ОДИССЕЙ



2010
2011

УДК 94
ББК 63.3(0)
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Ю.Е. АРНАУТОВА (зам. главного редактора),
Л.М. БАТКИН, Г.В. БОНДАРЕНКО, И.Г. ГАЛКОВА,
А.Б. ГЕРШТЕЙН (ответственный секретарь), И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ,
Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА, К.А. ЛЕВИНСОН,
С.И. ЛУЧИЦКАЯ (составитель и зам. главного редактора), В.Н. МАЛОВ,
С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА, Л.П. РЕПИНА,
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, В. ВЖОЗЕК, Н. ЗЕМОН ДЭВИС,
Вяч.Вс. ИВАНОВ, Ж. Ле ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ, О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук И.П. ГЛУШКОВА,
кандидат исторических наук С.Г. ЯКОВЕНКО

Одиссей : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. : Наука, 1989– .

2010/2011 : Школа и образование в Средние века и Новое время / [гл. ред. А.О. Чубарьян ; сост. С.И. Лучицкая]. – 2012. – 544 с. – ISBN 978-5-02-037561-1.

Альманах посвящен теме образования и религиозного воспитания в Европе от поздней Античности до XX в. Разнообразные формы обучения и системы образования рассматриваются как один из важнейших инструментов формирования религиозной идентичности в европейском обществе. Анализируется роль античной традиции в возникновении средневековой школьной системы в католическом и православном мире; исследуются проблемы национального и религиозно-конфессионального образования в странах Европы и Америки в Новое время. В разделе “Историк и изображения” публикуются статьи по средневековой иконографии. Другие разделы выпуска посвящены социальной истории, религиозной культуре Средневековья и теории исторического знания. Большая часть материалов посвящена проблемам истории России, ее прошлому и актуальному настоящему.

Для историков, историков культуры, специалистов в области гуманитарного знания и более широкого круга читателей.

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-037561-1

© Институт всеобщей истории РАН, 2012
© Лучицкая С.И., составление, 2012
© Коллектив авторов, 2012
© Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания), 2012
© Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2012

ШКОЛА И ОБРАЗОВАНИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ*

О.В. Ауров

"IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM"[1]: СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ШКОЛЫ В КОРОЛЕВСТВЕ ВЕСТГОТОВ (VI–VII вв.)

В самом конце VII в. Юлиан Толедский (†690)[2], последний известный нам представитель блестящей традиции, восходящей к Исидору Севильскому, характеризуя одного из своих наиболее видных предшественников по толедской кафедре – Ильдефонса (†667)[3], наряду с другими выдающимися его качествами, отмечает глубокие знания и ораторский дар ("eloquendi facultate praecipuus"), свойственные покойному епископу и писателю. Причем на этот дар обращается особое внимание: оказывается, что Ильдефонс был столь невероятно красноречив, что обладал не только выдающейся способностью крайне внятно излагать свои мысли ("disserendi ingenio clarus"), но и особой легкостью (текучестью) речи ("linguae flumine copiosus"), а также столь блестящей способностью выступать на диспутах, что в этом отношении может быть уподоблен не человеку, а самому Богу[4].

Это сочинение стало продолжением едва ли не самого известного из трудов самого Ильдефонса – "О знаменитых мужах" (позднее уже преемник Юлиана, Феликс Толедский, придаст завершение этому тексту, включив в него творческую биографию своего предшественника)[5]. Причем и в основной части текста, которая принадлежит Ильдефонсу, объектом восхищения оказывается та же изощренность в ораторском искусстве, неподражаемым идеалом которой, разумеется, оказывается сам Исидор Севиль-

---

* В этом разделе публикуются тексты докладов, обсуждавшихся на круглом столе "Образование и религиозное воспитание: формирование конфессиональных идентичностей в Европе от поздней Античности до XIX в.", проведенном редколлегией "Одиссея" 21 апреля 2009 г. Издание настоящего выпуска "Одиссея" осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 100100388а.

ский: его речи были столь блестящи и совершенны, что поражали аудиторию, а передать их содержание можно было, лишь повторив дословно, восхищается писатель[6].

Эти и другие подобные замечания, содержащиеся в испанских текстах VII в., являются не чем иным, как прямым свидетельством сохранения значимых элементов античной культуры, центральное место в которой, как известно, занимал оратор. "Чье искусство по славе своей сравнится с ораторским?.. чьи имена родители втолковывают своим детям; кого простая невежественная толпа знает по имени, на кого указывает пальцем?" – более чем за полтысячелетия до Юлиана Толедского восклицал Тацит[7]. Соответственно, должна была сохраниться и традиция обучения ораторскому искусству, т.е. элементы античной системы образования, ориентированной на воспитание оратора (в эпоху Империи – прежде всего, судебного оратора)[8].

Следует особо отметить, что в римский период испанские провинции отличались высоким уровнем преподавания ораторского искусства: не случайно знаменитый Квинтиллиан, автор самого известного руководства по подготовке ораторов, происходил из испанского города Калагурриса (вероятно, современной Калаорры)[9]. Однако к VII в. ситуация претерпела уже весьма значительные изменения, связанные как с падением Западной империи, так и, особенно, с распространением христианства. Достаточно сказать, что Аврелий Августин, посвятивший изучению и преподаванию риторики большую часть своей жизни, отзывается о ремесле как самого оратора, так и ритора, профессионально занятого обучением людей этой специальности, откровенно презрительно. В частности, соответствующие замечания разбросаны по всему тексту его "Исповеди".

Ритор для Августина – это "продавец слов" (venditor verborum) (Aug. Conf. IX.5.13), его рабочее место – "кафедра лжи" ("cathedra mendacii") (Aug. Conf. IX.2.4) или "школа болтовни" ("loquax schola") (Aug. Conf. VIII.5.10), а потому даже полотнище над входом в нее оказывается не чем иным, как "покровом греха" ("tegimentum erroris") (Aug. Conf. I.13.22). Приняв в свое сердце христианского Бога и, как только это оказалось возможным, отказавшись от продажи "победоносной болтовни"[10], будущий гиппонский епископ с похвалой отзывается о простоте и даже темноте, необразованности "своего брата-христианина", поскольку эта святая простота и есть наивысший образец для подражания (разумеется, пока дело не касается основ вероучения)[11].

Позиция одного из главных Учителей Западной Церкви является весьма показательной потому, что его тексты получили широчайшее распространение уже при жизни их автора, а после смерти Августина они стали источниками для многочисленных подражаний, в том числе и в Испании, где (как, впрочем, и в остальной части бывшего римско-латинского мира) в первые столетия Средневековья гиппонский епископ являлся одним из наиболее активно цитируемых христианских писателей. В частности, прямое влияние августиновских идей отмечается в текстах Исидора Севильского.

В целом ряде своих сочинений последний прямо восхваляет христианское смирение в противовес гордыне и самолюбованию – чертам, столь свойственным античным ораторам и порицавшимся уже Августином[12]. Прямой антитезой приведенным выше словам Тацита о славе и популярности римских ораторов звучит Исидорово: "Избегай славы у народа, жизни, вызывающей восхищение простолюдинов, перестань упиваться восхищенными взглядами, не будь овеваем ветром благоговения"[13]. Наконец, в тех же сочинениях Исидора можно найти и прямые призывы к отказу от риторической пышности речей – того, что вслед за Августином севильский епископ именует "болтовней" ("loquacitas"), ибо "мудрый пользуется немногими словами"[14]. Есть даже прямые указания на греховность чрезмерного многословия[15]. В целом же, слову надлежит предпочитать дело – именно в этом и состоит одна из главных христианских добродетелей[16].

Это очевидное противоречие не касается одних только идеалов и в полной мере распространяется и на литературную традицию, стилистика которой, по меньшей мере до конца VII в., сохраняла тесную связь с традицией, устной в той же мере, в какой это было свойственно и по преимуществу устной же культуре Античности. На этом фоне обращает на себя внимание четко проявляющаяся в начале столетия тенденция к усложнению (а не упрощению, как можно было бы подумать) латинского языка как церковного, так и королевского законодательства. Этот язык, изобилующий сложными риторическими фигурами, метафорами и плеоназмами (на что уже давно обращено внимание в научной литературе[17]), вместе с тем должен был находиться в тесной связи с традицией судебного красноречия, поскольку тексты законов, соответствующие сути рассматриваемого гражданского или уголовного дела, в обязательном порядке оглашались в судебных

заседаниях[18] и, следовательно, должны были хорошо пониматься присутствующими.

* * *

Априори эта противоречивость данных (отнюдь не исчерпывающаяся приведенными примерами) может свидетельствовать как в пользу, так и против факта сохранения преемственности в системе образования между эпохой римской Испании, с одной стороны, и VI–VII вв., на которые приходятся этапы гибели Тулузского королевства вестготов (до 506–507 гг.), переходный период, связанный с остготской гегемонией и хаосом, последовавшим за падением Остготского королевства в Италии, и, наконец, возникновения Толедского королевства вестготов (после 567 г.), в VII столетии вступившего в этап своего кратковременного расцвета[19].

Наиболее значимой вехой романо-варварской эпохи в истории Пиренейского полуострова стало принятие вестготами ортодоксального вероисповедания, оформленное решениями III Толедского собора (589 г.)[20]. Обусловленное сложными процессами, затронувшими как испано-римский, так и варварский социум, это событие положило начало новому этапу в истории Толедского королевства. Спецификой его политического строя с этого времени стала своеобразная "симфония" светской и духовной власти, основными проявлениями которой явилась значимость позиции епископата в системе управления королевством и особая роль общегосударственных толедских соборов, не имевших аналогов в современной им истории[21]. Такие соборы, проходившие с обязательным участием короля и представителей светской знати, участвовали в принятии важнейших политических решений, а их постановления были обязательны к применению в судах наряду с королевскими законами, после 654 г. кодифицированными и составившими "Книгу приговоров" (Liber Iudiciorum), известную в литературе под названием "Вестготская правда"[22].

После III Толедского собора христианская Церковь приобрела в Толедском королевстве такое влияние, аналогов которого не знало ни одно другое романо-варварское королевство и которое, разумеется, отразилось и в развитии культурных процессов. Имена Леандра (†ок. 601) и особенно Исидора Севильских (ок. 570–636), открыли новый этап в истории испанской культуры. Учениками Исидора являлись Браулион Сарагосский (†после 651 г.) и, возможно, король-писатель Сисебут (612–621). По некоторым сведениям, какое-то время у него учился также Ильдефонс Толедский. В свою очередь, учениками Браулиона Сарагосского

являлись Тайон Сарагосский (ок. 602 – ок. 683) и епископ-поэт Евгений II Толедский (†657). Наконец, у последнего учился Юлиан Толедский – последний представитель исидоровой школы и, одновременно, последний крупный испано-латинский писатель вестготской эпохи.

В значительной мере именно эти имена и их тексты определяли развитие испанской литературной традиции в Испании VII в. К ним (как к персоналиям, так и к текстам) можно добавить немногое: в первом случае – имена историка Иоанна Бикларского (после 540 – между 624 и 631) и поэта и писателя Валерия из Бьерсо (†695), а ко вторым – анонимный цикл "Жития отцов меридских" и "Житие св. Фруктуоза" (длительное время приписывавшееся Валерию из Бьерсо).

Несмотря на относительную многочисленность созданных ими сочинений, мы не имеем почти никаких сведений о том, где и как учились все эти писатели; в лучшем случае известны имена их учителей и место учебы. Именно поэтому исследователи, касавшиеся этой проблемы, в конечном итоге, были вынуждены избрать один из двух возможных путей. Первый – попытаться заполнить существующие лакуны за счет данных, происходящих из других регионов варварского Запада (Ж. Фонтен, Ф. Мартин-Эрнандес[23]). Этот путь имеет свои преимущества, однако придает итоговым выводам чрезмерно обобщенный характер, что внушает неизбежные сомнения. Действительно, применительно к VI–VII вв., т.е. к периоду, одновременно и последовавшему за падением Западной Римской империи, и предшествовавшему возникновению Империи Каролингов, еще (или уже) сложно говорить о политическом, церковном или культурном единстве Латинского Запада. Следовательно, есть все основания полагать, что и система образования должна была отличаться значительным своеобразием, тогда как обобщенный взгляд вольно или невольно "стирает" эту региональную специфику.

Второй путь предполагает по преимуществу ограничение выводов частными замечаниями, основанными на сугубо конкретных текстах и учитывающими многообразие местных особенностей, но явно недостаточными для создания целостной картины. Именно этот путь избрало для себя большинство исследователей проблемы – Р. Хиберт, М. Диас-и-Диас, Х. Орландис, П. Рише, Л. Гарсия-Морено, Л. Гарсия-Иглесиас и некоторые другие[24].

Ниже я постараюсь сделать еще одну попытку обобщения разнородного сохранившегося материала, для того чтобы разобраться в реальном или видимом противоречии между кажущимся присутствием духа античной образованности в одних текстуальных свидетельствах и его последовательным отрицанием в других, современных первым. При этом очевидная фрагментарность информации последних заставляет говорить о каждом из них отдельно, по мере его введения в поле исследования.

* * *

Приступая к непосредственному анализу текста источников, следует прежде всего отрешиться от современных представлений о школе, которая в сознании наших современников прочно ассоциируется с неким более или менее обезличенным учреждением со всеми его атрибутами – зданиями, штатами учителей, четко определенными учебными программами, стандартными дидактическими методами и критериями оценки успеваемости учащихся. Такой школы не было, да и не могло быть ни в Античности, ни в первые столетия Средневековья. "Школа" целиком и полностью персонифицировалась в фигуре учителя.

Наиболее четкое выражение этот принцип находит, пожалуй, в конституции императоров Феодосия II и Валентиниана III, изданной в Константинополе в мартовские иды 425 г., содержащей привилегии константинопольским учителям. Включенная в кодификацию Феодосия II в своем изначальном виде, она содержит поименный перечень последних: грамматики-грецисты Элладий и Сириан, грамматик-латинист Феофил, софисты (учителя философии и красноречия) Мартин и Максим, преподаватель права Леонтий[25]. Позднее, когда эта конституция была внесена в кодификацию Юстиниана (CJ.XII.15.1), ее текст подвергся редакции и, среди прочего, из него были исключены конкретные имена. Однако это не изменило общего принципа предоставлять привилегии не учреждениям, а лицам, исполняющим конкретные функции: очевидно, что к моменту составления кодекса Юстиниана, привилегии соответствующим категориям учителей уже вошли в обыкновение и надобность в поименном перечне отпала.

Конституция CT.VI.21.1 – это (пусть и не абсолютное[26]) исключение, которое наиболее четко определяет правило. Правовые тексты эпохи Империи – как юридические трактаты, сохраненные в виде фрагментов в "Дигестах Юстиниана", так и императорские конституции – попросту не знают понятия "школа" в его современ-

ном смысле. Зато как ученому-юристу, пользовавшемуся при этом "ius respondendi" (т.е. чье мнение приобретало характер правовой нормы), так и законодателю-практику были прекрасно известны учителя разных категорий – от преподавателей начальных школ (ludi magistri)[27] и арифметики (calculatores)[28], наименее привилегированной части преподавательского сообщества, до грамматиков, учителей латыни или греческого (grammaticos atticae romanaeque doctrinae)[29], и еще более высокопоставленных преподавателей – "rhetores", "professores", magistri litterarum, специализирующихся в обучении конкретным предметам ("litterae") – философии[30], праву[31], изобразительному искусству (picturae professores)[32] и геометрии[33]. Особенно часто представители этой наиболее элитарной когорты преподавателей именуются риторами[34].

Строго говоря, учителя всех этих категорий являлись лицами свободных профессий, что отражалось и в наименовании их занятий – "studia liberalia" или "artes liberales". Образ жизни такого "свободного художника" и связанные с ним трудности подробно описаны Августином, который прошел все ступени преподавательской карьеры грамматика и ритора: начав свою учительскую карьеру в родной Тагасте (Aug. Conf. IV.4.7), он продолжил ее в Карфагене (Aug. Conf. IV.7.12) и Риме (Aug. Conf. V.8.14), а закончил в Медиолане (Aug. Conf. V.13.23). Показательно при этом, что если его переезд из Тагасты в Карфаген был мотивирован стремлением к более высоким гонорарам, то отъезд в Рим объяснялся стремлением избавиться от того зависимого положения, которое тяготело над ним как "частным предпринимателем", вынужденным во многом действовать на свой страх и риск: Августин попросту устал терпеть высокомерие, а порой – и откровенное издевательство со стороны своих учеников[35]. В Риме, однако, он столкнулся с другой, но обусловленной той же основной причиной, проблемой: ему просто не внесли плату за преподавание[36]. Именно это и заставило его, в конечном итоге, перебраться в Медиолан (Милан), где ему предложили должность штатного преподавателя риторики на службе у города[37].

Такие учителя, входящие в штат (numerus) и состоящие при городских властях, фигурируют и в правовых текстах эпохи Августина[38]. В период Поздней империи они даже имели право на получение жалованья (аннон) от города. Однако даже с учетом этого несомненно важного факта значение понятия "numerus" все-таки отличалось от современного представления о штатной должности. Прежде всего принадлежность к нему давала право

не на жалованье, а на особо широкий круг привилегий, что предполагало освобождение от целого ряда повинностей и обременений. Этими особыми правами, чем дальше, тем в большей степени (по мере ужесточения фискального режима в эпоху Поздней империи), пользовались не все преподаватели[39], а только те, кто (по всей видимости, на сугубо персональной основе) был включен в особый регистр, который, собственно, и назывался numerus в узком смысле. Подобная практика была хорошо известна уже эпохе Принципата (ее упоминает Ульпиан в трактате о судебных учреждениях[40]); позднее она получила отражение и в императорском законодательстве[41].

Подобное отношение законодателя к статусу преподавателей не выглядит случайным: несмотря на формально свободный статус учителей, их функции рассматривались как значимые для государства, для которого они были "преподавателями полезных и необходимых искусств" ("salutaris ac necessariae artis professoribus")[42]: не случайно наряду с ними в качестве получателей соответствующих льгот фигурируют также ординарные (medici)[43] и придворные (archiatres)[44] врачи, а также публичные ораторы (oratores)[45]. Причем эти положения представляли собой нормы непосредственного действия, а вовсе не общетеоретические размышления законодателя.

Среди прочего, это хорошо видно на примере того же Августина. Вопрос о выборе кандидата на вакантное место преподавателя риторики в Медиолане решался непосредственно префектом Рима Симмахом, получившим официальное предписание из новой столицы Империи, доставленное государственной почтой. Получив должность, Августин автоматически обрел и статус чиновника: именно в этом качестве он должен был выступить с хвалебной речью перед императором. О значимости самого поста говорят и первоначальные планы Августина после прибытия в Милан: служба городу должна была предоставить ему возможность для дальнейшего продвижения на должность наместника провинции, которая и стала бы венцом его карьеры[46].

Однако августиновский текст интересен и с другой точки зрения. Дело в том, что в нем фигурирует весьма важное понятие, неизвестное римскому законодательству в том его значении, которое употребляет гиппонский епископ. Речь идет о термине "schola" и его непосредственном производном – "scholasticus". И если в правовых текстах последнее отсутствует вовсе, а первое употребляется в обобщающем значении корпорации, то у Авгу-

стина под первым понимается школа, а под вторым – школьник (или, скорее, школяр)[47]. По всей видимости, речь идет о профессиональном преподавательском жаргоне, тем более что в конечном итоге это последнее значение вовсе не противоречит основному словоупотреблению термина, а является скорее его частным случаем. Думается, сказанное объясняет, почему такой информированный автор, как Исидор Севильский, употребляет оба слова крайне редко: только трижды и лишь в "Этимологиях" (плюс еще один случай употребления прилагательного "scholasticus" в значении "учебный", отмечаемый в сочинении "О знаменитых мужах")[48]. В любом случае ни под Августиновой, ни под Исидоровой "schola" не подразумевалось какого-либо учреждения, а лишь только сообщество, причем порой – довольно произвольного состава ("schola philosophorum" и т.п.).

Приведенные соображения имеют большое значение не только для адекватного понимания характера учителя и его профессии в эпоху Античности: они важны также и для понимания ситуации непосредственно в испанских провинциях. С одной стороны, целый ряд важных конституций распространялся на них изначально. С другой стороны, с момента обнародования Кодекса Феодосия, который, в отличие от кодификации Юстиниана, получил широчайшее распространение на Западе, а особенно в Испании, где в 506 г. Аларих II обнародовал его пространную эпитому – "Бревиарий Алариха" (известную также как "Lex Romana Visigothorum"), все включенные в него конституции приобрели статус "общего закона" ("lex generalis"), вне зависимости от своего первоначального адресата[49]. Таким образом, приведенные выше положения характеризовали в значительной степени и статус преподавателей, действовавших в испанских провинциях Империи.

Сказанное позволяет не только приблизиться к пониманию причин постепенного исчезновения школы античного типа, но и более глубоко понять те лапидарные данные, которые содержатся в источниках VI–VII вв. Тесная и даже неразрывная связь античных преподавателей неминуемо должна была привести к постепенному исчезновению городских учителей по мере упадка римских учреждений. А потому, хотя в современном антиковедении было значительно смягчено ранее господствовавшее представление о тотальном кризисе таких учреждений в период Поздней империи[50], отрицать его полностью нет все же никаких оснований.

Еще большее значение для судеб античного типа образования имел процесс постепенного перетекания функций позднеримских

муниципальных магистратов и куриалов к епископату и клиру, наметившийся уже в IV в. и развивавшийся на протяжении последующих столетий. Императорские конституции IV – начала V в., составившие второй титул XVI книги Кодекса Феодосия, являются наглядным свидетельством стремления властей сохранить четкую границу между клириками, наделенными широким кругом фискальных привилегий, и куриалами, на которых всей своей тяжестью ложилось бремя государственных налогов (уплату которых они должны были гарантировать своей собственностью), и тем самым сохранить дееспособность муниципальных учреждений[51].

Судя по составу "Бревиария Алариха", в начале VI в. императорские законы, касавшиеся куриалов и муниципальных магистратов, все еще сохраняли свое значение[52]. Однако период ослабления власти, последовавший за гибелью Алариха II в битве при Пуатье (506/507 г.), падением Тулузского королевства, а затем – и вестготской гегемонии, снимал препятствия для развития процесса перетекания куриалов в состав клириков. Тем более что, как Ф. Жак показал на примере посланий св. Киприана Карфагенского, уже в III в. в римской Проконсульской Африке (влияние церковных учреждений которой на испанские в тот период являлось доминирующим) статус клирика испытал значительное влияние правовой модели статуса куриала[53]. Следует обратить также внимание на некоторые каноны так называемого "собора в Эльвире" (Иллиберисе, совр. Гранада) (начало IV в.), особо оговаривающие порядок принятия христианства муниципальными магистратами, что уже само по себе подчеркивает особое внимание Церкви к лицам этой категории[54].

В условиях слабой королевской власти переходного времени (до 567 г.) эта изначальная близость также сыграла свою роль. А потому, хотя в последний раз куриалы упоминаются в законодательстве вестготских королей в середине VII в., в правление Хиндасвинта (642–652)[55], на деле их место было уже практически занято епископами и клиром. Так, например, весьма показательно, что много ранее, в конце VI в., при короле Реккареде Католике (586–601), избрание существовавших с периода Поздней империи дефенсоров городов контролировалось уже вовсе не курией и муниципальными магистратами, а епископом и стоящим за ним клиром[56].

Эта тесная связь испанского епископата и клира с городской жизнью позволяет по-новому взглянуть на известные данные, ка-

сающиеся становления церковного образования. Прежде всего показательно, что в соответствующем контексте церковные учреждения впервые фигурируют в 527 г., в 1-м каноне II Толедского собора[57], носившего характер провинциального. Последнее означает, что это постановление автоматически распространялось лишь на территорию Карфагенской провинции, к которой в тот период относился Толедо и центром которой являлся Новый Карфаген (Картахена). В литературе эта норма единодушно интерпретируется как свидетельство о появлении епископских школ, причем не только в Картахенской провинции, но и во всей Испании[58].

На самом деле, во-первых, последнее не подтверждается ни одним текстом: ни один провинциальный собор как до конца VI в., так и впоследствии (включая постановления общегосударственных толедских соборов) не принимал подобных канонов; отсутствуют даже косвенные упоминания о преподавании каких-либо дисциплин при епархиальных базиликах под надзором епископов. Во-вторых, весьма показательна дата издания рассматриваемого канона. Она приходится на время правления короля Амалариха (507–531), сына павшего при Пуатье Алариха II и внука короля остготов Теодориха Великого, последнего представителя династии Балтов. До 526 г. он находился под полной опекой своего деда, а после его смерти неудачно попытался обрести реальную, а не номинальную власть, что закончилось весьма плачевно: в 531 г., потерпев от франков поражение под Нарбонной, он бежал в Барселону, где и был убит собственными воинами во время военного смотра[59]. Короче говоря, 527 г., время издания 1-го канона II Толедского собора, приходится на период ослабления королевской власти, которая утратила возможность эффективного контроля за ситуацией в городах вообще и за положением куриалов в частности.

Если учесть при этом, что значительная часть Карфагенской провинции представляла собой внутренние области полуострова, в римское время лишенные больших процветающих городов, становится понятным, почему именно в далеком провинциальном Толедо появился этот канон. Ведь именно в городах, подобных ему, содержание учителей за счет муниципальных властей и даже предоставление им податных льгот должно было являться особенно обременительным. Как следствие, Церковь городов такого рода должна была испытывать острую нехватку не элементарно грамотных (в каковых еще долго не было недостатка[60]),

а по-настоящему образованных людей, способных исполнять обязанности клирика религии, "книжный" характер которой общеизвестен.

В-третьих, наконец, в строгом смысле в рассматриваемом каноне не говорится ни слова о школе как учреждении. Мы узнаем лишь, что если родители желают, чтобы их сын стал клириком, то "a primis infantiae annis", т.е. приблизительно с шести-семи лет (если учитывать то значение, которое в тот период вкладывалось в слово "infantia"[61]), его надлежало передать для пребывания при епархиальной базилике ("in domo ecclesiae"), где им следовало выполнять роль служек ("ministerio electorum contraditi fuerunt"), причем этот статус пребывающих при Церкви внешне подчеркивался выбриванием тонзуры. Наконец, там же, в церковном здании, в присутствии епископа их должен был обучать кто-то старший из клириков. (Моя неуверенность в последнем случае объясняется тем, что четко определить содержание понятия "pr(a) epositus" (в узком смысле – просто "поставленный над", "начальник") весьма затруднительно, поскольку в рассматриваемый период оно использовалось как в светской, так и в церковной (в том числе – монастырской) среде и не имело фиксированного значения.) Наконец, по достижении 18 лет юноши могли стать (или не стать) клириками, что и оговаривается в тексте канона. Вот, собственно, и все.

Никакой, даже поверхностной, информации об учебной программе и принципах обучения канон не содержит. Очевидно, они определялись самим преподавателем (разумеется, под контролем епископа). Мы даже не знаем, обучались ли мальчики индивидуально или в группе. И едва ли все эти недомолвки были случайны: скорее всего они просто не были значимы для принявших канон отцов II Толедского (провинциального) собора. По всей видимости, решение всех этих вопросов полностью передавалось на усмотрение учителя, который пользовался значительной свободой, ограничиваемой лишь надзором со стороны епископа.

Таким образом, перед нами не школа в строгом смысле этого слова, а, как и в римское время, индивидуальный преподаватель, которому (что опять же было характерно для всех категорий римских учителей) родители передают на воспитание своих чад для их подготовки к публичной деятельности, с той лишь разницей, что теперь это карьера не судьи или публичного оратора, а клирика. Еще одно важное отличие заключается в том, что теперь этот преподаватель состоит не при муниципальных властях (уже не

способных выполнять соответствующую функцию), а при церкви. Да и сам он является клириком, что, в свою очередь, освобождает его от необходимости заботиться о хлебе насущном (и, среди прочего, объясняет отсутствие упоминаний о взимании платы за обучение, если не считать того, что в качестве таковой, в известной мере, можно рассматривать прислуживание мальчиков при базилике).

Близкие впечатления возникают и при анализе еще одного текста[62], который в литературе также принято рассматривать как свидетельство существования школ, на этот раз – монастырских. Речь идет о фрагменте монашеского устава Исидора Севильского, компилятивный характер которого и влияние на его содержание устава св. Бенедикта Нурсийского хорошо известны[63]. Среди прочего, в нем говорится о том, что, по выбору аббата, кому-либо из пожилых и знающих монахов может быть доверено воспитание и обучение детей, состоящих при монастыре.

В данном случае мы видим некий поверхностный очерк содержательной стороны такого обучения. Во-первых, учить стоит “studiis litterarum”, т.е., по всей видимости, грамматике в античном смысле этого понятия. Правда, у Августина, сочинения которого были весьма распространены, это понятие присутствует и для обозначения простого обучения грамоте[64], однако в сочетании с понятием “studium” оно, вероятно, меняет свое значение[65]. Особенно же показательным является фрагмент написанного королем Сисебутом жития св. Дезидерия Вьеннского, в котором под “studia litterarum” однозначно понимается грамматика[66].

Сложнее разобраться со второй составляющей такого рода обучения, обозначенной как “documentis magisterioque virtutum”. Под термином “documentum” в схожем контексте в тот период чаще всего понимались основополагающие христианские тексты, такие как, например, апостольские послания или же постановления вселенских соборов и приравненные к ним по значению сочинения Учителей Церкви[67]. Что же касается “magisterium”, то оно крайне редко употребляется в христианских текстах означенного времени, а тем более еще не приобрело той определенности, которая была придана ему на IV Латеранском соборе (1215 г.), изложившем основы “учения о магистерии”. Поэтому остается полагать, что путем обучения “добродетелям”, помимо освоения главных христианских текстов, был также и личный пример учителя: не случайно Исидор подчеркивает ту святость жизни, тот значимый жизненный опыт и те глубокие знания, которыми дол-

жен обязательно обладать наставник, избранный для воспитания учеников – “sanctum sapientemque, atque aetate gravem”.

Таким образом, и в данном случае на первый план также выходит учитель, а не некое обезличенное учреждение, с той лишь разницей, что здесь в качестве места его пребывания выступает не епархиальная базилика, а монастырь. В той же мере сохраняется и высокая степень свободы преподавания, ограничить которую, чисто теоретически, могло лишь вмешательство аббата. Ведь, судя по отсутствию иных указаний, именно самому учителю надлежало отобрать те тексты, которые преподавались ученикам как при прохождении курса грамматики, так и при переходе к следующей ступени обучения, которая, по всей видимости, заменила римскую школу ритора и предполагала развернутое знакомство с сутью христианского вероучения.

Следует сделать еще одну важную оговорку: как и в случае 1-го канона II Толедского собора, у нас нет никаких свидетельств того, что рассматриваемая норма была рассчитана на широкое распространение. Монашеский устав Исидора Севильского (в отличие от аналогичных уставов середины – второй половины VII в. – устава Фруктуоза Браккарского и так называемого “Общего устава”) так и не стал общеиспанским. Да и автор писал его скорее с целью пропаганды монашеского идеала, чем для непосредственного практического применения. Применительно ко времени создания текста речь идет не более чем о казусе, едва ли оказавшем прямое влияние на то, что в монастырях середины VII в. углубленное обучение новициев христианскому вероучению постепенно становилось общим правилом, по меньшей мере, в Картахенской провинции[68]. В любом случае рассмотренная норма устава Исидора Севильского не является свидетельством появления некой сети особых “монастырских школ”.

Однако основным аргументом в пользу тезиса о том, что обучение в Толедском королевстве было процессом, протекающим не “в школе”, а “при учителе”, являются прямые данные, характеризующие процесс получения образования теми видными испано-христианскими писателями и церковными деятелями, применительно к которым соответствующие сведения сохранились.

Так, например, Фруктуоз Браккарский (†665), наиболее видный представитель испанского монашества всего VII в., а впоследствии – епископ Думио и митрополит Браккары (Браги), учился в Паленции (Паленсии) у епископа этого города Конанция (†639), обучившего его “духовным дисциплинам”, а не в какой-то

обезличенной "епархиальной школе"[69]. Будущий толедский епископ Юст учился не просто "в школе" при монастыре Агали близ Толедо, а у Элладия, своего предшественника по кафедре, известного своей ученостью[70]. Сисксила, автор позднего (написанного в X в.) жития Ильдефонса Толедского, уверенно характеризует его как ученика видного церковного деятеля и поэта Евгения II Толедского, тогда как последнего называет "pedagogum suum" и высоко отзывается о его учености (причем тот факт, что это учение проходило все в том же монастыре Агали, в данном случае не оговаривается)[71]. То же самое (и опять же напрямую) Феликс говорит в написанном им житии Юлиана Толедского, также учившегося у Евгения II (и, среди прочего, связанного с монастырем Агали)[72]. И такая ситуация сохранялась еще достаточно долго.

Сказанное, разумеется, не противоречит самой возможности говорить об определенных центрах образования. С той лишь разницей, что последние становились таковыми не в силу того, что были связаны с какими-либо "школами", а исключительно исходя из факта пребывания (или проживания) в них лиц, известных своей ученостью и педагогическим даром. Так, например, Севилья приобрела этот статус в тот период, когда ее епископом являлся Исидор. Наиболее ярким свидетельством тесной личной связи этого выдающегося учителя с его учениками является сохранившаяся часть его переписки с Браулионом Сарагосским (подробнее о ней будет сказано ниже). После же смерти Исидора в 636 г. о деятельности какой-либо "севильской епархиальной школы" ничего не известно. То же самое можно сказать и о Сарагосе того периода, когда ее епископом являлся сам Браулион.

Несколько сложнее ситуация оказывается в случае монастыря Агали близ Толедо. Однако и здесь активная образовательная деятельность, в конечном итоге, оказывается связанной с именами конкретных персонажей – Элладия, позднее – Евгения II Толедского (ученика Браулиона, переехавшего в Толедо из Сарагосы по требованию короля Хиндасвинта), а впоследствии – его учеников Ильдефонса и Юлиана.

Разумеется, известность всех этих имен была предопределена их неординарностью: менее ученые и одаренные педагоги попросту не оставили столь яркого следа, а потому остались нам неизвестны. Однако невозможно игнорировать и того, что ни одна так называемая "епархиальная" или "монастырская" "школа" не стала известна нам сама по себе. Всякий раз упоминания об учебном процессе в том или ином городе или монастыре возникают исклю-

чительно в связи с именами конкретных преподавателей. Таковы "школы" при монастырях св. Мартина в Ассане (район Уэски) (при аббате Викториане), Сервитанской обители аббата Евтропия (ее точное местоположение неизвестно), Думио (Галисия) (при Мартине Думийском), Бьерсо (в то время как его аббатом являлся Валерий), а также при меридской базилике св. Евлалии в городе Мерида и Каулия в его окрестностях (при Масоне Меридском)[73].

Нет никаких сведений о том, с какого времени Церковь обрела свою вынужденную монополию на преподавание, т.е. с какого периода учитель-мирянин был окончательно вытеснен учителем-клириком или учителем-монахом. Во всяком случае, применительно к первой трети VII в. еще встречаются имена высокообразованных знатных мирян. В их числе – некий Булгар, комит Септимании, шесть писем которого, датируемых периодом 610–612 гг. и свидетельствующих об учености их автора, сохранилось[74], а также комит Лаврентий, имя которого упоминается в переписке Браулиона Сарагосского в связи с его интересом к книгам (это – единственный мирянин VII в., известный как обладатель собственной библиотеки)[75]. Однако ни одного имени учителя-мирянина от этого времени уже не дошло. Более того, после Лаврентия мы не знаем и ни одного имени высокообразованного светского лица: уже в первой трети VII в. полностью и всецело доминируют представители духовенства.

Трудно сказать, что сыграло в этом процессе бóльшую роль: истощение слоя мирян-интеллектуалов из-за отсутствия светских учителей и угасания связанной с ними традиции или, наоборот, свертывание гражданской жизни античного типа свело на нет предложение на "рынке образовательных услуг". Так или иначе, но место светского судьи (или, по меньшей мере, делопроизводителя при нем) заняли духовные лица. Часть функций исчезнувших народных собраний и форумов взяли на себя богослужения и обширные позднеантичные и раннесредневековые базилики, способные вместить массу людей. Соответственно, место публичного оратора занял клирик-проповедник. Места для интеллектуала-мирянина теперь уже попросту не оставалось.

Эти глобальные изменения коснулись и общих (в том числе чисто внешних) обстоятельств преподавательского труда. Прежде всего изменились места проведения занятий. Портик на форуме, часть которого для защиты от солнца затягивалась куском полотна и где учителя преподавали и взимали плату за обучение[76], ушел в прошлое, как и ученики, в задумчивости расхаживающие между

колонн и готовящие свои учебные декламации[77]. Отныне местом учительства становилось церковное здание или помещение при монастыре. Невозможность заработать на жизнь преподаванием свела на нет сам тип учителя-мирянина.

Однако этот новый, принадлежащий к духовенству, учитель имел не так мало общего со своим античным предшественником, как может показаться на первый взгляд. Прежде всего, он по-прежнему сохранял за собой значительную свободу преподавания, был волен варьировать круг изучаемых текстов, требования к учащимся и дидактический инструментарий. Никаких единых требований в этой сфере не было, да и не могло быть. И лучшие из учителей нового, уже средневекового, типа сполна использовали эти возможности. Их труд являлся не технологией, а творчеством.

Отсюда – принципиальная невозможность реконструкции каких-либо унифицированных учебных программ и дидактических практик. Тем не менее, выделить какие-то самые общие тенденции, определявшие развитие преподавания в эпоху Толедского королевства, все-таки можно, что и будет показано в следующей статье.

[1] “В любое время будь готов к обучению!”. См.: Isid. Syn. II.70.

[2] О Юлиане Толедском и его сочинениях подробнее см., например: *Rivera Recio J.F*. Los arzobispos de Toledo en el siglo VII // Anales Toledanos. 1971. T. 3. P. 205–214; *Miranda Calvo J*. San Julián, cronista de guerra // Ibid. P. 159–170; *Hillgarth J.N*. Las fuentes de San Julián de Toledo // Ibid. P. 97–118; *Pozo C*. “La doctrina escatológica del ´Prognosticon futuri saeculi” de San Julián de Toledo // La patrologia Toledano-visigoda: XXVII semana española de teología. Madrid, 1970. P. 215–244; *De Jong M*. Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and his Historia Wambae // The Visigoths from the migration period to the seventh century: An ethnographic perspective / Ed. P. Heather. San Marino, 1999. P. 373–389; *Teillet S*. L´Histoire Wambae est-elle une oeuvre de circonstance? // Los visigodos: Historia y civilización: Actas de la semana internacional de Estudios Visigóticos. Madrid, 1986. P. 415–424.

[3] Об Ильдефонсе Толедском подробнее см., например: *Madoz J*. San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera: Estudio y edición crítica de la Vida de San Ildefonso y de la traducción del tratado De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infideles, por el Arcipreste de Talavera. Madrid, 1943; *Snow J*. Esbozo de la figura de San Ildefonso de Toledo (607–667), a traves de mil años de literature española // Anales toledanos. 1984. T. 18. P. 19–43.

[4] Jul. Vita S. Ildef. P. 463: “Fuit denique … sapientia summus, disserendi ingenio clarus, eloquendi facultate praecipuus, linguae flumine copiosus, tantoque eloquentiae cothurno celeber habitus, ut disputationum ejus profusa oratio dum porrecte dirigitur, merito non homo, sed Deus per hominem affatim eloqui crederetur”.

[5] Об этом сочинении см. подробнее: *Fontaine J.* El "De viris illustribus" de San Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad // Anales Toledanos. 1971. T. 3. P. 59–96.

[6] См.: Hildef. De viris ill. 10: "Isidorus … vir decore simul et ingenio pollens; nam **tantae jucunditatis affluentem copiam in eloquendo promeruit**, ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem verteret audientes, ex quo audita bis qui audisset, non nisi repetita saepius commendaret".

[7] Cornelii Taciti Dialogus de oratioribus-Dialog über den Redner. Stuttgart, 1981. Цит. по: *Сергеенко М.Е.* Жизнь в Древнем Риме. СПб., 2000. С. 174.

[8] См. например, об этом: *Сергеенко М.Е.* Указ. соч. С. 173–182; *Barrow R.* Greek and Roman Education. L., 1976; *Bonner S.F.* Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny. Berkeley, 1977; *Parks E.P.* The Roman Rhetorical Schools As a Preparation for the Courts Under The Early Empire. Baltimore, 1946; Education in Greek and Roman Antiquity / Ed. by Y.L. Too. Leiden, Boston, Cologne, 2001 etc.

[9] См., например: *Сергеенко М.Е.* Указ. соч. С. 174–176; *Blanco R.* Quintiliano y su sistema de educación. Madrid, 1935; *Bianca G.G.* La pedagogía di Quintiliano. Milano; Padova, 1963; *Campos J.* La obra de un retor hispano // Helmánica. 1952. P. 452–475; *Martínez Gázquez J.* El género didáctico en Roma de Cicerón a Quintiliano // Anuario de filología. 1976. №. 2. P. 83–97; *Idem.* La descripción del maestro ideal en Quiniliano y Plinio el Joven // Los géneros literarios. Bellaterra, 1985. P. 239–245; *Sagredo L.*, *Crespo S.* La enseñanza en la Hispania romana // Hispania Antiqua. 1975. No. 5. P. 121–134 и др.

[10] Aug. Conf. IV.2.2: "docebam in illis annis **artem rhetoricam**, et victoriosam loquacitatem victus cupiditate vendebam".

[11] Aug. Conf. V.5.9: "cum enim audio **christianum aliquem fratrem** illum aut illum ista nescientem et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem nec illi obesse video, cum de te, Domine creator omnium, non credat indigna, si forte situs et habitus creaturae corporalis ignoret. obest autem, si hoc ad ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitretur et pertinacius affirmare audeat quod ignorat. sed etiam talis infirmitas in fidei cunabulis a caritate matre sustinetur, donec adsurgat novus homo in virum perfectum et circumferri non possit omni vento doctrinae".

[12] См., например: Isid. Syn. II.20: "Esto humilis, esto in humilitate fundatus, esto omnium ultimus, et novissimus, humilitate minimum te fac, nulli te praeponas, nulli te superiorem deputes, aestima, omnes superiores esse tibi, omnium te minimum existima, inferiorem te omnibus deputa"; Ibid. II.21: "Cave gloriae inanis studium, non te arroges, non te jactes, non te insolenter extollas" (ср.: Aug. Conf. V.14.24: "inanis cura"); Ibid. II.31: "Esto patiens, esto mansuetus, esto mitis, esto modestus" etc.

[13] Isid. Syn.II.42: "Cave autem gloriam popularem, vita admirationem vulgi, desine jactare te in adulantium oculis, non sis circumflatus vento favoris".

[14] Isid. Syn. II.49: "Tace usquequo interrogeris; non **loquaris**, nisi interrogatus; non dicas, priusquam audias, interrogatio os tuum aperiat, sint verba tua pauca. Tolle **verbositatem sermonis** superflui, loquendi modum non excedas, ne immoderatione linguae incurras periculum, multiloquia non effugiunt culpam, multiloquium non declinat peccatum, fluvius exundans cito colligit lutum, ultra modum flatus maris periculum parit, imbrium nimietas periculum suscitat, linguosus homo imperitus est; **sapiens paucis utitur verbis**..."

[15] Isid. Syn. II.50: "Abscinde etiam a lingua vitium detrahendi".

[16] Isid. Syn. II.57: "Non sis in verbis facilis, et in opere difficilis"; Ibid. II.73: "In principio audi, loquere novissimus".

[17] См., например: *Fontaine J*. Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville // Vigiliae Christianae. 1960. Vol. 14. No. 2. P. 65–101; *Díaz y Díaz M*. La cultura literária en la España visigótica / *Idem.* De Isidoro al siglo XI: Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona, 1976. P. 57–85.

[18] О судебном процессе в Толедском королевстве см.: *Petit C*. De negotiis causarum // AHDE. 1985. T. 55. P. 151–251; 1986. T. 56. P. 5–165.

[19] Подробный анализ политической истории Тулузского и Толедского королевств вестготов выходит за рамки настоящей статьи. См. об этом подробнее: *Клауде Д*. История вестготов. СПб., 2002; *Orlandis J*. Época visigoda. Madrid, 1987; *D'Abadal i de Vinyals R*. Del reino de Tolosa al reino de Toledo. Madrid, 1960; *Rouche M*. Le royaume Wisigothique de Toulose et d´Espagne // De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV–VII: III Congreso de Estudios Medievales. Avila, 1993. P. 281–290; *García Moreno L.A*. Historia de Espana visigoda. Madrid, 1989, и др.

[20] Подробнее см.: *Godoy C., Vilella J*. De la *Fides gothica* a la Ortodoxia nicena: inicio de la Teología política visigótica // Los visigodos. Historia y civilización. Actas de la semana internacional de Estudios Visigóticos. Madrid, 1986. P. 117–144; *Fontaine J*. Conversion et culture chez les Visigoths d'Espagne / La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medievo. Settimane di studio dell centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1967. P. 87–147; *Orlandis J*. El Cristianismo en la España visigoda // Estudios visigóticos. Roma; Madrid, 1956. T. I. P. 1–14; Idem. Los problemas canónicos de la conversión de los visigodos al catolicismo // Idem. La iglesia en España visigótica y medieval. Pamplona, 1976. P. 35–60 ff.

[21] Подробнее см.: *Gibert R*. El Reino visigodo y el particularismo espanol. // Settimane di studio del centro iatliano sull'Alto Medioevo. III: I goti in Occidente: Problemi. Spoleto, 1956. P. 537–584; *Orlandis J*. El rey visigodo católico // De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV–VII: III Congreso de Estudios Medievales. Avila, 1993. P. 53–64; *Idem*. Iglesia, concilios y episcopado en doctrina conciliar visigoda // *Idem*. La iglesia en la España visigótica... P. 154–184; *Barbero de Aguilera A*. Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII // Idem. La sociedad visigoda y su entorno histórico. Madrid, 1992. P. 168–197; *Petit C*. Iglesia y justicia en el Reino de Toledo // Los visigodos: Historia y civilización: Actas de la semana internacional de Estudios Visigóticos. Madrid, 1986. P. 261–274; *Marten C*. La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique. Lille, 2003; *Moreno Casado J*. Los concilios nacionales visigodos, iniciación de una politica concordataria. Granada, 1946; *Ziegler A.K*. Church and State in Visigothic Spain. Washington, 1930; *Orlandis J., Ramos-Lisson D*. História de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona, 1986. P. 163–507.

[22] При всем изобилии литературы вопроса до сих пор сохраняет значение классическая работа: *Ureña y Smenjaud R*. de. Legislación gótico-hispana: (Leges antiquiores-Liber Iudiciorum): Estudio crítico. (2-a ed.). Pamplona, 2003.

[23] *Fontaine J*. Fins et moyens de l´enseignement ecclésiastique dans l´Espagne wisigothique // La Scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo. Spoleto, 1972. P. 145–229; *Martín Hernández F*. Escuelas de formación del clero en la España visigoda // La patrologia Toledano-visigoda. XXVII semana española de teología. Madrid, 1970. P. 65–98.

[24] *Gibert R*. Enseñanza del derecho en Hispania durante los siglos VI a XI // Ius romanum Medii aevi. 1967. P. 4–24; *Díaz y Díaz M.C*. La cultura de la España visigótica del siglo VII // Idem. De Isidoro al siglo XI... P. 25–29; Idem. La obra

literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstacias // Ibid. P. 101–103; Idem. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda // De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV–VII: III Congreso de Estudios Medievales. Avila, 1993. P. 7–32; *Orlandis J*. La Iglesia y la cultura en el período suevo-visigótico // Idem. História del reino visigodo español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas. Madrid, 2003. P. 304–314; *Riché P*. L'éducation a l'époque wisigothique: les "Institutionum disciplinae" // Anales Toledanos. III (1971). P. 171–180; *García Moreno L*. A. História de la Espana visigoda. Madrid, 1989. P. 365–372; *García Iglesias L*. Zaragoza, ciudad visigoda. Zaragoza, 1979. P. 96–97.

[25] CT.VI.21.1 (a. 425, Theod./Valent.): "***Grammaticos graecos*** Helladium et Syrianum, ***latinum*** Theofilum, ***sofistas*** Martinum et Maximum et ***iuris peritum*** Leontium placuit honorari codicillis comitivae ordinis primi iam nunc a nostra maiestate perceptis, ita ut eorum qui sunt ex vicariis dignitate potiantur. qua in re quicumque alii ad id ***doctrinae*** genus, quod unusquisque profitetur, ordinati prodentur, si laudabilem in se probis moribus vitam esse monstraverint, si docendi peritiam facundiamque dicendi, interpretandi subtilitatem, copiam disserendi se habere patefecerint et coetu amplissimo iudicante digni fuerint aestimati, qui in memorato auditorio ***professorum*** fungantur officio, hi quoque, cum ad viginti annos observatione iugi ac sedulo docendi labore pervenerint, isdem, quibus praedicti viri, dignitatibus perfruantur".

[26] Римский юрист III в. Папиниан упоминает о норме, предоставленной задолго до его времени Аквилием Регулом персонально ритору Никострату. См.: D.XXXIX.5.27 (Papinianus *libro vicensimo nono quaestionum*).

[27] D. L.13.1.6 (*Ulpiani libro octavo de omnibus tribunalibus*): ***Ludi*** quoque litterarii ***magistris*** licet non sint ***professores***, tamen usurpatum et, ut his quoque ius dicatur: iam et librariis et notariis et calculatoribus sive tabulariis.

[28] CJ.X.53.4 (Diocl./ Maxim.).

[29] D.XXXIX.5.27 (Papinianus *libro vicensimo nono quaestionum*); D.L.13.1pr. (Ulpianus *libro octavo de omnibus tribunalibus)*; CT.13.3.1pr. (a. 321/4, Constant.); CT.XIII.3.11 (a. 376, Valens/Grat./Valent); CT.XI.16.15 (a. 382, Grat./Valent./ Theod.); CT.XI.16.18 (a. 390, Valent./Theod./Arcad.); CT.XIII.3.16 (a. 414, Honor./Theod.).

[30] D.L.13.1.4 (*Ulpiani libro octavo de omnibus tribunalibus*); CT.XIII.3.16 (a. 414, Honor. /Theod.).

[31] D. L.13.1.5 (*Ulpiani libro octavo de omnibus tribunalibus*).

[32] CT.XIII.4.4 (a. 374, Valent./Valens / Grat.); C.XII.40.8 (a. 427, Theod./ Valent).

[33] D.L.13.1pr. (Ulpianus *libro octavo de omnibus tribunalibus)*.

[34] D.XXXIX.5.27 (Papinianus *libro vicensimo nono quaestionum*); D.L.13.1pr. (Ulpianus *libro octavo de omnibus tribunalibus)*; CT.XIII.3.11 (a. 376, Valens / Grat. /Valent); CT.XI.16.15 (a. 382, Grat./ Valent./ Theod.); CT.XI.16.18 (a. 390, Valent./Theod./Arcad.).

[35] Aug. Conf. V.8.14: "Non ideo Romam pergere volui, quod maiores quaestus maiorque mihi dignitas ab amicis qui hoc suadebant promittebatur (quamquam et ista ducebant animum tunc meum), sed illa erat causa maxima et paene sola, quod audiebam quietius ibi studere adulescentes et ***ordinatiore disciplinae cohercitione sedari***, ne in eius ***scholam*** quo ***magistro*** non utuntur passim et proterve inruant, nec eos admitti omnino nisi ille permiserit".

[36] Aug. Conf. V.12.22: «Et ecce cognosco alia Romae fieri, quae non patiebar in Africa. nam re vera illas eversiones a perditis adulescentibus ibi non fieri manifestatum

est mihi: “sed subito”, inquiunt, 'ne mercedem magistro reddant, conspirant multi adulescentes et transferunt se ad alium, desertores fidei et quibus prae pecuniae caritate iustitia vilis est.' oderat etiam istos cor meum, quamvis non perfecto odio. quod enim ab eis passurus eram magis oderam fortasse quam eo quod cuilibet inlicita faciebant».

[37] Aug. Conf. V.13.23: “Itaque posteaquam missum est a Mediolanio Romam ad praefectum urbis, ut illi ***civitati rhetoricae magister*** provideretur, impertita etiam ***evectione publica***, ego ipse ambivi per eos ipsos manichaeis vanitatibus ebrios (quibus ut carerem ibam, sed utrique nesciebamus) ut dictione proposita ***me probatum*** praefectus tunc Symmachus mitteret”.

[38] Наиболее показательной здесь представляется конституция 376 г., изданная императорами Валентом, Грацианом и Валентинианом II и адресованная Антонию, префекту претория Галлий (т.е. распространявшаяся и на испанские провинции): CT.XIII.3.11 (a. 376, Valens /Grat. /Valent.): “Per omnem dioecesim commissam magnificentiae tuae frequentissimis in civitatibus, quae pollent et eminent claritudine, praeceptorum optimi quique ***erudiendae*** praesideant iuventuti: ***rhetores*** loquimur et ***grammaticos atticae romanaeque doctrinae***. Quorum oratoribus viginti quattuor annonarum e fisco emolumenta donentur, ***grammaticis latino vel graeco*** duodecim annonarum deductior paulo numerus ex more praestetur, ut singulis urbibus, quae metropoles nuncupantur, ***nobilium professorum*** electio celebretur nec vero iudicemus, liberum ut sit cuique civitati suos ***doctores*** et ***magistros*** placito sibi iuvare compendio. Trevirorum vel clarissimae civitati uberius aliquid putavimus deferendum, ***rhetori*** ut triginta, item viginti ***grammatico latino, graeco etiam***, si qui dignus repperiri potuerit, duodecim praebeantur annonae”.

[39] Впрочем, в любом случае положение учителя в городе было привилегированным: другое дело, что включение в numerus подразумевало получение максимально широкого круга таких привилегий.

[40] D.L.13.1.4 (*Ulpiani libro octavo de omnibus tribunalibus*): “An et philosophi ***professorum numero*** sint? et non putem, non quia non religiosa res est, sed qui a hoc primum profiteri eos oportet mercennariam operam spernere”.

[41] I.I.25.15: Item Romae ***grammatici, rhetores*** et ***medici*** et qui in patria sua id exercent et ***intra numerum sunt***, a tutela vel cura habent vacationem.

[42] CT.XIII.3.14 (a. 387, Valent./Theod./Arcad); C.XII.40.8 (a. 427, Theod./ Valent.).

[43] D.L.13.1.1 (*Ulpiani libro octavo de omnibus tribunalibus*); CT.13.3.1pr. (a. 321/4, Constant.); CT.XIII.3.3 (a. 333, Constant.); CT.XIII.3.16 (a. 414, Honor. /Theod.); CT.XIII.3.17 (a. 414, Honor. /Theod.).

[44] CT.XIII.3.14 (a. 387, Valent./Theod./Arcad); C.XII.40.8 (a. 427, Theod./ Valent).

[45] CT.XIII.3.16 (a. 414, Honor. /Theod.).

[46] См. выше примеч. 37. См. также: Aug. Conf. VI.6.9; VI.11.19.

[47] См.: Aug. Conf. I.9.14 (“***in scholam*** datus sum ut discerem litteras”); I.13.22 (“grammaticarum ***scholarum***”); III.3.6 (“***in schola*** rhetoris”); V.8.14 (“in eius ***scholam*** quo magistro non utuntur”); VIII.5.10 (“loquacem ***scholam***”). См. также: Aug. Conf. VI.9.14 (“sicut exerceri ***scholastici*** solent”); VI.11.18 (“quando praeparamus quod emant ***scholastici***?”); IX.5.13 (“ut ***scholasticis*** suis Mediolanenses venditorem verborum alium providerent”).

[48] Isid. Etym. II.23 (De differentia dialecticae et rhetoricae artis): “Rhetorica ... ad ***scholas*** nonnumquam venit: ista iugiter procedit in forum”; Ibid. VIII.6 (De philosophis gentivm).23: “de vana omnium philosophorum ***schola*** sumitur”; Ibid. X.111: “Nam si parvulus puer a nutrice aut ab ***schola*** discessit, fugitivus non est”. См. также: Isid. De viris ill. XXII.28: “Primasius, Africanus episcopus,

composuit sermone ***scholastico*** de Haeresibus tres libros directos ad Fortunatum episcopum".

[49] См., например, об этом: *Сильвестрова Е.В*. Lex Generalis: Императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X вв. н.э. М., 2007.

[50] См., например: *Churchin L.A*. The Local Magistrates of Roman Spain. Toronto, 1990.

[51] Особенно см. конституцию Аркадия, Гонория и Феодосия от 408 г. (CT. XVI.2.39 (a. 408, Arcad./Honor./Theodos.), вошедшую в "Бревиарий Алариха" (Brev. XVI.1.5) и снабженную официальным комментарием (interpretatio), что указывает на значимость этой нормы. Согласно означенной конституции, клирика, поправшего нормы, налагаемые на него статусом, надлежало возвратить в число куриалов.

[52] Законодательство о куриалах в "Бревиарии Алариха" см.: Brev. II.17.1.4; II.30.1; V.2.1; V.3.1; IX.15.1; IX.32.2; X.2.1; XI.6.1; XII.1.1–9; XII.2.1–2; XVI.1.5.

[53] *Jacques F*. Le privilège de liberté: Politique imperial et l'autonomie municipales dans les cités de l'Occident. Paris, 1984.

[54] Concilium Eliberitanum // La Colección Canónica Hispana. Madrid, 1984. T. 4: Concilios Galos. Concilios Hispanos: Primera Parte / Ed. por G. Martínez Díez, S.I., F. Rodríguez, S.I. Can. 2–4, 56. (Monumenta Hispaniae Sacra. Ser. Canónica. Vol. IV).

[55] См.: LI. V.4.18 (Chind.): "De non alienandis privatorum et ***curialium*** rebus".

[56] LI. XII.1.2 (Recc.): "Conperimus, quod numerarii vel defensores annua vice mutentur…, iubemus, ut numerarius vel defensor, qui ***electus ab episcopis vel populis*** fuerit, conmissum peragat officium". Cfr.: Brev. I.10.1 (=CT. I.29.6 (a. 387, Valent./Theod./Arcad.)). См. также Interpretatio к этому закону: "Hi instutuantur civitatum defensores, quos ***consensus civium*** et subscriptio universorum ***elegisse cognoscitur***".

[57] Conc. Tolet. II (a. 527). Can. 1: "De his quos parentes ab infantia in clericatus officio manciparunt, si post eam voluntatem habent nubendi": "De his quos volumtas parentum ***a primis infantiae annis*** clericatus officio manciparunt hoc statuimus observandum: ut mox detonsi vel ministerio electorum contraditi fuerunt ***in domo ecclesiae*** sub episcopali presentia a preposito sibi deberunt ***erudiri***; at ubi ***octavum decimum aetatis suae compleverint annum***, coram totius cleri plebisque conspectu volumtas eorum de expectendo coniugio ab episcopo prescrutetur".

[58] См. выше примеч. 23 и 24.

[59] См., например, об этом: *Клауде Д*. Указ. соч. С. 91–95.

[60] Свидетельством этого является, в частности, наличие десятков сланцевых табличек, большинство из которых содержит элементарные школьные упражнения. См. об этом: *Velázquez Soriano I*. Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI–VIII). Turnhout, 2000. T. 1–2; *Idem*. Las pizarras visigodas: entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI–VIII. Madrid, 2004.

[61] См., например: Isid. De diff. rerum. XIX.74: Inter infantiam et pueritiam, et reliquas aetates, sapientes ita definierunt. ***Prima hominis aetas infantia***, secunda pueritia, tertia adolescentia, quarta juventus, quinta senectus, sexta senium. Duae primae aetates singulis annorum terminantur hebdomadibus, propter simplicem vitam. Nam ***infantia septimo anno finitur***, quartodecimo pueritia, dehinc sequens adolescentia duabus constat hebdomadibus propter intellectum et actionem. Quae duae nondum erant in pueris, et porrigitur haec aetas a quinto decimo anno usque ad XXVIII.

[62] Isid. Reg. XX.5: “Porro cura nutriendorum parvulorum pertinebit ad virum quem elegerit Pater, sanctum sapientemque, atque aetate gravem, informantem ***parvulos*** non solum ***studiis litterarum***, sed etiam ***documentis magisterioque virtutum***”.

[63] О монашеском уставе Исидора Севильского см., например: *Séjourné P.* Le dernier père de l’Èglise Saint Isidore de Séville: Son rôle dans l’histoire du Droit Canonique. Paris, 1927. P. 83–86.

[64] Aug. Conf. I.9.14: “inde ***in scholam*** datus sum ut discerem ***litteras***”.

[65] См., например: Aug. Conf. VI.10.16: “inlectus erat ***studio litterario***” (об ученике Августина Алипии). См. также Aug. Conf. II.3.5 (о годах учения самого Августина).

[66] Siseb. Vita Desiderii.2: Hic uir de stimate claro Romanis a parentibus ortus ab ipsis conabulis Deo sacratus nobilissimam satis trahebat prosapiem. Qui cum annos quos fas est doceri contigisset legitimos, traditur ***ad studia litterarum***. Nec multa morula, concescente sensus sui uigore iam doctos transcendens, ***plenissime grammatica edocatus*** diuninas auctoritates mira celeritate retinendo explicuit.

[67] См., например: Conc. Tolet. III (a. 589). [Homelia Sancti Leandri in laude Ecclesiae ob conversionem gentis post concilium et confirmationem canonum edita]: “…per evangelica oracula, per apostolica documenta”; Conc. Tolet. XII (a. 681). Can. 1: “…quidquid sancta synodus Nicaena constituit, quidquid Constantinopolitana partum adgregata collection promulgarit, quidquid Efeseni coetus definito dici docuit, quidquid etiam Calcidonensis concilii promulgation definivit, sicut multorum aliorum catholicorum partum documentis id sacramentum expositum traditumque nobis accepimus”.

[68] См.: Conc. Tolet. VII (a. 646). Can. 5: “nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas monasteriorum regulas plenius erudiri et dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae”.

[69] Vita Fruct.1: “Post decessum igitur parentum, abjecto saeculari habitu, tonsoque capite cum religionis initia suscepisset, tradidit se ***erudiendum spiritualibus disciplinis*** sanctissimo viro ***Conantio episcopo***”.

[70] Hildef. De viris ill. 8: ***Justus Helladii discipulus***, illique successor innexus est: vir habitudine corporis, ingenioque mentis decorus, atque subtilis, ab infantia monachus; ab Helladio ad virtutem monasticae institutionis affatim ***educatus*** pariter et ***instructus***, in Agaliensi monasterio tertius post illum rector est factus. См. также о степени учености самого Элладия: Ibid. 7.

[71] См.: Vita vel Gesta S. Ildefonsi Toletanae sedis metropolitani episcopi, a Zixilano ejusdem urbis episcopo edita // España Sagrada. Madrid, 1859. T. 5: “1. ⟨...⟩ Non impar meritis sanctissimi illius domini Isidori, de cujus fonte adhuc clientulus purissimos latices bibit: nam directus a sancto ac venerabili papa Eugenio, Toletanae sedis metropolitano episcopo, ad supradictum doctorem spalensem metropolitanum episcopum, cum sibi jam sciolus videbatur, adeo ab eo tentus et elimatus est, et ut ferunt temporali ferro constrictus, ut si quid scientiae deerat, plenius instructus, ad ***pedagogum suum*** domnum Eugenium remeans, non post multos dies adhuc diaconii officium peragens, in ecclesia sactorum Cosmae et Damiani, quae sita et in suburbio toletano, abba praeficeretur”.

[72] Felix. Vita S. Juliani.1: “Julianus ***discipulus Eugenii secundi***, Carthaginis provinciae metropolitanus”.

[73] См., например, об этом: *Gibert R.* Enseñanza del derecho en Hispania… P. 11–24; *Orlandis J.* La Iglesia y la cultura en el período suevo-visigótico… P. 304–314, и др.

[74] См.: Epist. nn. 11 (P. 677–678), 12 (P. 678–679), 13 (P. 679–681), 14 (P. 681–683), 15 (P. 683–684), 16 (P. 684–685). О Булгаре см. также: *Orlandis J.* El conde Búlgar, o la azarosa vida de un gobernador provincial / Idem. Historia del reino Visigodo Español... Madrid, 2003. P. 377–386.

[75] Epist. Braul. nn. 25, 26.

[76] См., например: Aug. Conf. I.13.22: "***Vela*** pendent liminibus grammaticarum scholarum"; Ibid. I.16.26: …Iactantur in te filii hominum cum mercedibus, ut haec discant, et magna res agitur cum hoc ***agitur publice in foro***, in conspectu legum supra mercedem salaria decernentium".

[77] См., например: Aug. Conf. VI.9.14: "Nam et illud quod, cum adhuc studeret iam me audiens apud Carthaginem et medio die cogitaret ***in foro*** quod recitaturus erat, sicut ***exerceri scholastici*** solent".

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

a – anno (при указании дат).

AHDE – Anuario de história del derecno espauñol (Madrid).

Aug. Conf. – Augustinus. Confessiones / Ed. and comm. by J.J. O'Donnell. Oxford, l992.

Brev. – Breviarium Alarici II (= Lex Romana Visigothorum) // Lex Romana Visigothorum / Ed. G. Haenel. Lipsiae, 1849.

CJ – Codex Justinianus // Corpus juris civilis / Ed. P. Krueger. Berolini, 1906. Vol. II: Codex lustinianus.

Conc. Tolet. – Concilium Toletanum: Acta // Concilios visigóticos y hispano-romanos / Ed. por José Vives, T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. Barcelona; Madrid, 1963.

CT – Codex Theodosianus // Theodosiani libri XVI cum Constituionibus Sirmodinianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes / Ed. Th. Mommsen, P.M. Meyer. Berolini, 1905. Vol. 2.

D – Digesta Justiniani // Corpus juris civilis / Ed. T. Mommsen, P. Krueger. Berolini, 1906. Vol. I: Digesta seu Pandecta: Institutiones.

Epist. – Epistulae wisigothicae / Ed. W. Gundlach // MGH: Epistulae Merowingici et Karolini aevi. Berolini, 1892. T. 1.

Epist. Braul. – Epistolario de San Braulio / Introd., ed., trad, por L. Riesco Terrero. Sevilla, 1975.

Felix. Vita S. Juliani – Sancti Juliani episcopi Vita seu Eulogium auctore Felici Toletano // PL. Paris, 1851. Vol. 96. Col. 445–452.

Hildef. De viris ill. – Sancti Hildefonsi Toletani episcopi Liber de viris illustribus // PL. T. 81.

I – Institutiones Justiniani // Corpus juris civilis / Ed. T. Mommsen, P. Krueger. Berolini, 1906. Vol. I: Digesta seu Pandecta. Institutiones.

Isid. De diff. rerum. – Sancti Isidori Hispalensis episcopi Liber de differentiis rerum // PL. T. 83: Sancti Isidori Hispalensis Opera omnia.

Isid. De viris ill. – Isidori Hispalensis De viris illusribus // El "De viris illustribus" de Isidoro de Sevilla / Estud. y ed. crítica por C. Codoñer Merino. Salamanca, 1964. P. 129–153.

Isid. Etym. – Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay. Oxonii, 1911.

Isid. Reg. – Regula sancti patris Isidori episcopi // Santos padres españoles, II. Madrid, 1971. P. 90–125.

Isid. Syn. – Sancti Isidori Hispalensis episcopi Synonyma de lamentatione animae peccatricis // PL. T. 83.

Jul. Vita S. Ildef. – Juliani Vita Sancti Ildefonsi // España Sagrada. T. 5. Madrid, 1859.

LI – Liber Iudiciorum (=Lex Visigothorum) // Leges Visigothorum. / Ed. K. Zeumer. // MGH: Legum sectio, 1. Hannoverae et Lipsiae, 1902.

Siseb. Vita Desiderii. – Vita vel Passio Sancti Desiderii a Sisebuto rege composita // Miscellanea Wisigothica / Ed. I. Gil. Sevilla, 1972.

MGH – Monumenta Germaniae Historica.

PL – Patrologia latina.

Vita Fruct. – Vita Sanctissimi Fructuosi episcopi // PL. T. 81. Col. 459–470.

М.В. Рыбина

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ХРИСТИАН МУСУЛЬМАНСКОЙ КОРДОВЫ (IX век)

Как известно, в 711 г. арабо-берберские племена, переправившись через Гибралтар, вторглись на территорию Вестготского королевства и в течение нескольких лет подчинили себе практически весь Пиренейский полуостров. Арабо-мусульманское завоевание полуострова, однако, не привело к исчезновению христианского населения с покоренных территорий. Как правило, с христианскими общинами заключались договоры-капитуляции, в которых прописывались основы будущего существования христиан в мусульманском государстве. Согласно этим договорам, христианам, признавшим власть мусульман и выплачивающим особый налог – джизию (этим налогом облагались мужчины, достигшие совершеннолетия), даровались жизнь и свобода, разрешалось исповедание христианства, позволялось сохранять внутреннее самоуправление общин. В VIII – начале IX в. христиане составляли значительную часть населения крупнейших центров аль-Андалуса – Толедо, Севильи, Мериды, а также столицы провозглашенного в 756 г. эмирата – Кордовы, одного из самых богатых городов Средиземноморья.

Во второй четверти IX в. мусульманская Испания вступила в новый этап своего развития – была проведена серия административных реформ, направленных на укрепление исламского государства. В этих условиях положение христиан аль-Андалуса существенно изменилось. Включение христианских общин в единую государственную и правовую систему эмирата предполагало отказ от политической автономии, которая в определенной степени сохранялась за ними в сложный период становления мусульманской государственности. Резкий рост мусульманского населения, главным образом за счет обращавшихся в ислам христиан, приводил к утрате христианами своего доминирующего положения в обществе и, как следствие, к существенной социальной дестабилизации. Новые мусульмане, особенно в случае, когда смена веры приводила к каким-либо карьерным успехам, вызывали недовольство и даже злобу христиан, а также подозрения со стороны мусульман арабо-берберского происхождения. Нарастание конфликтности в отношениях представителей разных конфессий

нередко оборачивалось личными трагедиями, семейными драмами – религиозная принадлежность становилась непреодолимым препятствием для общения между родственниками, когда одна их часть принимала ислам, а другая оставалась верной религии предков.

С образованием независимого Кордовского эмирата особый расцвет переживала арабо-мусульманская культура, конкуренции с которой не выдерживала вестготско-римская образованность, терявшая свой социальный авторитет. Арабский язык, официальный язык населения аль-Андалуса, а со временем и язык повседневного общения христиан с соседями-мусульманами, занял к середине IX в. место латыни в качестве языка культуры и науки христианской общины. Менялся традиционный уклад христиан, в их жизнь входили мусульманская одежда, пища, развлечения, предметы быта и повседневного обихода. Все это, с одной стороны, стирало четкие границы между конфессиональными группами мусульман и христиан, способствуя "мирной" ассимиляции последней, а с другой – приводило к личностным конфликтам, кризису самоидентификации отдельных индивидов и социальных групп.

Социально-политические перемены особенно остро переживались христианами Кордовы – культурного и политического центра эмирата. Часть христиан оказалась в той или иной степени не готова к резким изменениям и отказалась от каких-либо попыток адаптироваться к новым условиям, найти свое место в социуме, выстроить отношения с властными структурами. Именно эти христиане, прежде всего клирики и монахи городских храмов и монастырей окрестностей Кордовы, хранители христианских ценностей и культурных традиций, а также бывшая вестготско-римская знать, чье участие в формировании новой политической элиты было существенно ограничено, составили в 850-х годах основу движения по сохранению культурной и конфессиональной идентичности (кордовского движения).

О кордовском движении нам известно из сочинений его непосредственных участников, жителей столицы эмирата и близких друзей, мирянина Альвара и пресвитера Евлогия, а также их младшего современника аббата Самсона[1]. Анализ этих работ (среди них – жития, мартирологи, богословские трактаты, апологетика, письма и даже стихи), отражавших многие "программные" положения движения, свидетельствует о том, что его члены уделяли особое внимание образованию и, очевидно, признавали за ним очень важные функции в преодолении переживаемого хри-

стианами Кордовы кризиса идентичности. В настоящей статье я постараюсь определить, какую роль отводили участники движения традиционному образованию, предлагали ли они какие-либо иные формы обучения, воспитания, трансляции знания, наконец, на каких текстах считали необходимым воспитывать кордовских христиан. Замечу, что система образования христиан мусульманской Кордовы как особая исследовательская задача не привлекала внимание ученых, хотя отдельные аспекты этого вопроса (выявление корпуса рукописей, доступного христианам столицы эмирата, изучение латинского языка и латинской культуры) рассмотрены историками и филологами достаточно детально[2].

Начну с образовательных "центров" и учебных дисциплин. Большинство членов движения обучалось в школах при храмах и монастырях города и его окрестностей (Евлогий и Альвар упоминали более десятка таких школ). На обучение их отдавали, как правило, родители, еще в детском возрасте ("ab infantia")[3]. Занятия проводили несколько учителей: "при церкви Трех Святых … [Гумесинд] просиял в страхе Божьем благодаря достойному наставлению учителей"[4]. К преподаванию допускались не все клирики храма – Альвар сообщал, что Евлогий был "приобщен к наставникам" церкви святого Зоила только благодаря своим знаниям и особому образу жизни[5].

По завершении обучения ученики принимали сан или монашеские обеты[6]. Однако это было необязательно. Так, Евлогий упоминал о двух друзьях и родственниках, один из которых по окончании учебы "был посвящен к службе диакона", другой "жил просто мирянином"[7].

Евлогий указывал на следующие дисциплины церковных и монастырских школ: "грамоту" ("litterae"), "духовные науки" ("disciplinae spirituales"), "церковные науки" ("disciplinae ecclesiasticae") и "церковные правила" ("regulae ecclesiasticae")[8]. Как видно, школьное образование предполагало освоение грамоты (латинского языка) и знакомство с основами христианской догматики. Ученики помогали служителям храмов или насельникам монастырей в повседневных делах, приобщались к различным церковным практикам.

В "программу" церковных и монастырских школ могли быть включены и так называемые свободные искусства – тривиум (грамматика, диалектика, риторика) и квадривиум (арифметика, геометрия, музыка, астрономия). Согласно Евлогию, двое участников движения, Петр и Валабонс, изучали "свободные науки"

(“disciplinae liberales”), в одном из писем Альвара также встречаются упоминания о свободных искусствах[9]. Кроме того, кордовским христианам были знакомы некоторые труды, которые использовались для освоения указанных дисциплин – “Искусство грамматики” Доната, двустишия Катона, “Этимологии” Исидора Севильского, Итинерарий Антонина Августа[10]. Однако единичные упоминания о свободных искусствах не позволяют сделать какие-либо более или менее точные выводы относительно объема их изучения. Скорее всего оно было необязательным и зависело от конкретного наставника, богатства монастырской библиотеки.

Подчеркну еще один важный момент. С вестготских времен занятия в церковных школах были нацелены в большей степени на практические цели (прежде всего, освоение грамоты), в монастырях же основное внимание уделялось постижению библейских истин через осмысление текстов Писания[11]. Упомянутые выше Петр и Валабонс, “почувствовав благодаря Богу силу в изучении Писания”, обратились к его изучению под руководством аббата Фругелла монастыря святого Спасителя[12]. По свидетельству Альвара, Евлогий также довольно часто посещал различные монастыри окрестностей города, где посвящал себя библейскому богословию[13].

Таким образом, главными образовательными центрами кордовских христиан, как и в вестготский период, являлись церковные и монастырские школы. Обучение в таких школах – институте, неразрывно связанном с церковью, – наилучшим образом обеспечивало трансляцию и рецепцию традиционных христианских, вестготско-римских культурных моделей и ценностей. Однако в середине IX в. учебные “программы” церковных школ все-таки претерпели некоторые изменения – они были дополнены обучением арабскому языку. Так, рассказывая о Перфекте, ученике школы при храме святого Асискла, Евлогий указывал на то, что именно там он “познакомился отчасти с арабским языком”[14]. Эмила и Иеремия, ученики школы при храме святого Киприана, также блестяще владели арабским языком[15].

Согласно Евлогию, знание арабского языка использовалось участниками движения для проповедования христианства мусульманскому населению Кордовы[16]. Разумеется, члены движения понимали, что проповеди вряд ли определят отказ мусульман от ислама; проповедники привлекали на свою сторону прежде всего христианское население города, доказывая им превосходство собственных культурных и религиозных ориентиров. Сосу-

ществование с мусульманами требовало включения в традиционные образовательные "программы" изучения арабского языка как необходимого средства коммуникации, пусть и враждебной, нацеленной не на диалог культур, а на их противостояние, в ходе которого обосновывалась истинность христианской культуры.

Могли ли ученики церковных или монастырских школ, освоив "начальный курс", продолжить свое образование? Некоторые сведения на этот счет мы находим в житии Евлогия. Согласно его автору – Альвару, Евлогий, еще будучи учеником храма святого Зоила, посещал в то же время "частные" занятия самых разных кордовских наставников: "…если случайно слышал, что другие [учителя] находятся недалеко, разыскивал [их]…"[17]. В конце концов Евлогий остановил свой выбор на известном кордовском интеллектуале аббате Спераиндео (к сожалению, неизвестно, какую обитель он возглавлял). Альвар объяснял желание Евлогия найти себе достойного наставника тем, что с определенного времени он превзошел в своих познаниях учителей церкви святого Зоила[18].

"Частные" занятия, очевидно, объединяли довольно большое количество людей одновременно (Альвар отмечал, что познакомился с Евлогием у Спераиндео: "там я впервые заслужил увидеть его, там я прильнул к его милой дружбе…")[19], и проходили в форме проповедей и наставлений ("… и, как подобает ученику, (Евлогий) внимал его (Спераиндео) красноречивейшим устам…")[20].

Стоит особо подчеркнуть, что частное ученичество не только удовлетворяло потребности христиан в более глубоком образовании, но и открывало двери для обучения людям, которые не могли примкнуть к числу учеников церковных школ. Речь идет о тайных христианах, официально считавшихся мусульманами, – детях, рожденных в браках мусульман и христианок, которые, согласно мусульманскому праву, признавались последователями ислама, однако нередко воспитывались в христианской вере, – а также новообращенных мусульманах или их потомках, некогда в силу определенных обстоятельств перешедших в ислам и уже не имевших возможность открыто вернуться в христианство (вероотступничество каралось смертной казнью).

Частное ученичество позволяло официальным мусульманам, тайно исповедующим христианство, не только и даже не столько освоить определенные знания, сколько приобщиться к жизни христиан города, почувствовать себя частью христианской общины. Общение с наставниками нередко проходило параллельно с по-

лучением традиционного для мусульман образования. Например, мусульманин Аврелий, ученик Евлогия и Альвара, вынужден был по настоянию родственников изучать “арабскую литературу”[21].

Материал источников свидетельствует о том, что среди членов кордовского движения было немало женщин, что придает некоторую гендерную окраску вопросу об образовании кордовских христиан. Было ли оно ориентировано на женщин, и если да, то каким образом и к каким образовательным практикам могли приобщаться христианки Кордовы?

Женщины-мирянки, как правило, получали знания дома. Роль наставника исполнял кто-либо из старших и уважаемых членов семьи, близких друзей, нередко священнослужителей городских храмов, а обучение, по-видимому, повторяло “начальное” образование церковных школ. Так, например, Флора воспитывалась своей матерью, которая, “напитав ее законами святой религии, научила почитать нерушимой верою Богом Христа”[22]. Впоследствии учителем Флоры стал сам Евлогий. Специально для Флоры и ее подруги Марии он написал сочинение “Documentum Martyriale”: «…мы благодаря Богу для их наставлений книгу “Свидетельство о мученичестве” приготовили…»[23]. Предположу, что мученицы владели грамотой или, по крайней мере, были способны воспринять достаточно сложный, наполненный библейскими цитатами и ссылками на некоторые труды отцов церкви, текст Евлогия. В данном случае, однако, грамотной могла оказаться лишь одна из подруг – Мария, послушница кордовского монастыря Кутеклара.

Как следует из источников, монахини не только умели читать, но и занимались интеллектуальным трудом. Эта мысль находит свое подтверждение применительно к двум женщинам-монахиням – Колумбе и Помпозе. Первая, согласно Евлогию, после принятия монашеских обетов “…ум свой устремила к изучению Писания, став весьма искусной в изучении и понимании темных мест”[24]. Вторая “…оставалась настолько погруженной в размышления над Писанием, что, если это было возможно, не отрывалась от чтения ни днем, ни ночью”[25].

Женщины, участницы движения, нередко сами выступали в роли наставниц. Речь идет о главах женских монастырей или женских половин смешанных (семейных) монастырей (нам известно, по крайней мере, о двух таких наставницах – Артемии и Елизавете). Помимо своих обязанностей по отношению к послушницам, настоятельницы покровительствовали мирянкам, в том числе официальным мусульманкам[26].

Таким образом, образовательные практики кордовских христиан не исключали обучение женщин, скорее наоборот, предполагали активное их приобщение к знаниям. Справедливости ради отмечу, что большинство участниц движения принадлежало к обеспеченным семьям, было свободным от каждодневного физического труда и имело время и возможности посвятить себя интеллектуальному труду.

На каких текстах базировалось обучение христиан мусульманской Кордовы?

Ни Евлогий, ни Альвар, ни Самсон специально не указывали на обязательную учебную литературу, за исключением Священного Писания. Евлогий, обучаясь в церковной школе, проводил почти все свое время над библейскими текстами: "Был же он самым старательным исследователем Писания и самым усердным изыскателем изречений, [причем] до такой степени, что ничего не ставил превыше Библии, ничего не желал больше, как проводить дни и ночи в размышлениях над законом Божьим"[27]. Первоначально ученики церковных школ, по-видимому, заучивали некоторые псалмы (согласно Евлогию, многие участники движения хорошо их помнили); впоследствии (особенно в монастырских школах) – знакомились с другими книгами Библии. В текстах Евлогия, Альвара и Самсона есть ссылки практически на все книги Писания (за исключением Книги Руфи), однако авторы обращались к ним крайне неравномерно. Ветхий завет представлен в основном псалмами и Книгами пророков. Из Книг Нового завета чаще всего цитировалось Евангелие, у Евлогия – от Матвея, у Альвара и Самсона – от Иоанна; а также послания апостола Павла к Коринфянам, Римлянам и Тимофею. Замечу, что Библия была не только самым авторитетным источником знания, но и самым доступным для христиан мусульманской Кордовы. Библейские тексты нередко являлись единственными, на которые опирались в своих теоретических рассуждениях наши авторы (в одной из своих работ – "Liber Apologeticus Martyrum" – Евлогий ссылался исключительно на Писание).

В качестве учебной литературы, помимо Библии, вероятно, использовались подборки сочинений отцов церкви (своего рода хрестоматии), широко распространенные еще в вестготскую эпоху. В одном из писем Альвар упоминал о том, что он читал "многие изречения ученых мужей"[28]. Именно через эти подборки христиане Кордовы знакомились с некоторыми сочинениями Амбросия, Августина и Оригена[29].

Какие еще труды были доступны кордовским христианам? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к анализу сочинений участников движения на предмет выявления тех авторов, на которых они ориентировались при составлении собственных текстов. Определенные сведения на этот счет может также предоставить изучение рукописей, хранившихся в библиотеках Кордовы в изучаемый период. Среди них кодекс, составленный в Кордове в конце VII – середине VIII в. и впоследствии, по-видимому, принадлежавший Евлогию, толедские рукописи конца VIII в. и начала IX в., с которыми работал Альвар (о чем свидетельствуют характерные надписи и примечания) и др.[30]

Евлогий, Альвар и Самсон опирались прежде всего на патристику, представленную главным образом комментариями к библейским Книгам пророков и антиеретическими трудами. Чаще всего они обращались к сочинениям Иеронима (Иерониму приписывались некоторые тексты Оригена и Геннадия Марсельского), Августина Гиппонского, Григория Великого, Оригена, Фульгенция, Амбросия. Также активно использовались вестготское наследие – труды Исидора Севильского, Юлиана Толедского, Ильдефонса Толедского, постановления некоторых церковных соборов; местная агиографическая традиция (“Венок” Пруденция), сочинения христианских поэтов (Седулия, Драконция и др.).

Арабо-мусульманское завоевание, отрезавшее Кордову от остального христианского мира, лишило христиан возможности знакомства с трудами своих современников, за исключением редких случаев (Беат из Лиебаны, Теодульф, возможно, Бенедикт Аньянский)[31].

Христиане Кордовы помнили многих античных авторов, однако практически не опирались на них при написании своих трудов. Причиной этому было отсутствие античных текстов в библиотеках Кордовы. Ситуация несколько изменилась после поездки Евлогия в конце 840-х годов на север Пиренейского полуострова, в район Памплоны, где он “отыскал множество томов книг, хранившихся вдали от [нас] и почти незнакомых многим…”[32]. Из Памлоны Евлогий привез сочинения Ювенала, Горация, Вергилия, Порфирия, Флакка, труд Августина “О граде Божием”[33].

Итак, участники движения имели некий корпус авторитетных текстов. Основу этого корпуса составляли работы Исидора Севильского, Августина и Иеронима, которые использовались при обучении в церковных и монастырских школах еще в вестготский период. Однако, в отличие от вестготских времен, круг

авторов, известных христианам мусульманской Кордовы, намного сузился, им не были доступны сочинения античных авторов, труды по грамматике, истории, арифметике, геометрии. Обращу внимание также на то, что в перечне указанных книг мы не находим даже намека на использование каких бы то ни было арабских сочинений. Очевидно, что представления участников движения о желательной для обучения литературе не учитывали арабскую традицию, что, безусловно, должно было приводить к конфликту образования с потребностями социальной действительности. В пользу того, что образовательная система кордовского движения удовлетворяла далеко не всех христиан города, свидетельствуют оговорки самих его участников: "Многие из моих единоверцев читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы опровергать, а чтобы научиться, как следует выражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом ... Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги"[34]. Арабский язык привлекал христиан города не только по причине необходимости общения, но как язык, открывающий дверь в богатый мир литературы, поэзии, науки. Отказ членов кордовского движения от использования арабских текстов, на мой взгляд, был обусловлен осознанием невозможности переосмыслить эти работы в рамках собственных ценностных ориентиров.

Участники движения включали в корпус авторитетных текстов и собственные труды. Обращаясь к Альвару в одном из своих писем, Евлогий указывал на необходимость обнародования своего сочинения: "…если ты его [текст] одобришь, он будет открыт [людям], а если отвергнешь, сокрыт"[35]. Предположу, что помимо работ Евлогия, Альвара и Самсона, сохранившихся до наших дней, среди христиан города были распространены и другие труды их современников. Так, например, Евлогий поместил в текст своей работы выдержки из недошедшего до нас сочинения одного из членов движения[36].

Таким образом, участники движения не просто использовали определенный набор текстов, они обогащали опыт предшественников, развивали, творчески переосмысляя собственное культурное наследие. В их сочинениях появились новые сюжеты, обусловленные необходимостью обозначить свою позицию по отношению к тем или иным событиям (политике эмира, созыву церковного собора и т.п.).

Ключевой, знаковой темой стали в этот период “разоблачение” исламского вероучения и демонстрация опасности, которая исходила от “магометанской секты”. Замечу, что сочинения кордовских христиан неоднократно исследовались в контексте изучения образа ислама и мусульманского мира, сложившегося у христиан в Средневековье[37]. Считается, что уже в середине IX в. существовал общий комплекс представлений об исламе, который впоследствии обогащался новыми интерпретациями (особенно в эпоху Крестовых походов). При этом практически все ученые сходятся на том, что ни Альвар, ни тем более Евлогий (Самсон практически не касался этих сюжетов), не проводили серьезного анализа исламского вероучения, о чем свидетельствуют неточности и просто ошибочные характеристики ислама в их текстах. “Опровергая” ислам, Альвар и Евлогий опирались прежде всего на антиисламскую полемическую традицию восточных областей Халифата, с которой они были знакомы весьма поверхностно, вероятно, через приезжавших в Кордову торговцев, монахов, паломников и т.п. По признанию самого Евлогия, его знания о религии мусульман базировались на жизнеописании пророка Мухаммада, которое он обнаружил во время своей поездки на север Пиренейского полуострова в одном из монастырей Памплоны: “Когда я находился в городе Памплона и пребывал в монастыре в Лейре, я, перечитывая все неизвестные мне книги, которые были там, желая узнать неведомое, внезапно в одном месте обнаружил небольшое анонимное сочинение о нечестивом пророке [Мухаммаде]…”[38]. Это сочинение было написано в конце VIII в. на основании восточной антиисламской литературы, главным образам, сочинений Иоанна Дамаскина[39]. Кроме того, и Альвар, и Евлогий использовали общие для изучаемого периода полемические приемы и образы, идею противостояния добра и зла, христианской церкви и Антихриста.

Евлогий и Альвар признавали ислам “магометанской сектой”, еретическим учением, придуманным по наущению дьявола ложным пророком Мухаммадом: “Ведь этот [Мухаммад], выдумщик ложной истины и губитель многих душ, единственный среди прочих основателей ересей, [появившихся] после вознесения Христа, соорудив по дьявольскому наущению учение нового суеверия, отпал от единства правоверной церкви”[40]. Главной “ошибкой” Мухаммада считалось отрицание им божественности Иисуса Христа: “С презрением отвергая предсказания пророков, лишая славы учение апостолов, попирая истину святого Еванге-

лия, отказываясь от правды святейших отцов, [Мухаммад] учит, что Христос есть слово Господа и великий пророк, не имеющий никакой божественной силы, равный остальным людям, но не равный Богу-Отцу…”[41].

Поверхностное представление о доктринальных сторонах ислама заставляло Евлогия и Альвара концентрироваться прежде всего на морально-нравственном компоненте исламского вероучения. На страницах своих работ они изображали ислам религией наслаждения и плотских удовольствий (“…предлагал [Мухаммад] пиршества в раю и наслаждения плоти”)[42], противопоставляя неумеренность мусульман воздержанности и смирению исповедников христианства.

Теоретическое “опровержение” ислама, разумеется, не являлось самоцелью участников кордовского движения. Необходимо было донести разработанные ими идеи до жителей города, главным образом, христиан, испытывающих сильное давление арабомусульманской среды. Вопросы о христианском понимании ислама поднимались в церковных или монастырских школах, а также на “частных” занятиях. Наставник Альвара и Евлогия, Сперaиндео, в том числе и для своих учеников, написал небольшое сочинение, на страницах которого “постарался опровергнуть некоторые из его [пророка Мухаммада] выдумок”[43].

Каким образом осуществлялось распространение среди христиан города указанного корпуса текстов? В письмах Евлогия к Альвару, в которых обсуждались вопросы, связанные с обстоятельствами создания работ Евлогия (авторской “кухни”), встречаются упоминания о переписывании его книг с целью их сохранения, а главное – обнародования[44]. Тексты сочинений передавались Евлогием для чтения некоторым христианам города (Альвару и Флоре с Марией)[45]. Кроме того, он и другие участники движения могли зачитывать отрывки из своих сочинений, проповедуя пастве. Отмечу, что функции проповедника брали на себя не только признанные наставники из числа священников, но и простые христиане, обращавшие проповеди к членам своей семьи, знакомым и близким и даже мусульманам[46].

Евлогий организовал нечто вроде библиотеки у себя дома из тех книг, которые он привез из поездки на север Пиренейского полуострова: “привез [их] не для себя, но для всех усерднейших изыскателей”[47]. С целью облегчить читателю освоение этих трудов, в числе которых превалировали поэтические сочинения римских авторов, Евлогий написал работу о метрике латинского сти-

ха, которая, правда, до нас не дошла. Усилия Евлогия не прошли даром. Известны поэтические произведения (эпитафии, гимны) второй половины IX – начала X в., принадлежащие перу кордовских христиан[48].

Подводя итог рассмотренному выше материалу, необходимо признать, что участники кордовского движения, понимая образование как один из важнейших механизмов сохранения культурной и религиозной идентичности, стремились к поддержанию традиционного школьного обучения, популяризации собственного культурного наследия в противовес арабо-мусульманской образованности. Активно использовались возможности частного ученичества, прежде всего для распространения знания среди христиан, не посещавших занятия церковных школ, а также мусульман, тайно исповедовавших христианство. Именно через частное ученичество они удерживались в границах христианского мира Кордовы и не допускались, несмотря на официальное исповедание ислама, в мир мусульман со своими обычаями и культурой. Отмечу также отсутствие предполагаемых ввиду сосуществования с исламской общиной транскультурных коммуникаций в образовательной сфере (институтах образования, программах и т.п.). В случае с приходскими школами следование вестготско-римской традиции не выглядит чем-то необычным. А вот отсутствие какого-либо влияния межкультурных коммуникаций на программы частного обучения, складывавшегося формально за рамками школьной системы и обеспечивавшего, как правило, условия для появлений новых образовательных практик, следует рассматривать как определенный знак – свидетельство намеренной консервации традиционного образования и отказа от межкультурного диалога. Очевидно, в условиях кризиса идентичности, “внесистемность” образования заключалась лишь в институциональной, внешней обособленности от формализованных институтов и образовательных практик; по сути оно было тесно сплетено со школьной системой.

С целью распространения традиционного знания среди населения Кордовы участники движения, помимо прямого обучения, обращались к различным социально-культурным практикам, придавая им воспитательный смысл. Речь идет о религиозных праздниках, совместных чтениях, благотворительной деятельности, наконец, поддержании и развитии местной мученической традиции, обогащенной в IX в. новыми сюжетами, связанными прежде всего с идеей противостояния христианства исламу, в том

числе посредством мученичеств за веру. Некоторые из представителей кордовского движения доходили в своей деятельности до радикального "метода", добиваясь для себя смертного приговора вследствие публичных оскорблений пророка Мухаммада (подобное поведение по нормам мусульманского права каралось смертной казнью). В период с 850 по 859 г. в Кордове по приказу мусульманских властей было казнено 48 человек, обвиненных в неуважительном отношении к исламу. Большая их часть искала мученической смерти, выступая перед мусульманским судьей (кади) с проповедью христианской веры. Некоторые оказывались в суде, будучи обвиненными в презрении к исламу или вероотступничестве мусульманами города, однако никто из них не отказывался от предъявленных обвинений.

Радикальные члены движения, безусловно, осознавали и использовали воспитательную силу своих действий. Мученичества представлялись своего рода живыми "пособиями", олицетворением идеи противостояния и победы христианского мира над мусульманским. "Разоблачение" ислама происходило в общественных местах, на улице, даже в мечети, куда христиане заходили "под видом мусульман". Опровергая "лживые догмы" ислама, участники движения взывали к примеру раннехристианских мучеников, подобно которым они боролись за сохранение истинной веры, однако уже не перед лицом язычников, а в окружении нечестивых завоевателей, силой принуждавших верных Христу отказаться от религии и традиции предков. Как правило, мученические выступления действительно вызывали сильную реакцию со стороны христиан города: "Сразу же после мученичества блаженного Исаака мы [христиане] потеряли покой; весь город был поражен необычайностью такого дела. Начали все, как клирики, так и миряне, почитать мужественно то, что было сделано, и наивысшими почестями восхвалять стойкость такого проповедника"[49]. После казни организовывались публичные похороны погибших при большом скоплении народа, нередко в присутствии епископа, в городских храмах, рядом с мощами почитаемых раннехристианских мучеников: "Тело же святого мученика стараниями благочестивых верных в соответствии с обрядом, подобающим [его деяниям], исполненным епископом и священниками, было погребено в церкви святого Асискла у той плиты, где покоятся живительные останки его"[50]. Мысли о "торжестве" мучеников над исламом звучали в проповедях, на занятиях в церковных школах, о нем говорили на улице, при встречах в храмах, писали

в письмах, рассказывали приезжим чужеземцам и т.п. Имена погибших вносились в литургические книги, впоследствии дни их памяти торжественно праздновались христианами. “Календарь” кордовского христианина Рецемунда, составленный в середине X в., упоминает имена и дни памяти многих мучеников[51], принявших смерть за веру в 850-х годах.

Апологетика мучеников являлась также центральной темой работ участников кордовского движения. Спераиндео, учитель Евлогия и Альвара, был автором сочинения о мученичестве двух кордовских христиан, Иоанна и Адульфа, погибших в начале правления эмира Абд ар-Рахмана II (в 824 или 825 г.): “Их деяния, блистающие подобно светилам небесным, на благо святой церкви и как пример слабым, довольно подробно описал старец и учитель наш, известнейший наставник, аббат Спераиндео...”[52]. Традицию Спераиндео продолжили его ученики. Главный труд Евлогия, “Memoriale Sanctorum”, написан в агиографическом жанре и представляет собой сборник мартирий – подробных рассказов об обстоятельствах мученичества погибших в городе христиан, защитников христианской веры и интересов христианской общины в период политического доминирования мусульман. Альвар и Самсон также упоминали о кордовских мучениках на страницах своих сочинений. Святые мученики представлялись не далекими христианами, утверждающими свою веру в борьбе с языческим миром, канувшим в Лету, они были здесь, рядом, и сражались с новым врагом – исламом, принесенным на полуостров завоевателями мусульманами.

В заключение вернусь к главному вопросу настоящей статьи: как же образовательные практики кордовских христиан способствовали преодолению кризиса идентичности, переживаемого христианским населением мусульманской Кордовы? Выделю несколько принципиальных моментов: ориентация на традиционное школьное образование, тесная связь между ним и “внесистемными” формами обучения, привлечение к образованию представителей самых разных групп населения города, в том числе официальных мусульман, популяризация вестготско-римского культурного наследия, дополненного собственными работами, ключевым сюжетом которых стало “разоблачение” исламского вероучения, наконец, поддержание и развитие мученической традиции, понимание мученичества как воспитательного акта.

Итак, очевидно, что те образовательные практики, которые поддерживали и развивали члены движения, предполагали не

межкультурный диалог, складывание групповой конфессиональной лояльности, а войну идентичностей. Представители движения воспитывали христиан в изначально враждебной по отношению к мусульманам обстановке, привносили в образование очень яркие, экспрессивные образы – лживого пророка Мухаммада и христианских мучеников. Они противополагали мудрость своих предков знанию мусульман, осознанно отказывались от какого бы то ни было привлечения арабо-мусульманской традиции, которая воспринималась как чуждая им, неверная, идущая от дьявола, и стремились закрыть образование от возможных культурных влияний. В этой войне для доказательства своей правоты члены движения были готовы пойти даже на принятие смерти за веру, представлявшейся им самым значимым и нередко единственным аргументом.

Насколько эффективной оказалась в данной исторической ситуации избранная членами движения тактика с точки зрения ее главной задачи – сохранения идентичности? На мой взгляд, заметных успехов она не принесла. Напомню, что учебные программы кордовского движения не отвечали потребностям христиан города; негативную реакцию многих христиан, представителей церкви, вызывали также мученичества за веру. Образовательные практики кордовских христиан, безусловно, смогли бы сыграть определенную роль в процессе налаживания межкультурных диалогов и коммуникаций, однако в нашем случае они скорее способствовали нарастанию конфликтности и социальной напряженности и, как следствие, радикализации и укреплению мусульманской общины, а также изоляции участников движения со стороны христиан, не желавших ухудшения взаимоотношений с политически доминирующей группой населения Кордовы.

[1] Сочинения Альвара, Евлогия и Самсона цитируются (с указанием принятой рубрикации, а не страниц) соответственно по изданию: Corpus Scriptorum Muzarabicorum / Ed. Gil Fernández J. Madrid, 1973. Vol. 1. P. 144–362; Vol. 2. P. 363–305; 506–659.

[2] См., например: *Diaz y Diaz M.C.* Agustín entre los mozárabes: un testimonio // Augustinus. 1980. Vol. 25. P. 157–180; *Millet-Gérard D.* Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe–IXe siècles. P., 1984; *Pérez de Urbel J.* San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX. Madrid, 1942; *Gil Fernández J.* Notas críticas a autores medievales hispanos // Habis. 1983. Vol. 14. P. 67–72; *Idem.* Apuntes sobre la morfología de Álbaro de Córdoba // Habis. 1971. Vol. 2. P. 199–206; *González Muñoz F.* Latinidad mozarabe. La Coruña, 1996; *Aldana García M.J.* Obras Completas de San Eulogio. Córdoba, 1998; *Herrera Roldán P.* Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX.

Córdoba, 1995; *Idem*. El léxico de la obra de San Eulogio de Córdoba. Córdoba, 1997.

[3] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 12.
[4] Ibid. Cap. 9.
[5] *Alvarus*. Vita Eulogii. Num. 3.
[6] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 5, 9.
[7] Ibid. Cap. 12.
[8] Ibid. Cap. 12, 6, 1, 8.
[9] Ibid. Cap. 4; Alvarus. Epistula V.
[10] *Herrera Roldán P.* Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX. P. 37–38.
[11] *Millet-Gérard D*. Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe–IXe siècles. P. 60–61.
[12] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 3.
[13] *Alvarus*. Vita Eulogii. Num. 3.
[14] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 1.
[15] Ibid. Cap. 12.
[16] Ibid. Lib. 2. Cap. 1, 2; Lib. 3. Cap. 12, 16.
[17] *Alvarus*. Vita Eulogii. Num. 2.
[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] Ibid.
[21] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 10. Num. 1.
[22] Ibid. Cap. 8. Num. 2.
[23] Ibid. Num. 14.
[24] Ibid. Cap. 10. Num. 4.
[25] Ibid. Lib. 3. Cap. 11. Num. 2.
[26] Ibid. Cap. 10. Num. 15.
[27] *Alvarus*. Vita Eulogii. Num. 2.
[28] *Alvarus*. Epistula VI.
[29] Corpus scriptorum muzarabicorum / Ed. Gil Fernández J. Madrid, 1973. Vol. 2. P. 723–733.
[30] *Herrera Roldán P*. Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX. P. 50; *Pérez de Urbel J*. San Eulogio de Córdoba o la vida andaluza en el siglo IX. P. 118–119.
[31] *Herrera Roldán P*. Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX. P. 60–61.
[32] *Alvarus*. Vita Eulogii. Num. 9.
[33] Ibid.
[34] *Alvarus.* Indiculus Luminosus. Num. 35.
[35] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum: Epistula Eulogii ad Alvarum.
[36] Ibid. Lib. 2. Cap. 10. Num. 24.
[37] *Daniel N*. The Church and Islam – the Development of the Christian Attitude to Islam. Dublin, 1957; *Idem*. Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh, 1960; *Francke F.R*. Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften von Speraindeo, Eulogius und Alvar) // Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Münster, 1953. 13. P. 1–170; *Southern R.W*. Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, 1962.
[38] *Eulogius.* Liber Apologeticus Martyrum. Num. 15.

[39] *Herrera Roldán P*. Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX. P. 48–49.
[40] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Lib. 1. Num. 7.
[41] Ibid.
[42] Ibid.
[43] Ibid. Lib. 1. Num. 7. Это сочинение не сохранилось до наших дней.
[44] Ibid. Epistula Eulogii ad Alvarum Cordubensem.
[45] Ibid. Epistula Eulogii ad Alvarum Cordubensem; Lib. 2. Cap. 8. Num. 14.
[46] См., например: *Eulogiu*s. Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 8, 10.
[47] *Alvarus*. Vita Eulogii. Num. 9.
[48] Corpus scriptorum muzarabicorum. Madrid, 1973. Vol. 2. P. 685–694.
[49] *Eulogius*. Memoriale Sanctorum. Epistula Eulogii ad Alvarum Cordubensem.
[50] Ibid.
[51] Считается, что первоначально текст “Календаря”, представлявшего собой собрание кратких подневных записей об астрономических явлениях, сельскохозяйственных работах, праздновании памяти христианских святых, принадлежал перу секретаря Абд ар-Рахмана III и аль-Хакама I Арибу ибн Саиду ал-Куртуби, затем, вероятно, дополнен (и частично переработан) другим секретарем халифов, кордовским христианином Рецемундом. Впоследствии текст или два разных текста были переведены с арабского языка на латынь. *Dozy R*. Le Calendrier de Cordoue. Leiden, 1961. P. VIII–IX.
[52] *Eulogius.* Memoriale Sanctorum. Lib. 2. Cap. 8. Num. 9.

О.Е. Кошелева

ОБУЧЕНИЕ В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ*

Феномен книжного обучения в средневековой Руси – наиболее яркий пример тому, как изучение прошлого зависит и от понятий современности, и от ее ценностных ориентаций. В скудной историографии данного вопроса доминирует такой же подход к средневековой системе обучения, что и к обучению в Новое время, а именно рассмотрение древнерусского "образования" с точки зрения приобретения определенной системы знаний в образовательных институтах[1]. Однако при таком презентистском подходе исследователи сталкиваются с мощным сопротивлением материала: они не могут найти в источниках свидетельств, дающих возможность описать реалии образовательной системы, в какой-то степени похожей на современную. Иначе говоря, такой системы, в которой имеют место школы, учебные предметы, учебники, учительство, а также педагогические сочинения и государственные инструкции по вопросам образования. Поиск всего этого в средневековой Руси стимулируется тем, что отсутствие таких реалий в каком-либо обществе с современной точки зрения не может оцениваться иначе, чем его невежество, а легко ли признавать невежество своего Отечества?

Взгляд на школьное образование как на альтернативу невежеству и суевериям, сложившийся в эпоху Просвещения, сформировал подходы для изучения "просвещения" в допетровский период. Начало ему, думается, положил В.Н. Татищев, представивший Киевскую Русь в качестве государства со множеством школ[2] и определивший, таким образом, одну из парадигм изучения Древней Руси с точки зрения ее образованности как "оптимистическую" и "патриотическую". Потом она нашла продолжение в работе Н.А. Лавровского, уже специально посвященной проблеме древнерусских училищ, рассматривавшего Киевскую Русь как государство с развитой школьной системой[3].

Постепенно сложилась и иная исследовательская парадигма, имевшая свой исток в "Записках" западноевропейских путешественников в русские земли. Они не видели здесь наличия привычной для них системы образования, т.е. грамматических латинских или каких-либо других школ, латинской грамотности, под которой, собственно, и понимали образованность, и на этом основа-

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант 11-06-00277а.

нии констатировали факт отсутствия образования вообще. Эти наблюдения путешественников вошли в гармоничное сочетание с организаторами петровской реформы обучения по западному образцу, которые утверждали, как это делал, например, Феофан Прокопович, что до петровского царствования в России царило невежество[4]. Историки, изучавшие время петровских реформ, были убеждены, что "Россия школьная есть произведение Петра Великого"[5].

В целом по интересующему нас вопросу сложилось два направления: а) утверждающее отсутствие на Руси какого-либо образования по сравнению с Западной Европой[6]; б) измышляющее это образование на основе ложной интерпретации отдельных фактов с целью приравнять культурный уровень Руси к Западной Европе. Последнее направление перешло в советскую историографию из дореволюционной, которая содержала в себе оба дискурса[7]. Оно основывалось на самых различных допущениях, например, на приравнивании к школе монастырей и соборных церквей. Так, Б.А. Рыбаков считал возможным называть Киево-Печерский монастырь "высшим учебным заведением средневекового типа"[8].

Однако оба вышеуказанных направления росли из одного корня: из того, что эталоном образования, "истинным" образованием, является западноевропейская модель, основанная на античных традициях. Иных образовательных моделей долгое время просто не замечали, относя их к "варварству". Однако если предположить, что западноевропейская модель образования не единственно возможная, то не была ли практика обучения различным знаниям и умениям в православной парадигме построена на иных основаниях? Представляется, что была, более того, как я постараюсь показать далее, она строилась исходя из отрицания "латинской" образованности и противопоставления себя ей.

Чтобы понять, как складывались и развивались в православном ареале практики передачи знаний, следует разобраться в том, как понимали сами его жители той или иной эпохи необходимость воспитания и обучения, какой смысл они вкладывали в эти понятия и как пытались осуществить их в жизни. Православная культура, сложившаяся в Киевской Руси, сформировала древнерусскую цивилизацию, внутри которой в течение веков возникли определенные парадигмальные различия. В данной статье будет сделана попытка показать некоторые из специфических особенностей системы передачи знаний в рамках православной тради-

ции тех русских земель, которые никогда не входили в состав государств с иной конфессией. Речь пойдет о проблеме организации школ, о возможностях усвоения античных образовательных традиций и отношении к ней в православной ментальности, о целях, формах и методах распространения знаний в православной среде.

Киевская Русь – очень позднее дитя Европы. Государственное объединение восточных славян появилось приблизительно на пять веков позднее первых объединений германских племен, завоевавших Римскую империю и приобщившихся к христианской вере. В 988 г. князь Владимир сделал христианство государственной религией, и Русь стала "братской" по вере другим христианским народам. Это в перспективе обусловило единые мировоззренческие идеи, дававшие возможность диалога разных народов на общепонятном языке христианских символов. Но для языческого населения со своей собственной устной мифологической культурой и со своей практикой социализации детей[9] (которая, по-видимому, продолжала существовать в народной среде еще многие столетия) процесс приобщения как к институциям, так и к письменной культуре христианской церкви был труден. Языческая картина мира славян весьма отличалась от христианской, и феномен христианской "образованности" (суммы знаний) и формы ее приобретения не находили в ней аналогов. Летописи отметили первые попытки князей наладить книжное обучение в связи с принятием христианства в качестве государственной религии, но далее эта тема в них полностью угасла. Она возникла вновь уже в Московской Руси, в виде сетований о недостаточном уровне грамотности священников, которым негде учиться, в послании новгородского архиепископа Геннадия (см. ниже) и в вопросах Ивана Грозного Стоглавому собору. Помимо этих свидетельств, все другие источники о существовании школ (не путать, однако, со свидетельствами об обучении) молчат[10], что представляется само по себе значимым фактом. Молчание источников приводит к мысли о том, что и Киевская Русь, и Русь "раздробленная", и Московская Русь института школ не имели. Это утверждение, как было отмечено выше, не является общепринятым в исторической литературе[11], попробуем его обосновать.

Какие факторы создавали препятствия для развития школьной системы в рамках восточнославянской православной культуры домонгольского периода?

Фактор первый – на Руси не сложилось ко времени принятия христианства условий для заимствования и восприятия античных образцов школьного обучения.

В большей части Западной Европы школьные традиции античности оказались "живым наследием": в городах они были настолько укоренены, что сумели противостоять стремлению церковной ортодоксии отказаться от "нечестивой" школы, а раннее христианство впитало в себя многие компоненты греко-римской образованности. На Руси же понятие античной образованности, основанной на чтении и комментировании классических авторов[12], оказалось совершенно чуждым, а ее школьные формы – непонятными. Однако для установления христианства требовался новый, книжный, тип знаний, необходимый для овладения христианской догматикой. Для устанавливаемой практики отправления богослужений помимо знаний требовалось освоить сложные практические умения ведения служб. С этими целями кн. Владимиром Святым было организовано какое-то "учение книжное": по сообщению "Повести временных лет", он "нача поимати у нарочитые чади дети, даяти нача на учение книжное". Матери же этих детей "плакахуся по них еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахася"[13]. В данных словах летописца возможно отметить насильственные действия власти по набору учеников из знатных семей. Что собой представляло "учение книжное", в каких формах оно происходило, на основе летописи заключить невозможно. Представляется, что летописцу в рассказе об этом событии особо важно было отметить реакцию матерей. Женщины, надо думать, голосили прилюдно, поскольку таков был обычай оплакивать мертвецов, иначе говоря, власть в ответ на свои просветительные действия получила отрицательную реакцию, четко выраженную публично. Исследователи объясняют такую парадоксальную для нас реакцию матерей пропастью, разделявшей две культуры. Обучившись письменности, родные дети оказывались по другую сторону этой пропасти: "…они теряли свою родоплеменную принадлежность, поскольку в этом случае самоопределение по вере возвышалось над самоопределением по крови"[14]. Заметим в скобках, что не случайно сходным образом реагировали родители на отсылку своих детей для учебы на Запад по приказанию Петра Великого. Речь в обоих случаях шла о воспитании "новых людей", познавших новое учение через образование. Автор "Повести временных лет" показывал начавшееся разделение общества на "новых" и "старых" людей, легитимацию

в нем понятия “новые люди” как “лучшие люди”, преуспевшие в познании истины: «Владимир же был рад, что познал Бога сам и люди его, воззрел на небо и сказал: “Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, господи, познать тебя, истинного Бога, как познали тебя христианские страны”»[15]. Рыдавшие матери, безусловно, не относились к “новым людям”, поскольку “еще бо не бяху ся утвердили верою”, ими должны были стать их обучившиеся сыновья. Важно подчеркнуть, что летописец отметил только “общественный резонанс”, вызванный организацией христианского учения, но никак не проинформировал читателей о его результатах или его судьбе.

Трудным для восприятия неофитов оказывалось и само содержание предметов западной христианской образованности. Восточнославянское язычество с его устной культурой, с иными логическими основаниями мышления, являлось малопригодной почвой для восприятия философских понятий, обосновывавших христианскую догматику. Таких понятий в языке русичей не существовало. Труды отцов церкви, сочинения о риторике, грамматике, диалектике принадлежали другому миру, освоить который было невозможно в одночасье. Как отмечал Л. Поляков: “На Руси этого периода не только не было традиции собственного логико-дискурсивного мышления, но даже не была еще известна (хотя бы через патристику) традиция античного философствования. Естественно, что в этой среде схоластика могла появиться как очередное заимствование. Но разделение христианства на католичество и православие в корне пресекло все тенденции такого рода”[16].

О высших школах богословия здесь не могло быть и речи. В то же время именно высшие школы в разных странах и в разные времена укрепляли и множили институции низших ступеней образования, поскольку для предметов “философского” уровня требовался твердый фундамент начального знания чтения и письма. В домонгольской Руси знание такого уровня не институализировалось, хотя появились знающие книжники и первые самостоятельные христианские авторы: митрополит Илларион, Кирилл Туровский, Владимир Мономах и др.

Фактор второй – низкий уровень развития государственных структур.

Молодое христианское государство Русь еще не имело бюрократических институтов, требовавших притока грамотных людей, и соответственно не нуждалось в специальных учреждениях для их подготовки. Если еще в Византии в VIII в. “выпускники

школ… могли стать чиновниками императорской или церковной канцелярии, податными сборщиками, судьями, секретарями, адвокатами, офицерами, переписчиками-каллиграфами и т.п."[17], то в Киевской Руси подобного поля деятельности не существовало. Потребности церкви в грамотных служителях на первых порах удовлетворялись греческими и югославянскими приезжими, но их места постепенно замещались местными жителями. Именно они, наряду с греками, оставили на стенах храмов Софии Киевской и Софии Новгородской свои надписи на древнерусском языке, датируемые XI–XII вв., самого различного содержания[18]. Факт ведения богослужения на славянском, а не на греческом языке безусловно свидетельствует о подготовке определенного количества священников из местных жителей.

Фактор третий – доступное для священства и паствы усвоение церковно-славянского языка как языка богослужения.

Стимулирующим фактором развития католической школы была высокая востребованность латыни – языка богослужения и всякого ученого текста. В православной Руси языковая ситуация сложилась иначе – языком богослужения, т.е. языком, в первую очередь необходимым для школьного обучения, оказался славянский язык. Судя по некоторым косвенным данным, Константинопольская патриархия не была против богослужений на славянском в Киевской митрополии (в отличие от Болгарии, где сознательно вытеснялся славянский клир и его родной язык)[19]. Книжный церковно-славянский язык имел определенные отличия от древнерусского разговорного[20] и также требовал специального изучения, однако оно не было столь сложным, как изучение латыни для неромаоязычных стран: его грамматическое строение имело ту же основу, что и все славянские языки, множество слов обладало ясным значением для тех, кто владел только родным восточнославянским разговорным наречием. Вопрос о том, почему на Руси богослужение стало проводиться на славянском языке, хотя священство было греческим, остается открытым.

Фактор четвертый – мировоззренческие особенности православной Церкви.

Очевидным препятствием для развития школ на Руси стала общемировоззренческая парадигма православной Церкви, отличавшаяся от католической весьма ограниченным допущением разума в дела веры. Если католическому богословию для обоснования догматов веры требовалась схоластика, порождавшая школьную систему образования, то в православии богопостиже-

ние происходило не через разум и "внешнюю мудрость", а через нравственный подвиг и душевное умиление. Отказавшись от схоластической философии, православие не нуждалось и в схоластическом (т.е. школьном) образовании и тем более в академиях и университетах.

Таким образом, ряд факторов, способствовавших в католической Европе формированию института школ, оказался отсутствующим в православной Руси в период усвоения ею христианской, а вместе с ним и книжной культуры. Раскол единой христианской церкви в 1054 г. на католическую и православную нарушил культурную взаимосвязь, посеял недоверие к другой конфессии и тем поставил одну из преград для близкого знакомства Киевской Руси с западной школьной системой. Уже первый приехавший из Константинополя после раскола 1054 г. греческий митрополит Ефрем в первую очередь обеспечил паству антилатинским сочинением[21]. Татаро-монгольское иго ослабило связи восточнославянских княжеств с другими землями и отвлекло внимание от проблем "латинства". Но начиная с последней четверти XIII в. "антилатинские сочинения" стали умножаться[22].

Из Византии и Болгарии на Русь поступала патристическая литература восточных отцов церкви, ставшая чрезвычайно популярной в древнерусской книжности. Она была насыщена полемикой с античным миром и крайне негативным к нему отношением. Понятие "эллинский" стало соответствовать в древнерусском языке значению "поганый", "язычник", отступник от христианской веры[23]. Но эта же самая литература имманентно содержала в себе многие сведения из мира "эллинов". Древнерусские книжники хорошо знали о существовании античной "мудрости" [24] и о том, что ее труды изучались "латынами". Но для подавляющего большинства ортодоксальных православных людей античная "мудрость" была связана с идольской, поганой верой, с нечестием[25] и суемудрием.

Знали православные книжники и об образовательных институтах в Европе: о школах, университетах и академиях. Так, преподобный Максим Грек (ок. 1470–1555), приехавший в Москву в 1516 г. по приглашению Василия III, сам в юности получил классическое образование в Италии, а затем постригся на Афоне. Он рассказывал московским жителям и об итальянских школах, и о парижском университете[26]. Однако именно Максим Грек своим огромным авторитетом укреплял негативное мнение о западной образованности в своих посланиях "против латинян", оказавших-

ся среди его "наиболее востребованных сочинений" в древнерусской книжности[27]. "И что убо тебе возглаголю, – писал Максим Грек дипломату и публицисту Федору Карпову (вторая половина XV в. – до 1545 г.)[28], – елико беззаконнуют днесь латинстии сынове, от философии тщетныа прельщением прельщаеми … зане последуют паче внешнему диалектику ведению, неже внутренои церковнои богодарованной философии"[29]. Это противопоставление "внешнего" знания, для которого созданы латинские школы, знанию "внутреннему" проходило красной нитью через все сюжеты, связанные с антитезой латинской и православной образованности.

Отрицательное отношение к западноевропейской школе было обусловлено еще и тем, что она оценивалась православными русскими как органичная часть римско-католической церковной системы и потому ее заимствование было неприемлемым, греховным. Однако по весьма небольшому количеству известий можно предполагать, что были книжники, интересовавшиеся знаниями, выходившими за рамки ортодоксальных православных текстов; их привлекали и античные "мудрости", и латинские "науки"[30], но они оставили о себе мало свидетельств, поскольку такие увлечения были небезопасны[31].

В Московской Руси "образованность" в ее западном понимании отторгалась древнерусской книжностью как нечто неприличное для благочестивого человека. Так, Епифаний Премудрый в конце XIV в. писал, что он "умом груб и словом невежа, худ имеет разум… и не бывал в Афинах от юности, и не научился у философов их ни плетения риторийского, ни витийских глаголов, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не освоил, ни философии, ни хитроречия не навык"[32]. В структуре византийских житий существовал топос, рассказывавший о достойном образовании святого, изучении им свободных мудростей (Житие Иоанна Дамаскина, Стефана Сурожского, Феодора Студита, патриарха Никифора, Михаила Синкелла, Феодора Едесского и др.). Одно из первых славянских Житий – Житие Константина-Кирилла Философа (конец IX в., наиболее ранний список – начало XV в., первые следы его использования прослеживаются уже с начала XII в., в "Повести временных лет"[33]) сообщает, что он в три месяца освоил грамматику и прочие учения. "Научился же и Гомеру, и геометрии, и у Льва, и у Фотия диалектике, и всем философским учениям; а сверх того и риторике, и арифметике, и астрономии, и музыке, и всем прочим эллинским учениям"[34].

В древнерусской агиографии этот элемент житийного канона сохранялся, но лишь в единичных случаях речь в нем шла о познании “еллинских художеств”[35], и это были прямые заимствования текстов византийских житий. Наиболее показателен текст Жития Ефросинии Суздальской, составленный монахом Спасо-Евфимиевского монастыря Григорием во второй четверти XVI в. Евфросиния “не в Афинех учися… но афинейские мудрости изучи: философию же и риторию, всю грамматику, числа обхождения (арифметику. – *О.К.*) и астрономию и все премудрости”[36]. Топос “обучения святого” в русской агиографии получил иное наполнение: православный святой обучался “божественному писанию” или “божественным книгам”[37], что и являлось реальным пониманием содержания “высшего образования” на православной почве. Имелся и другой вариант, в котором употреблялась противоположная по смыслу “самоуничижительная” формула об изучении свободных мудростей, в ней “писатели декларировали свое невежество в грамматике, риторике и диалектике”[38], как видно по тексту Епифания Премудрого. Вероятно, он знал подобные литературные панегирики и вывернул их наоборот.

Само название Афин (Афинеи) как центра античной учености, возможно, породило в восточнославянских языках (и только в них) слово “ахинея”, т.е. “вздор”, “бессмыслица”, “чепуха”[39]; в таких понятиях осмысливалась в православии высшая “эллинская” и латинская образованность.

Текст анонимного автора “Внутреннего человека духовное обучение” дает четкое противопоставление православного обучения “латинскому”, характеризуя первое как “внутреннее”, а второе – как “внешнее”: “Сугуб (т.е. двойственен. – *О.К.*) есть человек: внешний и внутренний, плотян (из плоти. – *О.К.*) и духовен. Внешний, плотяный, видимый есть, внутренний же – духовный, невидимый... внутренний от многих членов составляется: умом, вниманием себе, страхом Господним и благодатию Божиею в совершенство приходит. Внешнего человека дела яве бывают, внутреннего человека неведома суть... Сугубое и обучение есть: внешнее и внутреннее. Внешнее – в книгах, внутреннее – в богомышлении. Внешнее – в любомудрии (т.е. в философии. – *О.К.*), внутреннее – в боголюбии. Внешнее в витийствованиях, внутреннее – в молениях. Внешнее – в остроумии, внутреннее – в теплоте духа. Внешнее – в художествах (т.е. в искусстве, в науках. – *О.К.*), внутреннее – в помышлениях. Внешний разум кичит, внутренний же – смиряется. Внешний любопытствует, хотя ведати вся,

внутренний же себе внимает и ничтоже ино желает ведати, кроме Бога”[40]. Итак, два разных вида обучения: внешнее – книги, философия, риторика и поэтика, художества, желание все познать; внутреннее – боголюбие, молитва, помышление, душевная теплота, смирение, стремление познать божественное.

Латинские элементарные школы появились на православных южно- и западнорусских землях уже в XV в., а с конца XVI в.[41] иезуитские колледжи здесь стали быстро расти в численности. Эти учебные заведения являлись мощным средством окатоличивания православного населения. В противовес им на этих же территориях складывались православные братские школы, здесь также была сильна пропаганда против латинского языка и предметов тривиума, преподававшихся иезуитами. Одним из самых яростных противников иезуитских школ был Иван Вишенский (до 1550 – ок. 1621), уроженец украинских земель, большую часть жизни проведший в монашестве на Афоне. Он говорил: “о себе я и сам сведения Вам даю, что грамматических мелочей не изучал, риторских игрушек не видел, философского высокомечтательного не слышал. Мой учитель – простак, но от всех мудрейший, который бескнижных людей уму напутствует..”[42]. В “Споре мудрого латынника с глупым русином…” Вишенский писал: “Потому по простоте веры нашего благочестия, боясь, чтобы вы детей своих хитростью и ересью латинской не отравили, рекомендую вам, православным, правоверную школу и даю совет, чему они должны учиться…: во-первых, ключ, или греческую, или же славянскую грамматику пусть учат; после грамматики вместо лживой диалектики, которая учит преобразовывать с белого в черное и с черного в белое, пусть изучают… Часословца; вместо хитроязычных силлогизмов и риторики пусть учат… Псалтырь; вместо светской философии… пусть учат Охтаик…”[43]. Здесь кратко и четко изложено содержание православного обучения, противопоставленного католическому: Часослов, Псалтырь, Октоих[44]. Это книги, дававшие знание текстов, с помощью которых человек имел возможность обращаться к Богу в разных формах и разных обстоятельствах.

В Московском государстве ситуация была иной – иезуиты не имели возможностей развернуть здесь открыто свою миссионерскую деятельность[45], хотя они такие планы и строили. Папский легат Антонио Поссевино, побывавший с дипломатической миссией в Москве по приглашению Ивана Грозного, в своей книге “Московия” разрабатывал, основываясь на своих личных впечат-

лениях о стране, планы "введения в Московии католической религии" и во главу угла ставил организацию специальной семинарии[46]. Понимая невозможность сделать это в самом Московском государстве, Поссевино писал: "… если бы спросили, где следует основать подобную семинарию, я сказал бы, что меньше трудностей для дела могли бы доставить семинарии прежде всего в Вильне или Полоцке для русских из королевства польского и для тех, которые были взяты в плен в Московии на войне за последние три года. А тех, кого можно было бы вывезти из Москвы, можно послать в Оломоуц или Прагу в папские семинарии, где благодаря родству тамошнего языка с русскими они гораздо легче могли бы усвоить в достаточной мере науки"[47]. Поссевино видел возможность распространения католических взглядов не только через школы, но и через книжность: "Нужно обучать народ языку, писать книги на их наречии и их буквами, издавать их в свет, особенно если наши люди смогут обосноваться в Полоцке или Дерпте (если Ливония отойдет от московского князя), чтобы иметь возможность из безопасного места воздействовать на московитов"[48].

В XVI в. царская власть в контакте с Церковью стремились поставить православие в полую изоляцию от западных культурных влияний и контактов, которые расценивались как ересь. Влиянию иезуитов были установлены крепчайшие преграды, их стремления организовать коллегии оказались совершенно бесперспективны, хотя какое-то персональное влияние на жителей Московии, пересекавших родную границу по разным надобностям, все же оказывалось, и каждый такой случай Поссевино отмечал особо.

После Смутного времени и нашествия на Москву польско-литовских войск отношение к католическому влиянию стало еще более отрицательным. Школы по-прежнему представлялись не чем иным, как рассадником еретичества, а преподававшиеся в них предметы тривиума – пагубным учением. В московских пособиях для обучения письму (прописях) помещались для копирования следующие сентенции: "Аще кто тя вопрошает: веси ли (знаешь ли. – *О.К.*) всю философию? Ты противу того отвещай: учился буквам, эллинских борзостей не текох, ни риторских, астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывах, учуся книгам благодатного закона, еще бы мощно моя грешная душа очистити от грехов" или "не добрословие (риторика. – *О.К.*), спасает человека, ни грамматичество, ни иная философская мудрость, но страх Божий и соблюдение святых его заповедей, мнози

бо философства ради в преисподняя места земли во Ад сведены быша”[49].

Планы организации в Московской Руси школ вынашивали не только иезуиты, но и православные греки. В обстановке турецкого владычества они испытывали очень серьезные трудности в поддержании своей православной веры, культуры и книгопечатания. Из Москвы греческие иерархи постоянно получали солидную финансовую помощь, но деньги не могли исправить это положение. Б.Л. Фонкичу удалось обнаружить немало новых свидетельств о “греческой программе просвещения” в России XVII в., в том числе грамоту, отправленную от Константинопольской патриархии в Москву с митрополитом Феофаном. В ней предлагалось устроить в российской столице типографию для публикации важнейших текстов православной церкви на греческом языке со славянским переводом. Для этого нужны были переводчики, знатоки обоих языков, а их могли воспитать, по мнению греков, только школы. Они были готовы присылать учителей для школ при поддержке московским правительством этого проекта[50]. Митрополит Феофан прибыл с этой грамотой в Москву летом 1645 г. – в исключительно неудачный для своей миссии момент, когда умер царь Михаил Федорович, оставив юному наследнику множество нерешенных государственных проблем. Грамоте в Москве ходу не дали и отложили ее до лучших времен. Однако времена эти через несколько десятилетий наступили, когда была создана Типографская школа.

Тесные контакты с южно- и западнорусскими землями, в разное время входившими в Великое княжество Литовское и в Речь Посполитую, давали возможность получить в Москве сведения о разных вариантах школьного обучения, греки также твердили о школах, стало чувствоваться и латинское школьное влияние. “Школьная идея” стала носиться в московском воздухе. В конце сороковых годов при активном участии окольничего Ф.М. Ртищева был организован Андреевский “училищный монастырь” на Воробьевых горах, куда в качестве учителей принимали киевских старцев, был и учитель из Полоцка, который учил детей польской и латинской грамоте, возможно, преподавали грамматику и риторику[51]. Это училище поддерживалось, в том числе и в финансовом отношении, правительством. В середине 1660 г. было организовано обучение в Заиконоспасском монастыре, где занимались под руководством учителя царских детей, монаха из Полоцка (города, который Поссевино видел как удобное место для распростране-

ния “просвещения” в Московию) Симеона, несколько подьячих Тайного приказа и один певчий. Их учили латинскому языку, основам грамматики, риторики, поэтики, логики. Именно Симеон Полоцкий, а не греки, получил возможность создать собственную типографию в Кремле. После смерти Симеона Полоцкого в 1682 г. занятия продолжил его ученик Сильвестр Медведев, имевший уже более 20 учащихся. Одновременно в Москве сформировалась сильная грекофильская “партия” во главе с патриархом Иоакимом (патриарх с 1674 по 1690 г.), она фактически взялась за осуществление “греческого проекта просвещения”. При покровительстве патриарха и его финансировании в 1681 г. была создана Типографская школа при Печатном дворе. Здесь серьезно изучали греческий, а на подготовительном этапе получали навыки славянского чтения и письма. Основным предметом была грамматика. Школа готовила справщиков и переводчиков для Печатного двора и имела многих учеников. Как доказывает Б.Л. Фонкич, Типографская школа стала первым в России средним учебным заведением, хотя была задумана как высшее. Она строилась по образцам греческих школ, поскольку ее основатель Тимофей более 15 лет жил и учился в Константинополе и имел перед собой греческие образцы[52]. К 1686 г. Типографская школа по не совсем ясным причинам прекратила свое существование. В связи с планами правительства Федора Алексеевича открыть высшее учебное заведение – Академию, “Привилегия” (Устав) для которой создавалась в 1682 г., – были приглашены два ученых грека – братья Лихуды. Для них при Богоявленском монастыре в 1685 г. была построена специальная “школьная палата”, в которой занимались 30–40 учеников – дети людей из разных чинов. Лихудам было разрешено преподавать “все свободные науки” на греческом и латинском языках. Типографская и Богоявленская школы стали базой для создания Славяно-Греко-Латинской академии[53].

В том, что московские училища не повреждают православной веры, у современников, и даже у их создателей, были большие сомнения. “Достоит ли… учитися риторике, диалектике и философии?” – спрашивал окольничий Федор Ртищев, занимавшийся устройством училища в Андреевском монастыре. И получал четкий ответ протопопа Аввакума: “…[ни] ритор, ни философ не может быть христианин”[54]. В Москве протопоп Аввакум был одним из активных “мудроборцев”, полностью разделявших те же взгляды, которых придерживался ранее Иван Вишенский. Он порочил античные авторитеты: “…Платон и Пифагор, Аристотель и

Диоген, Гиппократ и Галин: вси мудри быша и во Ад угодиша". Так же он писал: "…Виждь, гордоусец и альманашник (астролог. – *О.К.*), твой Платон и Пифагор: тако их же, яко свиней вши съели, и память их с шумом погибе, гордости ради и уподобления ради к Богу"[55]. "Мудроборцы" отстаивали позицию вредности схоластического обучения и знания иных кроме церковнославянского языков. Не случайно в это же время будущий думный дьяк, а тогда молодой человек Лукьян Голосов, сопротивляясь своей отсылке для учебы в Киев, ссылался на расхожее мнение: "Кто по-латыни научится, тот с пути совратился". Но двое его приятелей "беспрестанно со слезами" просили духовного отца, чтобы он благословил их ехать учиться в Киев[56].

В Москве второй половины XVII в. люди, ратовавшие за новые формы и новое содержание обучения, занимавшиеся учительством и писавшие сочинения, популяризировавшие знания о Боге, мире и человеке, стали видными фигурами, близкими к царскому и патриаршему дворам. Это – учитель детей царя Алексея Михайловича Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, Епифаний Славинецкий, Тимофей Грек и др. При царевне Софье сложился кружок "латинствующих", которые доказывали первенствующее значение латыни над греческим языком, "грекофилы" же, во главе с патриархом Иоакимом, утверждали обратное. Уход от власти царевны Софьи в 1689 г. привел к недолгой победе грекофилов. Церковный собор 1690 г. запретил произведения Симеона Полоцкого и казненного Сильвестра Медведева.

В Европе средневековые грамматические школы во второй половине XVII в. уже ушли в прошлое, в Москве они появились как новшество. Тем не менее, несмотря на малочисленность и малокомплектность московских школ, их значение трудно переоценить: парадоксально – но здесь они явились фактором, характеризующим развитие культуры Нового времени. Эти школы стали важным, и что особенно примечательно, санкционированным церковью и государством явлением в преодолении культурной замкнутости: они, хотя и в крайне урезанном виде, давали основы классической западноевропейской образованности, создавали возможность разговора с этой культурой на общем языке.

Таким образом, политика Московского православного государства, направленная на то, чтобы не допустить создание школьной системы, успешно осуществлялась вплоть до второй половины XVII в., когда их организация в весьма ограниченных масштабах была реализована в первую очередь для удовлетворе-

ния государственных интересов. Патриархия также принимала участие в создании школ, стараясь организовать греческий тип школы с обучением на греческом и славянском языках.

Итак, если в Московской Руси вплоть до середины XVII в. не было школ, подобных западноевропейским, означает ли это также и отсутствие обучения здесь детей? Именно положительный ответ на этот вопрос заставлял исследователей все же искать и придумывать школы. Однако, на мой взгляд, ответ должен быть отрицательным, а именно – нет, отсутствие школ не означало отсутствие какого-либо обучения вообще: оно осуществлялось иным образом. Школы или училища не покрывают собой многочисленные формы получения знаний даже в современном мире, хотя сегодня эта форма пока преобладает.

На Руси осуществлялась индивидуальная форма обучения или, как ее называет В.Г. Безрогов, "ученичество". "Ученичество, – считает он, – заняло в традиционном обществе важную нишу между семьей (общиной) и возникавшей школой"[57]. Еще в конце XIX в. историк православной церкви Е.Е. Голубинский так писал о проблеме развития "просвещения" в Древней Руси: "Читатель, привыкший видеть, что просвещение поддерживается посредством казенных, содержимых правительством, училищ, конечно, полагает, что это есть единственный способ его поддержания и не представляет себе иного. На самом же деле это есть способ не единственный и вовсе не первоначальный, а явившийся только, говоря сравнительно, очень недавно. Прежде чем правительство дошло до мысли сделать просвещение делом государственным и взять заботы о нем на себя, что случилось на Западе только в начале наших новых времен, оно весьма долгое время существовало между людьми как дело частное, предоставленное совершенно самому себе и исключительно их собственным заботам"[58]. Голубинский утверждал, что такая форма обучения, когда "частные люди, имевшие охоту научать других или преподавать другим, что сами знали, по собственной инициативе открывали у себя в домах или в известных общественных местах, так сказать, публичные чтения; другие частные люди, имевшие собственную охоту учиться, собирались к тем или другим из первых, к кому хотели, слушать их курсы", пришла к нам от греков "из классической древности", но это классическое просвещение "только прошло через нас как вода через решето"[59].

Наблюдение Е.Е. Голубинского о том, что обучение письменной культуре являлось не в форме школьных практик, а в форме

практик ученичества, прошло в литературе незамеченным. В то же время сами эти московские школы представляются исследователям какими-то "загадочными учреждениями": "Еще более загадочным учреждением представляется школа Чудова монастыря в Кремле, – пишет Д.М. Володихин (до этого речь шла о "загадочной" школе Арсения Грека. – *О.К.*). – Историки располагают целым набором косвенных свидетельств, как будто указывающих на существование там училища. В частности, в этом монастыре жили крупнейшие книжники той поры: Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, Дамаскин Птицкий, Карион Истомин – все они, без сомнения, знали древние языки и имели обширные познания в прочих науках, т.е. потенциально годились на роль преподавателей". Далее, приводя различные споры исследователей по поводу существовании Чудовской школы, Володихин утверждает, что "вопрос, а была ли школа в Чудовом монастыре? – на основании перечисленных указаний решить невозможно". Сам он, однако, находит "прямые свидетельства" – упоминание о том, что в Чудовом учились патриаршие певчие, и посланный в письме привет "учителю Епифанию" (Славинецкому). Отсюда вывод: "Значит, школа при Чудовом монастыре в середине – конце 1660-х годов существовала"[60]. Однако стоит лишь переформулировать вопрос и спросить источники о том, не была ли в Чудовом монастыре развита практика ученичества (а не школы), как вся "загадочность" исчезнет. Есть свидетельства об учителях, имеются сведения об учениках, но первые плюс вторые не дают в сумме "школу", как это представляется современному нам сознанию. Учителя индивидуально учили своих учеников тому, что сами знали.

Как видим, источники, по удачному выражению А.Я. Гуревича, просто умоляют исследователей: "спросите нас о другом!": не о школах, а об ученичестве. Однако их упорно не слышат. В недавно вышедшей монографии Б.Л. Фонкича, посвященной интересующему нас вопросу школ XVII в., автор показывает, как московское правительство обращалось к грекам за содействием в организации в Москве греческих *школ*. При этом он цитирует источники, в которых прямо говорится о просьбах прислать в Москву знающего "*учителя*" или "*учителей*", и не чувствует противоречия между своей терминологией и терминологией источников. Он пишет: "В начале 1630-х гг. русское правительство принимает решение о создании в Москве греко-словянской *школы*. Судить об этом мы можем по той просьбе о присылке в Россию с Христианского Востока *учителя*, с которой царь Михаил Федорович и пат-

риарх Филарет обратились в июне 1632 г. к патриарху Кириллу Лукарису…”[61].

Только Типографская школа и, возможно, несостоявшийся проект создания училища в приходе храма Иоанна Богослова в московской Бронной слободе[62] действительно напоминали школьное заведение и в документах именовались школою или “гимнасионом”. Но и Типографская школа первоначально строилась по типу ученичества: “в течение месяца иеромонах Тимофей был единственным преподавателем, одновременно занимаясь делами по управлению школой”[63]. Однако учение здесь уже велось в специальном помещении (“полатах школьного греческого учения”), создавалась библиотека для учебных целей, число учеников исчислялось десятками, потому помимо Тимофея вскоре появились еще два учителя.

Игнорирование историографией феномена ученичества в системе распространения знаний в средневековой Руси приводит также к непродуктивным спорам. Так, О.В. Новохатко критикует следующее утверждение П.В. Седова: “Первые попытки завести школы в XVII в. в Москве делались исключительно по инициативе властей и в государственных целях. Факты школьного обучения в XVII в. немногочисленны”[64]. Она пишет: “Трудно понять, во-первых, что имеется в виду под школьным обучением – начальное образование вообще или именно коллективное обучение грамоте и счету, то есть начальные школы в современном понимании”. Понять, однако, что имеет в виду Седов не трудно: он опирается на исследования, посвященные проблеме организации школ правительством в Москве (которые мы рассмотрели выше). Поэтому поставленный далее О.В. Новохатко вопрос относится не столько к труду Седова, сколько к этой историографии в целом, и он правомерен: если принять за истину существование только этих московских “школ”, утверждает она, то «придется признать, что все грамотные люди России, от Смоленска до Камчатки, в XVII в. учились грамоте в Москве, при царском дворе… и не было “мастеров” и “мастериц”, учивших грамоте детей…»[65]. Иначе говоря, налицо два разных взгляда на один и тот же предмет (распространение знаний в Московской Руси): традиционный, с точки зрения государственной политики (вполне естественный для книги П.В. Седова, как раз и посвященной государственной политике) или с точки зрения истории повседневности, включающей в себя проблему частного ученичества (к которому, видимо, в пылу полемики спонтанно обратилась Новохатко).

Вернемся, однако, к проблеме источников. Если источники, говорящие о существовании школ, практически отсутствуют, то какие источники свидетельствуют о существовании "ученичества"? Ведь в отличие от церковных или государственных школ процесс частного ученичества официальная документация не фиксировала и сведения о нем случайны, малочисленны и отрывочны. Однако все же они существуют и дают возможность исследовать феномен ученичества. Есть прямые свидетельства такого обучения, как, например, рассказ о нем в послании архиепископа новгородского Геннадия или непосредственные материалы такого обучения, как, например, сохранившийся в Лондоне сборник, состоящий из писем и учебных текстов, появившихся в процессе обучения английского купца из Нарвы псковским горожанином[66]. Однако наиболее убедительными оказываются косвенные источники: само наличие древнерусской книжности, включающей в себя как переводные, так и оригинальные сочинения во множестве списков, а также наличие памятников деловой и бытовой письменности, свидетельствуют о существовании каких-то форм и методов обучения. Древнерусскую книжность как "макротекст", содержащий в себе сведения о содержании и распространении знаний, рассматривает М.С. Киселева. Она делает попытку ответить на вопрос: "может ли древнерусский текст рассматриваться как источник для анализа познавательной культуры Древней Руси, того, что в ней представляло собой знание, можем ли мы что-либо сказать о типе этого знания, об особенностях его сохранения и преумножения"[67].

Отсутствие институализации обучения на Руси повлекло за собой отсутствие в православной традиции статусной градации знания, тех магистерских, бакалаврских, докторских и профессорских степеней, которые давали западноевропейские университеты. Знания древнерусских "книжников" никак иначе не оценивались, чем простыми похвалами, а получение священнического сана не зависело от учености, хотя при первом рукоположении требовалось пройти что-то вроде экзамена. Отсутствие "статусности" знания влекло за собой отсутствие четких критериев для того, кто может учительствовать, а кто – нет. Этот вопрос оказывался все же болезненным для православной церкви, которая опасалась активно учительствовавших еретиков. В конце XV в. архиепископ Новгородский Геннадий обратился через митрополита Московского к великому князю Ивану III с просьбой об организации в Московии училищ.

В обращении Геннадия к митрополиту содержится уникальное описание того, как он отбирал людей, годных для ведения церковных служб (ни более ранних, ни более поздних свидетельств об уровне знаний, необходимых для рукоположения, у нас нет). Геннадий проверял уровень грамотности кандидатов "в поповство": кто был "грамоте горазд", того быстро обучали, "как ему божественныя служба свершати". Поскольку кандидаты обычно были детьми священнослужителей, то с ведением служб они уже в целом были знакомы с детства. Когда приходил "мужик", то архиепископ проверял его знание грамотности через чтение Апостола – книги, которой завершался круг обязательного для учащегося грамоте чтения, известный по многим источникам[68], например, по документам об обучении царевичей. Если с Апостолом возникали трудности, давалась для чтения книга предыдущей ступени обучения: Псалтырь. Следует сказать, что текст Апостола не отличался в смысле техники чтения какой-то большей сложностью, эти книги не столько читались, сколько выучивались наизусть: не выучив Псалтырь, к Апостолу не переходили. Таких неучей Геннадию приходилось сажать за Азбуку: выучивать азбуку-границу (алфавит) и подтительные (сокращенные) слова. Устно затверживали ектеньи, необходимые для ведения службы, но и это не у всех получалось правильным образом. Геннадий рассказывает, что поучившись немного Азбуке, "мужики" учение бросают и сами начинают учить детей грамоте за плату: "А се мужики невежи учат робят, да речь ему испортит, да первое изучит ему вечерню, ино то мастеру[69] принести каша да гривна денег, а завтреня также, а и свыше того, а часы (т.е. службы, входящие в Часослов. – *О.К.*) – то особно". А когда мастер (грамоты) свою работу оканчивает, то оказывается, что ученик ничего сам не может "толко-то бредет по книге, а церковного постатия (устроения, т.е. того, как надо читать в церкви. – *О.К.*) ничего не знает". Геннадий просил, чтобы великий князь посредством указа заставил бы учиться дальше – учить Псалтырь с восследованием и Апостол, это требовалось для совершенствования профессионализации[70].

Начальный уровень обучения чтению и письму как таковой не имел для человека смысла, обучение приобретало значимость лишь в разных практиках, надо было научиться знать, *как* и *для чего* эти навыки применить. Для церковных нужд рядового священства грамотность требовалась в сочетании с умением вести службу, исполнять требы, а для иерархов необходимо было овла-

деть Священным писанием, церковно-учительной и церковно-законодательной литературой.

Для государственных нужд – для приказных людей, которых вплоть до первой четверти XVII в. было очень немного, после обучения чтению следовало овладение приказным письмом, правилами приказного делопроизводства, знанием письменного законодательства и умением их применять на практике.

Для рядовых дворян, горожан, крестьян овладение письмом давало в первую очередь возможность употреблять его в быту: письма, хозяйственные записки и расчеты, челобитные, родословные записи, записи молитв и гаданий, рецептурные записи, надписи на вещах – непременный репертуар применения навыков письма. Личные архивы, сохранившиеся в весьма небольшом количестве, показывают все виды "бумаг", скапливавшихся у людей, а переписи имущества – книг, имевшихся в домах[71]. В быту многие, однако, при необходимости составить письмо, челобитную или завещание прибегали к услугам писцов-профессионалов. Нет лучшего источника, представляющего собой образцы бытовой письменности простых горожан, чем берестяные грамоты, найденные в основном в Новгороде Великом, но – не только.

Помимо такого распространения профессионально и жизненно необходимых знаний и их применения, существовал уровень "книжного", сакрального знания. Не школа, но книга (точнее – тексты) служила главным средством распространения "высокого" знания[72]. Кроме нее важными были также беседы с учеными людьми. Содержание этого знания высшего уровня (т.е. речь идет о богословском знании) не было ничем определено, даже катехизисом. Необходимость сакрального книжного знания ставилась в православии под сомнение и о ней велись бесконечные споры. В книжных текстах содержались божественные истины, но не каждый их мог правильно понимать. Из-за этого начинались "прения", раздоры, впадение в ересь и смерть на костре (вспомним здесь, к примеру, о мельнике Меноккио). Даже и в монастырской братии особое увлечение книжностью, как кажется, не приветствовалось. Хотя, конечно, именно монашеству, наделенному благодатью, сакральное книжное знание было наиболее доступно и понятно, но людей, пристрастных к нему, можно было найти и во всех других сословиях. "О человече! – восклицал почитаемый в православной книжности автор Геннадий Константинопольский, – что хочешь, многих ища книг? Довольно тебе будет для спасения, если прочтя, творить будешь то, что в них глаголют?

Если и одну только читаешь книгу и творишь правду перед Богом и спасешися. Но когда то эти книги читаешь, то другие, когда и еще иных желаешь, только мудрости ищешь; деяния же и жития святых читаешь, а дел их добрых не творишь"[73].

Однако рукописные собрания архивов и библиотек свидетельствуют о том, что многие из людей русского Средневековья не хотели обойтись одной книгой, они искали мудрости и переписывали для себя разные тексты, собирали книжное знание, выбирали и отбирали его, хранили и передавали. В результате они создавали то, что теперь на языке археографов называется "рукописные сборники непостоянного состава", т.е. сборники, в которые по воле их составителей вошли разные по характеру тексты (произведения разных литературных жанров, богослужебные тексты, законодательные статьи, послания, слова и поучения и многое другое). Все они – разные, двух одинаковых рукописных сборников, в отличие от печатных изданий, не существует. Именно такие сборники являются массовым источником, показывающим уровень и характер православной книжной образованности. Переписанное в сборник, безусловно, оказывается связанным с кругом интересов его создателя: и профессиональных, и интеллектуальных. Как показывает, например, деятельность по составлению сборников книжника и головщика (руководителя хора) Ионы Соловецкого (конца XVI – начала XVII в.), изученная Б.Н. Морозовым, сборники составлялись им в течение 35-летних странствий: "Иона Соловецкий создавал свои сборники (в виде отдельных тетрадей, вмещавших десятки текстов) за годы своих скитаний на основании не одной (или немногих), а многочисленных монастырских библиотек"[74]. Получив известие о какой-то любопытной рукописи, книжник мог долго добираться до места ее хранения и несколько месяцев ее копировать, интересный текст мог оказаться и у случайно встреченного книжника, и тогда осуществлялась срочная переписка текстов. Из вышесказанного ясно, что за каждым из таких сборников стоит его составитель или его заказчик (например, монастырь) и у исследователей есть возможность познакомиться с определенным видом интеллектуальной работы большого числа анонимных книжников, увидеть пути и способы приобретения и распространения знания.

К сожалению, такая возможность остается не реализованной за редкими исключениями. К ней относятся те случаи, когда составителя сборника/ов было возможно определить. Таковы сборники Кирилло-Белозерского монаха Ефросина (XV в.)[75], Ионы

Соловецкого (1561 – 20-е годы XVII в.), монаха Чудова монастыря Евфимия (вторая половина XVII в.)[76] и некоторые другие. Эти случаи отчетливо показывают, что сборники непостоянного состава могут являться чем-то вроде интеллектуальной автобиографии, и здесь есть возможности проследить, как именно шел процесс составления сборников. Книга Даниэля Уо (Waugh) целиком посвящена одному из таких сборников, составленному в г. Вятке (тогда – Хлынов), такой целенаправленный подход дал автору возможность "нарисовать довольно сложную картину книжных интересов человека, по-видимому игравшего значительную роль в культурной жизни г. Хлынова в первой четверти XVIII в."[77].

Возникает вопрос о том, почему такой информативный источник, как сборники непостоянного состава, представляющие значимую часть древнерусской книжности, выпал из поля зрения исследователей древнерусской культуры? Причин здесь несколько. Во-первых, древнерусской книжностью занимаются в первую очередь литературоведы, работающие своими методами: они "вытаскивают" из сборников отдельные произведения и их изучают. То же самое делают, например, и математики, естественники или философы, выуживающие из сборников произведения своей тематики.

По-иному, именно "сборниками", а не произведениями, мыслят археографы, занимающиеся археографическим описанием и изучением древнерусской книжности. Но и они редко выходят за рамки изучения археографических аспектов рукописи, т.е. от изучения формы не переходят к изучению содержания в целом.

Сборники уникальны и индивидуальны как личностный документ, хотя их содержание состоит из чужих сочинений. Без учета этого они являются просто бессмысленным набором текстов.

Таким образом, сборники непостоянного состава оказываются на "ничейной" полосе исследований. Их изучение ставит множество разноплановых задач и требует разных профессиональных навыков, в связи с чем остается вопрос: можно ли вообще изучать сборники непостоянного состава полноценным образом? Исследование Д. Уо в этом отношении внушает умеренный оптимизм. Однако изучение сборников непостоянного состава есть особая проблема, не входящая в задачи данной статьи, но все же автор не мог ее в заключение не обозначить ввиду ее особой важности для рассматриваемой темы. Культурологическая работа со сборниками непостоянного состава могла бы показать, кем и как

приобретался, воспринимался и распространялся запас знаний в средневековой русской культуре. Иначе говоря, как происходила форма потребления и распространения знаний на иных логических основаниях, чем школьные практики.

[1] Так, например, в богатых по содержанию "Очерках истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII века" (Под. ред. Э.Д. Днепрова. М., 1989) все тексты древнерусской книжности по грамматике, истории, математике, риторике представлены именно как учебная литература.

[2] *Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1963. Т. 2. С. 95, 98, 115; М.; Л., 1964. Т. 3. С. 123–124, 143, 191, 221.

[3] *Лавровский Н.А.* О древнерусских училищах. Харьков, 1854. Н.Г. Чернышевский, написавший в журнале "Современник" рецензию на эту книгу, отметил: "…к несчастью, автор не мог найти решительно никаких определенных известий о предмете, который должен был составить содержание его книги. Поэтому его книга осталась совершенно без содержания" (*Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 2. С. 689–690).

[4] "Какова же добра надеяться, где нет доброго детям воспитания? А воспитание таковое в России – кто не видит? как скудно...", – писал Прокопович в своем учебнике "Первое учение отрокам" (СПб., 1720).

[5] *Погодин М.Н.* Петр Великий // Он же. Историко-критические отрывки. М., 1846. Т. 1. С. 335–346.

[6] Например: *Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии // Он же. Сочинения. М., 1989; *Милюков П.Н.* Очерк четвертый: "Школа и просвещение" // Он же. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1994. Т. 2.; и др.

[7] *Кошелева О.Е.* Феномены школы и ученичества в православной культуре: проблема изучения московских училищ XVII века // Религиозное образование в России и Европе в XVII веке. СПб., 2011; *Кириллин В.М.* Русская образованность в X–XVII вв. / Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37), сентябрь. С. 24–25.

[8] *Рыбаков Б.А.* Из истории культуры Древней Руси. М., 1984. С. 12. Иную точку зрения см.: *Кошелева О.Е.* Киево-Печерский Патерик об учении книжном // Архив русской истории. М., 2007. Вып. 8.

[9] О социализации детей в традиционных обществах см.: *Кребс У.* Воспитание в традиционных культурах: антропологический подход. Красноярск, 2006. Т. 1–2.

[10] Литературу и источники, сообщающие о школах и обучении см. в кн.: Школа и педагогика в культуре Древней Руси: Хрестоматия / сост. О.Е. Кошелева, Л.В. Мошкова. М., 1992. Ч. I. Из последних работ по теме см.: *В.М. Кириллин.* Указ. соч.; *Онищенко Е.В.* Образование в Древней Руси IX – начала XIII в.: (Историко-социальный аспект): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2005.

[11] Отсутствие школ в древнерусской культуре отмечено в "Очерках истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII века". М., 1989. С. 10, однако разные авторы, участвовавшие в создании этой коллективной монографии, смотрели на проблему по-разному и упоминания "школ" в текстах присутствуют неоднократно. Сходную мысль с "Очерками" высказывает М.С. Киселева: «"Учение книжное" взяло на себя роль *социокультурного института образования* (курсив автора. – *О.К.*) на

протяжении всего древнерусского периода, ибо самостоятельная система образования начала складываться лишь во второй половине XVII века» (*Киселева М.С.* Учение книжное: Текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000. С. 16). В.М. Кириллин образование Руси в период X–XVI вв. определяет как "дошкольное" (*Кириллин В.М.* Указ. соч.).

[12] *Живов В.М.*, *Успенский Б.А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984. С. 206–207.

[13] Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. I. С. 81 (перевод: "начали брать детей у знатных людей, начали отдавать их в учение книжное…. плакали по них, поскольку еще не утвердились в вере и оплакивали как мертвецов". – *О.К.*).

[14] *Прохоров Г.М.* Прошлое и вечность в культуре Киевской Руси // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987, и др.

[15] Повесть временных лет под 988 годом.

[16] *Поляков Л.В.* К вопросу о типологии и специфике философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 81.

[17] Культура Византии. М., 1984. С. 479.

[18] *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Киевской. Киев, 1976; *Медынцева А.А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. М., 1978.

[19] См.: *Чичуров И.С.* Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (XI – начало XII в.) // Он же. Избранные труды: К 60-летию Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2007. С. 229–240. Автор пишет: "Как известно, после смерти в 1037 г. болгарского архиепископа Иоанна (Давида) Константинопольская патриархия проводит в Болгарии политику вытеснения болгарского клира не только в высшей иерархии, но и на уровне низшего духовенства, что, естественно, означало и вытеснение национального языка из богослужения. С подозрением относились византийцы в XI в. и к использованию национального языка в литургии православными армянами и грузинами" (с. 236).

[20] См.: *Филин Ф.П.* Истоки и судьбы русского литературного языка. М., 1981; *Кожин А.Н.* Литературный язык Киевской Руси. М., 1981; *Успенский Б.А.* Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.

[21] *Чичуров И.С.* Антилатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. gr. 828) // Он же. Избранные труды. С. 241–264. См. также: *Čičurov I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Fontes Minores: Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Frankfurt am Main, 1998. Bd. 10. S. 319–356; *Неборский М.Ю.* Традиции византийской антилатинской полемики на Руси: Вторая половина XIII – начало XV века // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

[22] *Неборский М.Ю.* Указ. соч. С. 384.

[23] *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991.

[24] Подробнее см.: *Кошелева О.Е.* Античность в русской средневековой педагогической традиции // Школа и педагогическая мысль Средних веков, Возрождения и начала Нового времени: (Исследования и материалы). М., 1991. С. 99–100.

[25] См.: *Живов В.М.*, *Успенский Б.А.* Указ. соч.

[26] *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983. Приложение. С. 176–177.

[27] *Синицина Н.В.* Введение // Преподобный Максим Грек. Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 10.

[28] О Федоре Карпове, одном из наиболее образованных людей своего времени, см.: *Буланин Д.М.* Федор Карпов // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1088. Ч. 1. С. 459–461.

[29] *Максим Грек*. Первое полемическое послание Ф.И. Карпову против латинян (между июлем 1521 и декабрем 1522 г.) // Сочинения. М., 2008. Т. 1. С. 181.

[30] Так, например, в Посланиях Федора Карпова исследователи обнаружили скрытые цитаты из “Метомарфоз” Овидия. (См.: *Буланин Д.М.* Федор Карпов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 460–461).

[31] См.: *Лурье Я.С.* Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 141.

[32] Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897. С. 18.

[33] *Турилов А.А.* Житие Константина-Кирилла // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века. С. 492–493.

[34] Сказание о начале славянской письменности // Публ. Б.Н. Флори. М., 1981. С. 72.

[35] *Буланина Т.В.* Риторика в Древней Руси: Сведения о теории красноречия в русской письменности XI–XVI веков: Автореф. ... дис. канд. филол. наук. Л., 1985. С. 8–11.

[36] Житие и жизнь великой княгини Ефросинии Суздальской. СПб., 1889. С. 67.

[37] Подборку этих житийных текстов см. в кн.: Школа и педагогика в культуре Древней Руси: Хрестоматия. Ч. I. С. 133–136.

[38] *Буланина Т.В.* Риторика в Древней Руси. С. 10.

[39] *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. С. 61.

[40] Библиотека Академии наук. Рукописный отдел (далее БАН.). Собрание Колобова. Д. 218. Л. 35 об. – 36 об. Список начала XVIII в. Данное сочинение к настоящему времени не изучено, не датировано и не атрибутировано.

[41] Первая иезуитская коллегия (ставшая позднее университетом) в Вильно была основана в 1579 г.

[42] Цит. по: Антология педагогической мысли Украинской ССР. М., 1988. С. 95.

[43] Там же. С. 96–97.

[44] Октоих (*греч*. – восьмигласник) – богослужебная книга, которая содержит изменяемые молитвы и песнопения подвижных дней богослужения годичного круга, часто бывает нотированным.

[45] О посланниках в Москву из Рима см.: *Годовикова Л.* Предисловие // *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 6–8.

[46] Подробнее см.: *Пирлинг П.* Восточная идея Поссевино // Русская старина. 1908; Иван Грозный и иезуиты: Миссия Антонио Поссевино в Москве. М., 2005.

[47] *Поссевино, Антонио*. Исторические сочинения о России XVI в. / Пер. Л. Годовиковой. М., 1983. С. 37.

[48] Там же. С. 233.

[49] *Маркс Н*. К азбуке 1667 г.: Из собрания рукописей Московского публичного Румянцевского музея. М., 1910. С. 24.

[50] См.: *Фонкич Б.Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009. С. 16–26.

[51] *Румянцева В.С.* Ртищевская школа // Вопросы истории. 1983. № 5. С. 182.

[52] *Фонкич Б.Л.* Указ. соч. С. 172–173.

[53] Подробнее см.: Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII века. С. 66–74; *Фонкич Б.Л.* Указ. соч. С. 189–217.

[54] Цит. по кн.: *Демкова Н.С.* Из истории ранней старообрядческой литературы // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXVIII. С. 387–388.
[55] *Аввакум*, протопоп. О внешней мудрости // Пустозерская проза. М., 1989. С. 104–105.
[56] *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1961. Кн. V. С. 491–492.
[57] *Безрогов В.Г.* Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. М., 2008. С. 435.
[58] *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1880. Т. 1. С. 585.
[59] Там же. С. 586.
[60] *Володихин Д.М.* Книжность и просвещение в Московском государстве XVII в. М., 1993. С. 14–15.
[61] *Фонкич Б.Л.* Указ. соч. С. 11.
[62] *Лаврентьев А.В.* Люди и вещи. М., 1997. С. 111–128; *Фонкич Б.Л.* Указ. соч. С. 65–85.
[63] *Фонкич. Б.Л.* Указ. соч. С. 117.
[64] *Седов П.В.* Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. СПб., 2006. С. 520.
[65] *Новохатко О.В.* Как закатывают царства // Очерки феодальной России. М.; СПб., 2009. Вып. 13. С. 417.
[66] Роман Вилимович в гостях у Петра Игнатьевича: псковский архив английского купца 1680-х годов / Публ. П.С. Стефановича и Б.Н. Морозова. М., 2009.
[67] *Киселева М.С.* Указ. соч. С. 16.
[68] Вот что писал В.Н. Татищев в 1736 (sic) г.: “Хотя до сего времени неискусством учителей в обычай введено обучать азбуке, потом Часовник, Псалтырь, некоторые же Апостол и все оное наизусть, а потом писать, которым многих лет до пяти удерживали” (*Татищев В.Н.* Инструкция “О порядке преподавания в школах при уральских казенных заводах” // Антология педагогической мысли России XVIII в. М., 1985. С. 85).
[69] “Мастерами грамоты” называли людей, учивших читать и писать, а слово “учитель” применяли к людям высокой духовности и книжных знаний.
[70] Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1. С. 146–148.
[71] См.: *Морозов Б.Н.* Архив торговых крестьян Шангиных // Советские архивы.1980. № 1; *Он же.* Записная книжка помещика XVII века // Советские архивы. 1983. № 5; *Он же.* Из истории частных архивов купцов и горожан XVII в. // Роман Вилимович в гостях у Петра Игнатьевича: псковский архив английского купца 1680-х годов. С. 153–164 и др.
[72] См.: *Киселева М.С.* Указ. соч. (особенно с. 134–135).
[73] Измарагд (XVI в.) // БАН.13.2.7. Л. 363. (Перевод на современный русский язык мой. – *О.К.*).
[74] *Морозов Б.Н.* Первое послание Курбского Ивану Грозному в библиотеке странствующего монаха Ионы Соловецкого: (к вопросу о распространении переписки в конце XVI – начале XVII в.) // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. Moscow, 1997. P. 477. (UCLA Slavic studies. New Series / Ed. by A. Kleimola, G. Lenhoff; Vol. III).
[75] *Лурье Я.С.* Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 75–87.
[76] *Исаченко-Лисовая Т.А.* Евфимий – келарь Чудова монастыря // Словарь книжников и книжности Древней Руси: XVII в. СПб., 1992. Вып. 3, ч. 1. С. 287–296.
[77] *Уо Д.* История одной книги. СПб., 2003. С. 34.

Л.А. Пименова

МАГИСТРАТЫ ПРОТИВ ИЕЗУИТОВ: СПОРЫ О НАЦИОНАЛЬНОМ И РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ ВО ФРАНЦИИ В СЕРЕДИНЕ XVIII в.

В середине XVIII в. во Франции развернулась широкая общественная дискуссия о целях, задачах, организационных формах и содержании образования. Она продолжалась вплоть до начала XIX в. и нашла практическое воплощение в коренном реформировании всей системы образования, осуществленном в период Революции и Первой империи. К проблемам, поставленным в ходе этой дискуссии, педагогическая мысль, средства массовой информации и общественное мнение возвращаются до сих пор. Ее участниками были отрефлексированы и вербализованы принципы, на которых строилась и строится светская школа XIX, XX и начала XXI в. и которые на протяжении всего этого времени периодически подвергались и подвергаются сомнению и пересмотру.

Для уяснения исторического контекста дискуссии необходимо предварительно сделать краткий очерк состояния народного образования во Франции к середине XVIII в. под углом зрения роли школы в формировании конфессиональной идентичности[1].

Как справедливо пишет французский историк Даниэль Рош, в это время, "вне всяких сомнений, для большинства основным местом приобретения знаний остается семья"[2]. Его замечание верно для всех слоев общества, от крестьян, не имевших возможности посылать детей в школу, до окруженных домашними учителями и гувернерами юных аристократов. Именно семье, домашнему воспитанию принадлежала решающая роль в процессе формирования конфессиональной идентичности, что особенно хорошо видно на примере религиозных меньшинств – янсенистов или протестантов, – принадлежность к которым не воспитывалась в стенах учебного заведения, а обычно являлась семейной традицией.

Но, наряду с домашним образованием, существовала и целая сеть учебных заведений разного уровня и типа. Начальное образование давали "малые школы" (les petites écoles), открытые повсеместно в городах, а кое-где – в основном, на Севере и Северо-Востоке страны – и в деревнях[3]. По территории страны они распределялись крайне неравномерно. Обучение оплачивали родители, так что существование школ напрямую зависело от уровня благосостояния жителей той или иной провинции. Кро-

ме того, школы концентрировались вокруг больших городов, что было вызвано потребностями: спросом на грамотных ремесленников и домашнюю прислугу. Инициаторами организации школ могли выступать епископы, приходские священники, сеньоры, богатые негоцианты, сельские общины и городские муниципалитеты. Располагались школы обычно при церкви или на дому у учителя, специальные здания для них отводились только в крупных городах. Учителя приглашала община или местный кюре, и община заключала с ним контракт на несколько лет. Учителями редко становились хорошо подготовленные профессионалы. Специальных семинарий для них было очень мало, и чаще всего их обучал и готовил местный кюре. В школах учились преимущественно мальчики; существовали, правда, и школы для девочек, но их было гораздо меньше.

В школах обучали чтению, письму, счету и, самое главное, катехизису. Начальное образование находилось в руках Церкви, государство в это дело почти не вмешивалось. Некоторый интерес к народному образованию королевская власть проявила после отмены Нантского эдикта (1685), обязав родителей посылать детей в школу, с тем чтобы их там воспитывали правоверными католиками. Королевские декларации от 13 декабря 1698 и 14 мая 1724 г. предписывали учреждать школы во всех приходах с целью обучать детей катехизису и молитвам. Однако денег на это государство по-прежнему не выделяло. При этом задачей, которую ставила королевская власть, было не создание системы обязательного всеобщего начального образования, а искоренение протестантизма с помощью католической школы. Таким образом, массовое начальное образование оставалось делом не государственным, а церковным и было нацелено, в первую очередь, на формирование конфессиональной идентичности. По словам автора исследования, посвященного педагогике XVIII в., Симоны Гужо-Арнодо, “народный учитель был наставником христианской морали на службе у верховного института монархии”[4].

Самыми распространенными учебными заведениями, дававшими образование более высокого уровня, являлись коллежи. Как тип образовательного учреждения они в основном сложились в XV–XVI вв. Коллежи могли создаваться по инициативе местных епископов, судебных органов (парламентов и бальяжей), провинциальных штатов или городских властей. Их материальные ресурсы были разнообразными: коллежи получали поддержку от Церкви, частные пожертвования и государственную помощь из

королевской казны. Полный цикл образования включал классы грамматики, "гуманитарный", риторики, философии и богословия. Однако далеко не во всех коллежах имелся полный набор классов, и в некоторых – так называемых гуманитарных коллежах – образование заканчивалось на уровне класса риторики. Учиться в них могли выходцы из разных слоев общества: от юных дворян и буржуа до детей ремесленников, лавочников и даже крестьян, но большинство, от двух третей до трех четвертей учащихся были представителями социальной элиты[5]. Общее число учащихся коллежей к 1789 г. достигало приблизительно 50 тыс. чел., т.е. в них учился примерно один мальчик из пятидесяти[6]. Коллежи являлись, во-первых, "кузницей кадров" для формирующегося государства раннего Нового времени. Во-вторых, в XVI в., с началом Реформации католические и протестантские коллежи стали очагами конфессионального воспитания элиты. После 1685 г., когда католическая вера была официально признана единственно допустимой для подданных короля Франции, протестантские коллежи сохранились только на территории Эльзаса, где возможность публично исповедовать протестантскую веру составляла привилегию данной провинции. В основном же сеть коллежей взяли в свои руки церковные ордена и конгрегации, в первую очередь, иезуиты, ораторианцы и доктринарии. Ораторианцы были особенно активны на Севере, Западе и в провинциях Шампань и Бургундия, а доктринарии – на Юге и Юго-Западе. Ведущие же позиции в сфере образования занимало Общество иезуитов, руководившее 106 коллежами (по другим данным 111 коллежами и 21 семинарией) из примерно 350 имевшихся в стране[7].

Университеты, ориентированные на подготовку клириков, юристов и врачей, во многом сохраняли средневековые традиции, в том числе и традиции конфессионального образования. Существовали и семинарии, которые давали специальное конфессиональное образование и готовили священников.

В XVII в. с целью повышения образовательного уровня дворянства во Франции появился новый тип учебных заведений – военные школы. В них преподавали верховую езду, фехтование, танцы, музыку, живопись, математику, фортификацию, историю, географию, живые иностранные языки – т.е. все то, что, по представлениям современников, требовалось офицеру, дипломату и светскому человеку. Источники финансирования военных школ, как и в случае коллежей, были смешанные. Подчас между этими типами учебных заведений прослеживалось и более существен-

ное сходство. Некоторые аристократические коллежи по программе занятий и составу учащихся ничем не отличались от военных школ. Такими были, например, иезуитские коллежи Ла Флеш и Клермон или ораторианский коллеж Жюйи, в котором учился Монтескье.

В XVIII в. по государственной инициативе и за государственный счет создавались новые военные школы, призванные решить двоякую задачу: поддержать бедное родовитое дворянство и обеспечить высокий уровень профессиональной подготовки офицеров. Первой стала Парижская военная школа (1751), созданная по инициативе мадам де Помпадур и банкира Пари-Дюверне. В программу обучения входили математика, физика, география, черчение, фортификация, живые языки. Пятьсот мест в школе были зарезервированы для сыновей из бедных родовитых (не менее четырех поколений предков-дворян) дворянских семей. Появились и более специализированные школы: артиллерийские школы в пяти провинциальных городах (1720), Королевская инженерная школа (1748). При том, что конфессиональному воспитанию там, безусловно, уделялось внимание, но оно не являлось главным. Отличительными особенностями этого типа учебных заведений были их принципиально светский характер, нацеленность на решение поставленных государством профессиональных и социальных задач. Кроме учебных заведений, опиравшихся в большей или меньшей степени на поддержку государства, существовали и разнообразные частные школы и пансионы.

В середине XVIII в. общественный интерес к проблемам образования и воспитания во Франции заметно возрос, что видно по возросшему количеству посвященной им печатной продукции. В 1715–1759 гг. в стране вышло 51 наименование работ по вопросам образования, а в 1760–1789 гг. – уже 161. Во второй половине века появился ряд значительных, получивших широкую известность произведений на эту тему, таких как “Эмиль, или О воспитании” Жан-Жака Руссо (1762), “Гувернер” Ла Фара, “Курс обучения” Э. де Кондильяка (1758–1767), “О человеке, его умственных способностях и образовании” К.-А. Гельвеция (1772). Пик издания педагогической литературы пришелся на 1760-е годы: в 1760–1769 гг. вышли 55 наименований, в том числе в 1762–1765 гг. – 32[8]. Причинами повышенного внимания к вопросам образования именно в эти годы очевидно стали изгнание иезуитов и публикация провокационных сочинений (“Эмиля”

Руссо и "Очерка национального воспитания" Ла Шалоте), которая стимулировала ответный выход полемических работ.

В ходе развернувшейся дискуссии были поставлены такие вопросы, как создание в стране единой системы народного образования, контроль государства над образованием, подготовка кадров учителей[9], содержание образования и, в частности, соотношение общего образования и профессиональной подготовки. Мишенью для острой критики оказались коллежи, которые давали общегуманитарное и христианское образование. Критики коллежей требовали их модернизации, а именно расширения преподавания математики, физики, живых языков, истории и географии, т.е. выступали за образование, подобное тому, какое получали учащиеся военных школ.

Статья Ж. д'Аламбера "Коллеж" для третьего тома "Энциклопедии" Дидро и д'Аламбера (1753) выносила суровый приговор этим учебным заведениям. Неутешительный итог образования, по мнению д'Аламбера, состоит в том, что "молодой человек, проведя в коллеже десять лет, которые считаются лучшими годами его жизни, выходит оттуда, если он не терял даром времени, с очень несовершенным знанием мертвого языка, правил риторики и принципов философии, которые он постарается забыть; зачастую с испорченными нравами, наименее серьезным последствием чего может быть вред здоровью; иногда с принципами дурно понятой набожности; но обычно со столько поверхностным знанием религии, что оно не выдерживает первой же кощунственной беседы или первого опасного чтения"[10]. Так что знания, полученные учащимися, впоследствии не пригодятся им в жизни, и с задачей конфессионального образования коллежи, как считал автор статьи, тоже не справляются. Образование, с точки зрения д'Аламбера, должно отвечать на запросы общества. Программа обучения в коллежах, – утверждал он, – перегружена чрезмерным количеством латыни и бесполезной философии. Вместо этого молодежи необходимо преподавать живые, полезные знания: логику, естественные науки, историю, геометрию. В статье он подробно объяснял, чему надо и чему не надо учить в коллежах, но на содержании религиозного образования и воспитания специально не останавливался, упомянув лишь, что ученики должны знать содержание Нагорной проповеди.

Среди появившихся в 1760-е годы теоретических и полемических сочинений, посвященных вопросам педагогики, особое внимание публики привлек трактат генерального прокурора Ренн-

ского парламента Ла Шалоте “Очерк национального воспитания, или План образования для молодежи” (1763), который вскоре был переведен на ряд европейских языков, в том числе и на русский[11]. Сейчас это произведение гораздо менее известно у нас, чем вышедший почти одновременно с ним трактат Ж.-Ж. Руссо “Эмиль, или О воспитании”, но в свое время оно вызвало большой интерес и споры. Именно Ла Шалоте ввел в обиход выразительную формулу “национальное воспитание”, подхваченную другими и превратившуюся в лозунг. Трактат Ла Шалоте и другие его публичные выступления, а также развернувшаяся вокруг них полемика выявили бытование в обществе противоречащих друг другу представлений о задачах религиозного и светского народного образования.

Автор нашумевшего сочинения, Луи Рене де Карадек де Ла Шалоте (1701–1785) происходил из старой бретонской парламентской семьи, известной своей приверженностью янсенизму, и поначалу поддерживал семейную традицию, но со временем заразился вольнодумством века Просвещения[12]. В обстановке усилившихся нападок на Орден иезуитов парламент Ренна уполномочил его представить доклады о моральной доктрине Общества Иисуса и обучении в иезуитских коллежах. Ла Шалоте охотно откликнулся, обличил учение иезуитов как вредоносное и опасное для государства, а устав и привилегии Ордена как противоречащие французским законам и вольностям галликанской церкви и предложил парламенту принять постановление о его роспуске. Представленные в декабре 1761 и в мае 1762 г. доклады Ла Шалоте получили широкую огласку, а их автор заслужил репутацию борца против “деспотизма”. Реннский парламент одобрил доклады генерального прокурора, приняв все его выводы, и 27 мая 1762 г., через неделю после второго доклада вслед за Парижским парламентом постановил распустить Общество Иисуса. 27 ноября 1762 г. последовало еще одно постановление Реннского парламента, запрещающее деятельность Ордена иезуитов[13]. Окрыленный Ла Шалоте сочинил и опубликовал в марте 1763 г. “Очерк национального воспитания, или План образования для молодежи”, в котором критиковал образование в иезуитских коллежах и предлагал изучать в первую очередь не древние языки, а историю отечества, географию, естественную историю, физику и математику.

Доклады и “Очерк национального воспитания” Ла Шалоте заслужили благожелательный отзыв Вольтера, назвавшего один

из его докладов “единственным философским сочинением, когда-либо произведенным на свет судейским сословием”[14]. С ним был солидарен д’Аламбер. В своей книге “Об уничтожении иезуитов во Франции” (1765) он назвал Ла Шалоте “философом” и “просвещенным магистратом”. Особое одобрение Вольтера вызвало, в частности, то, что Ла Шалоте предложил передать дело народного просвещения из рук Церкви государству. “Некогда, – писал Вольтер, – порядочные люди презирали печальный труд учить молодежь и оставили его педантам и, что еще хуже, монахам. […] Вы превращаете образование детей в великое правительственное дело”[15].

В своей критике коллежей Ла Шалоте следовал за д’Аламбером. Он осуждал существующую систему образования, в первую очередь, за то, что она, по его словам, формирует прилежных учеников, тогда как интересы нации требуют заменить ее “гражданским воспитанием (une éducation civile), которое готовит каждое новое поколение к успешному исполнению различных профессий в Государстве”[16]. Он признавал, что в свое время университеты и коллежи сделали большое дело, искоренив грубое невежество, но теперь их образование безнадежно отстало от жизни. Оно “сводится к изучению латинского языка. В большинстве коллежей совсем не обучают нашему языку; там изучают лишь абстрактную философию, которая не находит никакого применения в жизни, не содержит ни принципов морали, необходимых, чтобы хорошо вести себя в обществе, ни вообще ничего такого, что важно знать человеку. Религия преподается там столь же небрежно, так что молодежь покидает коллеж, не узнав почти ничего из того, что могло бы оказаться полезным в различных профессиях”[17].

Обвинение в том, что образование в иезуитских коллежах является архаичным и оторванным от жизни, стало в середине XVIII в. общим местом, но признать его в полной мере оправданным нельзя. В целом, иезуиты проявляли открытость передовой науке своего времени. Не случайно их приглашали преподавать точные науки в военных школах[18]. Первая в Вене обсерватория, основанная в 1735 г., принадлежала именно иезуитскому коллежу[19]. В своих учебных программах они уделяли математике и физике достаточно большое место. Однако эти дисциплины преподавались в философских классах коллежей, т.е. в течение двух последних лет обучения, а в программе классов грамматики и гуманитарных наук они отсутствовали. Большинство же учащихся покидало коллежи, не дойдя до философских классов, если эти

классы вообще там были. Например, в Аваллоне в философский класс поступали 40% местных учеников и только 26% из числа живших в пансионе[20]. В некоторых коллежах физика преподавалась через год. В ораторианских коллежах (в частности, в Боне и Кондоме) естественные науки могли преподаваться и в начальных классах, но параллельно основному курсу обучения, по воскресеньям, на каникулах и факультативно.

Ла Шалоте в педагогическом трактате развивал принципы сенсуализма и утверждал, что начинать образование надо с "чувственных знаний" (les connaissances sensibles), т.е. с таких, которые обращены больше к чувствам, а не к способности суждения. К их числу относятся история, география, ботаника, физика, так как они изучают нечто реально существующее. Научив ребенка читать, можно преподавать ему "чувственные знания" в увлекательной и доступной форме. Так, он наглядно представит себе строение Вселенной и расстояния между звездами и планетами, если на уроке "занимательной физики" (la physique curieuse) ему расскажут, что "пушечному ядру потребовалось бы двадцать пять лет, чтобы долететь до солнца". Учить детей латыни в начальных классах не следует. Обучение языкам Ла Шалоте предлагал начинать с десяти лет, причем сократить штудирование грамматики и преподавать французский язык в не меньшем объеме, чем латынь, например, утром давать урок французского, а после обеда – латыни или наоборот. Изучение философии он считал целесообразным на первых порах ограничить логикой и "критикой", подразумевая под этим не преподавание какой-то особой философской дисциплины, а воспитание способности критически мыслить.

Когда Ла Шалоте заводит речь о преподавании религии, в его рассуждениях обнаруживаются два различных подхода к этому вопросу. С одной стороны, набрасывая в трактате подробный план обучения разным наукам, он не оставил без внимания религиозное воспитание, неоднократно возвращался к этой теме, изложил свои соображения о том, чему, в какой последовательности надо учить и какие книги использовать. Особенно важным с позиций гражданского воспитания ему представлялось знание вольностей галликанской церкви, поскольку они составляют часть публичного права Франции.

С другой стороны, он, по сути, выступал за светское образование, утверждая, что "образование должно готовить Граждан для Государства", что "благо общества решительно требует гражданского образования" и существующую систему образования необ-

ходимо секуляризовать, если мы не хотим навсегда остаться рабами педантизма[21].

Христианское воспитание, по мнению Ла Шалоте, дети должны получать в первую очередь в семье и через участие в приходской жизни. “Настоящая школа, обучающая Религии – это церковь”[22]. А в школе должны преподавать светские учителя, потому что, в отличие от Средневековья, когда самыми учеными людьми были монахи и священники, сейчас наибольших успехов в науке и литературе достигли люди светские. Мирянам следовало бы доверить преподавание всех дисциплин в школе, включая катехизис. Опубликованы прекрасные катехизисы Боссюэ, Флёри и целого ряда других авторов, и, чтобы читать их детям, не обязательно быть священником или монахом.

Особенно упорно Ла Шалоте настаивал на необходимости удалить из школы иезуитов, мотивируя свое резко отрицательное отношение к ним тем, что в их рядах было слишком много иностранцев и подчинялись они не королю Франции, а Папе римскому, т.е. иноземному владыке. Ссылаясь на опыт древних греков и римлян, “более мудрых и бдительных”, по его словам, в деле образования и воспитания, Ла Шалоте не без ехидства замечал, что “Солон никогда бы не доверил спартанцам и, тем более, илотам воспитания афинян, а Ликург не доверил бы афинянам воспитания спартанцев”[23]. Так и иезуиты, для которых устав их ордена выше законов страны, не могут и не должны воспитывать молодых французов. “Религиозное рвение и престиж набожности отдали французов таким наставникам, которые преданы иностранному Владыке. Итак, обучение целой Нации – т.е. та часть законодательства, которая составляет основание и опору Государства, – непосредственно подчинялось Ультрамонтанскому Порядку, совершенно враждебному нашим Законам”[24]. Этот порок следует безотлагательно исправить, и французскую молодежь впредь должны воспитывать учителя-французы, а не “ультрамонтаны”.

“Национальное воспитание”, к которому призывал Ла Шалоте, предполагалось осуществлять под контролем и в интересах государства: “Я требую для Нации воспитания, зависящего только от Государства, потому что именно на него это, в первую очередь, возлагается, потому что каждая Нация имеет неотъемлемое право обучать своих членов и, наконец, потому что детей Государства должны воспитывать члены этого Государства”[25].

Идею “национального воспитания”, подхваченную просветителями, а затем и революционерами, выдвинули, в первую оче-

редь, именно парламентские магистраты: Ла Шалоте, Роллан д'Эрсевиль[26]. Она была неразрывно связана с тем этапом в развитии парламентской идеологии, когда идея нации стала ее ключевым элементом[27]. Известный и влиятельный в эти годы теоретик и публицист Л.А. Лепеж доказывал, что через посредство парламента осуществляется священное единение монарха и нации, личной воли короля и хранимых парламентом фундаментальных законов монархии и что именно парламент представляет нацию перед лицом короля[28]. С середины XVIII в. идея суверенитета нации пропагандировалась в парламентских ремонстрациях и в написанных магистратами теоретических и публицистических сочинениях. В это время Парижский и провинциальные парламенты объявили себя "классами" единого национального парламента. Вполне закономерно, что, когда в среде магистратов созрела концепция политических прав французской нации и национального суверенитета, они начали ратовать за "национальное воспитание".

Воспитание, по мысли Ла Шалоте и его сторонников, должно было стать национальным с трех точек зрения: единообразным в масштабах всей страны и организованным под руководством государства, обеспеченным национальными кадрами учителей и, наконец, национальным по своему содержанию, – акцент в преподавании предлагалось сделать на французский язык и литературу, историю и географию Франции.

Придать образованию "национальную форму", сделав его по возможности единообразным, необходимо было для того, чтобы преодолеть разобщенность провинций и сословий. По словам президента Парижского парламента Роллана д'Эрсевиля, "только единообразие в образовании может привести к единообразию обычаев и привычек". Общее и одинаковое для всех образование распространит повсеместно "одни и те же принципы и знания. Впитавшие с детства одни и те же истины, молодые люди из разных провинций освободятся от врожденных предрассудков и выработают общие представления о добродетели и справедливости; они научатся стыдиться преград, отделяющих их от соотечественников; а когда эти молодые люди станут управлять народами, они сами потребуют единообразных законов, которые оскорбили бы их отцов, и все частные интересы будут устранены. […] Они пожелают сохранить лишь важнейшие и полезные из привилегий, главным образом, те, которые способны помочь им засвидетельствовать Королю свою любовь и верность и употребить на служ-

бу родине свое имущество, подобно тому как они жертвуют ей своей жизнью”[29].

Правда, этой унификаторской задаче противоречила другая – модернизация образования. А она в том виде, как ее понимали магистраты и просветители, означала отказ от традиционного общегуманитарного образования в пользу большей его профессионализации. Причем непростые вопросы, какие профессии нужны и какого образования они требуют, всерьез реформаторами не рассматривались.

Впрочем, неслучайно Ла Шалоте, как отмечалось выше, подчеркивал значение семейного воспитания. Образование в учебном заведении, согласно его проекту, должно было стать узкоэлитарным. Выдвигая план “национального воспитания”, он предназначал его еще более ограниченному кругу, чем тот, кому оно было доступно. Ла Шалоте считал, что в современной ему Франции коллежей и школяров слишком много. Он полностью разделял распространенные в XVIII в. – и совершенно необоснованные, как показали впоследствии исследования специалистов в области исторической демографии, – представления, согласно которым численность населения Франции неуклонно сокращается[30]. И он сетовал на то, что в то время, как все жалуются на депопуляцию, учащихся становится так много, как никогда раньше, и даже крестьяне и ремесленники посылают своих детей учиться в коллежи, а те потом уже не хотят заниматься сельским хозяйством и ремеслом. Обретя привычку к интеллектуальным занятиям, они начинают презирать профессию своих отцов, а на то, чтобы стать чиновником, военным или судейским, у них нет ни денег, ни связей. В результате им остается один путь – в священники или монахи, и, таким образом, растет число людей, бесполезных для общества, а на полях и в промышленности работать некому. Виноваты же во всем иезуиты и доктринарии, которые распространяют в народе ненужные знания: “Братья Христианской Доктрины […] пришли, чтобы окончательно все погубить; они учат читать и писать людей, которых следовало бы учить только чертить и работать рубанком и напильником, но которые не хотят больше это делать. […] Благо общества требует, чтобы у народа знания не простирались дальше его занятий. Человек, который видит дальше своего жалкого ремесла, никогда не будет исполнять его мужественно и терпеливо. Людям из народа необходимо умение читать и писать, только если это умение их кормит или помогает им прокормиться”[31].

Государство, по мысли Ла Шалоте, должно регулировать процесс образования, с тем чтобы поддерживать в обществе равновесие и стабильность. Обществу нужны в необходимых пропорциях разные сословия и профессии – военные, магистраты, священники, крестьяне, ремесленники, – "и задача правительства – сделать каждого гражданина вполне счастливым в его состоянии, так чтобы он не стремился его оставить"[32]. Интересы государства, по его мнению, требовали, чтобы коллежей было меньше, но они давали бы очень хорошее образование, чтобы круг образованных людей был уже, но они получали бы образование более высокого уровня[33].

Требуя закрыть народу доступ к образованию, Ла Шалоте, как ни парадоксально, следовал в русле просветительской мысли своего времени. Для представлений просветителей о роли образования было характерно одно серьезное противоречие. С одной стороны, невежество, по их мнению, рождает предрассудки и поэтому его необходимо искоренять, но, с другой, – распространение образования угрожает общественному порядку. Ла Шалоте в трактате, по сути, повторил то, что до него уже говорил Руссо в "Новой Элоизе" (1761) устами своего героя Вольмара: "Тот, кому суждено провести жизнь в сельской простоте, не нуждается для счастья своего в развитии природных способностей; его скрытые дарования подобны золотоносным рудам в Вале, кои ради блага общественного не дозволяется разрабатывать […]. Не давайте образования ребенку поселянина, раз ему совсем не нужно быть образованным". Еще проще и циничнее развивала эту мысль Юлия, супруга Вольмара, аргументируя ее соображениями общественной пользы: "Мне трудно поверить, что все это множество разнообразных дарований следует развивать: для сего надобно, чтобы количество людей одаренных в точности соответствовало потребностям общества; ведь если бы для земледельческого труда оставили только тех, кто имеет явные способности к хлебопашеству, и взяли бы оттуда всех, кто более способен к другой работе, – пожалуй, не осталось бы достаточного числа землепашцев, некому было бы возделывать землю и кормить нас"[34].

На необходимой элитарности образования настаивал и Вольтер. Благодаря Ла Шалоте за присланную рукопись "Очерка национального воспитания", знаменитый просветитель писал: "Я благодарю Вас за то, что Вы запрещаете обучать землепашцев. Поскольку я сам обрабатываю землю, я прошу Вас обеспечить меня батраками, а не тонзурованными клириками. Пришлите мне

братьев из ордена невежд, которые умеют запрягать и пахать"[35]. К подобным мыслям Вольтер неоднократно возвращался в переписке и с другими лицами. "Народ надо направлять, а не обучать, – писал он, – он недостоин, чтобы его учили. […] Под народом я подразумеваю чернь, у которой нет ничего, кроме рук, чтобы прокормиться. Я не думаю, что у граждан этого сословия когда-либо было время и способности учиться; они поумирали бы с голоду, прежде чем стать философами. По-моему, голодранцы должны оставаться невежественными. Если бы Вы, как и я, имели хозяйство и пахали землю, Вы поддержали бы мое мнение. Учить надо не батраков, а добропорядочных буржуа, городских жителей […]. Если чернь начнет рассуждать, то все пропало"[36].

Духовенство с меньшей опаской относилось к просвещению народа, чем магистраты и просветители. Иезуиты выступили против безоговорочно элитарного подхода к образованию, нашедшего отражение в плане Ла Шалоте. Андре-Кристоф Бальбани посвятил его опровержению трактат "Призыв к разуму"[37]. В нем он, в первую очередь, обличал антинародный характер предложенного плана. Возражая Ла Шалоте, назвавшему иезуитское образование "порочным и варварским", Бальбани утверждал, что оно "именно такое, каким должно быть, по крайней мере, для большинства людей", тогда как план образования, составленный самим Ла Шалоте, является "порождением пустой спекуляции" и "неосуществим", ибо он "не годится для большинства". В числе больших заслуг своих собратьев иезуит называл их стремление и способность нести знания в самые глухие уголки французской провинции. Если изгнать иезуитов из коллежей – вопрошал Бальбани, – то удастся ли найти "много людей, готовых оставить Париж и похоронить себя в горах Оверни, Перигора или в Пиренеях?"[38]

Ему вторил автор другого полемического трактата, преподаватель риторики из парижского коллежа Бове Жан-Батист-Луи Кревье. Выступая в роли защитника интересов народа, крестьян, бедняков, Кревье резонно замечал, что откровенная элитарность плана Ла Шалоте несовместима с самой идеей "национального воспитания". Помимо этого, Кревье отстаивал свободу выбора молодым человеком профессии и жизненного пути, которую фактически отрицал план Ла Шалоте. "В свободном монархическом государстве, – писал он, – профессии свободны: тело и разум обладают свободой". В противовес тем, кто, подобно Ла Шалоте, ставил возможность получить образование в зависимость от про-

исхождения и социального положения семьи, он провозглашал меритократический принцип, заявляя, что "таланты и гений соединяют тех, кого разделяет положение". По словам Кревье, "каждый гражданин, рожденный для наук, будь то сын ремесленника или пахаря, сядет рядом с дворянином, если по своим талантам он достоин занять это место"[39]. Семья же, при всем ее громадном значении, не способна заменить школу. По поводу роли домашнего религиозного воспитания он заметил, что "Евангелие, как сказал св. Бернар, было написано, чтобы его читали. А как прочтет его тот, кому запретят учиться читать? А какое образование может заменить или сделать ненужным чтение Евангелия?"[40] Наконец, Кревье отвергал самый принцип, положенный в основу плана Ла Шалоте: его представление о целях образования. Он заявлял, что человек принадлежит прежде всего не государству, а Богу и именно исходя из этого должны выстраиваться как приоритеты в организации образовательного процесса, так и его содержание.

Таким образом, в ходе полемики вокруг трактата Ла Шалоте столкнулись два представления о задачах образования, которые существуют и противоборствуют по сей день. Согласно одному, целью образования является формирование личности, отвечающей высокому предназначению человека. Согласно другому, образование призвано помочь человеку добиться успеха и сделать карьеру, а также удовлетворить потребности государства в профессиональных кадрах. Критики педагогической системы иезуитских коллежей главными задачами народного образования считали передачу полезных знаний и навыков и гражданско-патриотическое воспитание. Разумеется, учебные заведения, по замыслу Ла Шалоте, вовсе не были призваны штамповать винтики государственной машины, обладающие заданным набором профессиональных навыков. В его проекте немало внимания уделено развитию эстетического вкуса, умения критически и логично мыслить, теоретического мышления (l'esprit philosophique), творческих способностей (l'art de l'invention), воспитанию морали. Но при этом развитие личности для него не является самоцелью, а призвано служить государственным интересам.

Религию же Ла Шалоте рассматривал как дело не государственное, а частное. Дебаты в обществе о "национальном воспитании", о соотношении национального и религиозного образования, сопровождавшие изгнание иезуитов из Франции в 1760-е годы, свидетельствовали о том, что процесс "социального дисциплинирования" привел к конфликту между светским государ-

ством и Церковью за контроль над образованием и воспитанием в учебных заведениях. “Очерк национального воспитания” исходил из принципа всесторонней секуляризации народного образования: его конечных задач, содержания, организации и контроля, учительских кадров. Священникам и монахам следовало уйти из школы, уступив место светским учителям-профессионалам. Задача христианского воспитания полностью не снималась, но отступала на второй план, и решать ее, по замыслу Ла Шалоте, призвана была не столько школа, сколько семья. Перенос религиозного воспитания по преимуществу из школы в семью явился результатом пересмотра общественной роли Церкви и ее места в государстве. Поскольку Ла Шалоте считал образование делом государственным, он видел необходимость в контроле над ним со стороны светского государства. По сути план Ла Шалоте представлял собой программу начинающегося процесса отделения школы от Церкви и создания государственной светской школы.

На практике реформа коллежей, проведенная после изгнания иезуитов, поставила учебные заведения под контроль местных епископов, и кадры преподавателей по-прежнему набирались преимущественно из числа духовных лиц. Принципы, положенные в основу плана Ла Шалоте, нашли применение тридцать лет спустя в образовательной политике революционных властей. Взамен упраздненных коллежей и прочих учебных заведений дореволюционной Франции создавалась новая, государственная система начальных, средних и высших школ, призванных, по замыслу их учредителей, решать двуединую задачу: передачи полезных знаний и воспитания граждан. Проблема формирования конфессиональной идентичности ушла из публичной сферы в частную, тогда как государственная школа должна была заниматься не конфессиональным, а национальным (во всех смыслах, которые вкладывал Ла Шалоте в это понятие) воспитанием, т.е. формировать национальную идентичность.

[1] Об образовании во Франции раннего Нового времени см.: *Snyders G.* La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècle. P., 1965 ; *Dollé J.-M.* Politique et pédagogie: Diderot et les problèmes de l’éducation. P., 1973; *Julia D., Frijhoff W.* Ecole et société dans la France d’Ancien Régime. P., 1975; *Chartier R., Julia D., Compère M.M.* L’éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle. P., 1976; *Furet F., Ozouf J.* Lire et écrire: l’alphabétisation des Français, de Calvin à Jules Ferry. P., 1977; *Lebrun F., Quéniart J., Vénard M.* Histoire générale de l’enseignement et de l’éducation en France. P., 1981; T. 2: De Gutenberg aux Lumières; Les Universités européennes du XVIe au XVIIIe siècle: histoire sociale des populations étudiantes.

P., 1989. T. II: France / Etudes rassemblées par D. Julia et J. Revel; *Garnot B.* Le peuple au siècle des Lumières: échec d'un dressage culturel. P., 1990; *Gougeaud-Arnaudeau S.* Entre gouvernants et gouvernés: le pédagogue au XVIIIe siècle. P., 2000.

[2] *Roche D.* La France des Lumières. P.: Fayard, 1993. P. 382. О домашнем воспитании во Франции в раннее Новое время см. также: *Mousnier R.* La famille, l'enfant et l'éducation en France et en Grande-Bretagne du XVIe au XVIIIe siècle. P.: SEDES, 1975. Fasc. II. P. 259–279.

[3] О начальных школах в разных провинциях Франции см., например: *Rohan-Chabot A. de.* Les écoles de campagne en Lorraine au XVIIIe siècle. P., 1967; *Robin L.* Les petites écoles et leurs régents en Saintonge et en Aunis avant la Révolution entre 1685 et 1789. La Rochelle, 1968; *Laget M.* Petites écoles en Languedoc au XVIIIe siècle // Annales: E.S.C. 1971. T. 26. P. 1388–1418.

[4] *Gougeaud-Arnaudeau S.* Op. cit. P. 8.

[5] *Roche D.* Op. cit. P. 386–387.

[6] *Goubert P., Roche D.* Les Français et l'Ancien Régime. P.: Armand Colin, 2005. T. 2: Culture et société. P. 214.

[7] *Van Kley D.* The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France: 1757–1765. New-Haven; London: Yale Univ. Press, 1975. P. 148; *Julia D.* Collèges // Dictionnaire de l'Ancien Régime. P.: PUF-Quadrige, 2002. P. 281.

[8] *Buisson F.* Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire. P., 1882. T. 1. P. 196–202; *Chartier R., Compère M.M., Julia D.* Op. cit. P. 208.

[9] Из принятых в результате мер практического характера можно отметить, что в 1766 г. в Парижском университете зародился типично французский конкурс на учительское звание (le concours d'agrégation), окончательно оформившийся при Наполеоне в 1808 г.

[10] Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. P., 1753. T. 3. P. 635.

[11] Essai d'Education nationale ou Plan d'études pour la jeunesse, déposé au Greffe du Parlement de Bretagne par Messire Louis-Réné de Caradeuc de la Chalotais, Procureur-Général du Roi au Parlement de Bretagne. 1763; русск. перевод: Опыт народнаго воспитания или чертеж наук, в пользу юношества / Соч. Людовиком-Ренатом де Карадюк де Ла Шалотом; пер. с франц. Р. Гвоздиковской. Спб., 1770; нем. перевод: *la Chalotais* L.R. *de Caradeuc de.* Versuch über den Kinder-Unterricht, mit Unmerkungen und einer Vorrede, die Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit der Basedowschen Erziehungs-Projecte betreffend. Göttingen; Gotha, 1771.

[12] *Meyer J.* La Noblesse bretonne au XVIIIe siècle. T. 1–2. P., 1966. T. 2. P. 994–996.

[13] Об антииезуитских докладах Ла Шалоте и откликах на них см.: Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours; ou Journal d'un observateur / Par feu M. de Bachaumont. A Londres, 1777–1789. T. 1. P. 50, 72, 113; *Pocquet B.* Le pouvoir absolu et l'esprit provincial: le duc d'Aiguillon et La Chalotais. 3 vol. P., 1900–1901. T. 1. P. 209–211, 283–286; *Rothney J.* The Brittany Affair and the Crisis of the Ancien Régime. New York; London; Toronto, 1969. P. 65–68.

[14] Oeuvres complètes de Voltaire. Nouv. éd. P., 1881. T. 42: Correspondance. X. P. 106. О переписке Ла Шалоте с Вольтером см.: *Rothney J.* Op. cit. P. 85–96.

[15] Oeuvres complètes de Voltaire. T. 42. P. 506.

[16] Essai d'Education nationale. P. 5. Впоследствии идея гражданского воспитания получит развитие в образовательных проектах и политике революционного

периода. О преемственности и развитии педагогических принципов конца Старого порядка и революционных лет см.: *Gougeaud-Arnaudeau S.* Op. cit.

[17] Essai d'Education nationale. P. 14.

[18] См.: *Шоню П.* Цивилизация Просвещения. Москва; Екатеринбург, 2008. С. 249, 260.

[19] Там же. С. 277.

[20] *Chartier R., Compère M.M., Julia D.* Op. cit. P. 199–202.

[21] Essai d'Education nationale. P. 15; "le bien de la société exige manifestement une éducation civile; & si on ne sécularise pas la nôtre, nous vivrons éternellement sous l'esclavage du pédantisme " (Ibid. P. 18).

[22] Ibid. P. 18.

[23] Ibid. P. 15.

[24] Ibid. P. 16.

[25] Ibid. P. 20.

[26] *Rolland d'Erceville B.-G.* Recueil de plusieurs ouvrages de Monsieur Le président Rolland. P., 1783.

[27] Об идее нации в парламентской идеологии середины XVIII в. см., например: *Bell D.A.* Lawyers and Citizens: The Making of a Political Elite in Old Regime France. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1994. P. 116–119; *Maire C.* De la cause de Dieu à la cause de la Nation: le jansénisme au XVIIIe siècle. P.: Gallimard, 1998. P. 421–440.

[28] *Le Paige L.A.* Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, sur le droit des pairs, et sur les Loix fondamentales du Royaume. 2 vols. Amsterdam, 1753–1754.

[29] Compte rendu aux Chambres assemblées par M. Rolland des différents mémoires envoyés par les universités dans le ressort de la cour, en exécution de l'arrêt des Chambres assemblées, du 3 septembre 1762, relativement au plan d'étude à suivre dans les collèges non dépendants des universités et à la correspondance à établir entre les collèges et les universités (13 mai 1768). – Цит. по: *Chartier R., Compère M.M., Julia D.* Op. cit. P. 209.

[30] В действительности ее прирост только увеличился.

[31] Essai d'Education nationale. P. 28.

[32] Ibid. P. 33.

[33] Проблема перепроизводства интеллектуалов во Франции второй половины XVIII в., которую поставил Ла Шалоте, отнюдь не выглядит надуманной. Его размышления перекликаются с тем, что пишет современный историк Роже Шартье, усматривающий в этом явлении один из факторов социальной дестабилизации накануне Французской революции. См.: *Chartier R.* Les origines culturelles de la Révolution française. P.: Seuil, 1991. P. 226–232.

[34] *Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. С. 500, 528–529.

[35] Письмо Вольтера Ла Шалоте от 28 февраля 1763 г. // Oeuvres complètes de Voltaire. T. 42. P. 404.

[36] Письма Вольтера Дамилавилю от 19 марта и 1 апреля 1766 г. // Oeuvres complètes de Voltaire. T. 44: Correspondance. XII. P. 247–248, 256.

[37] *Balbany A.-C.* Appel à la raison des écrits et libelles publiés par la passion contre les jésuites de France. Bruxelles, 1762.

[38] Цит. по: *Van Kley D.* Op. cit. P. 149.

[39] *Crevier J.-B.-L.* Difficultés proposées à Monsieur de Caradeuc de La Chalotais, Procureur-Général au Parlement de Bretagne sur le Mémoire intitulé: Essai d'Education nationale, ou Plan d'Etudes pour la Jeunesse. A Paris, 1763. P. 37

[40] Ibid. P. 17.

И.М. Супоницкая

ДЖОН ДЬЮИ И "НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК" СОВЕТСКОЙ РОССИИ: ДВЕ УТОПИИ

Со второй половины XIX столетия в русской литературе обсуждалась проблема "нового человека". Н.Г. Чернышевский дал роману "Что делать?" подзаголовок "Из рассказов о новых людях". В четвертом сне Веры Павловны речь идет об обществе равенства и свободы, где "все люди будут прекрасны телом и чисты сердцем"[1]. Ф.М. Достоевский в "Бесах" писал о "новом человеке, счастливом и гордом", с которого начнется новая жизнь на земле[2].

В XX в. большевики попытались осуществить эту идею. Они намеревались целенаправленными усилиями сформировать новый тип человека, радикально изменив его природу, произвести, по словам Л. Троцкого, "переплавку". "Человек, – провозглашал он, – поставит себе целью овладеть собственными чувствами, поднять инстинкты на вершину сознательности, сделать их прозрачными, протянуть провода воли в подспудное и подпольное и тем самым поднять себя на новую ступень – создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно – сверхчеловека". В результате "средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гёте, Маркса". По мысли Троцкого, "общественное строительство и психофизическое самовоспитание станут двумя сторонами одного и того же процесса"[3].

Важнейшая роль отводилась школе, которая, как заявил В.И. Ленин на Первом Всероссийском съезде по просвещению в августе 1918 г., не может быть "вне жизни, вне политики"[4]. В программе Коммунистической партии, принятой на VIII съезде в 1919 г., ставилась задача "превращения школы …в орудие коммунистического перерождения общества"[5].

Педагогика должна была стать "царицей общественной мысли"[6]. В ту пору в сфере образования поощрялись эксперименты. Ленин призывал заимствовать все лучшее из-за границы, а из США, помимо техники и организации трестов, – опыт народного образования. В поисках новых педагогических идей реформаторы обратились к мировой практике, в том числе американской. Наиболее близкой большевикам по духу оказалась концепция образования философа Джона Дьюи, который тоже рассматривал школу как инструмент изменения общества и, подобно Ленину, писал о необходимости "тесного общения школы с жизнью"[7]. С конца XIX в. Дьюи критиковал современную школьную систему за

оторванность от действительности, непрактичность полученных сведений. "Мы можем дать ученикам специализированные знания по алгебре, латинскому языку или ботанике, но не развиваем способности достигать полезной цели"[8].

Сторонник прогрессивного образования, обучения ребенка через его собственный опыт, с помощью труда, американец считал, что школа должна научить человека решать возникающие перед ним проблемы; для этого необходимо вводить различные формы активной работы, занятия ручным трудом; важная роль в обучении придавалась игре. В 1896 г. Дьюи организовал при Чикагском университете экспериментальную школу, где применялись новые принципы.

В его педагогических взглядах советских реформаторов привлекли социальная направленность и акцент на трудовой деятельности. В идее трудовой школы они увидели реализацию мысли К. Маркса о соединении обучения с производительным трудом. Благодаря занятиям ручным трудом, полагал Дьюи, школа станет "формой активной общественной жизни". Ее первая обязанность – "приучение детей к сотрудничеству и взаимопомощи"[9]. Радикальная реформа, по мнению философа, позволит школе формировать граждан нового общества, готовых к практической деятельности. Подобный прагматический взгляд на школу как на средство изменения самого общества был сродни большевистскому.

Интерес к теории образования Дьюи возник в России еще до революции. Архитектор и педагог А.У. Зеленко, изучив школьное дело в Америке, вместе с С.Т. Шацким весной 1905 г. создал по американской модели летнюю трудовую колонию с самоуправлением в Щелкове, недалеко от Москвы, а в следующем году – общество "Сетлемент" для бедных детей Бутырского района Москвы. На деньги благотворителей появились детский сад, клубы, трудовые мастерские для подростков. Цель общества – "провести в жизнь трудовое воспитание, детское самоуправление и удовлетворение детских интересов"[10]. Однако деятельность общества вызвала подозрение церкви и полиции, против него выступили черносотенцы и монархисты. "Сетлемент" был признан опасным и в 1908 г. закрыт за распространение социалистических идей в среде детей.

Станислав Теофилович Шацкий со студенческой поры увлекался педагогическими идеями Л. Толстого. Учение Дж. Дьюи заинтересовало его "философией прагматизма, которая очень настойчиво ставила проверку идей при помощи жизненного дела,

а также чрезвычайно тонким анализом детских интересов”[11]. В 1911 г. Шацкий организовал в Калужской губернии летнюю трудовую колонию “Бодрая жизнь”, где разрабатывал теорию детского коллектива и самоуправления. Цель колонии – пробуждение у детей “начатков творческой силы”[12].

До революции интерес к педагогической теории Дьюи носил лишь индивидуальный характер, когда перед большевиками встала задача создания новой советской школы, влияние этой теории приобрело государственный масштаб. Советская Россия предприняла самый крупный в истории эксперимент по воплощению в жизнь идеи трудовой школы. Н.К. Крупская, А.В. Луначарский, П.П. Блонский и другие педагоги высоко ценили ее. На русский язык перевели несколько работ Дьюи по образованию.

“Дети должны участвовать во всей школьной жизни, – говорилось в “Основных принципах единой трудовой школы”, принятых в 1918 г. – Для этого они должны пользоваться правом самоуправления и проявлять постоянную активную взаимопомощь. Готовясь стать гражданами государства, они должны возможно раньше чувствовать себя гражданами своей школы”[13]. На школу ложилась обязанность формирования нового человека – коллективиста, строителя коммунистического общества.

Реорганизация всей школьной системы в начале 20-х годов потребовала создания новых учебных программ, чем занималась научно-педагогическая секция Государственного ученого совета (ГУС) при Наркомпросе под руководством Н.К. Крупской. Она привлекла к работе лучших педагогов, в том числе С.Т. Шацкого и П.П. Блонского, последний стал одним из главных разработчиков.

Павел Петрович Блонский, психолог и самый известный русский педагог того времени, названный на Западе “советским Песталоцци”, считал, что “вопрос о просвещении народа и воспитании в нем самодеятельности – вопрос о будущем России”[14]. Подобно Дьюи, он призывал к расширению возможностей развития каждого ребенка и видел цель школы в воспитании “нравственно автономной личности”. В работе “Трудовая школа” (1919 г.) Блонский говорил о необходимости коренного пересмотра содержания и методов школьного обучения. “Разбив школу на …классы, растерзав жизнь на предметы, а предметы на уроки, превратив школьный день в калейдоскоп бессвязных уроков”, она уничтожает “целостность и последовательность занятий”[15]. Как и американский философ, он предлагал отказаться от дробле-

ния на уроки и предметы, что вошло в школьную реформу 1922–1923 гг.

Программы единой трудовой школы ГУСа порывали с принципами и формализмом старой школы. Труд объявлялся основой школьной жизни. "Мы называем нашу школу трудовой, – объясняла Н.К. Крупская, – не только потому, что преподавание в ней ведется при помощи трудового метода, не только потому, что труд входит непременной составной частью в школьную жизнь, но также и потому, что труд, трудовая деятельность людей должна являться той жизненной осью, вокруг которой должна вращаться вся школьная программа"[16].

Вместо предметного принципа использовалась комплексная система обучения, разработанная Дьюи. Программы были построены по темам и направлениям, а центром всего материала, его стержнем стал производительный труд. В школах начали широко применять наглядность, игры, новые методы, воспитывавшие у детей самостоятельность мышления, активность, творчество, трудовые навыки.

Однако не все поддержали нововведения, советскую трудовую школу критиковали за утилитарный и прагматичный характер. Молодой философ С.И. Гессен, преподававший в годы революции и гражданской войны в Томском университете основы педагогики (его лекции, изданные уже в эмиграции, получили широкую известность), выступил против понимания трудовой школы как школы преимущественно ручного труда, так как хозяйственный труд лишь один из видов труда. Понятие труд, по мнению Гессена, не только экономическое, но и этическое, в центре трудовой школы должно стать формирование личности учащегося. В целом высоко оценивая книгу Блонского о трудовой школе, Гессен все-таки полагал, что тот сужает понятие труда до "индустриальной работы" и тем поступается самим принципом труда, заключив, что подобная идея утопична: "его трудовая школа есть лишь идеал, который в полной мере вряд ли может быть осуществлен"[17]. Впрочем, сам Блонский тоже остался недоволен реализацией своих идей и постепенно начал отходить от составления программ. Комплексную систему обучения, считал он, можно применять только в начальной школе, поскольку главной задачей школы является образование детей, сообщение необходимых знаний, развитие интеллектуальных способностей.

Шацкий в советское время расширил свою трудовую колонию "Бодрая жизнь", сделав ее постоянно действующей. В 1919 г. на

ее базе была открыта Первая опытная станция Наркомпроса с московским и деревенским отделениями для разработки новой педагогической науки, изучения детской психологии, внедрения новых методов. В школе царил демократический дух, к концу 20-х годов она имела большое подсобное хозяйство, где работали дети. В ней побывали Н.К. Крупская, А.М. Горький, нарком просвещения А.В. Луначарский, а также иностранцы. Американский профессор Т. Вуди, исследовав советское образование и посетив почти 500 школ, в том числе и колонию Шацкого, заключил: если все школы будут такими же, то, возможно, Советскому Союзу и удастся создать "нового человека" – активиста, атеиста, коллективиста и интернационалиста[18].

Российские педагоги не были простыми подражателями Дьюи и других западных теорий. Для Дьюи школа – инструмент воспитания гражданина, полезного демократическому обществу, а ее главная задача – "развивать способность думать"[19]. Одна из его работ так и называется "Как мы мыслим" (How we think, 1910). Педагогика Блонского и Шацкого направлена на воспитание гармоничной личности, они обращали внимание не только на разум, но и на душу ребенка. Один из разделов книги Блонского "Задачи и методы новой народной школы" назван "Воспитание сердца в школе". "Мы развили в нем (ученике. – *И.С.*) мысль и речь, трудовые привычки и активную любовь к людям. Все ли это? Нет, мы не видим еще в нашей школе ни поэзии, ни красоты. …Овейте душу ребенка героизмом и поэзией: этим вы воспитаете в нем самоотверженное нежное сердце"[20]. Американцы не ставили подобных целей, возможно, отчасти поэтому эксперименты русских педагогов произвели на них сильное впечатление.

Советская Россия вызывала в Соединенных Штатах немалый интерес, ведь она перехватила у Америки лидерство в социальном эксперименте. Чтобы посмотреть на него своими глазами, вслед за Дж. Ридом и Л. Стеффенсом в СССР потянулись и другие интеллектуалы: М. Истмен, Т. Драйзер, Дж. Дос Пассос и Дж. Дьюи, Р. Нибур, Э. Уилсон и др.

Линкольн Стеффенс, один из "разгребателей грязи" – журналистов, критиковавших в начале XX в. пороки монополистической Америки, после поездки в СССР заявил: "Я был в будущем, и оно работает"[21]. Он был в восторге от духа энтузиазма 20-х годов, увидев у молодежи черты психологии нового общества, свободного от индивидуалистических ценностей капиталистического мира. "Они обладают таким чувством собственного досто-

инства, которого вам не приходилось видеть, – заметил в 1923 г. в письме Стеффенс. – Они ничего не боятся… У них нет собственности, они не могут ничем владеть, они могут только служить, их религиозный идеал – эффективность"[22].

Корреспондент газеты "Christian Science Monitor" Уильям Чемберлин, живший в 1922–1934 гг. в СССР, даже обнаружил в "неуемной энергии и отсутствии традиций сильный привкус американизма", хотя и осознавал различия политической и социальной системы двух народов[23]. Друг Дьюи, проф. Колумбийского университета Джордж Каунтс, дважды побывав в советской России в 1920-е годы, утверждал, что она посылает западным странам, прежде всего США, вызов не Коминтерном, Красной армией или ГПУ, но Госпланом и системой образования[24].

Драйзер тоже видел преимущество СССР в новой системе образования, считая ее одной из лучших. "Я полагаю, – писал он, – если со временем она не превратится в модификацию догматического коммунизма, то в России может возникнуть новое рациональное общество с идеальным правительством, которого еще никогда не существовало"[25].

Советский Союз заинтересовал и Дж. Дьюи. Он приехал летом 1928 г. в составе делегации американских педагогов и в течение двух июльских недель побывал в Ленинграде и Москве, а также на Первой опытной станции Шацкого. О своих впечатлениях философ рассказал в шести эссе, опубликованных в журнале "New Republic" в 1928 г. На следующий год они были изданы отдельной книгой вместе с впечатлениями Дьюи от других поездок – в Китай, где по приглашению китайского правительства он читал лекции, Турцию и Мексику[26].

Детская колония Шацкого (две трети детей составляли беспризорники) поразила его энтузиазмом учителей и живостью ума, восприимчивостью учеников. "Я никогда и нигде в мире не видел такого большого числа способных, счастливых и разумно занятых детей", – заявил Дьюи[27]. Прощаясь с колонией, он написал Шацкому: "Я уезжаю от Вас с чувством большой симпатии к той стране, в которой возможны такие глубокие педагогические работы"[28].

Американский философ высоко оценил в СССР духовные перемены, способные создать "новую ментальность", "новый коллективистский дух". Дьюи увидел страну, населенную по преимуществу молодыми, а в Москве – "жизнь, полную надежд". Поскольку было лето, ему не удалось побывать в школах, но,

встречаясь с педагогами, он обнаружил искреннее стремление с помощью образования изменить сознание русского народа. Словом, философ нашел в Советском Союзе условия для реализации своей теории – способных детей и желание педагогов сформировать нового человека для нового общества.

Несмотря на внедрение в школах марксистских идей, Дьюи назвал успешной попытку создания "новой ментальности и новой морали кооперативного социального типа". Самое значительное в России переходного периода, на его взгляд, происходило не в политической и экономической сфере, а именно в ментальной и моральной – в образовании. Школа занимается воспитанием кооперативных и коллективистских привычек, хотя большевики и рассматривают ее как "идеологическое оружие революции". Впервые в истории, полагал американец, создается система образования, официально организованная на принципе связи школы с жизнью.

Дьюи возразил западным критикам, обвинявшим большевистскую Россию в недостатке свободы и безразличии к демократическим методам: в советской школе дети организованы демократичнее, чем в американской, и лучше подготовлены к активной деятельности. На его взгляд, идея прогрессивной школы внедряется в России гораздо органичнее. Критику, исходящую особенно из Франции, Дьюи объяснил опасением "американизации" европейской культуры, начавшейся после Первой мировой войны.

Происходящее в России философ назвал "великим экспериментом" и прежде всего "огромным психологическим экспериментом по трансформации мотивов человеческого поведения", самым интересным, который когда-либо проводился на земле. Правда, добавил, что предпочел бы видеть его в России, а не в собственной стране[29]. Советские преобразования были слишком радикальны для американского прогрессиста. Дьюи не принял идей коммунизма, оценив его как религию, "интеллектуальную теологию", хотя признался в зависти к русским коллегам за их искреннюю веру.

Будущее России казалось философу неопределенным из-за конфликта между жесткими марксистскими догмами и экспериментаторским духом. Но он все-таки выразил надежду, что русский народ создаст "нечто новое в форме человеческой ассоциации". Новое общество будет отличаться как от западного капиталистического с частным капиталом и индивидуальной прибылью, так и от общества ортодоксального марксизма. Ос-

нование для подобного суждения Дьюи видел в двух факторах, способных противостоять догмам, – росте добровольных кооперативных групп и экспериментаторском духе, царящем в системе образования. На взгляд философа, идея классовой борьбы и мировой революции, вызывающая неприязнь к большевикам во всем мире, должна со временем отойти на второй план, если не исчезнуть вовсе.

Однако надежды Дьюи и других американских интеллектуалов не сбылись, именно догматизм одержал верх, уничтожив экспериментаторский дух первых послереволюционных лет, а вместе с ним и ростки социальной активности. Они, как и сама демократия, оказались несовместимы с возникавшим в ту пору в СССР тоталитарным режимом.

Изменившийся политический курс радикально переориентировал и образование: период экспериментов закончился. Уже со второй половины 20-х годов стала возвращаться предметная система. Принятые в начале 30-х годов постановления ЦК ВКП (б) положили конец опытам, дискуссиям и демократическим порядкам в школе, вводился строгий контроль над ее деятельностью. Школа снова перешла к классно-урочной системе и учебному плану. Теперь от нее требовалось воспитывать не творчество и самостоятельность, а исполнительность, единообразие помогало внедрению коммунистической идеологии. В 1932 г. ГУС, идейный центр школьной реформы, был расформирован. Первая опытная станция С.Т. Шацкого реорганизована, сам он переведен в Москву, где вскоре умер. В те годы педагог признал: "Мы не были оригинальны; мы просто взяли американские образцы и стали усердно пересаживать их на русскую почву. …Многое было схвачено только чисто внешним образом"[30]. Однако точно объяснил причину привлекательности этих методов: "Они позволяли нащупать …индивидуальный подход, связанный с индивидуальной ответственностью"[31]. Именно поэтому и стали неугодны режиму.

Блонский отошел от разработки школьных программ, почувствовав их политизацию, и занялся исследованиями в области психологии и педологии, но с 1936 г. его начали преследовать за взгляды, публикацию работ запретили, а в 1937 г. трудовое обучение как самостоятельный предмет было отменено. Перед Великой Отечественной войной он умер всеми забытый.

Педагогические идеи Дьюи в новых условиях оказались ненужными, вскоре он превратился во врага СССР. Философ заинтересовался политическими процессами 30-х годов и обвинения-

ми, выдвинутыми против Троцкого, возглавив комиссию по их проверке. В нее вошли почитатели советского эксперимента: литераторы М. Истмен и Э. Уилсон, поклонник русской культуры, писатель Дж. Дос Пассос, и др. Престарелый Дьюи даже отправился в Мексику, чтобы лично побеседовать с Троцким. Результаты расследования, доказывавшие невиновность Троцкого, были опубликованы[32].

В СССР началась критика теории образования Дьюи. В учебнике по истории педагогики, вышедшем в 1938 г., говорилось о "реакционной сущности" учения Дьюи, которое "выдвигает на первое место деляческую практику, снижающую роль теории". «"Труд как центр всей школьной работы" – таков деляческий, глубоко неправильный педагогический лозунг Дьюи»[33]. Досталось и его последователям – "левакам", заимствовавшим установку Дьюи в своей «"антиленинской теории "отмирания школы"»[34]. С этого времени роль американского философа в истории советского образования стала замалчиваться, его учение в пору "холодной войны" было признано "лженаучной инструментальной педагогикой", а он – "одним из идеологов современной мировой империалистической реакции"[35].

После политических процессов 1930-х годов многие американские интеллектуалы разочаровались в советском эксперименте, признав ошибочность своих надежд на СССР и не приняв идей классовой борьбы и диктатуры пролетариата. Один из них – Макс Истмен, ученик Дьюи, лидер леворадикальных литераторов. Он, высоко ценивший русскую революцию и Ленина, знавший советских политических лидеров (в 1920-е годы жил в СССР и женился на сестре Н.В. Крыленко), автор биографии Троцкого, в 1930-е годы выступил с критикой сталинского режима, в том числе изменений в образовании. Школа, по его мнению, отказалась от провозглашенных после революции свобод и возвратилась к жесткой регламентации. В работе "Конец социализма в России" (1938) Истмен привел выдержку из Постановления советского правительства от 4 сентября 1935 г., где говорилось о введении для школьников единой формы, обязанности комсомола следить за нравственностью и состоянием умов учеников и пр. В Советском Союзе, заключил он, произошла контрреволюция. Битва за социализм проиграна, так как "власть перешла от рабочих и крестьян к привилегированной бюрократии"[36]. Истмен отказался и от марксизма, назвав его "устаревшей религией", "немецкой ро-

мантической мечтой". "Я считаю, – писал он, – что нам нужно расстаться с этими утопическими и абсолютными идеалами"[37].

Такова же позиция Дьюи, признавшего полный крах революционного марксизма, что послужит уроком для американских радикалов. "В нашей стране для решения наших проблем мы должны использовать собственные демократические методы. … Мы должны перестать смотреть на Советский Союз как на модель для разрешения наших экономических трудностей... Я всегда чувствовал, что традиции России и нашей страны настолько отличаются, что мы не можем заимствовать буквально", – заявил он[38]. Хотя Дьюи и критиковал западную демократию как несовершенную и неполную, но ценил ее основные принципы (свободу исследования и информации, терпимость к разным взглядам), отсутствовавшие в тоталитарных режимах, к которым отнес СССР и фашистскую Германию[39].

Как могли соединиться столь разные философии?

В советской России хотели построить новое коммунистическое общество, тогда как цель Дьюи – реформировать американское при сохранении его основ. Он был прогрессистом, т.е. сторонником преобразований корпоративной Америки. Появление в последней трети XIX в. крупного бизнеса вызвало в Соединенных Штатах мощное антимонополистическое движение. Общество решало сложную проблему – как сохранить индивидуальную свободу и частное предпринимательство при монополизме, уничтожавшем свободу конкуренции. "От контроля над рынком – к контролю над умами", как писал журналист Г. Ллойд, – вот чего опасались американцы. В прогрессивную эру предлагалось множество проектов социального переустройства: от национализации трестов до лозунга фермеров "разбить тресты на куски". Дьюи выработал свой план обновления страны – через образование. Основой его новой школы стали свобода, демократия, развитие индивидуальности ребенка.

Демократия, общественный интерес, моральные принципы – ключевые понятия социальной философии прогрессиста Дьюи. Демократия была его социальным и этическим идеалом. "Демократия, – писал он, – нечто большее, чем форма правления. Прежде всего, это способ совместной жизни, взаимообмена опытом. При демократии в обществе постоянно растет число людей, готовых согласовывать свои действия с действиями других и учитывать чужие интересы, определяя цель и направление своих собственных"[40]. Иными словами, Америка должна перейти от об-

щества с демократическим правлением к обществу с демократическим образом жизни. На вопрос: как следует жить, Дьюи отвечал коротко: разумно, свободно и творчески[41].

Корпоративный капитализм, считал он, уничтожает индивидуальность, которая лишается инициативы, изобретательности, и равенство возможностей, т.е. то, что составляет основу старого индивидуализма. С расширением сферы общественных интересов Америка, по мысли Дьюи, оказывается перед выбором между "слепым, хаотическим, неплановым" капиталистическим социализмом и "общественным социализмом" с планируемым и упорядоченным развитием[42]. Дьюи – сторонник последнего. Если Гувер видел решение кризиса американского общества 20-х годов в поддержке традиционного индивидуализма, то Дьюи – в создании новой философской традиции – "нового индивидуализма", коллективистского, который появится при "общественном социализме", когда на смену индивидуальным усилиям придут коллективные. Понятие "коллективизм" кажется философу нейтральнее социализма. Новый индивидуализм, полагал он, "может быть достигнут только с помощью контроля над использованием всех ресурсов науки и технологии"[43].

Идея наступления коллективистской эры, идущей на смену индивидуализму, была популярна в ту пору. "Индивидуализм, – писал в 1923 г. Н. Бердяев, – заковал человека в самом себе и в формах, которыми отделил себя человек от других людей и от мира. Эти оковы падают, эти формы низвергаются. Человек выходит к общности. Наступает универсалистская, коллективистическая эпоха"[44]. Но если русский философ говорил о конце индивидуализма, изжившем свои возможности, то американский – о его возрождении с новым содержанием. Для расширения демократии, полагал Дьюи, необходимы "более высокий уровень индивидуализации, с одной стороны, и более широкая общность интересов, с другой"[45].

Задачу воспитания "нового индивидуализма" он возлагал на школу, его цель – демократизировать общество с помощью демократизации школы. Дьюи верил в неограниченные возможности образования, которое станет "инструментом осуществления лучших надежд человечества" и сможет разрешить все социальные проблемы (бедность, классовые конфликты).

Однако советский опыт доказал ложность упования на всесильность образования: оно вовсе не является панацеей в преобразовании общества, ибо есть лишь часть социальной системы,

один из ее институтов. Дьюи не согласился с идеей Платона, что нужно изменить сначала государство, а уж потом общество, но и его проект реформирования общества с помощью образования оказался утопичен.

Немецкий мыслитель Г. Кайзерлинг после поездки в Соединенные Штаты в 1928 г. и личного знакомства с Дьюи назвал его "самым репрезентативным и значимым" среди американских философов, коротко определив наиболее характерную его черту как "направленную на воспитание психологию". Вера "в возможность бесконечного прогресса отдельного человека", в демократию, как и "чрезмерно высокая оценка общественных ценностей", морализм, свойственные Дьюи и всем американцам, полагает Кайзерлинг, – свидетельство образа мышления XVIII в., от которого давно отказалась Западная Европа. "Если иметь в виду внутреннее переживание, в Америке никогда не было XIX столетия"[46]. Не случайно поэтому, теория образования Дьюи пользовалась популярностью не в западноевропейских странах, а в России, Китае, Турции, Мексике. Признание "лишь практической постановки проблем и экспериментальной проверки", по мнению Кайзерлинга, делает Дьюи "духовно близким русским. Русская *интеллигенция (Intelligentsia)* никогда не верила в интеллектуальные ценности, независимые от их социальной значимости"[47].

Справедливость этого суждения подтверждают взгляды Ленина и его предшественников – Чернышевского, демократов второй половины XIX в., ставивших общественное служение превыше всего. Вот причина близости Дьюи и большевиков – им одинаково присущ прагматичный, инструменталистский подход к обществу и признание первостепенным только социально значимого. Истмен не зря считал Ленина интеллектуальным товарищем Дьюи.

Помимо школы, важную роль в формировании нового человека в СССР должны были играть литература и кино. Сталин на встрече с писателями 26 октября 1932 г. назвал их "*инженерами человеческих душ*"[48]. Появились сочинения о воспитании характера и души ("Зависть" Ю. Олеши, "Как закалялась сталь" Н. Островского, "Педагогическая поэма" А. Макаренко). В фильме "Строгий юноша" (1935) по мотивам романа "Зависть" (сценарий Ю. Олеши) показан эталон будущего советского человека – того самого, о котором мечтал Чернышевский, "прекрасного телом и чистого сердцем". Григорий, герой фильма, вырабатывает моральный кодекс комсомольца, куда входит ясность цели,

твердость характера, щедрость, чтобы побороть чувство собственности, и т.д. Новый человек будет лишен таких качеств буржуазного мира, как ревность и зависть, а общественное для него станет выше личного.

Тема "переделки души", преображения героя стала популярной в советском кино; наиболее ярко она выражена в фильме Г. Александрова "Светлый путь", где деревенская Золушка превращается в знатную ткачиху и депутата. Похожие перемены происходят с героиней фильма "Член правительства".

Однако не все американцы разочаровались в советском эксперименте. Вера в будущее пролетарского государства особенно окрепла в годы Второй мировой войны. Леворадикальный журналист А.Р. Уильямс, как и Драйзер, остался убежденным почитателем СССР и объяснял его победы над фашизмом преимуществами социалистического общества и достоинствами нового советского человека[49]. Хотя все победы России доставались ценою жизни тысяч, а в XX в. — миллионов людей, ибо человеческая жизнь в ней ничего не стоила.

Попытка внедрить теорию образования Дьюи в советской России, несмотря на успехи отдельных педагогов, провалилась. Русские педагоги, стремившиеся привить демократические принципы, самоуправление в детской среде, воспитать независимую личность, были одиночками. Провозглашенные новые принципы обучения так и остались декларацией, мечтой о новом человеке. Многие ученики после окончания школы выходили полуграмотными, что обнаружилось при их поступлении в высшие учебные заведения[50]. Гессен оказался прав, по сути, возразив Дьюи: "Какова жизнь общества и государства, такова и школа"[51]. Советская Россия явно не соответствовала выдвинутым американским философом критериям общества с новым индивидуализмом, она не только не достигла высокого уровня индивидуализации, но вообще не прошла стадию индивидуализации.

Уже в 20-е годы высказывались сомнения в возможности "переплавки" человека и создания нового биологического типа. Такой тип коллективистского человека, в котором индивидуальная эмоциональная жизнь подчиняется общественному разуму, уступив место однородным социальным эмоциям, вывел Е. Замятин в романе "Мы" (1920). В мире разума и полезности, воплотившем мечты Чернышевского и Троцкого, люди лишены личного сознания, не имеют души (она рассматривается как неизлечимая болезнь) и даже собственного имени, замененного номером. В нем

господствует "Единое Государство", чьим идеалом стал "машиноравный" человек с "точным механическим ритмом" работы, выверенным по системе Тейлора.

В повести "Собачье сердце" М. Булгаков ответил Троцкому: "Зачем нужно искусственно формировать Спиноз…". Если форсировать вопрос, "на, получай Шарикова" …"хама и свинью"[52].

В СССР действительно появился новый тип – советский человек, но в нем явственно проглядывали черты крестьянина с коллективистским племенным сознанием и ценностями. Русский коллективизм, в отличие от коллективизма, о котором писал Дьюи, уходит корнями в общину, готовую пожертвовать отдельным человеком ради выживания целого. Для большевиков человек был лишь инструментом в создании нового общества. Крупская рассматривала школьное самоуправление как "средство воспитания самодисциплины, как привычку добровольно подчиняться воле коллектива"[53]. В центре педагогической философии Дьюи – человек, свободная личность, чьи способности должно раскрыть образование, воспитать в нем стремление к постоянному развитию.

Социальный эксперимент большевиков по созданию нового человека, как и теоретический проект Дьюи по переустройству общества с помощью образования, оказался утопическим, а путь в светлое будущее тупиковым. Победа разума над чувствами откладывалась. После октябрьского переворота 1917 г., уничтожившего культурный слой российского общества (одни эмигрировали, другие репрессированы), произошло не повышение человеческого типа, по Троцкому, а его понижение, по Булгакову.

[1] *Чернышевский Н.Г.* Что делать? Из рассказов о новых людях. М., 1934. С. 415.
[2] *Достоевский Ф.М.* Бесы // Собр. соч. в 15 т. Л., 1990. Т. 7. С. 112.
[3] *Троцкий Л.* Литература и революция. (1923) М., 1991. С. 195–197.
[4] *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 37. С. 77.
[5] VIII съезд Российской коммунистической партии (большевиков), Москва 18–23 марта 1919: Стенограф. отчет. М., 1919. С. 346.
[6] *Троцкий Л.* Литература и революция. С. 195.
[7] *Дьюи Дж.* Школа и общество. (1899) М., 1925. С. 70.
[8] *Dewey J.* Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education. N.Y., 1923. P. 47.
[9] *Дьюи Дж.* Школа и общество. С. 12, 89.
[10] *Шацкий С.Т.* Мой педагогический путь. (1928) // Педагогические сочинения. В 4 т. М., 1963–1965. Т. 1. С. 55.
[11] Там же. С. 58.

[12] *Шацкий С.Т.* Бодрая жизнь // Педагогические сочинения. Т. 1. С. 450. (Разрядка автора).
[13] От Государственной комиссии по просвещению. Основные принципы единой трудовой школы // Луначарский А.В. О народном образовании. М., 1958. С. 534.
[14] *Блонский П.П.* Задачи и методы новой народной школы (1917) // Блонский / Сост. и авт. предисл. Л.И. Богомолова. М., 2000. С. 18.
[15] *Блонский П.П.* Трудовая школа. (1918) // Там же. С. 78.
[16] *Крупская Н.К.* К вопросу о программах (1922 г.) // Педагогические сочинения. В 10 т. М., 1959. Т. 3. С. 35.
[17] *Гессен С.И.* Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 146, 150.
[18] *Woody Th.* New Minds: New Men? The Emergence of the Soviet Citizen. N.Y., 1932. P. 42, 60.
[19] *Dewey J.* Democracy and Education. P. 179.
[20] *Блонский П.П.* Задачи и методы новой народной школы. С. 56–57.
[21] *Grayson B.L.*, ed. The American Image of Russia: 1917–1977. N.Y., 1978. P. 79.
[22] American Appraisals of Soviet Russia: 1917–1977 / Ed. by E. Anschel. Metuchen, N.J., 1978. P. 215.
[23] *Chamberlin W.H.* Soviet Russia: A Living Record and a History. 1930. P. 337.
[24] *Counts G. S.* The Soviet Challenge to America. N.Y., 1931. P. X.
[25] *Dreiser Th.* Dreiser Looks at Russia. N.Y. 1928. P. 12.
[26] *Dewey J.* Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World: Mexico–China–Turkey. N.J., 1929.
[27] Ibid. P. 57.
[28] *Шацкий С.Т.* Американские педагоги у нас в гостях // Педагогические сочинения. Т. 3. С. 214.
[29] *Dewey J.* Impressions of Soviet Russia. P. 102–103.
[30] *Шацкий С.Т.* Уклоны // Педагогические сочинения. Т. 4. С. 144.
[31] Там же. С. 145.
[32] *Dewey J. et al.* Not Guilty: Reports of the Commission of Inquiry into the Charges Made against Leon Trotsky in the Moscow Trials. N.Y. 1938.
[33] *Медынский Е.Н.* История педагогики. М., 1938. Ч. 1. С. 319–321.
[34] Там же. С. 321.
[35] *Шевкин В.С.* Педагогика Д. Дьюи на службе современной американской реакции. М., 1952. С. 140–141.
[36] *Eastman M.* The End of Socialism in Russia. (1938 г.) // Max Eastman Archive in ETOL (http://www.marxists.org/archive/eastman/1938/end-socialism.htm).
[37] Цит. по: *Дойчер И.* Троцкий в изгнании. М., 1991. С. 473.
[38] *Dewey J.* Significance of the Trotsky Inquiry // Dewey J. The Later Works: 1925–1953 / Ed. by J.A. Boydston. 17 vols. Carbondale Edwardswille. 1987. Vol. 11. P. 333, 335.
[39] *Dewey J.* Freedom and Culture. N.Y., 1939. P. 102.
[40] *Dewey J.* Democracy and Education. P. 101.
[41] *Garrison J.W.* John Dewey's Philosophy as Education // Reading Dewey: Interpretation for a Postmodern Generation / Ed. L.A. Hickman. Bloomington, 1998. P. 70.
[42] *Dewey J.* Individualism Old and New. N.Y., 1930. P. 93, 119–120.
[43] Ibid. P. 93.
[44] *Бердяев Н.* Новое средневековье. М., 1991. С. 15.

[45] *Dewey J.* Democracy and Education. P. 101.
[46] *Кайзерлинг Г.* Америка: Заря нового мира. СПб., 2002. С. 111, 131.
[47] Там же. С. 111 (курсив автора).
[48] Цит. по: *Ревякина А.А.* О социалистическом реализме // А.Н. Островский, А.П. Чехов и литературный процесс XIX–XX вв. М., 2003. С. 508 (курсив автора).
[49] *Williams A.R.* The Russians: The Land, The People and Why They Fight. N.Y., 1943.
[50] *Вендровская Р.Б.* Отечественная школа 20-х годов: (В поисках педагогического идеала). М., 1996. С. 6–7, 11.
[51] *Гессен С.И.* Указ. соч. С. 150.
[52] *Булгаков М.* Собачье сердце // Булгаков М. Дьяволиада. М., 1991. С. 247.
[53] *Крупская Н.К.* Задачи школы 1 ступени 1922 г. // Педагогические сочинения. Т. 3. С. 32.

Е.Ю.Рогачева

“НОВЫЕ ЛЮДИ ДЛЯ НОВОЙ ЭРЫ”: ВКЛАД ДЖОНА ДЬЮИ В РЕАЛИЗАЦИЮ ИДЕАЛА “НОВОГО ЧЕЛОВЕКА”

Идея “нового человека” издавна присуща американской культуре. Она сопровождает нацию не одно столетие, поскольку эмигранты из Европы видели в Новом Свете подобие Парадиза, в котором суждено было сформироваться американцу как новому, свободному от груза недостатков, человеку нового мира[1]. Идеал нового человека для строящих Соединенные Штаты граждан стал синонимом человека совершенного, идеального представителя человечества. Выдающийся мыслитель XX в. Джон Дьюи (1859–1952) как “аутентичный голос демократии” на заре XX столетия, человек, бессменно пребывающий в “должности” национального философа, а для всего философского мира – наиболее совершенный выразитель “американского гения”, не мог не чувствовать себя наследником данной идеи. Воплощением “американского гения” его признали в 1930 г. и в Европе при вручении ему почетной ученой степени Парижского университета[2]. До сих пор в американском сознании укоренено, что Дьюи “создал демократическую философию, глубина и масштаб которой не имеют равных в современной американской мысли”[3].

“Символ веры”, которому Джон Дьюи следовал всю жизнь, представлял собой следующее: “1. Оптимистическая вера в человеческую разумность, или, в его терминологии, intelligence. 2. Вера в активную социальную и моральную роль философии в обществе. 3. Вера в науку и научные методы (под “наукой” понималась рационально-критическая деятельность не только в естественно-научных сферах, но и в ценностных областях, в том числе и морали). 4. Вера в открытые системы мысли и неприятие догматизма и авторитаризма. 5. Вера в мелиористские и гуманистические возможности социал-реформизма и либеральной демократии. 6. Вера в универсальное образование или, в широком смысле, – в Просвещение как главный рычаг демократизации”[4].

Джон Дьюи являлся одним из основателей философской школы прагматизма, лидером функциональной психологии и движения за прогресс в сфере образования США. По словам Бертрана Рассела, философию Дьюи нельзя сводить лишь к “рационализа-

ции американского опыта", он *"философ модернизма"* в широком смысле слова. Дьюи "стремился постичь динамику модернизации цивилизации и культуры XX в., пружины, толкающие страны к демократии и гуманизму, и одновременно понять, какие силы их блокируют..."[5]. Он был очевидцем грандиозных социальных и технологических изменений, происходивших в стране на переломе эпох и в первой половине XX в. В быстро и радикально меняющемся, фактически, в рождающемся новом мире, должен был появиться и новый человек новой эпохи. Поэтому одной из проблем, вошедших в тематическое поле исследований Джона Дьюи, стала проблема воспитания "нового" человека. Она нашла отражение в его стремлении создать "новые школы" для формирования "нового человека", что отразилось в формулировке названия его работы 1928 г. "Новые школы для новой эры".

"Нового человека" Дьюи понимал как человека практики, как практического созидателя нового мира. Такой человек – не просто пассивная игрушка в руках внешних воздействий, а активная личность, которая с помощью разума и собственной деятельности может изменять условия своей жизни. Человеческий разум рассматривался Дьюи как целеустремленный и энергичный преобразователь тех сторон природы и жизни, которые препятствуют социальному благоденствию.

В основе прагматизма Дьюи был натурализм и ориентация на дарвиновскую эволюционную парадигму[6]. В 1922 году в работе "Развитие американского прагматизма" Дьюи писал: "Прагматизм представляет собой некоторое расширение исторического эмпиризма, но с тем фундаментальным отличием, что он делает акцент не на прошедших, а на будущих событиях, не на прецедентах, а на возможных действиях. Это изменение точки зрения влечет за собой почти революционные следствия"[7]. Иначе говоря, Дьюи думал о том, как будет возможно с помощью нового человека и для него изменять и конструировать будущее.

Ученый считал, что прагматизм обладает некоторым метафизическим содержанием, а значит, представление о ценности практических следствий любого события ведет к тому, чтобы принимать во внимание будущее. По мнению Дьюи, именно "учет будущего приводит к понятию вселенной, чья эволюция не закончена, вселенной, которая, пользуясь словами Джеймса, еще находится "in the making", "в процессе становления", и еще до некоторой степени способна к изменению. Следовательно, разум, или мысль, в более общем смысле, имеет реальную, хотя и

ограниченную, созидательную, конструктивную функцию. […] Поэтому мир отличается от того, каким он был бы в отсутствие вмешательства мысли. Это рассуждение подтверждает человеческое и нравственное значение мысли и ее рефлектирующей функции в опыте”[8]. То есть в построении будущего прагматическая мысль человека будет иметь решающее значение. В отличие от Гегеля, Дьюи заявлял о том, что для совершенствования мира его надо целенаправленно изменять, а этого не может сделать высший разум, но способен сделать человек, как существо телесное, мыслящее и действующее. Прагматизм Дьюи получил широчайшее распространение потому, что обеспечил понятную и близкую систему мировидения, позволяющую чувствовать каждому человеку смысл своего бытия в культуре и идентифицировать себя с этой культурой.

Общефилософские воззрения Дьюи подводили его к рассмотрению вопросов образования и воспитания. Новый человек в контексте мировоззрения Дьюи – это человек, нацеленный на преобразование будущего путем своей конкретной практической деятельности. Американский философ-реформатор считал, что “воспитание является процессом приобщения к общественному сознанию”, а “корректировка поступков индивида на основе этого общественного сознания есть единственно надежный метод общественного строительства”. О необходимости формирования правильного характера молодого человека “не просто путем индивидуальных наставлений, примеров или поощрений, но скорее через влияние на него определенной формы жизни учреждения или общины, так, чтобы общественный организм посредством школы как своего органа смог добиваться этических результатов”, Дьюи писал в работе “Моя педагогическая вера”[9]. Он видел в школе сообщество исследователей и был уверен, что путем воспитания “общество сможет формулировать свои собственные цели, организовывать свои средства и ресурсы, и, таким образом, определенно и целенаправленно двигаться в желаемом направлении”[10].

Дьюи пытался отыскать такой метод социального регулирования, который “сделает для наших человеческих сообществ практически то же, что сделала физическая наука для управления природой или “материей”[11]. Дьюи считал, что главное – это “навыки понимания, которые приобретаются в действиях с объектами совместно с другими людьми, будь то в ситуации сотрудничества и помощи или соперничества и соревнования. Конкретный разум

есть способность понимать вещи с точки зрения их использования, а социальный разум – это способность понимания их в процессе совместного или соучаствующего использования. В этом смысле разум является методом социального регулирования"[12].

До сих пор у российских философов прагматизм Дьюи ассоциируется с вульгарным утилитаризмом, пониманием истины как практической полезности и вообще с чем-то меркантильным. Признавая такой образ прагматизма ложным, Н.С. Юлина считает, что «...ключевыми понятиями в философии Дьюи являются не "полезность" и "выгода", а "intelligence" и "образование", т.е. разумность и возможность совершенствования рассуждающей и критической способности интеллекта через обучение и просвещение»[13].

Дьюи считал, что единственным путем, позволяющим избавиться от имеющихся трудностей и тенденций в воспитании, может быть "путь решительной замены традиционных индивидуалистических целей общественными целями и методами контроля обучения, дисциплины и учебных материалов"[14]. Реформатор налагал огромную ответственность на общественное воспитание "за формирование тех навыков мышления и поведения, которые, в свою очередь, формируют условия организованной общественной активности"[15].

Считая, что воспитание происходит не непосредственно, а через посредство окружающей среды, Дьюи создавал в своей экспериментальной школе при университете в Чикаго (1896–1904) такую воспитывающую и обучающую среду, которая позволила бы ему формировать нового ученика и нового учителя, свободных от догматизма и обладающих рефлексивной культурой. Уже в ранних работах Дьюи звучала идея о роли школы как основного инструмента демократизации. Дьюи верил, что школа, учитель могут пробудить массы от пассивного сна и развить инициативу, личностные силы, активность. Прообразом "школы будущего" считали многие его современники модель экспериментальной школы Дьюи в Чикаго. Именно эта школа дала толчок развитию лабораторного движения школ в США и Европе.

Анализ архива школы Дьюи доказал актуальность проблем, обсуждаемых Дьюи со своими коллегами. Создание школы как сообщества исследователей, важность регулярной педагогической рефлексии, роль интеграции, проектной работы – вот лишь некоторые из них. Школа Дьюи явилась "пионером" в движении Чикагских лабораторных школ, которые "стали не только началом

прогрессивного движения в образовании, но и руководствовались главным тезисом всей философии Дьюи – подконтрольность любых аргументов относительно мира опыту этого мира, проверка на практике любых идей перед их принятием или отвержением, в том числе и образовательных методик"[16].

В документе под названием "План организации университетской начальной школы" (лабораторная школа Дьюи являлась частью Университетского кампуса) Дьюи изложил суть своей концепции и цели школы. Считая важнейшей задачей образования "координацию психологических и социальных факторов", ученый требовал создать условия для того, чтобы ребенок мог "выразить себя", однако таким образом, чтобы реализовать общественные цели. В разделе "Социологические принципы" Дьюи отмечал, что школа – учреждение, в котором ребенок в течение определенного времени должен жить, становясь членом общинной жизни, ощущая себя участником, а также вносящим свой вклад в общее дело[17]. Дьюи требовал, чтобы школа воплощала в себе подлинную жизнь общины и концентрировала внимание на отдельном ребенке, давала ему возможность выразить свои способности, привычки и соответствовала его нуждам.

Дьюи удалось сконструировать учебный план нового качества в своей экспериментальной школе. Изучение архивных записей учителей школы Дьюи, фотографий его классной комнаты, снимков, отражающих виды занятий учеников, анализ многочисленных работ студентов дают право утверждать, что Дьюи значительно продвинул вперед разработку проблемы содержания образования, учебного плана не только на бумаге, но и на практике.

Продолжатель традиции "естественного воспитания" Ж.Ж. Руссо, Дьюи не считал нужным полагаться в воспитании на консервативные авторитеты – родителей, преподавателей, священников. Он не исключал необходимости авторитета, однако авторитета нового типа, "который, в отличие от прежних, способен менять свою руководящую и регулирующую тактику"[18]. Противник такого типа учителя, который навязывает ученикам свои идеи, Дьюи отводил преподавателям иную роль: преподаватель есть член общества, отбирающий влияния, воздействующие на ребенка, и помогающий ему должным образом реагировать на них. Он выступал за развитие рефлексивной культуры учителя, считая, что без этого невозможно формировать рефлективные навыки учеников – будущих специалистов. Дьюи всегда призывал своих студентов развивать мышление, "не жить в тени чужих

мыслей". Сам он никогда не походил на догматического наставника, которого, может быть, не всегда интересно слушать, но за которым легко записывать. Дьюи – это "мышление, которое происходит у вас на глазах", "образец мышления как процесса", сама "мыслящая природа", человек, в котором есть что-то "от беспристрастности и непредвзятости природной силы "[19].

Дьюи верил в способность каждого индивида решать сложные мировые вопросы и быть активным участником в решении проблем, с которыми сталкивается общество. Он считал, что образование должно быть состыковано с индивидуальными возможностями каждого члена общества, в какой бы плоскости они ни находились и развивать их настолько, чтобы каждый смог принять активное участие в принятии решений общественной значимости.

В воспитательную концепцию Дьюи входили и моральные установки для учащихся. Решение Дьюи говорить правду, независимо от последствий, всегда было для ученого общественно, исторически, морально опосредованным выбором, что обеспечило этому человеку глубокое уважение как со стороны его коллег-современников, так и последующих поколений человеческого сообщества.

Дьюи был сторонником гражданского воспитания, о чем свидетельствует возросший сегодня интерес к его работам по проблемам демократии, а также связанным с формированием критического, гибкого, экспериментального мышления, подготовкой активной личности, умеющей быстро реагировать на проблемы динамично изменяющегося мира. Джон Дьюи был всегда убежден, что в бурных потоках сложной жизни XX в. индивид сам по себе не в состоянии влиять на происходящее, а необходимы организованные объединения активных граждан, способных осуществлять демократический контроль за государственной машиной во всех важных сферах. Он уделял важное внимание формированию мировоззрения человека. В работе "Демократия и образование" Дьюи писал, что "общественная эффективность как цель воспитания предполагает, в частности, "гражданскую эффективность" ("civic efficiency") или "гражданственность" ("good citizenship"), базовую осведомленность в сфере демократии[20]. Дьюистская концепция демократии представала не как совокупность процедур, призванных обеспечить исполнение воли большинства и гарантировать защиту прав меньшинства (некий способ принятия решений о методах и способах общественного

развития и воспитания), но как “форму совместной жизни” совокупность ценностей и отношений к ним, являющуюся методом и целью воспитания. “Демократия есть вера в способность человеческого опыта порождать цели и методы, благодаря которым будет происходить систематическое обогащение будущего опыта. Это вера в то, что сам процесс опыта важнее достижения любого частного результата, так что достигнутые частные результаты ценны, лишь поскольку они используются для обогащения и упорядочивания идущего процесса. Поскольку процесс приобретения опыта способен иметь воспитательное значение, вера в демократию есть то же самое, что вера в опыт и воспитание”[21].

Всегда ратовавший за развитие общественно-педагогического движения и гражданского сознания учителя, Дьюи создал и возглавил многочисленные добровольные организации в сфере образования. Ученый считал добровольные ассоциации “методом демократического контроля государственной машины”. Защитник демократических свобод, Джон Дьюи верил в то, что мыслящий гражданин должен всегда бороться за установление демократического порядка и свободу мысли, используя механизм добровольных организаций. Идеалом Дьюи была либеральная парадигма модели “нового человека”. Он всячески поддерживал частные усилия по созданию школ, основанных по инициативе добровольной ассоциации, как, например это было в Семинарии Лейксайд в Вермонте, где он сам преподавал. Эта маленькая школа была основана исключительно на инициативе родителей, которые не ждали пассивно ни местного указа, ни указа на уровне штата, или, тем более, директив национального правительства, навязывающих им модель образования. Школа для Дьюи – это состояние мышления, особая психология, где должен править принцип свободы и добровольности.

В феврале 1913 г. Дьюи, совместно с Шарлотой Перкинс Гилман и другими коллегами-единомышленниками, объявил в Нью-Йорке о создании добровольной учительской организации и призвал вступить в нее тех, кто верил в то, что сами учителя способны сделать что-то конструктивное в образовании. Ученый верил, что учитель-гражданин должен быть активным голосом в определении образовательной политики, а это означало, что учителя должны быть представлены в образовательных комиссиях, в рамках которых принимаются важные решения. Дьюи полагал, что это “...внесет определенный вклад в развитие профессионального духа, а также научит разумно использовать опыт в интересах

общества..."[22] Именно в этом видел он самый важный практический ход, позволяющий осуществить миссию учителя по воспитанию гражданского начала в детях во имя служения демократии. В призыве Дьюи к учителям отражена вера ученого в то, что в двадцатом столетии образование не может быть ответственностью лишь родителей, а необходимо создавать демократические структуры совместно с правительством на местах во имя развития демократических начал в школьном деле.

Дьюи был человеком своего времени, эпохи модерна, с ее верой в миссию Просвещения, которая одна в силах изменить человека к лучшему. Он сам оказался и активным созидателем культуры этого типа, и лично влиял на происходящее в мире, в котором он жил и творил. Ученый не только пытался задать свои параметры идеалу "нового" человека, призванного жить в ином, быстро меняющемся обществе, но и воплотил в себе самом черты этого идеала.

Во время своего визита в Россию в 1928 г. Дьюи нашел в послереволюционной образовательной политике образец воплощения исповедуемых им демократических идей о тесной связи между школьной системой и общественно-экономической ситуацией. Именно здесь, в новой, и как тогда казалось, стремящейся к действительному демократизму стране, освободившейся от самодержавного режима, применялись новые общественные методы по воспитанию людей будущего. Дьюи писал: "Все, во что я когда-либо верил на основании теории… было более чем подтверждено увиденным мною … в русских школах"[20]. В России Дьюи почувствовал себя сопричастным созданию нового мира, увидел пафос советских людей, созидающих новую страну, новую школу. Именно в 1928 г. Н.К. Крупская и М.И. Калинин впервые применили в своих выступлениях и статьях словосочетание "новый человек" как качественно определенное понятие. Правда, Дьюи мог ознакомиться с ситуацией в русских школах поверхностно. Не зная русского языка, он понимал далеко не все из того, что происходило. Однако, идеи, на которых строилась новая русская школа в 20-е годы, действительно были созвучны и идеям Дьюи.

Под влиянием поездки в Россию появилась серия статей Дьюи в нескольких номерах журнала "The New Republican" в период с 14 по 29 декабря 1928 года под названием "Впечатления о Советской России". Именно в них наиболее отчетливо высказана присущая Дьюи идея о создании "нового мира", "нового человека". "Новые школы для новой эры" – в этой символически

названой статье Дьюи содержится стремление реформатора высветить положительный опыт в области созидания школы "нового типа" для нового общества. В послереволюционной России – стране "в состоянии движения, течения, динамических перемен и перехода"[24] – увидел Дьюи реальную возможность создать новое общество, новую школу. "Освободившись от груза прошлого, – пишет Дьюи, – Россия, кажется, полна решимости создать новый мир"[25].

По мнению Эдизы Буцци в статье "Становление нового мира" американский реформатор видит советскую действительность в "эмерсонианском" романтическом свете. В его описаниях "великого эксперимента" большевиков присутствует все тот же «движущий миф американского национального сознания, проецируемый на во многом еще непонятную реальность СССР и питающийся видениями "нового мира", новых земель, открытых для безграничной созидательной деятельности творческого разума»[26].

В заметке о России "Великий эксперимент и будущее" Дьюи указывал, что ситуация в стране Советов являлась примером связи экономической структуры и ее культурной надстройки. Он считал процесс, происходивший в России, интеллектуальным и педагогическим. Ученый отмечал, что "положительным основанием для придания этому интеллектуальному движению первостепенного значения и трактовке его как воспитательного, является то, что в силу самой необходимости центральная проблема для советских руководителей – это создание новой ментальности, новой идеологии"[27]. Либеральная модель "нового человека", сформированная идейным климатом США, оказалась парадоксальным образом близкой тому, что наблюдал Дьюи в России конца 1920-х годов. На самом деле Россия этого времени уже прощалась с гуманистическими педагогическими идеалами, принесенными революцией. Впоследствии, исходя из своей либеральной идеологии "нового человека", Дьюи осудит тоталитарный эксперимент Советской России. Еще недавно ее ближайший друг, Дьюи будет надолго объявлен непримиримым врагом.

Идеи Дьюи вновь возникли в культурной жизни США в новую эпоху постмодерна уже в конце XX в. Этому, по мнению Поля Курти, способствовали три фактора: 1) произошло воссоединение прагматизма и аналитической философии; 2) огромную роль в популяризации наследия Дьюи сыграл выдающий современный философ Ричард Рорти, разделяющий позицию Дьюи относительно того, что знание – это не описание основополагаю-

щей метафизической реальности, но реализация целей человека; 3) социальная и моральная философия Джона Дьюи представила на рубеже XX–XXI вв. "реальную альтернативу как реакционному авторитаризму религиозного консерватизма, так и крайнему субъективизму и нигилизму постмодернизма"[28].

В поисках адекватной поликультурному современному обществу философской модели образования многим и сегодня импонирует светский характер прагматизма, его жизнеутверждающая психология, его искреннее уважение к науке. Предложенный Дьюи вариант воспитания "нового человека" как прагматика, воспитанного в рамках американской культуры, был по своей природе отличен от тех образцов "нового советского человека", которые в конечном итоге нашли воплощение в нескольких поколениях советских людей. Сегодня идеалы Дьюи в ходе "догоняющего развития" России становятся все более актуальными, имеют шансы воплотиться в жизнь, однако уже на ином витке развития культуры – культуры постмодерна, ставящей под вопрос саму необходимость идеала "нового человека" в педагогике.

[1] В 1782 г. Сент Джон де Кревкер, иммигрант из Франции, публикует "Письма американского фермера". Америка объявлена в них центром начинающей формироваться цивилизации разума. В ней все "ново, мирно, благодетельно", в ней "новый человек, действующий согласно новым принципам" (цит. по: *Тлостанова М.В.* Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. М., 2000. С. 34–35). В 1845 г. Ральф У. Эмерсон, писатель и философ, писал, что "на американском континенте все нации смешаются, чтобы произвести на свет новую расу, новую религию, новое государство, новую литературу и культуру – такие же жизненные, как новая культура Европы, родившаяся из темных веков Средневековья" (Emerson in His Journals / Ed. by J. Porte. Cambridge, Mass., 1982. P. 347). В конце XIX в. идея "нового американца" как совершенного физически, интеллектуально, духовно белого гражданина Нового Света концептуально оформляется историком и философом Джоном Фиском (см.: *Тлостанова М.В.* Указ. соч. С. 56–58).

[2] *Павлова Л.Е.* Исследование как кредо жизни и философии // Дьюи Д. Реконструкция в философии: Проблемы человека / Пер., примеч. и послесл. Л.Е. Павловой. М., 2003. С. 451.

[3] *Westbrook R.B.* John Dewey and American Democracy. Cornell Uniersity Press, 1991. P. 552.

[4] *Юлина Н.С.* Философия Джона Дьюи и постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А.В. Рубцов. М., 1997. С. 174.

[5] *Юлина НС.* Указ. соч. С. 172–173.

[6] *Юлина Н.С.* Круглый стол в институте философии РАН с участием Ричарда Рорти // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. С. 90.

[7] *Dewey J.* Philosophy and Civilization. N.Y., 1931. P. 24–25.
[8] Там же.
[9] *Dewey J.* My Pedagogic Creed (1897) // Education Today. N.Y., 1940. P. 15–16.
[10] bid.
[11] См. цит. письмо в кн.: *Rockfeller S.* John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism. N.Y., 1991. P. 331.
[12] *Dewey J.* Democracy and Education (1916). N.Y., 1929. P. 22, 39–40.
[13] *Юлина Н.С.* Философия Джона Дьюи… С. 174 (сноска 15 и примеч. к ней).
[14] *Dewey J.* Education and Social Order // Dewey J. The Later Works: 1925–1953. Carbondale, 1986. Vol. 9: (1933–1934). P. 180.
[15] *Dewey J.* Education, the Foundation for Social Organization // Dewey J. The Later Works: 1925–1953. Carbodale, 1987. Vol. 11: (1935–1937). P. 235.
[16] *Павлова Л.Е.* Исследование как кредо жизни… С. 458.
[17] *Dewey J.* Plan of Organization of the University Primary School / Special Collections Research Center The University of Chicago Library. University President's Papers. Box 30. Folder 23. p.
[18] *Dewey J.* Authority and Social Change // Dewey J. The Later Works: 1925–1953. Vol. 11. P. 137.
[19] *Павлова Л.Е.* Исследование как кредо жизни и философии. М., 2003. С. 457.
[20] *Dewey J.* Democracy and Education (1916). N.Y., 1929. P. 138–141.
[21] *Dewey J.* Democracy as a Moral // Tayer H.S. John Dewey, 1859–1952. Cambridge, 1985. P. 86. (American Philosophy / Ed. by M.G. Singer; Vol. 19).
[22] *Dewey J.* "A Call to Organize" // The American Teacher. 1913. 2, Febr. P. 27.
[23] *Dewey J.* Impressions of Soviet Russia: What are the Russians Schools Doing? // Idem. The Later Works: 1925–1953. Vol. 3. P. 228.
[24] *Буцци Э.* Джон Дьюи и советское воспитание // Новая Европа: Международное обозрение культуры и религии. Милан–Христианская Россия – Москва. 2000. № 13. С. 139.
[25] *Dewey J.* Impressions of Soviet Russia. III: A New World in the Making // Dewey J. The Later Works: 1925–1953. Vol. 3. P. 216.
[26] *Буцци Э.* Указ. соч. С. 140.
[27] *Dewey J.* Impressions of Soviet Russia. III: A New World in the Making. P. 220–243.
[28] *Курти П.* Введение: Что такое прагматический натурализм? // Прагматический натурализм в американской философии / Сост. и автор введения проф. Пол Курти; пер. с англ. В.А. Кувакина, А. Митрофановой; научн. ред. и предисл. В.А. Кувакина. М., 2003. С. 19–20.

А.Е. Махов

СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБРАЗА И ИЗОБРЕТЕНИЕ ПОЛИФОНИИ

Исследования “образа” в медиевистике в первую очередь направлены, конечно же, на визуальную культуру Средневековья, а во вторую – на отражение зрительных образов, тех или иных стратегий виденья, визуальных предпочтений (например, своеобразной “хромофилии”, по выражению Моники Шаустен, – “радости от многокрасочности”[1], о которой нам предстоит говорить ниже) в словесных текстах. За пределами этих исследований практически полностью остается область звуков, акустических образов – несмотря на то, что средневековые тексты изобилуют акустическими описаниями едва ли не в той же мере, что и визуальными образами; несмотря и на то, что одно из главных художественных открытий Средневековья принадлежит именно звуковой сфере. Речь идет об изобретении в каролингскую эпоху особого типа музыкального изложения, предполагающего одновременное звучание двух (или нескольких) голосов. За этим типом изложения много позднее утвердится всем известное название “полифония”[2]; и если в области визуальных искусств специфически средневековое виденье мира будет в значительной степени отброшено Возрождением, то в сфере музыки ситуация окажется совсем иной: именно это, средневековое открытие – в первых описавших его трактатах названное diaphonia, “разноголосие”, – определит всю дальнейшую историю музыкального искусства Запада[3]. Оно же, но уже под названиями полифонии или контрапункта, приобретет, начиная с конца XVIII в., интермедиальный смысл, выйдя за пределы музыки и применяясь к словесному творчеству поэтологами и литературоведами[4].

Музыковедческое и “словесное” понимания полифонии уже давно кардинально разделились. Литературовед, оперирующий термином в своих целях, едва ли интересуется историей музыки: в его инструментарии полифония предстает стерильной метафорой, свободной от всякой исторической и тем более музыкально-

технической памяти. Неудивительно, что полифония – тип музыкального изложения, возникший в Средние века и достигший своего расцвета в эпоху барокко, – превращается у литературоведа, например, в принцип построения романа Новейшего времени (у М.М. Бахтина). Музыковед-историк, напротив, видит в полифонии лишь феномен истории музыки и редко проявляет интерес к проблеме ее осмысления в более широком контексте.

Возможно ли совместить оба подхода: рассматривать полифонию как историческую данность, но в то же время попытаться связать ее с иными, внемузыкальными сферами культуры? Можем ли мы увидеть в ней не только имманентно-музыкальную "технику композиции", но и часть общего художественного опыта Средневековья, так же обусловленную его мировидением, как обусловлены им визуальные или словесные образы? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к акустической и музыкальной реальностям этой эпохи (акустический мир Средних веков не так уж плохо документирован и в этом смысле, несмотря на свою эфемерность, "дошел до нас") и посмотреть, в каких, собственно, понятиях они описывались: возможно, эти понятия позволят нам выйти за пределы звука и связать "слух" Средневековья с его же "зрением".

Начнем с письменных фиксаций звукового восприятия, не относящегося напрямую к музыке, и обратимся к двум текстам, датируемым серединой XII столетия. Первый из них – рассказ аббата Сугерия об освящении перестроенного храма аббатства Сен-Дени, состоявшемся 11 июня 1144 г. Напомним, что на этот ритуал Сугерий пригласил девятнадцать церковных иерархов, епископов и архиепископов, со всей Франции; они освятили двадцать алтарей храма (одиннадцать в хоре и девять – в крипте собора) и "совершили торжественное служение месс, как наверху, так и внизу". Неясно, служил ли каждый иерарх собственную мессу (что вполне вероятно: Сугерий говорит, что "все служили так по-разному", "omnes … tam diversi… peragebant"), но очевидно, что служилось несколько месс – одновременно и в относительно небольшом пространстве храма; так что в акустическом плане происходящее едва ли показалось бы современному человеку образцом эвфонии. Однако описание Сугерия в "Книжечке об освящении церкви Св. Дионисия" пронизано восторгом: иерархи совершали богослужение "так празднично, так торжественно, так различно, так согласно, так близко друг к другу, так радостно, … что их мелодия, приятная своим благозвучием и связной гармонией, казалась пением ско-

рее ангельским, чем человеческим...”[5]. Два слова в этом описании должны привлечь наше особое внимание: пение было различным (diversi) и в то же время согласным (concorditer). Говоря о “мелодии”, возникающей из голосов иерархов, аббат в то же время подчеркивает, что священники вовсе не пели в унисон – каждая месса служилась отдельно и “различно”. Вместе с тем, это “различное” пение (которое, конечно же, не соединялось в единое “музыкальное произведение”, но представляло собой просто одновременное звучание нескольких месс) воспринимается не как звуковой хаос, но как гармония, – хотя и не человеческая, а скорее ангельская.

Акустическое восприятие аббата проявляет себя как активная сила: оно соединяет воедино разрозненные, не связанные общей музыкальной логикой звучания в цельный звуковой образ. По сути, звуковое воображение Сугерия как бы творит из акустической материи собственную воображаемую “полифоническую музыку”. О настроенности Сугерия на такое полифоническое слышание свидетельствует другой его труд – отчет “О деяниях, совершенных в годы служения” (1148–1149). Среди воспроизводимых здесь стихотворных надписей собственного сочинения Сугерий приводит надпись “на гробницах святых”, в которой говорится, что у этих гробниц “plebs rogat et plorat, clerus canit in decachordo” – «народ молит и плачет, клир поет на десять голосов [буквально: “в десятиструннике, в десять струн”, в переводе Э. Панофского – “в десятиголосной гармонии”, “in ten-voices harmony”]» [6]. “Десятиголосное пение” для времен Сугерия представляется, несомненно, поэтическим преувеличением: но это “преувеличение”, как бы опережающее музыкальную практику эпохи, свидетельствует о готовности такую полифонию воспринимать.

Второй пример взят из романа Кретьена де Труа “Ивейн, или Рыцарь со львом” (ок. 1177–1181). Кретьен описывает птиц, сидящих на дереве и поющих: “Птицы пели нежно, весьма хорошо сочетались между собой (s’antr’acordoient); и все пели разные песни: что пела одна, нельзя было услышать от другой”[7]. То, что можно принять за стандартный звуковой компонент описания locus amoenus (уже ранневизантийский ритор Ливаний в IV в. рекомендовал вводить в описание “прекрасного места” пение птиц[8]), осложнено двумя разнонаправленными акцентами: Кретьену важно подчеркнуть, что, во-первых, птицы поют разные песни (“divers chanz chantoit chascuns”), а во-вторых, – что эти песни тем не менее согласуются, образуют единое целое (“mout bien s’antr’acordoient”).

Комментатор романа Кретьена, Андре Мари, справедливо отметил сходство кретьеновских птиц с "капеллой, исполняющей полифоническую музыку", и сопоставил этот текст со свидетельством Гиральда Камбрийского (в "Описании Уэльса", созданном после 1188) об обычае уэльсцев петь так, "что сколько видишь голов в толпе поющих, столько и слышишь песен"[9]. Однако в этом, акустическом, плане птицы Кретьена похожи не только на уэльсцев Гиральда, но и на епископов Сугерия: если каждая птица поет свою песню, то и каждый епископ служит свою мессу, – однако песни птиц, как и мессы епископов, образуют единое звуковое целое. Самым же важным представляется то, что Кретьен в своем описании сополагает те же два понятия, которые мы уже встретили у Сугерия: песни разные (divers) – но они согласуются (s'antr'acordoient); это совершенно аналогично выражению Сугерия: tam diversi, tam concorditer.

Итак, два словесных описания двух разных звуковых реальностей (торжественная месса и пение птиц) сходны в том, что в обоих некая акустическая гетерогенность (если не сказать попросту – шум) оценивается позитивно, как некая приятная слуху целостность. Акустическое воображение Кретьена и Сугерия конструирует из звуковой материи образ, обладающий единством и позитивным эстетическим качеством, – тем, что Сугерий называет "гармония" ("concentus"). Возможно, именно такой, активный, способ слышания облегчил восприятие сложной полифонической музыки, которая во второй половине XII – начале XIII в. достигает своего первого расцвета в творчестве мастеров парижской школы Нотр-Дам.

Если средневековый акустический образ в самом деле "строится", конструируется (слухом слушателя или творческим действием композитора), то встает вопрос о том, сходны ли принципы построения этого образа с организацией образов словесных или визуальных. Ответ на этот вопрос может быть положительным лишь в том случае, если мы обнаружим в текстах эпохи понятия, одинаково применяемые и к музыкально-акустическому, и к визуальному и/или словесному. В поисках таких понятий приходится обратиться к средневековым трактатам о музыке: оставив в стороне собственно музыковедческие вопросы, мы попытались вычленить из их терминологии – по большей части узкоспециальной, технической – понятия и выражения, обладающие внемузыкальной значимостью. Эти понятия группируются вокруг трех идей, которые очевидным образом выходят за пределы музыки, а

потому – в силу своего "трансмузыкального" характера – могут послужить для нас точками перехода от музыки к иным сферам средневекового художественного опыта.

Прежде всего, техника полифонии с самого начала своего теоретического осмысления понималась как род украшения. Уже "Musica enchiriadis" – трактат каролингской эпохи (вторая половина IX в.), в котором полифония (названная здесь diaphonia) обсуждается впервые, – применяет к этой технике понятие украшения: диафония служит "для украшения церковных песнопений (pro ornatu ecclesiasticorum carminum)"[10]. Термин ornatus – по происхождению своему риторический (обозначавший украшенную, фигурированную речь, в отличие от простой, planus), как и другие производные от глагола ornare – в эпоху Средневековья переносится на изображение, образ (imago). Идея украшения как одной из функций визуального образа вырабатывается еще в каролингскую эпоху – в так называемых Карловых книгах, созданных между 791 и 794 гг.[11] и определяющих позицию франкского двора в вопросе о почитании образов. Образ, согласно Карловым книгам, служит "для украшения церквей и для памяти о совершившихся деяниях (ornamenta ecclesiarum et memoria rerum gestarum)"[12]. Выражение "ornamenta ecclesiarum" перекликается с формулой неизвестного автора "Musica enchiriadis" – "pro ornatu ecclesiasticorum carminum"; возможно, именно Карловы книги дали ему эту идею.

В XII в. аббат Сугерий припишет украшению церкви мистическую функцию, которую, конечно, не знала античная риторика и которая еще полностью отсутствует и в Карловых книгах. В отчете "О деяниях, совершенных в годы его служения", он опишет, как созерцание украшений главного алтаря храма – "многокрасочной красоты драгоценных камней (multicolor gemmarum speciositas)" – отвращает его от "внешних забот" и позволяет перенестись "от материального к нематериальному (de materialibus ad immaterialia)" и, анагогическим способом (anagogico more), от низшего к высшему ("ab hac etiam inferiori ad illam superiorem")[13]. По словам Ж.-К. Шмитта, "ornatus для Сугерия – это вся совокупность тех видимых предметов, которые позволяют достичь созерцания невидимого"[14].

Итак, идея украшения фигурирует во всех трех сферах – словесной, визуальной и акустической, и уже в силу этого служит связующим звеном между ними. Эта идея вовлекает полифоническую музыку в область средневековых представлений о красоте:

если диафония служит украшением, то она по-своему прекрасна. В то же время, диафония представляет собой некий особый, новый тип музыкальной красоты, который не был известен античности. Нам представляется, что средневековые трактаты не только содержат определение этой новой красоты, но и повторяют его с удивительной настойчивостью.

Уже в "Musica enchiriadis" звучит это определение, откровенно оксюморонное: диафония "состоит не из унисонного пения, но из гармонично разногласного согласия (non uniformi canore constet, sed concentu concorditer dissono)"[15]. Трактат "Об органуме", относящийся к той же эпохе, слегка расширяет это определение: "Называется же диафонией, потому что состоит не в унисонном пении, но слагается в приятную песню из сладостно разногласного согласия (concentu suaviter dissono)"[16]. Это риторическое расширение не скрывает, однако, основы всей фразы – парадоксального сближения противоположностей в выражении concentus dissonus: разногласное согласие звуков, гармоничный диссонанс. Можно по-разному передавать этот парадокс по-русски – суть остается одна: некие одновременно звучащие звуки "расходятся", диссонируют, спорят – и все-таки "сходятся", гармонируют, образуют согласие. У Гвидо Аретинского (в "Микрологе", 1025–1026) та же идея подчеркнута риторической фигурой – исоколоном с хиазмом, создающим эффект зеркальной симметрии основ при параллелизме грамматических форм: "Диафония означает разделение голосов (vocum disjunctio), которое мы называем органумом: когда отделенные друг от друга голоса и согласно разногласят и несогласно согласуются (cum disjunctae ab invicem voces et concorditer dissonant, et dissonanter concordant)"[17].

То же определение фигурирует, в варьированном виде, и в других текстах – например, в стихотворном описании многоголосной музыки из кондукта XIII в. "Trinae vocis tripudio":

Trinae vocis tripudio
Sonet concors discordia
Ut lingua, mens et actio
Pari concordent gratia.

("В хороводе трех голосов да зазвучит согласное разногласие, так что уста, разум и деяние обретут согласие по равной благодати…")[18]. Согласие трех голосов здесь соотнесено с бенедиктинским требованием согласия lingua, mens et actio[19]; однако характерно, что многоголосие вновь представлено как парадокс согласного несогласия. Согласие и несогласие – concordia и

discordia – в описаниях полифонической музыки вновь и вновь настойчиво сополагаются, хотя каждый раз в новом грамматическом обличии. “Один голос держит одну ноту, другой надлежащим образом движется вокруг нее, и это нравится слуху, покоренному великой сладостью. Или же каждый из двух голосов поет согласно-несогласно своему товарищу”, – так описывают раннюю форму многоголосия, так называемый органум, авторы трактата “Сумма музыки” (XIII в.) Персей и Петр[20].

Все тексты такого рода сознательно и настойчиво подчеркивают, что диссонанс/разногласие гармоничен, а гармония/согласие составлена из диссонантного, разногласного. Одновременно звучащие мелодии и гармонируют, и диссонируют. Трактат “Сумма музыки” особо отмечает, что такой парадоксальный тип музыки приятен, “сладостен слуху”. Тот же парадокс развернут в поэтическом описании многоголосной музыки у Алана Лилльского в прозиметре “О плаче Природы” (вторая половина XII в.): “Со сладостными звучаниями духовые инструменты извергают воздух; неравное равенство их пения, это согласие несогласного, соединившись, разделяется, а разделившись, соединяется, – разлад голосов, один и тот же и одновременно иной”[21]. Нетрудно заметить, что современник и соотечественник Сугерия и Кретьена де Труа разделяет присущий им модус слышания, при котором “различное” превращается в гармоничное “единое”, и в своей богатой словесной вариации на эту начальную тему добавляет к исходной антиномичной паре “различное – согласное” еще три: разделенное – соединенное (divisa – juncta), неравное – равное (dispar – comparitas), несходное – сходное (dissimilis – similis).

У Алана появляется в точном виде формула concordia discors, которая и является, по нашему мнению, второй (после идеи украшения) идеей, связывающей музыкальный опыт Средневековья с иными сферами его культуры. Эта формула, которую, по сути, варьируют и цитированные выше музыковедческие тексты, была заимствована Средневековьем из римской литературы. Она появляется у Овидия, где обозначает единство противоположных начал жизни (борьба огня и влаги – то “согласие несогласного”, discors concordia, из которого рождается жизнь, – “Метаморфозы”. I:430–433), у Горация, где характеризует повседневное бытие как сосуществование различного (“Послания”. I:12:19), наконец, у Лукана, где воссоздает ситуацию неустойчивого мира накануне войны (“Фарсалия”. I:98). Вероятно, не будет преувеличением сказать, что в целом для античного человека формула concor-

dia discors – как аллюзия на учение Эмпедокла о любви и вражде стихий – предполагала нечто неустойчивое, таящее опасность и в этом смысле негативное. Неудивительно, что когда формула (в несколько ином словесном облачении – symphonia discors) используется античным автором (Горацием в "Искусстве поэзии"[22]) в целях эстетической оценки, то она приобретает отчетливо негативную коннотацию, обозначая нестройную музыку, с которой сравниваются посредственные стихи малоодаренного поэта.

В эпоху Средневековья ситуация резко меняется: формула (в различных словесных обличиях, иногда сильно отступающих от античных прототипов, но всегда так или иначе сополагающих понятия раздора, discordia, и согласия, concordia) получает исключительно широкое распространение – создается впечатление, что Средневековье находит в ней что-то "свое", созвучное своему мироощущению. При этом намечается несомненная тенденция к использованию ее для позитивной эстетической оценки. Говоря совсем просто: слова, которыми Гораций определил "плохое" в поэзии, теперь используются для обозначения "хорошего" – и не только в музыке, но и в словесности.

Свидетельством последнего служат трактаты по поэтическому искусству, появившиеся в конце XII–XIII в. По крайней мере в двух из них мотив примирения разногласного и диссонирующего возникает в связи с обсуждением темы словесного украшения. Для автора одного из них, Эверарда Немецкого (XIII в.), "говорить превосходно" (egregie) – значит "выходить за границы обычной речи (communis transeo metas sermonis)", что в точности соответствует риторическому пониманию речевого украшения как некоего отклонения от простой, естественной речи. Среди приемов такого украшения Эверард описывает и следующий: "Соединяю слова, которые извне кажутся враждующими (разногласными), но которые изнутри связаны согласием без всякой ссоры (voces jungo, sibi quae discordare videntur / extra, quas intus pax sine lite ligat)"; тут же даны примеры таких соединений: "отдыхает в труде" и т.п.[23] Другой поэтолог, англичанин Джеффри Винсофский (Гальфрид де Виносальво) в своей "Новой поэтике" (создана между 1208 и 1214) характеризует "украшенную речь" как некое соединение легкого и трудного; эти два начала, сочетаясь, образуют согласие несогласного – concors discordia, как выражается Джеффри: «Этот род речи ["превосходный – egregie": имеется в виду украшенная речь. – *А.М.*] и трудный, и легкий одновременно (modus iste loquendi est gravis estque levis); трудно

изобрести слово, но изобретенное уже легко понять... Так смешиваются противоположности, но они заключают мир, и враги становятся друзьями (sic se contraria miscent, / Sed pacem spondent hostesque morantur amici). Так говори, так сочетай трудное и легкое, чтобы одно не вытесняло (detrahat) другое, но чтобы оба начала соединялись и наслаждались одним и тем же местом пребывания (sed sibi conveniant et sede fruantur eadem), а согласное разногласие утихомиривало свой спор (pacificetque suam concors discordia litem)».

Что́, собственно, подразумевает Джеффри под двумя началами, которые соединяются в concordia discors, из вышеприведенного текста не вполне ясно, – однако это проясняется у Джеффри из нижеследующего обсуждения метафоры. Слова, составляющие метафору, могут быть "единодушными союзниками (unanimes socii)" и не противоречить друг другу по смыслу (пример: "опьяненная земля пьет дождь"); "однако такое украшение будет превзойдено лучшей картиной, когда имя вступает в ссору с глаголом, и они по видимости ненавидят друг друга, но внутри, по смыслу, царят любовь и согласие (Vincet adhuc melior pictura colorem, Quando movet litem cum verbo nomen, et ipsa Oderunt sese facietenus, attamen intus Est amor et concors sententia)… Ссора – в самих словах, но смысл слов кладет конец ссоре (Lis est in vocibus ipsis; Sed litem totam sedat sententia vocum)". Пример такой несогласно-согласной метафоры: "пред ликом Божиим благоговейное молчание взывает" ("ante Dei faciem devota silentia clamant")[24].

У другого поэтолога той же эпохи – Иоанна де Гарландии, автора "Парижской поэтики" (между 1218 и 1249), – формула concordia discors появляется при обсуждении рифмы. Определяя ее как "гармоничное созвучие слов с одинаковыми окончаниями (consonancia dictionum in fine similium)", Гарландия трактует понятие consonancia как чисто музыкальное свойство речи (поскольку и ритмика, включающая учение о рифме, понимается им как раздел музыки). Музыка же, частью которой является ритмическая поэзия, определяется как "гармоничное созвучие вещей и звуков, или несогласное согласие, или согласное несогласие (vel concordia discors, vel discordia concors)"[25]. Формула concordia discors, таким образом, расширяет свое значение, охватывая теперь не только музыку, но и новую (ритмическую, в отличие от метрической античной) поэзию, понятую как часть музыки.

Concordia discors, согласие несогласного – таков идеал красоты, украшенности, к которому в равной мере стремятся и музыка,

сополагающая в единовременном звучании разные голоса, и поэзия, в своих "украшениях" соединяющая противоположные по смыслу слова (как у Эверарда Немецкого и у Джеффри Винсофского), использующая в рифмах-созвучиях саму музыку как все ту же concordia discors (у Иоанна Гарландии). Тот факт, что формула была принята в состав и поэтологических, и музыковедческих систем – причем принята как способ выражения позитивного эстетического качества (а не для описания нестройной, "несогласной" музыки, как это было у Горация), – на наш взгляд, отражает присущую средневековому воображению склонность искать и находить красоту в соединении противоречий, контрастов, диссонансов. Принципиально важным документом, одновременно и свидетельствующим о зарождении такого понимания красоты, и оказавшим существенное влияние на его становление, стало рассуждение Августина об антитезе в трактате "О Граде Божьем". Бог, по мнению Августина, никогда не сотворил бы будущих грешников (а их греховность он, несомненно, предвидел), если бы не знал, как применить их для пользы праведных (nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret); он, таким образом, "украсил порядок времен, как прекраснейшую песнь, как бы некими антитезами (ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret). Антитезы, о которых говорим, – прекраснейшие из украшений речи (in ornamentis elocutionis sunt decentissima), а по-латыни они называются "противоположные" (opposita), или, сказать точнее, "противопоставленные" (contraposita)… Как сопоставление противоположностей придает красоту речи (contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt), так из своего рода красноречия не слов, а вещей (rerum eloquentia) посредством противопоставления противоположностей образуется красота мира (contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur)"[26].

Августинианская идея антитезы, лежащей в основе мира, была глубоко усвоена Средневековьем: в частности, она развивается в популярнейшем "Светильнике" Гонория Августодунского (ок. 1100), который сопрягает ее с понятиями concordia и discordia. Описывая окончательное разделение грешников, "находящихся в разладе со всем творением (omni creatura discordiam habentes)", и праведников, "находящихся в согласии со всем творением (concordiam cum omni creatura habentes)", Гонорий находит здесь "антитезу блаженных и проклятых (antitheses beatorum et damnatorum)", которая вызывает у него реакцию едва ли не

“эстетического” восхищения: “О чудная противоположность! (O mirabilis contrarietas!)”[27].

Нет сомнения, что антитеза праведных и грешных воспринимается Гонорием как нечто прекрасное; моделью красоты и для него служит соединение различного/противоположного, “разногласного”. Грешники и праведники соединены для Гонория так же прекрасно, как для Джеффри Винсофского прекрасно соединены противоположные по смыслу слова, а для Кретьена де Труа – “различные песни” птиц.

Интерес к contrarietas как сосуществованию противоположного проявился и в средневековой литературе (особенно в рыцарском романе) – в частности, в типичной для нее парадоксальной ситуации одновременного переживания противоположных чувств героем куртуазного романа, который в один и тот же момент печалится и радуется, верит и сомневается, знает и не знает и т.д. Совмещение антитетичных состояний понимается как своего рода раздвоение души. Так, Готфрид Страсбургский, описывая состояние Изольды, когда она одновременно “хотела и не хотела (si wolte unde enwolte)” убить Тристана в отместку за гибель ее дяди, отмечает: “ее сердце было раздвоено, одно и то же сердце было злым и добрым (sus was ir herze in zwei gemuot ein herze was übel und gut)” (10274, 10267–10268)[28]. Подобное “разделение” души сродни “разделению голосов” (divisio vocum) в полифонической музыке, о котором пишет в цитированном выше определении диафонии Гвидо Аретинский: и в психологическом, и в музыкальном divisio проявляется общая направленность средневекового воображения на такие “целостности”, в которых совмещается противоречивое, даже несовместимое. Цельное разделено, и все же цельно – так одновременно разделен и целен состоящий из праведных и грешных мир в понимании Гонория Августодунского, душа Изольды, полифоническая музыка – concordia, полученная в результате разделения-divisio.

Останавливаясь на подобном “divisio” души героя, назовем лишь основные его разновидности. Печаль и радость, плач и смех соединяются, пожалуй, наиболее часто. Так, в “Парцифале” королева Гиневра, получив от Гавана письмо, “сильно плакала и тем не менее радовалась (sie weinde sêre unde was doch vrô...)” (645–7)[29]. Словом “doch” – “однако, тем не менее” – Вольфрам подчеркивает противоречивость ее состояния; через сотню строк он повторяет конструкцию применительно уже к королю Марку,

который, читая то же письмо, “испытал и то и другое; одно – радость, а другое – печаль”[30].

Антитеза одновременно испытываемых радости и печали нередко излагается с применением риторической фигуры, именуемой в античных поэтиках regressio (возврат): понятия сначала называются, а потом повторяются еще раз, но с уточнениями; этот возврат к исходной антитезе с несомненностью свидетельствует о желании автора ее акцентировать. Так, в “Персевале” Кретьена де Труа угольщик сообщает Персевалю, что тот найдет короля Артура одновременно “веселым и печальным (lié et dolant)”; на вопрос о причине такого состояния следует regressio – возврат с разъяснением: король весел, потому что разгромил короля Риона, и печален, потому что спутники его покинули, отправившись в свои замки[31].

Ту же конструкцию – когда сначала утверждается соединение противоположностей, а потом каждая из них в отдельности разъясняется – находим и в “Парцифале” Вольфрама. Гамурет, согласившийся защищать осажденный город Белаканы, принимает почести на торжественной трапезе и чувствует при этом, что в нем зарождается любовь к Белакане. При этом герой “печален и радостен (trûric unde frô)” – далее вновь разъясняющее regressio: “он радовался, что ему оказывают великую честь”, печалью же его (nôt) была “могущественная любовь”, которая сгибает и “высокие души” (34:30–35:4). То же regressio – и в сцене из “Тристана”, когда король Марк видит любовников спящими, с мечом, лежащим между ними. Это зрелище его “радовало и печалило (was im liep und leit)”, заявляет автор, и далее разъясняет: радовало – потому что Марк верил, что они не обманывали его; печалило – потому что он все-таки их подозревал (17 512–17 515).

Вариацией антитезы печали и радости, насильственно соединенных в одной душе, становится антитеза смеха и плача: в “Парцифале” в сцене встречи Артура со своей матерью все испытывают “радость и печаль (vröude unde jâmer)”, “смеются и плачут (lachen und weinen)”, а происходит все это “от великой любви (von grôzer liebe daz geschach)” (672:16–21). О средневековом интересе к парадоксу плачущего смеха (или смеющегося плача) свидетельствует и надпись на пластине с изображением обрезания Исаака из Клостернойбургского алтаря (конец XII в., мастер Николай Верденский): “Flet circumcisus Ysaak tuae o Sara risus (Плачет обрезанный Исаак, твой, о Сара, смех)”[32]. Памятуя о том, что имя

Исаак означает “смех”, автор представляет обрезание Исаака как ситуацию плачущего смеха.

Мотив смеха-плача как выражения раздвоенности и вместе с тем единства человека разрабатывает Бернард Клервоский, используя его, по сути, как некое орудие самоанализа: «Утром “буду взывать как ласточкин птенец”, вечером же “буду размышлять, как голубь” (Ис. 38:14). Ибо когда мне улыбнется утро благодати, я, восстав и подавая голос, воздам благодарность Богу за его появление; при наступлении же вечера не будет недостатка в “жертве вечерней” (Пс. 140:2), когда, стеная подобно голубю, пролью слезы в терзании. Так буду служить Богу в оба времени, когда “вечером водворяется плач, а на утро радость” (Пс. 29:6). Скорбный, скорблю вечером, чтобы утром наслаждаться радостью. И оба угодны Богу – и кающийся грешник, и преданный праведник…»[33]. Подобное полифоническое divisio человека – на “утреннего” и “вечернего”, праведника и грешника, – найдет концентрированное выражение в письме Бернарда, где он называет себя “химерой”: “Я же – некая химера моего времени (ego enim quedam Chimaera mei saeculi), веду себя и не как клирик, и не как мирянин”[34].

Совмещаются и иные антиномичные состояния: желание и нежелание (так Изольда, как мы уже упоминали выше, “хотела и не хотела” убить Тристана), знания и незнания (состояние короля Марка, подозревающего Изольду в неверности, описано как парадоксальное сосуществование знания и незнания: “истина была для него одновременно и открыта, и скрыта”)[35]. Весьма часто внутренняя discordia представлена совмещением жизни и смерти: как одновременная жизнь и смерть (варианты – живая смерть, вечное умирание и т.п.) описываются состояния влюбленности, греховности, утраты и т.п. В “Парцифале” король Кламид, влюбленный в Кондвирамурс, жалуется Парцифалю, что “несет в себе живую смерть (ich trage den lebendigen tôt)” (213:22); в том же романе Сигуна, после того как Парцифаль признается ей, что не задал королю Анфортасу спасительного вопроса, обрушивает на него поток ругательств, который заканчивается формулой: “Вы живы и мертвы для счастья (ir lebt, und sît an sælden tôt)” (255:20).

В “Тристане” Готфрида сближение жизни и смерти становится лейтмотивом, который звучит уже в прологе, где Готфрид рисует свой идеал человека как совмещения противоположностей: его не интересуют люди, которые не могут выносить несчастья и хотят жить лишь в радости; близки же ему те, что соединяют в

сердце “счастливую жизнь, скорбную смерть, счастливую смерть, скорбную жизнь (ir liebez leben, ir leiden tôt, ir lieben tôt, / ir leidez leben)” (52–53, 62–63). Высшее воплощение этого идеала – конечно, сами Тристан и Изольда; однако мотив жизни-смерти применяется Готфридом не только к главным героям, но и вообще к различным негативным состояниям: так, день и ночь иметь перед глазами своего смертельного врага – это “смерть заживо (ein lebelîcher tôt)” (1847); потерять близкого человека (в данном случае Тристана) – значит “быть мертвым в живом теле (mit lebendem lîbe tôt)” (9592) и т.д. Аналогичное представление о состоянии “живой смерти”, вызванном утратой близкого человека, находим и в “Парцифале”: королева волшебного замка, собираясь лечить израненного Гавана, говорит, что если он умрет, мы “будем вживую нести в себе смерть (lebendec sterben tragen”) (578:30). По сути, всякое состояние утраты человеком равновесия и гармонии – всякая discordia (к которой относится и любовь) – трактуется как вторжение смерти в жизнь, как породнение жизни и смерти: у Готфрида это представление выражено с особой силой, однако оно не чуждо и Вольфраму.

Последняя психологическая concordia discors, которую следует упомянуть, – одновременно испытываемые любовь и ненависть, – с наибольшей обстоятельностью воссоздана Кретьеном, который в сцене битвы Говена и Ивейна (“Ивейн, или Рыцарь со львом”) на протяжении почти ста строк объясняет читателю, как Говен и Ивейн могли одновременно любить и ненавидеть друг друга. Задаваясь вопросом, как “любовь и смертельная ненависть” (Amor et Haine mortel), вещи “столь противоположные (qui tant sont contraires)”, могут “пребывать вместе”, “в одном доме” (6025–6028), Кретьен дает, по-видимости, шутливый ответ: в здании много помещений; “быть может, любовь заперта в отдаленной комнате, а ненависть пошла в галереи, выходящие на улицу, потому что она хочет, чтобы ее увидели”[36]. Если бы любовь не “пряталась” и не была бы слепой, то защитила бы обоих героев и не дала бы им причинить друг другу зло.

Нетрудно заметить, что здесь на уровне “персонажной структуры” романа реализуются те же представления, какие на уровне стилистики развивал в цитированном выше пассаже о вражде и дружбе слов Джеффри Винсофский. Если для Джеффри “наилучшее украшение” речи достигается, когда слова внешне враждуют, но по сути за этой враждой (lis) слов скрывается согласие (concors) смысла, то у Кретьена именно так, “внешне”, враждуют ге-

рои, которые, по сути, любят друг друга. В обоих случаях за показывающей себя discordia (не случайно у Кретьена “ненависть” идет к окну, чтобы “дать себя увидеть”, а любовь прячется) скрывается concordia.

Возвращаясь к музыке, следует отметить, что идея одновременного соединения различных (противоположных) чувств в двенадцатом столетии применяется и к ней – например, у Алана Лилльского, согласно которому, музыка “меняет себя” и “сплетает смех с плачем, серьезность с игрой (cum lacrymis risus, cum ludis seria texens)”[37].

Формула concordia discors вводит нас в самую сущность средневекового образа – будь то образ музыкальный, визуальный или вербальный; позволяет уяснить его внутреннюю интенцию. Образ как бы отвечает на вопрос, который ставит король Артур в “Рыцаре Льва”, – удивленный внезапным примирением Говена и Ивейна после их длительной битвы, король спрашивает их: “Как такая дружба и согласие (acorde) могли возникнуть между вами, если я весь день видел между вами такую ненависть и раздор (descorde)?”[38]

В самом деле: как согласие (concordia) может возникнуть из разногласия и раздора (discordia), в котором пребывает человеческая душа и весь мир? На этот вопрос и пытается ответить средневековый художник – как, впрочем, и средневековый теолог. Гонорий Августодунский в поисках ответа вводит различение между природой и сущностью: то, что оказывается разногласным “в природе”, гармонирует и соглашается “в сущности”. В высшей степени показательно, что это таинство преображения discordia в concordia поясняется Гонорием посредством музыкальных метафор. “Высший творец создал мир наподобие огромной кифары, на котором разместил разные струны, дабы они издавали различные звуки; и во всем своем творении он различил два противоположных начала (contraria). Дух и тело, как мужской и детский хоры, издают тяжелый и легкий звуки: они разногласны в природе, но согласны в сущности”. Однако не только душа и тело, но и все мировые начала у Гонория связаны в контрастные пары, перекликающиеся взаимообратными (reciproces) звучаниями: “обратные звуки издают дух и тело, ангел и дьявол, небо и ад, огонь и вода, воздух и земля, сладкое и горькое, мягкое и твердое, и так далее в том же духе”[39].

Музыкальный образ представляется Гонорию некой самоочевидной демонстрацией того, как “разногласное” по природе ста-

новится “согласным” по сущности: музыка для него непосредственно *показывает* то, что теология стремится теоретически *объяснить*.

Но как именно музыка “показывает”? Можем ли мы говорить о каких-либо музыкальных приемах, которые в самом деле демонстрируют “несогласное согласие” мира – и в этом смысле могут быть сопоставлены с аналогичными визуальными или словесными приемами? Остановимся лишь на одном – но чрезвычайно важном, если не главном – приеме такого рода. Если диафония мыслится как “разделение голосов” – и это разделение представляется “разногласием”, discordia, то преодоление discordia следует искать в стремлении разделенных голосов друг другу. В самом деле: уже в трактате “Musica enchiriadis” оба голоса в двухголосной диафонии “сходятся воедино (ambae in unum conveniant)”[40]. Гвидо Аретинский, описывая завершение музыкального раздела, использует характерный глагол occurrere – “бежать навстречу”: при соединении голосов в завершениях музыкальных разделов один голос “бежит навстречу” (occurit) завершающему тону другого голоса[41]. Между тем, “встреча” предполагает разнонаправленное движение голосов: параллельные голоса встретиться не могут. И в самом деле, во многих трактатах XI–XIII вв. настойчиво звучит мысль о необходимом преобладании разнонаправленного движения голосов. Джон Коттон (ок. 1100) пишет о “диафонии”, “что ее легче всего использовать, если тщательно соблюдать разнообразие движений, так что когда в основной (recta) мелодии подъем, в органуме – снижение, и наоборот”[42]. В “Tractatus de musica” (так называемый “Трактат Адриена де Лафажа”, конец XII в.) “постоянное разнонаправленное движение”[43] голосов (дисканта и кантуса) выдвигается как общее фундаментальное правило: “Дискант должен быть обратным (contrarius) кантусу, хотя он и звучит вместе с кантусом… Когда кантус поднимается, дискант должен опускаться, и когда кантус опускается, дискант, чтобы быть естественным, должен, напротив, подниматься”[44]. В так называемом Ватиканском трактате (середины XIII в.) большинство правил голосоведения основаны на том же принципе: “если один голос опускается… другой восходит…”[45] и т.д.

В этих теоретических построениях голоса связываются отношением, которое можно определить как зеркальная симметрия: подъем одного голоса соответствует опусканию другого. Принцип зеркальности напрямую упомянут в “Микрологе” Гвидо Аретинского: описывая здесь различные приемы построения мелоди-

ческих линий, Гвидо говорит и о таком, при котором движению "сверху вниз (saliendo ab acutis)" "отвечает (opponat respondendo)" движение снизу (a gravibus), – "происходит так, как когда мы видим в колодце напротив нас наш собственный образ"[46].

Зеркальную симметрию можно рассматривать как разновидность той "контрастной симметрии", которая в словесных текстах возникает при соединении грамматически и лексически симметричных, но противоположных по смыслу конструкций. В конструкциях такого рода мы наблюдаем своего рода зеркальную симметрию противопоставленных смыслов. Примером может служить фраза Августина: "Sicut enim diabolus superbus hominem superbientem seduxit ad mortem; ita Christus humilis hominem obedientem reduxit ad vitam" – "Как дьявол гордый человека гордящегося совратил к смерти; так Христос смиренный человека послушного возвратил к жизни"[47]. С риторической точки зрения мы имеем здесь двучленный исоколон – однако замечательна полнота обратной симметрии, достигнутой Августином: первая половина фразы словно бы "смотрится в зеркало" второй половины, каждому слову первого члена (за исключением вводного оборота) соответствует обратное по смыслу слово из второго члена; повторяется лишь слово "человек", которое в этой конструкции служит как бы осью симметрии – и синтаксической, и смысловой.

Островки подобной контрастной (или зеркальной, если под зеркальностью понимать "обратность" смыслов) симметрии постоянно встречаются и в светской литературе Высокого Средневековья; нередко они возникают в вышеупомянутых описаниях душевной discordia героя. Приведем лишь два примера из "Тристана". Внутренний разлад Тристана, разрывающегося между двумя Изольдами, передан в следующей конструкции:

er wolde und enwolde
Îsolde unde Îsolde… (193 89–193 90)
Он хотел и не хотел
Изольду и Изольду…

Союзы "und" в обеих строках образуют ось симметрии, через которую половины строк "глядятся" друг в друга, как в зеркало; однако идентичность отражения нарушена отрицанием "не". Смыслы симметричных конструкций – обратные; симметрия, по сути, контрастная.

Другой островок сходным образом организованной контрастной симметрии возникает в описании столь же противоречивого состояния короля Марка – в сцене, когда он видит Тристана и

Изольду спящими в гроте с мечом, лежащим между ними, и не может решить для себя, виновна ли Изольда в измене.

> “schulde?” sprach er “triuwen jâ”
> “schulde?” sprach er “triuwen nein” (17 530–17 531)
> “Вина?”, сказал он, “воистину, да”;
> “Вина?”, сказал он, “воистину, нет”.

Едва ли не наиболее отчетливо средневековое пристрастие к контрастно-симметричным конструкциям проявилось в представлениях о рае и аде. Симметрия их устройства описывается в нескончаемых парах антитез, как, например, в “Светильнике” Гонория Августодунского, где “чудесная противоположность” ада и рая после Страшного Суда представлена как торжество стройной симметрии: “Как эти, друзья Бога, навеки счастливые, восславятся в Господе; так, напротив, враги его, весьма жалкие и несчастные, будут вечно мучимы. Как эти просияют величайшей красотой, так те обезобразятся величайшим ужасом. Как эти обретут легкость наивысшей живостью, так те будут отягчены наивысшей косностью. Как эти укрепятся особенной силой, так те ослабятся особым бессилием” и т.д.[48]

Контрастная симметрия в положении грешников и праведных у Гонория находит выражение и в любопытном визуальном мотиве: грешники в аду будут помещены так, что “головы их будут погружены вниз… ноги подняты вверх”[49]. Позиция тела грешника, таким образом, контрастно симметрична позиции праведника: в этом смысле грешник, пребывающий “вверх ногами”, – антипод праведника. Возможно, не без влияния “Светильника” в изобразительном искусстве Средних веков и раннего Возрождения, прежде всего в иконографии ада и Страшного суда, широко распространяется мотив контрастно-симметричного сопоставления фигур, одна из которых расположена головой кверху, а другая – головой книзу. Мы находим этот мотив, например, в Винчестерской псалтыри (ок. 1161), где грешники плавают в адской пасти, словно в невесомости; ключевая пара – король и королева – образуют вышеописанную контрастно-симметричную фигуру. Тот же мотив мы встречаем в “Страшных Судах” и изображениях ада: у Джотто в росписях капеллы Скровеньи (1303–1306), в Кампо-Санто в Пизе (середина XIV в.), у Фра Анджелико, у Таддео ди Бартоло (фреска в кафедральном соборе Сан-Джиминьяно, 1396).

Наконец, этот мотив встречается и вне инфернального контекста – например, в метопе собора в Модене, на которой, по мнению Кьяры Фругони, изображены “антиподы”[50]. В последнем

случае обыгрывание мотива вне отчетливой иконографической программы свидетельствует об интересе средневековых художников к контрастной симметрии как таковой.

По сути, тела на подобных изображениях образуют ту же "линию", какую описывает в своем музыкальном трактате Гвидо Аретинский: зеркально-симметричное соединение "поднимающегося" и "опускающегося". Если в антитетичности как таковой проявляет себя discordia, разлад мира и души, то антитезы упорядоченные, составленные в симметричные фигуры знаменуют переход этого разлада в эстетическое качество – в гармонию, concordia: разлад превращается в "чудесную противоположность" (по выражению Гонория), заслуживающую восхищенного созерцания. Прием контрастной (или зеркальной) симметрии, преобразующий discordia в concordia, проявляется, как мы видели, и в полифонической музыке, и в словесности, и в изобразительном искусстве (что показано нами на одном конкретном мотиве, ни в коей мере, конечно, не исчерпывающем все богатство обратносимметричных построений в средневековом искусстве).

Интерес к комбинированию контрастирующих между собой элементов провоцировал средневекового художника на построение более сложных и многосоставных, чем двухчастная антитеза, "фигур контраста". От contrarietas как "простой" противоположности путь ведет к diversitas – общему "несходству" вещей. И если contrarietas мира является предметом восхищенного созерцания (напомним, что Гонорий называет его "чудным", mirabilis), то и diversitas мира воспринимается как некое Божественное чудо и, следовательно, как красота. Об этом свидетельствует, в частности, эпизод из жития св. Андрея в "Золотой Легенде" Якова Ворагинского. Св. Андрей на вопрос о величайшем чуде, сотворенном Господом "в малом (in parva re)", отвечает: такое чудо – "многообразие и великолепие лиц (diversitas et excellentia facierum)"; ведь среди всех живущих и живших людей нельзя найти двух одинаковых лиц; и на каждом лице, сколь ни мало оно, Господь смог сосредоточить все органы телесных чувств[51].

В визуальной сфере это многообразие проявляет себя прежде всего в комбинации цветов, в многокрасочности, которая для средневекового человека является неотъемлемым компонентом красоты. Многокрасочность прекрасна, поскольку символически передает разнообразие, несходство (diversitas) добродетелей: как пишет Храбан Мавр в главе "О цветах" (из трактата "О мироздании"), "различные (diversi) цвета обозначают различные виды

добродетелей, которыми украшается творение Божие по образу своего Творца”[52]. В полном соответствии с этим представлением Небесный Иерусалим у Гонория Августодунского украшен “разноцветными прозрачными камнями” (эти “discolores gemmae translucidae” не могут не напомнить о “multicolor gemmarum speciositas” Сугерия), сияющими различными добродетелями души (diversis virtutibus animae splendidae)”[53]. Идея многоцветности как символа многообразия добродетелей находит эсхатологическое преломление в описании Гонорием воскрешения мертвых: их тела останутся обнаженными, но получат разные цвета в зависимости от достоинства человека. “Как есть различные виды цветков, так что лилии отличаются белизной, а розы – краснотой; так и различная благодать (diversa gratia) красок обнаружится в телах праведных: один цвет будут иметь мученики, другой – девственницы; и это сочтется им за одежды”[54].

Понятие diversitas, уже знакомое нам по акустическим описаниям Сугерия и Кретьена, всплывает, как мы видим, вновь и вновь: красота – и в музыке, и в словесной, и в визуальной сфере – немыслима без этого “различного”, “несходного”.

В эту систему многоцветной, и в тоже время символически значимой красоты включены – на правах черного цвета – и грешники. Августин, который в своем эстетическом “оправдании” зла прибегал, как мы видели, к музыкально-поэтической метафоре (добро и зло – как антитеза в “песне”), в другом месте для той же цели обращается к метафоре живописной: “Как прекрасна картина, где черная краска положена на свое место, так и мир для того, кто способен его увидеть, прекрасен и с грешниками, хотя рассмотренные сами по себе они безобразны”[55]. Этот визуально-теологический мотив (грешник для мира – как черная краска для картины) через посредничество Григория Великого[56] доходит до Гонория, у которого он применен к демонам, а “эстетический” момент выражен намного сильнее, чем у Августина: “Ученик: Если Бог предвидел, что они [падшие ангелы. – *А.М.*], станут таковыми, то зачем их создал? – Учитель: Для украшения своего творения. Ибо как художник подкладывает черную краску, чтобы белая или красная стали великолепней, так и праведники благодаря сравнению с грешниками воссияют еще больше”[57].

Понятно, что в многокрасочности есть нечто мистическое: напомним, что именно “многокрасочность драгоценных камней” позволяет Сугерию в его медитации анагогически вознестись ad immaterialia. Пример из совершенно иной сферы – многокрасоч-

ность животных, которая также могла обладать поистине магической привлекательностью. В “Тристане” такова волшебная собачка Птикрю, дар некой феи; она так прекрасна, что ее красоту (schoene) никто не смог бы описать. Между тем эта красота заключается прежде всего в многокрасочности: шерсть собачки являла смесь столь многих цветов, что никто не мог сказать, какого собственно цвета она была (“…nieman rehte wiste, von welher varwe ez waere”) (15 820–15 821).

Вольфрам фон Эшенбах, у которого фиксируется одно из первых появлений в немецком языке прилагательного bunt – “пестрый”[58], разворачивает в “Парцифале” настоящую комбинаторную игру с цветом, используя едва ли не все мыслимые возможности цветового “дизайна”: монохромность (“красный рыцарь” Итер), contrarietas двух цветов (многократно возникающий в романе мотив контраста черного и белого – “цветов сороки”, 1 : 6, символизирующих “смешанность” в мире противоположных начал; контраст белого и алого в знаменитой сцене с каплями крови на снегу, напоминающими Парцифалю лицо его супруги), трехцветность (трехцветный шатер Ешуты – 129 : 21), и т.д., вплоть до описания постели Анфортаса (791), которую украшают 58 видов камней (разумеется, разноцветных), которые перечислены поименно!

Многокрасочность, изобилование цветами – и есть наша третья идея, связывающая музыку с визуальным миром Средневековья. Полифония школы Нотр-Дам была описана ее неизвестным современником как “изобилование красок, принадлежащих к искусству гармонии (abundantia colorum armonice artis)”[59]. Музыка вслед за другими искусствами стремится “изобиловать цветами”, чтобы символически выразить разнообразие (diversitas) творения. Многокрасочность-diversitas представляет собой как бы усиленную, умноженную, достигнувшую полноты и преизбыточности форму той contrarietas, о которой мы говорили в связи с идеей concordia discors.

Неудивительно, что процесс художественного творчества нередко описывался в средневековых текстах как “соединение различного”, – и не в последнюю очередь различных красок. Уже Карловы книги пишут о живописном произведении (pictura) как о “соединении цветов (compaginatio colorum)”[60]. Много позднее эта идея применяется к поэзии: поэты, согласно Гуго Сен-Викторскому, должны “соединять одновременно различное и создавать одну картину из многих цветов и форм (diversa simul compilantes, quasi de multis coloribus et formis, unam picturam facere)”[61]. Поэти-

ческое произведение – “соединение, созданное из различного (ex diversorum conjunctura)” (Алан Лилльский)[62]; понятие conjunctura (восходящее, видимо, к используемому Горацием в “Искусстве поэзии” понятию junctura) становится поэтологическим термином: его, как показывает Д.У. Робертсон[63], использует Кретьен де Труа в своем знаменитом определении романа как “une molt bele conjointure (весьма прекрасного соединения)” (“Эрек и Энида”, v. 14).

Однако в том же духе, в сходных терминах описывается и полифоническая музыка в секвенции Адама Сен-Викторского, использующего вместо conjunctura практически синонимичное ему слово connexio: “Гармония различного, сведенного в одно; их соединение сладостно (“Harmonia diversorum / Sed in unum redactorum / Dulcis est connexio)”[64]. “Connexio diversorum” Адама Сен-Викторского, “diversorum conjunctura” Алана Лилльского, “diversa simul compilantes” Гуго Сен-Викторского – по сути, три выражения одного и того же творческого принципа, общего для словесной и музыкальной композиции.

Вероятно, музыка воспринималась как особенно яркое и очевидное проявление этого принципа “соединения различного”, поэтому именно она используется как модель всякого творческого акта, даже сотворения мира Богом. Подобный ход мысли мы находим в трактате Иоанна Скота Эриугены “De divisione naturae” (середина IX в.): “Красота всего сотворенного мира, всего подобного и неподобного, образована некой чудесной гармонией и соединена из различных видов и разных форм, а также из различий субстанций и соподчинений акциденций в некое несказанное единство. Подобно тому как инструментальная мелодия составлена из различных качеств и количеств звуков, которые, когда их слушают по отдельности, разделены несогласованностью пропорций... но когда соединяются друг с другом по рациональным правилам музыкального искусства… то издают некую естественную сладостность, – так и согласие мира слажено единой волей творца из различных подразделений единой природы, которые разногласны друг с другом, когда их рассматривают по отдельности”[65]. Бог и музыкант действуют сходным образом: соединяют диссонирующие элементы в гармонию.

Итак, музыковедческие тексты и акустические описания обнаруживают три идеи, позволяющие осмыслить полифоническую музыку в общем контексте средневековой культуры. Первая – идея украшения, в равной мере применимая к музыке, картине, сло-

весному тексту. Вторая – идея разногласия согласного (concordia discors) как общий художественный принцип, акцентирующий в произведении искусства момент совмещения противоположных элементов (contrarietas). Наконец, третья идея – многокрасочность: совмещение разнородных элементов (звуков, литературных мотивов, визуальных форм) создает "картину", в которой антитезы и диссонансы оказываются красками мира; contrarietas перерастает здесь в разнообразие-diversitas, символическим выражением которой и служит многокрасочность.

Выявляющиеся при сопоставлении музыкальных и внемузыкальных текстов связи позволяют нам по-новому взглянуть на полифонию как элемент средневековой культуры. После многих веков господства в Западной музыке монодической традиции полифония кажется странным изобретением; но в контексте общей средневековой тенденции трактовать образ как совмещение различного в некой одновременности (принцип "различное одновременно – diversa simul", по выражению Гуго Сен-Викторского) это изобретение кажется уже не только не странным, но едва ли не неизбежным.

[1] *Schausten M.* Vom Fall in die Farbe: Chromophilie in Wolframs von Eschenbach "Parzival" // Beträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Tübingen, 2008. Bd. 130, H. 3. S. 466.

[2] Как музыкальный термин слово "poliphonia" впервые появляется в трактате "Summa musice" (XIII в.), написанном некими "Персеем и Петром"; однако оно остается редким вплоть до конца XVIII в., когда и получает свойственную ему ныне распространенность. См.: *Leuchtmann H.* Polyphonie // Lexikon des Mittelalters. München, 2002. Bd. 7. S. 75.

[3] О ранней полифонии и ее историческом значении см.: *Евдокимова Ю.* Многоголосие средневековья: X–XIV вв. М., 1983 (История полифонии; Вып. 1); *Eggebrecht H.H.* Die Mehrstimmigkeit von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert // Geschichte der Musiktheorie. Darmstadt, 1984. Bd. 5 : Die mittelalterliche Lehre von der Mehrstimmigkeit: Die Musik des Mittelalters / Hg. von H. Möller, R. Stephan. Laaber, 1991 (Neues Handbuch der Musikwissenschaft; Bd. 2).

[4] В роли образцового "полифонического писателя" на протяжении всего XIX в. выступал Шекспир, возведенный в этот статус немецкими романтиками: "В шекспировском обращении с новеллами много контрапункта... он сам выбирает тональность и сопровождающие аккорды для генерал-баса" (*Schlegel F.* Literary notebooks: 1797–1801 / Ed. H. Eichner. L., 1957. P. 123); Шекспир – "величайший мастер гармонии и драматического контрапункта" (*Шеллинг В.Ф.* Философия искусства / Пер. П.С. Попова. М., 1966. С. 205). В 1850–1860-х годах полифоническую форму (фугу) обнаружит в пьесах Шекспира Отто Людвиг (*Ludwig O.* Shakespeare-Studien. Halle, 1901. S. 139. См. об этом: *Махов А.Е.* Musica literaria: Идея словесной музыки в европейской поэ-

тике. М., 2005. С. 114). В XX в., после работ М.М. Бахтина, Шекспира в этой роли сменил Достоевский.

[5] "Qui omnes tam festive, tam solemniter, tam diversi, tam concorditer, tam propinqui, tam hilariter… missarum solemnem celebrationem superius inferiusque peragebant, ut ex ipsa sui consonantia et cohaerente harmonia grata melodia potius angelicus quam humanus concentus aestimaretur…". – Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii (согласно датировке Э. Панофского, "книжечка" создана между 1144 и 1147). Cap. VII. Цит. по: Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures / Ed., transl. and annotated by E. Panofsky. 2 ed. Princeton, 1979. P. 118, 120 (о датировке – с. 142).

[6] *Sugerius.* De rebus in administratione sua gestis. Cap. XXXI. P. 56–57.

[7] "Doucement li oisel chantoient, / Si que mout bien s'antr'acordoient; / Et divers chanz chantoit chascuns; / C'onques ce que chantoit li uns / A l'autre chante ne oï". – *Chrétien de Troyes*. Yvain ou le Chevalier au Lion // Chrétien de Troyes. Oeuvres complètes. P., 1994. P. 350 (v. 463–466).

[8] См.: *Curtius E.R.* Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. 8. Auflage. Bern; München, 1973. S. 203–204.

[9] "in turba canentium, sicut huic genti mos est, quot vides capita, tot audis carmina" – *Giraldus Cambrensis*. Descriptio Cambriae. Lib. II, cap. 13. Цит. по: *Chrétien de Troyes*. Erec und Enide: Le chevalier au Lion / Ed. A. Mary. P., 1923. P. 316–317.

[10] Musica enchiriadis. Cap. XVIII // Patrologia latina (далее – PL.). Vol. 132. Col. 981.

[11] См.: *Schmitt J.-Cl.* Le corps des images: Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. P., 2002. P. 66.

[12] De imaginibus [Libri Carolini]: Praefatio // PL. Vol. 98. Col. 1006.

[13] *Sugerius.* De rebus... Cap. XXXIII. S. 62–64.

[14] *Schmitt J.-Cl.* Op. cit. P. 88.

[15] Musica enchiriadis. Cap. XIII. Col. 973.

[16] Musica et scolica enchiriadis una cum aliquibus tractatulis adiunctis / Hg. von H. Schmid. München, 1981. P. 206. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Musikhistorischen Kommission; Band 3). Цит. по электронной публикации в корпусе текстов: Thesaurus musicarum latinarum (далее – TML) / подгот. в ун-те Индианы под рук. Т. Матисена. // http://www.chmtl.indiana.edu/tml/9th-11th/ANOINCOR_TEXT.html

[17] *Guido Aretinus*. Micrologus. Cap. XVIII // PL. 141. Col. 401.

[18] Analecta Hymnica Medii Aevi. XXI: Lieder und Mottetten des Mittelalters / Hrsg. von G.M. Dreves. Leipzig, 1895. S. 148.

[19] *Traub A.* Das Ereignis Notre Dame // Die Musik des Mittelalters / Hrsg. H. Möller, R. Stephan. Laaber, 1991. S. 256. (Neues Handbuch der Musikwissenschaft; Bd. 2).

[20] "Pars tenet una notam, pars altera circuit apte, / Et placet hoc auri multa dulcedine capte. / Vel canit utraque pars discors concorsque sodali…" – Summa musice: A thirteenth-century manual for singers / Ed., with transl. and introd. by Ch. Page. Cambridge, 1991. P. 202.

[21] "Cum dulci strepitu ructabant organa ventum, / Dividitur juncta, divisaque jungitur horum / Dispar comparitas cantus, concordia discors, / Imo dissimilis similis dissensio vocum" – *Alanus de Insulis*. De planctu naturae // PL. Vol. 210. Col. 477.

[22] Стих 374. Скорее всего, это единственный для античности случай применения формулы в чисто эстетическом контексте.

[23] *Everardus Alemannus*. Laborinthus // Les arts poétique du XII et du XIII siècle / Ed. par E. Faral. P., 1924. P. 349–351.

[24] *Geoffrey of Vinsauf*. Poetria Nova. Цит. по изд.: *Gallo E.* The Poetria Nova and its sources in early rhetorical doctrine. Hague, 1971 P. 58–60 (vv. 839–840, 870–890).

[25] *John of Garland*. The Parisiana Poetria / Ed., introduction, translation and notes by T. Lawler. New Haven; London, 1974. P. 159–160. (Yale studies in English; 182).

[26] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei. Lib. XI, cap. 18 // PL. Vol. 41. Col. 332.

[27] *Honorius Augustodunensis*. Elucidarium. Lib. III, 21 // PL. 172. Col. 1176.

[28] "Тристан" цитируется по изданию: *Gottfried von Strassburg*. Tristan / Hrsg. von R. Krohn. Stuttgart, 1990–1991. Bd. 1–3; указываются номера строки.

[29] "Парцифаль" цитируется по изданию: *Wolfram von Eschenbach*. Parzival / Nach der Ausgabe von K. Lachmann. Stuttgart, 2004Bd. 1–2; с указанием номеров раздела и строки.

[30] "dô muoste er bî beiden wesen, daz ein was fröude unt'z ander klage" (649:8–9).

[31] *Chrétien de Troyes*. Perceval: Altfranzösisch-Deutsch / Hrsg. von F. Olef-Krafft. Stuttgart, 2003. S. 48–50 (vv. 845–859).

[32] Интерпретацию этой надписи см. в кн.: *Wirth J*. L'image médiévale. Naissance et développements (VI–XV siècle). P., 1989. P. 254.

[33] «Et in mane quidem "sicut pullus hirundinis sic clamabo" (Is. 38, 14), in vespere autem "meditabor ut columba" (Is. 38, 14), quatenus et cum gratiae matutinum arriserit, in modum hirundinis exsultans et clamitans gratiam agam pro visitatione, et cum vespera ingruerit, non deerit "sacrificium vespertinum" (Ps. 140, 2), cum instar columbae gemens, lacrimas fundam in tribulatione. Sic enim deserviet tempus utrumque Deo, cum et "ad vesperam demorabitur fletus, et ad matutinum laetitia" (Ps. 29, 6). Maerens maerebo in vespera, quo laetus fruar matutino. Placet uterque Deo, et peccator compunctus, et iustus devotus…» – *Bernard de Clairvaux*. Sermons divers. P., 2006. T. 1. P. 62 (Serm. III, 4).

[34] *Bernardus Claraevallensis*. Epistola CCL. Ad Bernardum priorem portatum // PL. 182. Col. 451. Тем самым бернардовская критика (в знаменитой "Апологии к Гвиллельму") "химерической" романской скульптуры с ее "смешной чудовищностью", "безобразной красотой и прекрасным безобразием (ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas)" обращается им на самого себя: он сам и есть одна из этих скульптур. На внутреннюю связь этих двух текстов Бернарда указал Томас Дейл: *Dale Th*. Monsters, Corporeal Deformities, and Phantasms in the Cloister of St-Michel-de-Cuxa // Art Bulletin. N.Y., 2001. Vol. 83, № 3.

[35] "was ime diu wârheit / beidiu geheizen und verseit" (15 257–15 258).

[36] "Espoir qu'Amors s'estoit anclose / En aucune chanbre celee; / Et Haine s'an ert alee / As loges par devers la voie, / Por ce qu'el vialt, que l'en la voie". – *Chrétien de Troyes*. Yvain ou le Chevalier au Lion // Perceval. P. 484 (vv. 6038–6042).

[37] *Alanus de Insulis*. Anticlaudianus. Lib. III, cap. V // PL. Vol. 210. Col. 517.

[38] "Seignor, fet li rois, dites nos / Qui a si tost mis antre vos / Ceste amistié et ceste acorde, / Que tel haine et tel descorde / I ai hui tote jor veüe?" – *Chrétien de Troyes*. Yvain ou le Chevalier au Lion. P. 491 (vv. 6323–6327).

[39] "Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti varias chordas ad multiplices sonos reddendos posuit: dum universum suum opus in duo, vel duo sibi contraria distinxit. Spiritus enim et corpus quasi virilis et puerilis chorus gravem et acutum sonum reddunt, dum in natura dissentiunt, in essentia boni conveniunt… Reciprocum sonum reddunt Spiritus et corpus, angelus et diabolus, coelum et infernus, ignis et aqua, aer et terra, dulce et amarum, molle et durum, et sic caetera in hunc modum". – *Honorius Augustodunensis*. Liber XII quaestionum. Cap. 2 // PL. Vol. 172. Col. 1179.

[40] Musica enchiriadis. Cap. XVII. Col. 977.

[41] *Eggebrecht H.H.* Die Mehrstimmigkeit von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert // Geschichte der Musiktheorie. Darmstadt, 1984. Bd. 5: Die mittelalterliche Lehre von der Mehrstimmigkeit. S. 34.

[42] "…facillimus eius [diaphoniae] usus est, si motuum varietas diligenter consideretur; ut ubi in recta modulatione est elevatio, ibi in organica fiat depositio et e converso" – *Johannes Affligemensis*. De musica cum tonario. Цит. по TML: http://www.chmtl.indiana.edu/tml/9th-11th/JOHDEM_TEXT.html

[43] *Eggebrecht H.H.* Op. cit. S. 60.

[44] "Discantus cantui debet esse contrarius, quamvis cum cantu debeat personare… Quando autem cantus elevatur, discantus debet deponi, et quando cantus deponitur, discantus, ut naturaliter fiat, ex contrario debet elevari". – Tractatus de musica. TML, http://www.chmtl.indiana.edu/tml/12th/ANOFRA5_TEXT.html

[45] "Si cantus descenderit ... ascendat organum…" – Ars organi. TML, http://www.chmtl.indiana.edu/tml/12th/ARSORG_TEXT.html

[46] "sicut fit cum in puteo nos imaginem nostram contra spectamus" – *Guido Aretinus*. Micrologus. Cap. XV. Col. 395. В. Хиршман проводит параллели между описанными у Гвидо видами "движения мелодии" и литературными приемами – такими, как versus reciproci (аналогичные "ракоходу" в музыке) или исоколоном (аналогия с членением мелодии на равные симметричные отрезки). – *W. Hirschmann*. Das Kompositionskapitel als Modell poetischer Reflexion: Zur pragmatischen Transformation der ars musica in der Musiktheorie des Hoch- und Spätmittelalter // Artes im Mittelalter / Hrsg. U. Schaefer. Berlin, 1999. S. 179.

[47] *Augustinus*. de Trinitate. Lib. IV, cap. X // PL. Vol. 42. Col. 896.

[48] "Sicut igitur hi amici Dei perenniter felices in Domino gloriabuntur: ita, e contrario, inimici ejus nimium miseri et infelices jugiter cruciabuntur. Ecce sicut isti decore maximo illustrabuntur, ita illi maximo horrore deturpabuntur. Sicut isti summa agilitate erunt alleviati, ita illi summa pigritia praegravati. Sicut isti praecipuo robore solidati, ita illi erunt praecipua invaletudine debilitati". – *Honorius Augustodunensis.* Elucidarium. Lib. III, 21. Col. 1175. О другом средневековом зеркально-симметричном описании ада и рая – в анонимной "Книге о трех обиталища", ложно приписывавшейся св. Патрику, – см. в кн.: *Махов А.Е.* Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006. С. 17–18.

[49] "Capita sunt eis deorsum mersa … pedes sursum erecti". – *Honorius Augustodunensis.* Elucidarium. Lib. III, 4. Col. 1160.

[50] *Frugoni Ch.* Wiligelmo: Le sculture del Duomo di Modena. Modena, 2007. P. 52.

[51] *Jacibus de Voragine*. Legenda aurea: (De sancto Andrea apostolo). Stuttgart, 1988. S. 32.

[52] “Colores autem diversi diversas significant species virtutum, quibus decoratur plasma Dei ad imaginem sui Conditoris”. – *Rabanus Maurus*. de universo. Lib. XXI, cap. 9 // PL. Vol. 111. Col. 563.

[53] *Honorius Augustodunensis.* Speculum ecclesiae // PL. Vol. 172. Col. 1011.

[54] “Et sicut hic sunt diversa genera florum, ut in liliis albedo, et in rosis rubedo: ita diversa gratia colorum creditur fore in corporibus Sanctorum, ut alium colorem martyres, alium habeant virgines; et haec pro vestimentis reputabuntur” – *Honorius Augustodunensis.* Elucidarium. Lib. III, 16. Col. 1169.

[55] “Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet”. – *Augustinus*. de Civitate Dei. Lib. XI. Cap. XXIII // PL. Vol. 41, cl. 336.

[56] *Gregorius Magnus*. Moralia. Lib. XXXIII, cap. XX // PL. Vol. 75. Col. 697–698.

[57] “Cum Deus praesciret eos tales futuros, quare creavit eos? – Propter ornamentum sui operis. Ut enim pictor nigrum colorem substernit, ut albus vel rubeus pretiosior sit, sic collatione malorum justi clariores fiunt”. – *Honorius Augustodunensis.* Elucidarium. Lib. I, 8. Col. 1115.

[58] Bunten man, “пестрый человек” (“Парцифаль”, 758:2) – о двуцветном, черно-белом Фейрефице. См.: *Schausten M.* Op. cit. S. 466.

[59] Аноним IV: De mensuris et discantu // Scriptorum de musica medii aevi nova series a Gerbertina altera / Ed. E. de Coussemaker. 4 Vol. Paris: Durand, 1864–1876 (reprint ed., Hildesheim: Olms, 1963). Vol. 1. P. 342. Андреас Трауб проводит параллель между этим описанием полифонической музыки и “многоцветной красотой камней” Сугерия: *Traub A.* Op. cit. S. 242.

[60] De imaginibus [“Libri Carolini”]. Lib II. Cap. XXVIII. Col. 1096.

[61] *Hugo de Sancto Victore*. Erudicio didascalica. Lib. III, cap. IV // PL. Vol. 176. Col. 769.

[62] *Alanus de Insulis*. De planctu naturae. Col. 451.

[63] *Robertson D.W.* Some Medieval literary terminology, with special reference to Chrétien de Troyes (1951) // Robertson D.W. Essays in Medieval Culture. Princeton, 1980. P. 65.

[64] The liturgical poetry of Adam of St. Victor. London, 1881. Vol. 1. P. 38.

[65] “…pulchritudo totius universitatis conditae, similium et dissimilium, mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus, in unitatem quandam ineffabilem compacta. Ut enim organicum melos ex diversis vocum qualitatibus et quantitatibus conficitur, dum viritim separatimque sentiuntur, longe a se discrepantibus… proportionibus segregatae, dum vero sibi invicem coaptantur secundum certas rationabilesque artis musicae regulas… naturalem quamdam dulcedinem reddentibus: ita universitatis concordia, ex diversis naturae unius subdivisionibus a se invicem, dum singulariter inspiciuntur, dissonantibus, juxta conditoris uniformem voluntatem coadunata est”. – *Joannes Scotus Erigena*. De divisione naturae. Lib. III, 6 // PL. Vol. 122. Col. 637–638.

Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс

ДЕМОНЫ, МОНСТРЫ И ГРЕШНИКИ: НЕГАТИВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ПРОСТРАНСТВЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОГРАФИИ[1]

В 1911 г., комментируя одну из миниатюр "Сказания о Борисе и Глебе" из "Сильвестровского сборника" XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53), Д.В. Айналов обратил внимание на странные шлемы, которые венчали головы двух персонажей, стоящих перед Святополком Окаянным. Это были не обычные остроконечные шлемы, как у других воинов, а диковинные уборы, словно сделанные из перьев или прорезанные вертикальными зазубринами. Айналов предположил, что первый из персонажей – Путша, но что означает загадочный элемент его доспехов, так и осталось неясным[2]. Между тем ключ к этой иконографической загадке в конце XIX в. дал Ф.И. Буслаев. По его словам, в русских лицевых Апокалипсисах одна из характерных примет демонов – волосы, стоящие дыбом – "иногда составляет принадлежность шишака, как у воинов на миниатюре в "Сказании о Борисе и Глебе"[3]. В самом деле, "перистые" шлемы подручных Святополка живо напоминают вздыбленные прически, с которыми на Руси обычно изображали дьявола и бесов.

Исследователи византийской, средневековой западной и древнерусской иконографии часто обращали внимание на пламенеющие, извивающиеся как змеи, поднятые дыбом или торчащие в сторону острыми "лезвиями" волосы демонов. Не только злые духи, но и многие негативные персонажи или персонификации сил тьмы (Антихрист, Смерть, Ад), изображались с точно такой же прической и иногда почти до неразличимости сливались с падшими ангелами[4]. Наряду с уродством, смешением черт человека и зверя, а также чернотой (темным цветом), пламенеющий или острый хохол служил в христианской иконографии устойчивым атрибутом зла и порока[5]. Черный человек с беспорядочно торчащими вверх волосами – так в XI в. описывает явившегося ему ночью дьявола бургундский монах Рауль Глабер[6].

Эта деталь, характерная как для изображений, так и для различных описаний сатаны – больше, чем иконографический курьез или устойчивый атрибут, механически воспроизводимый в течение столетий. Это "открытый" мотив, который адаптировался к разным контекстам и образам, порождая новые формы, смыслы и визуальные параллели между персонажами. Представление об особой прическе демонов было рано перенесено на еретиков, иноверцев и грешников, которые также стали изображаться с

вздыбленными волосами или в остроконечных шапках/шлемах, имитирующих прическу бесов. Перед нами особая система правил изображения персонажей, ассоциируемых с миром тьмы, действовавшая на пересечении церковной иконографии, книжности и архаической народной традиции. Цель настоящей статьи – проследить ее истоки и механизмы функционирования в культуре средневековой Руси[7].

Хотя зримый "образ врага" играет важную роль в средневековом визуальном пространстве, традиции изображения негативных персонажей (демонов и грешников) в древнерусском искусстве практически обойдены вниманием историков и искусствоведов. В многочисленных описаниях памятников иконографии демонические и демонизированные фигуры чаще всего либо не упомянуты вообще, либо комментируются крайне лапидарно, так, словно визуальная трактовка их образов была исторически неизменна и не играла никакой роли для реконструкции смысла произведения. Между тем "визуальная" демонология была столь же разнообразна и изменчива, как и сами демонологические представления. Она неразрывно переплетается с книжностью. Изображения не только воспроизводят, иллюстрируют и развивают мотивы, заложенные в текстах, но и оказывают на них обратное влияние: авторы "цитируют" или обыгрывают визуальные образы, у которых нет конкретного текста – источника.

Присутствие дьявола, бесов или воинов-мучителей на иконе, мозаике, фреске и книжной миниатюре бок о бок с сакральными персонажами настолько привычно, что исследователи редко задаются вопросом, как было возможно такое соседство и как строились отношения между этими образами в пространстве изображения. Если фреска или миниатюра – прежде всего визуальный комментарий к тексту или дидактическое послание, то икона – предмет поклонения, призванный возвести человека от созерцания материального образа к его духовному первообразу. Именно поэтому присутствие на иконе фигур обычных людей, а тем более грешников, могло вызывать сомнения. Вопрос о том, возможно ли изображать таких персонажей в сакральном пространстве, рядом со святыми, несколько раз поднимался в средневековой Руси[8]. Тем интереснее, что изображение *демонических* сил – дьявола и бесов, персонификаций Ада и Смерти, геенских и эсхатологических чудовищ – казалось вполне естественным и не вызывало сомнений даже у тех, кто осуждал соседство святых с нечестивцами[9].

Сравнивая русское искусство XI–XIV вв. с корпусом визуальных памятников XV–XVII столетий, нельзя не увидеть, что с течением времени количество “пограничных” (не-сакральных) персонажей в древнерусской иконографии резко выросло. На закате русского Средневековья как известные в Киевской Руси, так и возникшие позже сюжеты наполнились множеством образов с ярко выраженной негативной семантикой. Пространство икон и фресок, страницы иллюминированных рукописей заполнили разнообразные демонические фигуры. Тем важнее представляется анализ семиотики этих многочисленных, но малоизученных изображений.

В древнерусской иконографии существовало несколько символических приемов, которые объединяли образы бесов и грешников, зримо представляя нечестивцев, мучителей, завоевателей и еретиков как слуг дьявола. Первый из них, строго говоря, является внешним по отношению к изображению: это порча или уничтожение лиц или фигур целиком – феномен, широко распространенный в средневековых иллюминированных рукописях[10]. Практика нейтрализации “опасных образов” применялась кем-то из читателей (с меньшей вероятностью – самим создателем миниатюры). При этом атаке подвергались не только демонические персонажи (дьявол, бесы, Ад и Смерть)[11], но и грешники (к примеру, Святополк, Лжедмитрий и др.[12]). Кроме того, “уничтожению” подлежали самые разные элементы: части тела, предметы или локусы – с ярко выраженной негативной семантикой[13]. Затертые лица дьявола и бесов встречаются как в массовой книжной продукции[14], так и в таких уникальных рукописях с крайне ограниченным кругом читателей, как Лицевой летописный свод Ивана Грозного[15].

Второй прием известен достаточно хорошо – это изображение негативных персонажей *в профиль*, что свидетельствует об их ущербности/неполноценности, а также противопоставляет “половины” их лиц обращенным прямо на зрителя ликам центральных святых и развернутым в три четверти лицам периферийных персонажей[16]. Тем не менее этот прием допускал множество исключений: анфас либо в три четверти часто изображались сатана и бесовские “князья”[17], а в профиль – многие святые и ангелы[18].

Третий – самый устойчивый, но при этом наименее известный – прием, анализу которого посвящена наша работа, выстраивает визуальные параллели между демонами, грешниками

и иными негативными персонажами иконографии при помощи особой прически или головного убора. Именно этот прием определял морфологию многих изображений; именно он способствовал формированию единого "образа врага" в древнерусском искусстве.

1. ВЗДЫБЛЕННЫЕ ВОЛОСЫ ДЬЯВОЛА – ИСТОКИ ТРАДИЦИИ

Христианскому представлению о многоликости дьявола соответствует изменчивость его иконографии и многообразие примеряемых им в разные века масок. Конвенции изображения сатаны и демонов менялись с веками, пройдя путь от темных ангелов VI–VIII вв. до фантастических гибридов в духе Иеронима Босха. Традиция, в целом определившая все средневековые поиски и вариации, сложилась к IX в. и представляла два основных иконографических типа[19].

Первый, *эйдолон* (*греч.*: "двойник", "подобие", "призрак"), восходит к изображениям на греческих геммах и погребальных вазах: это крылатая нагая фигура черного или красного цвета, которая изначально символизировала душу, уходящую из земного мира, а затем, с расширением круга сюжетов христианского искусства, стала использоваться как один из популярных образов демона[20]. Иконографический тип эйдолона мы видим на древнейшем изображении демона в сирийском Евангелии Раббулы (586), где представлена сцена экзорцизма[21]. В византийском искусстве классический пример бесов-эйдолонов можно найти на миниатюре "Страшного суда" из греческого Евангелия XI в.[22] или на известной иконе "Видение Иоанна Лествичника" XII в. из синайского монастыря св. Екатерины[23] (ил. 1). Обращаясь к западному материалу, можно вспомнить дьявола-эйдолона в сцене искушения Христа из ирландского Келлского Евангелия конца VIII – начала IX в.[24]

Второй тип, получивший название каролингско-оттоновского (VIII–XI вв.), представляет демона в виде антропоморфной (часто бескрылой) фигуры с чертами зверя (рогами, копытами, мехом), похожей на античного Пана или сатира. Часто он одет в набедренную повязку. Этот гибридный тип можно увидеть, к примеру, на миниатюрах англосаксонской Псалтири Тиберия (XI в.)[25]. Иногда он почти не отличим от человека (его истинная природа выражается лишь отдельными атрибутами), иногда почти сливается со зверем. С XII в. в европейском искусстве звериные черты



Ил. 1. Бесы-эйдолоны с хохлами. Фрагмент иконы “Видение Иоанна Лествичника”. Монастырь св. Екатерины, Синай, XII в.

демонов становятся еще более выраженными, сходство с человеком ослабевает, и они все чаще начинают изображаться как монстры со звериными, рыбьими, птичьими элементами[26]. В иконографии византийского ареала образы эйдолонов еще долго продолжают доминировать[27].

Отличительная особенность двух основных иконографических типов дьявола – волосы, напоминающие языки пламени или змей, извивающихся на голове Горгоны. Подобный атрибут демонов был характерен как для искусства византийского мира, так и для западного Средневековья (по крайней мере, до XIII в., когда хохлы начинают вытесняться здесь изображением рогов)[28]. Фигуры-эйдолоны чаще наделялись острым хохлом, а демоны, изображенные по типу сатира, – пламенеющими или змеящимися волосами. Вариации такой прически могли быть самыми разнообразными. В одних случаях волосы демонов скорее напоминают языки пламени (ил. 2)[29], в других – странную огненную корону[30], в третьих – на их головах просто извиваются змеи[31].

Помимо бесов, в западном искусстве IX–XII вв. с вздыбленными или торчащими во все стороны волосами изображали многочисленных демонических персонажей (например, Смерть или Антихрист)[32]. На иллюстрациях к популярной аллегорической поэме "Психомахия" Пруденция (IV в.) персонификации пороков чаще всего представали как женские фигуры с пламенеющими или непослушными распущенными волосами[33]; и т.п.



Ил. 2. Демон разврата с пламенеющими волосами. Капитель церкви Сен-Мадлен в Везле (Франция), около 1130 г.



Ил. 3. Падение Люцифера: его преображение из ангела в монстра со вздыбленными волосами. Фрагмент миниатюры из так называемой "Рукописи Кэдмона". Англия, Кентербери, около 1000 г. (Oxford. Bodleian Library. Ms. Junius 11. P. 3)

Вздыбленные или пламенеющие волосы – динамический мотив, который способен сделать зримой психологическую трансформацию или перерождение персонажа. Это видно на примере одной из миниатюр англосаксонской "Рукописи Кэдмона" (ок. 1000), где рассказывается история падения Люцифера. В верх-

нем и центральном регистре мятежные ангелы подносят короны и поклоняются Люциферу, который еще не утратил своего ангельского облика и достоинства. Ниже изображено его низвержение в пасть ада: он и его бесы летят вниз, перерождаясь в демонов. Сначала Люцифер летит без короны, но все еще с уложенными волосами и в ангельском одеянии. В самом низу он уже лежит закованный в пасти ада и напоминает темного зверя с пламенеющей или змеящейся прической (ил. 3)[34]. Другой пример обнаруживается в двух английских рукописях XIV в., в изображениях Каина, на которые обратил внимание Д.Б. Фридман. На миниатюре одной из рукописей Каин изображен со вздыбленными волосами, а его невольный убийца Ламех (он был слеп, и провожатый Тувалкаин на охоте по ошибке направил его стрелу в прятавшегося в лесу Каина) – с обычной прической. На миниатюре другой рукописи Ламех изображен с обычными волосами в сцене убийства Каина, но с точно такой же пламенеющей прической в другой сцене, где он сам в гневе убивает Тувалкаина. По мнению Д.Б. Фридмана, эта деталь отсылает к изображениям пороков в рукописях "Психомахии" и символизирует неконтролируемый, безудержный гнев[35].

Следует обратиться к истокам этого мотива, который соединил в себе традиции изображения многих божеств и демонических существ, повлиявшие на христианскую иконографию дьявола. В самых разных культурах не прибранные, торчащие во все стороны, вздыбленные, развевающиеся волосы служили атрибутами негативных персонажей и маркировали границу между цивилизацией и варварством, человеком и нечеловеком, своим и чужим. В античном искусстве вздыбленная прическа отличала эллина от варвара, человека от злого духа или низшего божества. На древнегреческих вазах мы находим пляшущих в исступлении менад (служительниц культа Диониса) с растрепанными волосами. Римляне изображали с развевающимися волосами Пана и сатиров[36], а сатиры и Пан были одними из иконографических прообразов христианского дьявола (от Пана пошел образ дьявола с козлиными рогами, которые постепенно вытеснили хохол как главный атрибут нечистых духов)[37]. Распущенные или вздыбленные космы часто символизировали ярость[38] и одичание[39].

Кроме того, во многих культурах распущенные волосы, с их явными сексуальными коннотациями, являются атрибутами различных демонических существ женского пола[40]. Один из самых ярких примеров – демоница, убивающая женщин и детей, которая в разных традициях и текстах известна под именем Обизут, Гилу, Истеры и т.д. Именно она, судя по всему, изображалась на

византийских и древнерусских амулетах-змеевиках как личина или полуфигура с расходящимися от нее в стороны змеями. В различных преданиях и охранительных молитвах это существо описывается как женщина или демон с волосами до земли и телом, которое скрывает тьма[41].

Еще одним источником средневековой "прически" демонов были змеи, извивающиеся на голове горгоны. Похожие образы встречаются на этрусских изображениях демонов Гадеса: их волосы заменяет клубок извивающихся змей, либо две змеи, которые вырастают из торчащих в стороны волос как два рога[42].

Архаический пласт образов и античное наследие сконцентрировались в средневековой иконографии демонов. Однако здесь, помимо ассоциаций с головой горгоны, увенчанной змеями, и с дикими космами варваров, вздыбленная прическа получила новые коннотации. Пламенеющие волосы бесов стали зрительно отождествляться с адским пламенем и символизировать вечные муки геенны, уготованные падшим ангелам. Эта идея имела определенные основания в текстах, хотя вряд ли можно говорить о ее прямом заимствовании из какого-либо сочинения: огненная прическа демонов упоминалась в некоторых памятниках, но и там она со временем вытесняется более известным образом хохла. Это хорошо видно на примере апокрифического "Видения апостола Павла", где описываются немилостивые, грозные ангелы, приходящие за душами неверных. Различные редакции этого памятника, написанного по-гречески в III–IV вв., обнаруживают интересные вариации: так, в древнерусском переводе "Видения"[43] сказано, что у немилостивых ангелов изо рта идет пламя, их глаза сверкают, как звезды, а "власи главы их паче величьства распростерти"[44]. Однако, если обратиться к древнейшей латинской версии "Видения" (L1), точнее всего отразившей утраченный греческий оригинал[45], мы увидим, что там ничего не говорится о длине их прически. Вместо этого там сказано, что из их уст и от волос летят искры пламени[46] – отсюда недалеко до средневековых изображений, где хохлы бесов сливаются с пылающим огнем геенны[47]. В древнерусском переводе апокрифа грозные ангелы сохраняют свое огненное дыхание, но их волосы превращаются в буйную, распущенную прическу – привычный атрибут демонов. Точно такие же вариации мы найдем в сирийских, эфиопских, греческих и латинских "портретах" Антихриста, которые восходят к III–V вв. В одних текстах сказано о том, что его голова (т.е. очевидно – прическа), "как пламя" ("caput eius sicut flamma ignis" в латинской

версии), а в других его волосы сравниваются с острыми стрелами[48] (о древнерусских редакциях апокрифов об Антихристе см. ниже).

Образы огненных языков и извивающихся змей, пламенеющие прически демонов и языки адского пламени часто сопоставлялись либо накладывались друг на друга на одной иконе, фреске или миниатюре. Этот прием позволял средневековым художникам и скульпторам "играть" образами, создавая полисемантичные изображения. Характерным примером могут послужить фигуры демонов из каролингской Утрехтской псалтыри (816–835): вырывающиеся из преисподней языки огня, пламенеющие волосы бесов, Ада/Гадеса и Смерти, извивающиеся змеи на головах других демонов сливаются здесь до неразличимости, и этот мотив проходит сквозной нитью через большинство изображений демонических персонажей[49]. В энциклопедии "Сад утех" аббатисы Геррады Ландсбергской (XII в.) изображен сатана с Антихристом на коленях: головы обоих венчают пламенеющие волосы, которые перекликаются с пламенем вокруг их фигур. Под ногами сатаны можно увидеть головы трех грешников – над каждой в свою очередь возвышается язык огня, подобный хохлу[50]. Аналогичный прием использовали русские иконописцы: на некоторых изображениях хохлы бесов или сатаны сливаются с языками геенского пламени[51].

Древнерусская иконография прочно усвоила византийскую модель изображения демонов, в том числе и устойчивый визуальный маркер падших духов – хохол или пламенеющую прическу. На Руси бесы изображались с острыми вертикальными хохлами, волосами, расходящимися в сторону "стрелами", извивающимися как языки огня, стоящими дыбом[52], или просто в островерхих шапках, заменяющих хохлы[53]. Впоследствии эта иконографическая традиция оказала самостоятельное влияние на древнерусскую книжность и народные представления о нечистых духах. Как функционировала эта система образов, станет ясно при рассмотрении основных иконографических типов "врага" в древнерусской иконографии[54].

2. САТАНА И ДЕМОНЫ В ХРИСТИАНСКОМ ИСКУССТВЕ

2.1. Сатана и Гадес. Средневековая книжность традиционно описывала мир демонов как иерархическую структуру, на вершине которой возвышается сатана, а ниже располагаются бесовские "князья" и рядовые бесы. Соответственно иконография нуждалась в приемах и маркерах, которые позволили бы визуально отличить

повелителя демонов от его слуг и зримо передать иерархические отношения между ними. При этом основные иконографические типы падших духов, известные на Руси, были общими для дьявола и для бесов, а иерархическая подчиненность обычно маркировалась лишь отдельными элементами и особыми атрибутами.

Тем не менее первый тип изображения сатаны, который мы находим в древнерусской иконографии, был специфичен только для князя тьмы и сразу же отличал его от остальных демонов. Речь идет о фигуре бородатого человека (зачастую старца) в набедренной повязке. Этот тип восходит к образу Гадеса – персонификации преисподней, которая в VIII–XII вв. была широко представлена в византийской иконографии "Сошествия во ад", а также в различных сюжетах на миниатюрах Псалтирей. На них можно видеть нагого гиганта (иногда темного цвета) с седыми косматыми волосами, попираемого Христом, восседающего в геенне огненной или прижимающего души грешников[55]. Вместе с тем в иконографии "Страшного суда" этот тип фигуры не служил персонификацией преисподней, а изображал сатану. Эти образы взаимодействовали и порой сливались до неразличимости, благодаря чему в исследовательской литературе речь зачастую идет о синкретическом образе "Сатаны-Гадеса" (а иногда "Сатаны-Смерти")[56].

Такая же двойственность наблюдается и в древнерусском искусстве. На фресках "Страшного суда" в церкви Спаса на Нередице (1199)[57] и в соборе Рождества Богородицы Снетогорского монастыря (1313)[58] старик в набедренной повязке, судя по всему, означает сатану. Однако в ранней русской иконографии "Сошествия во ад" бескрылая фигура гиганта, вероятно, изначально служила персонификацией ада. В Киевской Псалтири 1397 г. изображения этой фигуры (с подписью "Адъ") радикально отличаются от изображения сатаны (подписан "Сатанас"), который появляется в сцене Страшного суда: там дьявол представлен в облике черного эйдолона с крыльями и бесовским хохлом[59].

Тот же тип персонификации ада фигурирует на целом ряде икон на сюжет "Сошествия во ад". Изначально под ногами Спасителя изображался седоволосый бородатый человек в набедренной повязке. Его ноги традиционно скованы цепью[60], тогда как, согласно "Евангелию Никодима", Христос, спустившись в преисподнюю, заковал не Ад, а именно сатану[61]. Постепенно этот персонаж начал менять свое обличье и приобретать ярко выра-

женные демонические черты, превращаясь в несомненный образ дьявола[62]. В итоге его стали изображать не под ногами Христа, а лежащим в цепях в глубине преисподней. Вскоре у него появилась и традиционная дьявольская прическа – хохол[63].

В то время как хохол символизирует принадлежность персонажа к миру тьмы, другой вид отпущенных волос – борода – маркирует иерархию между демонами. Именно борода (а также фронтальное, а не профильное изображение, более крупный размер, иногда – одеяние или особые "регалии") отделяет фигуру дьявола от окружающих его демонов на массе древнерусских изображений. Это правило четко действует во многих распространенных композициях, например в сюжете "Сошествия во ад" (где ангелы поражают копьями и попирают бесов)[64], при изображении геенны огненной (сидящий сатана, стоящие бесы), а также в сцене свержения падших ангелов с Небес[65]. В различных сценах борода отличает самого сатану или одного из бесовских "князей" от подчиненных духов (сатана на троне в окружении демонов; бесы мытарств, окружающие сидящего в центре главного беса; "князь", ведущий толпу демонов и т.п.)[66]. Интересно, что при иллюстрации текстов авторы изображений зачастую вносили принцип иерархии в те сюжеты, где он отсутствовал[67]. Это характерный пример сверхтекстовой информации, возникающей при переводе конкретного описания или богословской идеи в визуальный ряд[68].

На иконах и фресках "Страшного суда" дьявол, вслед за византийскими моделями, стал изображаться как повелитель преисподней – бородатая фигура с хохлом, развернутая анфас, восседающая на зооморфном монстре-аде, с Иудой на коленях[69]. В подобных изображениях сатана часто имеет крылья и звериные лапы с когтями[70]. При этом многочисленные бесы предстают в виде профильных и безбородых фигур. В то же время и сам дьявол, и его слуги наделены общим признаком – острыми хохлами. Этот маркер отсутствует лишь в ранних переходных формах между Адом/Гадесом и сатаной, либо в поздней иконографии, в которой получили развитие зооморфные образы.

2.2. Эйдолон. Наиболее близки к греческому типу эйдолона мелкие фигурки крылатых демонов, традиционно рисовавшиеся черной краской[71]. Крошечные антропоморфные фигурки с хохолками и крыльями, тонкими руками и ногами, действуют в массе сцен, иллюстрирующих процедуру экзорцизма – изгнания бесов



Ил. 4. Бесы с волосами, похожими на языки пламени, и волхв Кинопс. Фрагмент миниатюры из Жития Иоанна Богослова. 1560-е годы (БАН. П. I. А.34. Л. 54)

из определенного места или человека. Часто они бегут от святого, иногда гротескно ползут или висят вниз головой, подобно насекомым[72]. Помимо мелких фигурок, крылатые и хохлатые эйдолоны могли изображаться в более крупном варианте, с прорисовкой отдельных деталей (мускулатуры, одежды), а треугольный хохол в некоторых случаях заменялся торчащими в стороны волосами (похожими на прямые "стрелы"[73] или извивающимися в виде языков пламени[74]) (ил. 4).

В древнерусском искусстве бесы, в зависимости от сюжета, представлялись со множеством различных атрибутов: разнообразным оружием (палицами, трезубцами, копьями, пилами и пр.), музыкальными инструментами (бубнами, гуслями и т.д.) и очень часто – с характерными длинными крюками ("копьями" с крюком на конце), которыми они стараются ухватить людей или людские души.

Бесы-эйдолоны присутствуют на многочисленных житийных иконах св. Николая Мирликийского – в клеймах "Посечение

древа” / “Изгнание беса из древа”, “Изгнание беса из кладезя” (“Изгнание беса из кладезя и посечение древа”), “Чудо о корабельниках” (“Изгнание беса, поселившегося в корабельных снастях”), “Исцеление бесноватого”[75], а также на житийных иконах других, в том числе русских, святых: Сергия Радонежского[76], Авраамия Ростовского[77] и др.

Аналогичные фигуры бесов можно увидеть на изображениях “Страшного суда”. С развитием этого иконографического сюжета в XV–XVII вв. и с появлением в центре композиции вместо огненной реки змея мытарств (конец XV в.) фигурки-эйдолоны, вооруженные крюками, стали помещаться вокруг обвивающих змея колец, символизируя мытарственных демонов[78]. Такие же фигурки помещались иногда и вокруг кругов (“бездн”, клейм) ада внизу композиции, где демоны играют роль уже не обличителей, а мучителей грешных душ[79]. Изображения ада, не связанные с композицией “Страшного суда”, тоже могли включать фигурки бесов-эйдолонов, цепляющих грешников своими крюками[80]. Такие образы присутствуют в иконографии “Видения св. Иоанна Лествичника”, где крылатые демоны с крюками в руках пытаются сдернуть с лестницы монахов, совершающих восхождение на Небеса[81].

Крупные фигуры-эйдолоны отличаются разнообразием цветов и прорисовкой деталей (лица, тела, одежды, орудий). Профильные хохлатые фигуры с крыльями[82], иногда с хвостами и различными орудиями в руках, можно увидеть во всех иконографических композициях, где чаще фигурируют классические, мелкие одноцветные фигурки[83], а также на страницах практически всех иллюминированных Синодиков и Апокалипсисов[84].

В образе крупного эйдолона бесы традиционно изображались на иконах “Св. великомученик Никита, побивающий беса” (Никита “Бесогон”): святой держит крупную фигуру беса левой рукой за длинный хохол и правой рукой заносит над ним железную цепь[85].

Иногда демоны представлялись в виде бескрылых профильных фигур: реже мелких, чаще крупных[86]. Этот иконографический тип отдаляется от “классического” эйдолона, каким он представлен на большинстве средневековых композиций. В этом случае хохол становится основным отличительным признаком падших ангелов. Так, уже в византийской Хлудовской псалтири IX в. встречается черная антропоморфная фигура без крыльев, с прописанной мускулатурой – это демон, и он отличается от человека



Ил. 5. Ангелы попирают сатану с огромным хохлом. Фрагмент иконы “Воскресение – Сошествие во ад”. Псков, конец XV в. (ПГОМЗ. Инв. № 2731)

только цветом и длинным хохлом[87]. На русской иконе XV в. великомученица Иулиания держит за торчащие волосы беса – красную бескрылую фигурку[88].

Точно так же, в облике крупного эйдолона, изображался сатана. Один из самых ранних примеров – сцена Страшного суда на миниатюре Киевской Псалтири 1397 г. От окружающих демонов дьявола отличает лишь более крупный размер[89]. В других случаях он мог выделяться бородой или длинной, до пят, туникой[90]. Еще один характерный пример – сатана с иконы “Страшного суда” конца XIV – начала XV в. (существуют и более поздние датировки) из Успенского собора Московского Кремля[91]. На псковских иконах “Сошествие во ад” XV–XVI вв. прародитель зла показан

в виде повернутого в профиль темного ангела с большими крылами, с прорисованным лицом и волосами, торчащими кверху в виде широкого[92] или более узкого (треугольного) хохла[93] (ил. 5). Изображение сатаны в виде крупного эйдолона с острым высоким хохлом сохраняется на иконах "Страшного суда" и в XVI–XVII вв., однако его черты начинают прорисовывать гораздо более подробно, чем в XIV–XV вв., когда фигуры эйдолонов зачастую действительно напоминали тень[94].

2.3. Зооморфная фигура. Помимо эйдолонов и антропоморфных фигур бесы представлялись иногда в виде крылатых или бескрылых существ со звериными головами и лапами. Отдельные элементы "звериного стиля" в изображении демонов встречаются уже на миниатюрах Радзивилловской летописи XV в. (звериные морды бесов, явившихся в 1092 г. в Полоцке; кортеж бесов с птичьими лапами, коровьими или свиными головами и рогами в видении Матфея Прозорливого; бес с птичьими лапами за спиной Василька Ростиславовича Теребовльского)[95].

Однако до XVI–XVII вв. такие зооморфные образы встречаются редко – в древнерусском искусстве доминируют типы эйдолона и Гадеса. Именно на исходе Средневековья русская иконография дьявола и бесов начинает конструировать причудливые гибридные типы и обращаться к изображениям звероподобных демонов, принятых в искусстве Запада. На смену единообразию более ранней иконографии приходит калейдоскоп звериных форм и разнообразие монструозного[96]. Позже, в книжной миниатюре и на лубочных картинках конца XVII–XVIII вв., образы демонических монстров наполняются массой экзотических деталей, а само построение композиции представляет их в непривычном, порой нелепом ракурсе[97]. Однако даже такие образы не теряют свою назидательную функцию и призваны не только занимать или удивлять, но и устрашать.

В Московской Руси XVI в. демоны стали изображаться с перепончатыми крыльями летучей мыши, с носами, похожими на клювы птиц, со звериными лапами, с головами собак, волков, львов, змей, быков и т.п.[98] В это время на животе, в паху или на заду бесов возникает второе лицо, которое акцентирует их связь с телесным низом, плотским грехом и нечистотой[99]. В XVII в. у них начинают систематически появляться козлиные рога, которые в Новое время превратились в непременный атрибут нечистой силы[100]. Популярным атрибутом демонов становится также

высунутый, порой огромный, ярко-красный язык, усиливающий агрессивность образа[101]. Во многих иллюминированных рукописях, на одной миниатюре или в рамках цикла миниатюр, легко могли соседствовать либо чередоваться разные типы демонов: бесы-эйдолоны и звероподобные монстры[102].

Известно, что в XVII в. влияние европейских образов на русское искусство происходило, помимо прочего, через гравюры украинских изданий, в частности, "Киево-Печерского патерика", напечатанного в Киеве в 1661 г. В историях клятвопреступника Сергия, монахов Исакия Печерника и Арефы гравер Илия изобразил причудливых бесов со звериными мордами, птичьими клювами, копытами, козьими рогами, перепончатыми крыльями, змеиными телами и т.д.[103] Фигуры демонов, помещенные на листе 131 об., были в точности воспроизведены на иконе "Знамение" 1697 г. из церкви Ильи Пророка в Ярославле[104].

Зооморфные образы сатаны со звериной головой, лапами и телом могли не наделяться вздыбленными волосами: в XVII в. такие изображения дьявола часто встречается на иконах "Страшный суд" и на миниатюрах лицевых Апокалипсисов. Иногда фигура падшего ангела полностью теряла антропоморфные черты. Так, в композиции "Плоды страданий Христовых", чья иконография сложилась под влиянием западных образцов в конце XVII в., в пасти ада обычно восседает монстр с перепончатыми крыльями, головой, напоминающей коровью, и огромной оскаленной пастью. Он прикован цепью к крестному древу и прижимает к себе маленькую фигурку Иуды[105]. Тем не менее на многих изображениях звероподобные демоны и сатана также изображались с хохлом, вздыбленной "гривой", либо рогами и ушами, напоминающими торчащие волосы, что сближало их образы с "классическими" хохлатыми демонами[106].

2.4. Призрачные маски дьявола. Во многих агиографических памятниках встречаются рассказы о том, как бесы принимали личину ангела, человека, змея либо другого зверя, желая устрашить и искусить человека[107]. Перевод этих сюжетов с языка книжности на язык иконографии представлял собой любопытную семиотическую проблему: с помощью неких знаков необходимо было отделить призрачные образы от реальных людей или зверей[108]. Для решения этой задачи в арсенале средневекового живописца имелось несколько приемов. Прежде всего можно было показать только истинную природу видения, "опустив" книжные описания самой

личины. Так, в некоторых случаях вместо ложных ангелов, явившихся к святому, изображались страшные бесы, стоящие перед праведником и лишенные каких-либо ангельских черт[109]. Другой прием был ориентирован на знание текста зрителем: представлялась только личина демона, а какие-либо опознавательные символы отсутствовали[110]. Третий способ указать на ложную природу видения заключался в "ущербности" созданного образа: светлый ангел, лишенный нимба[111]. Тем не менее, в большинстве известных нам случаев использовался иной прием: духи, явившиеся в обманной личине, изображались в соответствующем облике – зверя, человека или ангела, однако наделялись особыми маркерами, которые позволяли определить истинную природу персонажа. За спиной ложного "человека" мы видим крылья, у змея-дьявола, искушавшего Еву в раю – человеческое лицо, а иногда женскую грудь[112]; у многоглавого монстра, поражаемого святым-змееборцем – человеческое лицо с хохлом[113]; и т.п.

В том случае, когда иконописцы прибегали к последнему приему, наиболее типичным опознавательным знаком оказывался хохолок – главный маркер демонического в средневековой иконографии. Так, на иконе "Св. Ипатий Гангрский, с житием" первой половины XV в. из собрания Третьяковской галереи в десятом клейме святой избивает беса, принявшего образ небесного духа. Перед Ипатием стоит маленький ангел в красной тунике, однако на его истинную природу недвусмысленно указывает хохол, за который его и держит святой мученик[114]. На одной из миниатюр лицевого Апокалипсиса XVII в. из собрания Национальной библиотеки Украины демон изображен в виде высокой фигуры: он похож на человека, но имеет крылья, а в отличие от большинства изображаемых ангелов одет не в тунику, а лишь в набедренную повязку. Пламенеющие волосы на голове изобличают в нем демона[115]. В печатном издании Киево-Печерского патерика 1661 г. у беса в образе ангела не пернатые, но перепончатые крылья, а на голове – два уха, похожие на языки огня[116]. Во всех подобных случаях бесовской хохол заменяет, как видим, ангельский нимб, хотя в иллюстрируемых памятниках речь идет именно о том, что бес принял сияющий небесный образ. Таким образом, волей иконописца на изображении появляется сверхтекстовая информация, которая позволяет раскрыть сюжет визуальными средствами, делая его "прозрачным" без соотнесения с текстом.

На миниатюрах XVI в., иллюстрирующих "Хождение Иоанна Богослова", можно увидеть женщину с торчащими во все сто-

роны “огненными” волосами, воина и толпу жрецов с острыми хохлами[117]. Все они – лишь призрачные маски, которые надел бес, чтобы искусить или обмануть апостола. Аналогичным образом представлялась в “Хождении” и история о бесе, который оборотился воином, чтобы оклеветать ап. Иоанна. Если сравнить две лицевые рукописи XV и XVI вв., где проиллюстрирован этот сюжет, мы увидим, что в первой на голове демона-обманщика надета высокая шапка, а во второй – пламенеет острый хохол, выдающий его истинную природу[118]. На ростовской иконе “Явление апостола и евангелиста Иоанна Богослова преподобному Авраамию Ростовскому, с житием преподобного Авраамия” (первая треть XVII в.) клеймо “Перевоплощение беса в воина” представляет этот сюжет “Жития” таким образом: перед князем, сидящим на троне, стоит воин в доспехах, однако у него за спиной специфическим бело-голубым цветом изображены крылья, а на голове пламенеет хохол[119]. Все эти элементы, включая цвет, символизируют подлинную ипостась пришельца, призрачную “плоть” духа. Те же атрибуты-маркеры (крылья и хохол в виде языков огня), можно обнаружить на иллюстрации Киево-Печерского патерика, где фигурирует бес, принявший облик монаха[120].

2.5. Уникальные образы. Помимо типичных изображений, на древнерусских иконах встречаются и редкие маргинальные образы падших духов, в которых нет ничего или практически ничего демонического.

Изображения сатаны в виде темного ангела, лишенного дьявольских атрибутов, известны в ранней христианской иконографии[121]. В искусстве позднего Средневековья и раннего Нового времени он практически не встречается. Редкий пример – фреска 1603 г. из трапезной монастыря Дионисиат на Афоне, где дьявол изображен в виде крылатого ангела с нимбом. Сцена представляет низвержение демонов с Небес, вслед за Люцифером. Справа и слева от ангельского воинства изображены падающие фигуры темных ангелов без нимбов (“ущербный образ”), а чуть ниже они преображаются в демонов – черных обнаженных эйдолонов с высокими хохлами. Сатана лежит внизу в виде ангела, еще не утратившего свой прежний облик. От стоящих вверху Небесных духов он отличается только темным цветом одежды. Сомнений в том, кого олицетворяет этот ангел, не оставляет подпись (*Еосфорос*)[122] и затертое лицо.

На русской почве схожий пример можно найти на южных вратах собора Рождества Богородицы в Суздале (XII–XIII вв.). Сатана тоже представлен здесь в виде ангела без каких-либо дьявольских признаков, но и без нимба. Прием "ущербного образа" позволяет отличить Люцифера от ангела и в то же время выделяет его среди других падших духов. Окружающие сатану демоны изображены уже переродившимися: это обнаженные крылатые фигуры с маленькими хвостами и длинными распущенными волосами. В отличие от них, волосы Люцифера прибраны так же, как у архангела Михаила и ангелов из Небесного воинства[123].

Целый сонм таких "псевдо-ангелов" встречается на иконе "Воскресение – Сошествие во ад" первой половины XVI в. из Сольвычегодска[124]. В туниках, без хохлов (и, конечно, без нимбов) изображены здесь бесы в преисподней. Сверху их пронзают копьями Небесные духи. В результате мы видим довольно редкую картину: светлые ангелы поражают темных.

Наконец, самый интересный случай был обнаружен нами на новгородской иконе "Страшный суд" XVI в. из церкви св. Бориса и Глеба в Плотниках[125]. Здесь в виде темного ангела представлен один из мытарственных бесов. Необычная фигура помещена у колец мытарств, однако в отличие от своих "собратьев" – крупных эйдолонов, этот персонаж выглядит в точности как ангел: без хохла, в тунике, с широкими крыльями и человеческим лицом. Несмотря на разительное отличие от других бесов, он сближается с ними благодаря своему положению в композиции и темно-коричневому цвету. Как и прочих демонов, его поражает копьем один из Небесных духов. Лишь одна деталь отличает его от темных ангелов Сольвычегодской иконы: вокруг головы демона четко обрисован (но не позолочен) нимб. Такое резкое выделение одного из "рядовых" бесов совершенно не мотивировано сюжетом: здесь можно предположить грубо исправленную ошибку иконописца или иной курьез, связанный с историей иконы.

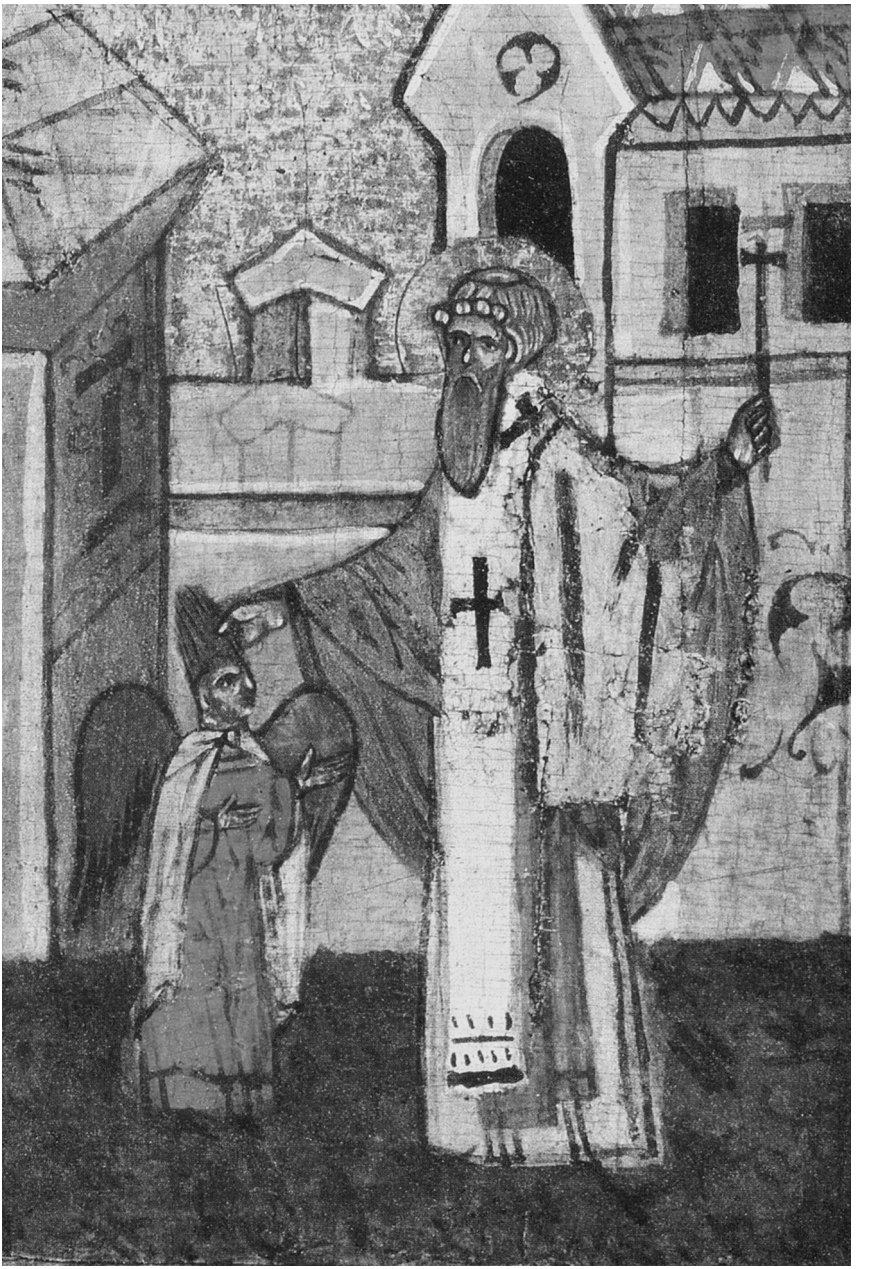
2.6. Множество и разнообразие. Говоря о русской иконографии XVI–XVII вв., нельзя не отметить одну из ярких ее особенностей – огромное разнообразие в изображении дьявола и бесов. В этот период создавались образы крылатых и бескрылых демонов, эйдолонов и звероподобных монстров, бесов разных цветов и размеров, нагих, одетых, покрытых шерстью и т.д. – часто они присутствуют бок о бок на одной иконе или чередуются на ми-

ниатюрах одной рукописи[126]. В этом пестром многообразии хохол или пламенеющие волосы оставались самым устойчивым элементом. Иногда бесы изображались в островерхих, треугольных шапках, воспроизводящих форму хохла (в этом случае могли применяться дополнительные опознавательные знаки, к примеру, крылья, хвосты, крюки, которые позволяли отличить демонов от людей[127]).

Роль, которую играл хохол при изображении нечистых духов, становится очевидна в тех случаях, когда иконописцу или миниатюристу необходимо было изобразить бесовское воинство или сонм бесов, столпившихся вокруг своего князя или напавших на человека. Такие примеры можно увидеть на многих памятниках XVI–XVII вв. Подобно тому, как воинские отряды или просто множество воинов изображались в средневековом искусстве с помощью нескольких вертикально выстроенных рядов шлемов[128], для обозначения множества бесов служили помещенные друг за другом ряды торчащих хохлов[129]. Аналогичным образом для обозначения толпы грешников могли применяться ряды островерхих шапок[130].

2.7. Хохол и борода как "ахиллесова пята" сатаны. Вздыбленные волосы не только атрибут демонов и символ принадлежности к миру тьмы, но и "слабое место" дьявола и его слуг. В древнерусской иконографии известен ряд сюжетов, когда святой, сражаясь с бесом (в видении или наяву), хватает своего противника за волосы (этот иконографический мотив скорее всего восходит к одному из типов изображения триумфа над поверженным противником в римском искусстве)[131].

Самый известный образ такой битвы – св. Никита "Бесогон", схвативший демона за длинный хохол и избивающий его цепью (такие изображения св. Никиты вероятнее всего известны на Руси с XII в.)[132]. Аналогичный жест мы видим на изображениях еще двух мучеников-демоноборцев III–IV вв.: Ипатия Гангрского[133] (ил. 6) и Иулиании Никомидийской[134]. Точно так же в иконографии "Сошествия во ад" архангел Михаил или простые ангелы сковывают, избивают или повергают оземь сатану, держа его за хохол[135] или за длинную бороду[136]. На поздних изображениях борьбы св. Марины Антиохийской с демоном Вельзевулом видно, как она хватает его за ус и таскает за бороду[137]. Наконец, существуют миниатюры, на которых этот образ находит весьма



Ил. 6. Св. Ипатий Гангрский избивает беса в облике ангела, схватив его за хохол. Клеймо иконы “Ипатий Гангрский, с житием”. Первая половина XV в. (ГТГ. Инв. № 6135)

неожиданное применение: один бес избивает здесь другого, схватив его за хохол[138].

Как видим, в древнерусской иконографии, как и в христианском искусстве в целом, вздыбленные волосы служили важнейшим маркером демонов. Этот знак одновременно подчеркивал агрессивность падших духов и указывал на уготованные им муки. Более того, хохол (или заменяющая его островерхая шапка) бесов быстро превратился в важный элемент иконографического языка – мотив, позволявший конструировать новые образы. Особая прическа демонов стала признаком, который идентифицировал широкий круг негативных либо *инаковых* персонажей: от апокалиптических монстров до демонизированных божеств античной мифологии, от еретиков до "дивных" народов окраины ойкумены.

3. ШЛЕМЫ И ШАПКИ: СЕМАНТИЧЕСКОЕ РАСШИРЕНИЕ ОБРАЗА

Изображения грешников, еретиков и иноверцев служили в искусстве Средневековья орудием демонизации врагов и "визуальной полемики" с ними; они указывали на неизбежность грядущего наказания. Если грешники и иноверцы – слуги и орудия дьявола, как сделать эту идею зримой и обнажить истинную природу врагов Христа и Церкви?[139]

Уже в византийском искусстве негативные персонажи стали изображаться со вздыбленной, пламенеющей и торчащей во все стороны прической, которая демонстрировала их духовное "родство" с дьяволом. Так, на миниатюрах Хлудовской псалтири IX в. иконоборец Иоанн Грамматик (последний иконоборческий патриарх, 837–843), попираемый патриархом Никифором I (806–815), показан с густым ежиком торчащих волос[140]. Такую же прическу мы видим у него на миниатюре, где он замазывает известью икону Спасителя[141]. Наконец, самый яркий пример – сцена, где демонический Иоанн Грамматик стоит со вздыбленными волосами, держа в руках кошель с золотом, а рядом бежит бес с длинным развевающимся хохлом[142].

Модель, созданная византийскими мастерами, была воспринята и по-своему интерпретирована на Руси. Хохол стал изображаться здесь в самых разных модификациях, он появлялся у самых разных персонажей и использовался во множестве сюжетов и композиций. С веками этот символический элемент становится

все более универсальным, а его применение – избретательным и разнообразным.

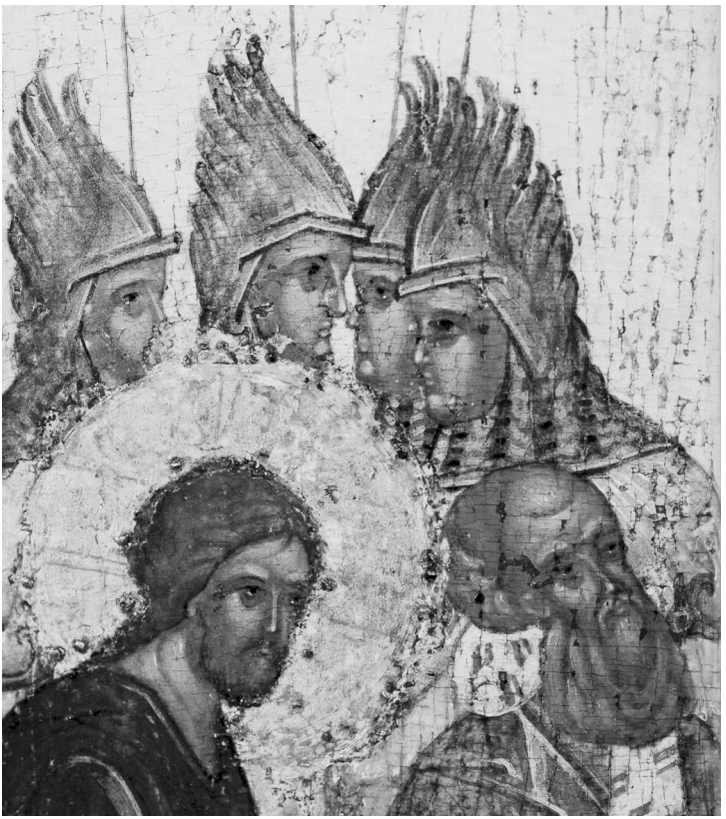
3.1. Демонические персонажи. В древнерусской иконографии хохол превратился в атрибут многих демонических персонажей, связанных с миром зла. Так, на миниатюрах лицевого Апокалипсиса вздыбленной прической могли наделяться Лжепророк и персонифицированная Смерть[143]. В Елисаветградском евангелии XVI в. можно увидеть обнаженную фигурку с торчащими вверх волосами; она затыкает себе рот рукой. Это – персонификация злого ветра, который раскачивал лодку апостолов на озере и был усмирен Христом (Мф. 8:23–27)[144]. В одном из Лицевых Апокалипсисов XVII в. с хохолками изображены даже жабы, выходящие из уст Антихриста, Лжепророка и Сатаны[145].

Этот мотив имеет любопытные параллели в книжности. В читавшихся на Руси эсхатологических апокрифах вздыбленные (“острые”) волосы упоминаются как одна из будущих примет Антихриста, “сосуда дьявола”, которая выдаст его истинную природу. В апокрифических “Вопросах Иоанна Богослова” сказано, что волосы на голове “погибельного сына” будут “остри, яко стрелы”[146]. Им вторит “Откровение Мефодия Патарского о последних временах”. Там говорится, что царство Антихриста на земле продлится три года: в первый год его облик ничем не будет отличаться от человеческого, а на второй год волосы (в других списках – борода) правителя станут острыми как стрелы, а правое око начнет сиять как звезда. На третий год образ Антихриста примет зооморфные черты: око станет подобным львиному, зубы и ногти на руках и ногах превратятся в острые серпы и т.д., благодаря чему станет понятна истинная природа “сына дьявола”[147]. Известный иконографический тип сатаны (стреловидные волосы, борода, когти) максимально приближен к этому словесному “портрету”. Интересно, что сами иконографические типы сатаны сменялись на Руси примерно в том же порядке, какой описан в “Откровении”, – от антропоморфного Ада/Гадеса с бородой и длинными волосами к зооморфному монстру со звериной гривой, когтями и лапами.

Вздыбленные волосы – примета “дивих” людей, живущих, по различным преданиям, на окраинах ойкумены. В популярном на Руси сочинении о подвигах Александра Македонского (так называемой “Сербской Александрии”) рассказывается о встрече его войска с исполинскими косматыми женщинами, чьи

глаза светились как звезды. На миниатюре XVII в. мастер изобразил этих страшных дев не с распущенными, а со вздыбленными, как у демонов, волосами, подчеркивая их демоническую природу[148].

Наконец, с демонами могли отождествляться персонажи античной мифологии, известные на Руси благодаря византийским памятникам. Показательный пример такого рода мы находим в "Житии Павла Фивейского", где рассказано о встрече монаха с кентаврами и сатирами[149]. И на иконах[150], и в книжной миниатюре[151] кентавры часто изображались с характерными "бесовскими" хохлами. На многофигурной композиции иконы "Хвалите Господа с Небес" XVII в. с помощью такого малозаметного знака эти



Ил. 7. Римские воины в "демонических" шлемах, напоминающих хохлы бесов. Фрагмент иконы "Приведение Христа на суд Пилата", около 1497 г. (ЦМиАР. КП183)

мифологические персонажи сближаются с демоническим миром и отделяются от множества других зверей и чудесных тварей.

3.2. Воины-грешники: "хохлатые" шлемы. На многих сюжетах древнерусской иконографии фигурируют грешные воины: мучители, агрессоры, завоеватели. Они обычно изображаются в шлемах, поэтому наделить их вздыбленными волосами невозможно. Однако этот маркер демонического все равно применялся в таких композициях, отделяя положительных героев от "слуг сатаны". По крайней мере, с XIV в. шлемы неправедных воинов часто изображались с характерными диагональными прорисями-"зазубринами" и, благодаря этому, уподоблялись бесовской прическе. Воины-грешники в демонических шлемах встречаются на многих иконах (как в среднике, так и в клеймах[152]), на фресках и в книжной миниатюре стран православного мира.



Ил. 8. Суздальский воин в "демоническом" шлеме. Фрагмент иконы "Чудо от иконы "Богоматерь Знамение" ("Битва новгородцев с суздальцами"). Новгород, середина – вторая половина XV в. (НГОМЗ. Инв. № 2124)

Самым распространенным примером такого рода было изображение римских легионеров, участвовавших в мучениях и крестной казни Христа[153]. Один, чаще несколько или все легионеры периодически изображались в бесовских шлемах-хохолках (ил. 7)[154]. На известной новгородской иконе конца XV в. «Чудо от иконы "Богоматерь Знамение"» ("Битва новгородцев с суздальцами") головы нескольких ключевых фигур (центральный воин, воин-трубач) в войске суздальцев венчают хохлатые шлемы (ил. 8)[155]. На уже упоминавшейся миниатюре из Сильвестровского сборника середины XIV в. двое из четырех воинов, которых

Святополк Окаянный посылает убить Бориса, одеты в шлемы, напоминающие перья или языки пламени[156]. В "Лицевом летописном своде" Ивана Грозного с характерными хохлами изображены солдаты царей Содома и Гоморры, воины, которых побеждает Самсон, и др.[157]

Чтобы убедиться в явном демоническом подтексте хохлатых шлемов, стоит обратиться к изображениям, на которых фигуры грешников соседствуют и перекликаются с хохлами сатаны и демонов[158]. Так, на одном из полукруглых выступов ковчега-мощевика суздальского архиепископа Дионисия (1383) вычеканены жены-мироносицы, пустой гроб Христа с указующим на него ангелом и три спящих римских воина. У двоих из них обычные конические шлемы, у третьего – шлем с прорисями-"зазубринами", форма которого идентична хохлу сатаны, которого мы видим на том же ковчеге[159]. На иконе московской школы XVI в. с изображением Никиты "Бесогона" представлены одновременно и бес с острым хохлом, и римские воины в хохлатых шлемах[160].

Лишь в редких случаях шлемы с зазубринами могли появляться у положительных персонажей. Так, в лицевых списках XVI в. "Христианской топографии" Козьмы Индикоплова в них одеты Иисус Навин, коленопреклоненный перед архангелом Михаилом, и израильские воины, осаждающие Иерихон[161] (возможно, зазубрины служили архаизирующим элементом).

3.3. Грешники на земле и грешники в аду: остроконечные шапки. Кроме характерных шлемов, грешники изображались также в высоких, островерхих шапках[162]. Иногда у таких головных уборов, как и у шлемов, по краям видны вертикальные штрихи, уподобляющие их вздыбленным волосам[163].

Иконографическое "родство" бесовского хохла, острого шлема с зазубринами и высоких (часто треугольных) шапок демонстрируют изображения, где они присутствуют бок о бок. Примеры можно увидеть в клеймах геенны огненной в композиции "Страшного суда". Так, на фреске собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря грешники обступают в огне хохлатого сатану. На их головах – хохлы, треугольные, "хохлатые" шапки и высокие головные уборы с загибающимися концами. Аналогичное соседство представлено на московской иконе "Страшный суд" конца XVI – начала XVII в. из собрания ГИМ[164]. Подобные примеры встречаются и на миниатюрах лицевых рукописей: в одном из Апокалипсисов XVIII в. за спиной у звероподобного Антихри-

ста в короне, взяв друг друга за плечи, цепочкой выстроились два беса с вертикальными хохлами и грешник в красной островерхой шапке точно такой же высоты[165].

3.4. Одержимые. С поднятыми вверх, вздыбленными волосами изображали также людей, одержимых дьяволом. Фигуры бесноватых присутствуют на многочисленных клеймах житийных икон со сценами экзорцизма. Чаще всего нечистый дух представлен в виде эйдолона, выходящего из уст / отлетающего от головы человека, либо в виде крупного эйдолона, отходящего в сторону от исцеленного. Фигура уходящего демона фактически делает излишним дополнительное указание на присутствие нечистого духа – хохол на голове исцеляемого. Тем не менее на некоторых изображениях используются оба приема: фигурка беса отходит от человека с вертикально стоящими волосами. Примеры можно увидеть как на иконах[166], так и на миниатюрах[167].

3.5. Волхвы и истуканы. Христианская мысль традиционно отождествляла языческих богов с бесами, а обряды со служением сатане. Языческие идолы чаще всего изображались в виде человеческих фигур (часто белых или красных), стоящих на постаменте (образ античных статуй, пришедший через Византию); без одежды, либо в воинской амуниции: в доспехах, с копьем, щитом и т.п.[168] При этом в ряде изображений идея о том, что идолы являются обиталищем бесов, также передавалась с помощью хохла либо островерхого шлема. Пример можно увидеть на иконе “Преподобный Авраамий Ростовский с житием” середины XVII в., где истукан Велес, которого сокрушил святой, изображен здесь в высокой треугольной шапке[169].

В остроконечных шапках, со вздыбленными волосами представлялись также язычники и волхвы – служители языческого культа и “повелители бесов”. Эти “антигерои” различных сюжетов считались слугами или подручными демонов и потому визуально уподоблялись им. Так, голову Кинопса, которого Иоанн Богослов, по преданию, посрамил на острове Патмос, на некоторых изображениях венчают волосы, торчащие во все стороны как стрелы[170]. В Киевской псалтири 1397 г. и Угличской псалтири конца XV в. волхвы-“обавники” изображены в высоких островерхих шапках[171].

Бесовский знак мог применяться к язычникам даже в том случае, если они, по сюжету, играли скорее положительную роль (например, признавая силу христианских святых). На иконе “Святитель

Николай Чудотворец, с житием" второй половины – конца XIV в. в двух клеймах представлено "Чудо о половчанине" – одно из русских чудес св. Николая, предположительно записанное в XI в. в Новгороде. Половец изображен с высоко поднятыми вверх волосами (или в остроконечной шапке – определить это на изображении сложно), которые идентифицируют его как язычника, несмотря на праведность его действий в соответствии с чудом: он приносил святому дары[172].

4. ВНЕ ПРОСТРАНСТВА ИЗОБРАЖЕНИЯ: РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛЕМИКА И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА

4.1. Бесы в "литовских шапках" и "главохохленные" поляки. Тексты, в которых описывался облик демонов и различных демонических персонажей, не только задавали базовые модели для изобразительной традиции, но и сами копировали ее образцы. Как уже говорилось, визуальные образы оказывали "обратное влияние" на книжность: создатели многих произведений ориентировались на общеизвестные иконографические типы, по-разному обыгрывая их в своих текстах[173]. Если лицевые и толковые Подлинники традиционно указывали иконописцу, как писать образ того или иного святого, то создатели житий утверждали, что святой явился человеку именно в том образе, в котором он пишется на определенной иконе[174]. Этот процесс напрямую затронул и описания демонов в нарративных источниках: мы встретим в древнерусской книжности целый ряд примеров, которые свидетельствуют о прямой или косвенной апелляции книжника к иконографическому образу хохлатого беса.

В некоторых описаниях ключевую роль играет мотив вздыбленных волос демонов, варьировавшийся в иконографии (хохол, "стреловидные" волосы, треугольные головные уборы). Так, в "Житии Сергия Радонежского" утверждается, что бесы являлись праведнику "во одежах и въ шапках литовьскых *отстровръхых*"[175]. Примечательно, что миниатюры XVI в., отразившие этот сюжет "Жития", представляют демонов в разноцветных одеждах и высоких, но закругленных шапках. Создатель миниатюр заменил в данном случае знак, использованный автором "Жития", – на обоих изображениях элементом, маркирующим истинную ипостась пришельцев, оказались не островерхие шапки, а серые крылья[176].

Аналогичный образ использован в Волоколамском патерике: здесь рассказано, что старец Евфимий увидел “мурина”-беса, “имуща на главе клобокъ остр зело”[177]. Близкая аллюзия присутствует в Житии митрополита Филиппа: опричники, по словам автора, предстали святому, “на главахъ своихъ имуще шлыки высоки”[178]. Возможно, речь шла о реальных головных уборах. Но в общем контексте такая деталь легко могла вызывать в памяти читателя иконографические образы демонов и грешников.

В конце XV в. осужденным на московском соборе еретикам-жидовствующим, как известно из рассказа Иосифа Волоцкого, надели на головы “шлемы берестовы *остры*, *яко бесовскыя*”, усадив на лошадей задом наперед и заставив смотреть на Запад – в сторону, где, по известным представлениям, находился уготованный грешникам ад. На шлемах, которые потом предали огню, было написано: “Се есть сатанино воинство”[179]. Перед нами пример сознательного обыгрывания визуального образа, перенесение иконографической семантики в реальность. Для осуждения еретиков была использована знаковая система иконописи (острые шлемы) и известный способ публичного унижения – езда на коне задом наперед, также соотносимая с демоническим “антимиром” – во всяком случае именно так представил события автор “Просветителя”. Характерно, что здесь острые шлемы прямо соотнесены с бесовским обличьем – Иосиф Волоцкий не сомневался, что облик демонов включает этот важнейший атрибут.

Примечательно, что в некоторых случаях образ хохлатого беса порождал своеобразную игру смыслов. Так, во “Временнике” Ивана Тимофеева, известном памятнике начала XVII в., поляки четыре раза называются “хохлы имущими на главах” и “главохохлеными”[180]. Двузначность эпитета очевидна: внешний вид поляков (прическа в виде пучка волос) и облик демонов намеренно сближаются в одном выражении. Соотнесение врагов-иноверцев с “бесовским воинством” было распространено в памятниках Смуты[181], однако это – один из самых любопытных (и неочевидных) примеров[182].

4.2. Народная традиция: бесовский “шиш” и распущенные волосы. Образ хохлатого беса был хорошо знаком на Руси не только по церковной иконографии, но и по синкретическим амулетам, а также металлическим образкам, которые со временем получили широкое распространение в народной среде. Впоследствии, в Новое и Новейшее время, собиратели русского фольклора зафик-

сировали представление о хохлатых “дьяволах” в самых разных регионах. Образ прочно вошел в арсенал народной культуры. Этому, безусловно, способствовала средневековая иконография (что, однако, не исключает и другие, уходящие корнями в славянскую мифологическую традицию, источники такого образа).

Среди северорусских и сибирских народов распространено поверье о святочных духах *шуликунах*, которые раз в году выходят из воды, часто преследуют детей, и затем вновь возвращаются в воду. Обличье этих персонажей описывают по-разному, однако, как отмечала Л.Н. Виноградова, их “самая яркая и устойчивая черта – остроголовость или остроконечность головы”. Более того, некоторые собиратели отметили еще несколько черт, характерных для средневековой изобразительной традиции и, вероятно, заимствованных оттуда: шуликуны малы ростом, “страшны, востроголовы, *изо рта огонь*, *в руках каленый крюк*, им загребают детей, кто в это время на улице”[183]. Крюк – один из самых распространенных атрибутов бесов в иконографии, особенно характерный для мелких хохлатых фигурок-эйдолонов. Огонь изо рта в свою очередь напоминает многочисленные в XVII в. изображения бесов с длинными огненно-красными языками.

Интересная картина обнаруживается и в полесской традиции, где одно из распространенных “воплощений” черта близко к позднесредневековой иконографии зооморфных демонов: это “остроголовый человек с хвостом и скотьими или птичьими ногами”[184]. Помимо этого, информанты указывают, что у черта “чуб на голове” либо “шапка с чубом”[185]. Примечательно, что среднерусские диалектные наименования черта *шиш* и *шишко* обозначают демона именно по этому признаку – это нечистый дух, у которого волосы торчат вверх “шишом”[186].

Если в народной культуре Нового времени острый хохол различных злых духов – вероятный реликт церковной иконографии, то представление о распущенных волосах трясовиц, русалок или кикимор[187] имеет иное происхождение. Длинные, распущенные волосы – универсальный признак женских духов славянской мифологии[188], а также в мифологии иных народов. Если вздыбленная прическа – атрибут демона и маркер демонического, то неприбранные волосы женских персонажей символизируют дикость, хтоничность, магическую силу, связь с природой, чуждость цивилизации. Уже средневековые источники фиксируют представление о том, что трясовицы – женские демоны лихорадки, которых иногда называли дочерьми царя Ирода, – “простовласы” (как

это сказано в тексте так называемой "Сисиниевой молитвы", сохранившейся на новгородской берестяной грамоте № 930 рубежа XIV–XV вв.[189]). Известно также изображение "простовласой" женщины с рыбьим хвостом ("русалки"), относящееся к XIII в.[190] Как объясняется в азбуковниках, у аспиды – крылатой змеи с женским лицом и птичьим носом – также имеются девичьи волосы[191]; и т.п. При всех иконографических пересечениях и близости функций, распущенные волосы мифологических персонажей и хохлы (либо пламенеющая прическа) христианских демонов не тождественны друг другу по происхождению и в большинстве случаев функционируют на разных "этажах" древнерусской культуры.

Переплетение различных традиций можно наблюдать в древнерусской иконографии Смерти. Если не считать двух икон "Сошествия во ад" из деревни Пёлтасы XIV в., где она напоминает красного демона[192], на многочисленных изображениях XVI–XVII вв. Смерть обычно предстает как костлявый мертвец с лысой головой[193]. Иногда древнерусские мастера, стремясь показать ее демоническую природу, изображают Смерть с таким же хохлом, как у окружающих ее бесов[194]. Наконец в некоторых случаях – как на миниатюре "Смерть грешникам люта" из Синодика последней четверти XVII в. – мы видим ее с распущенными женскими волосами, напоминающими прическу трясовиц[195].

* * *

Таким образом, в текстовой и визуальной культуре средневековой Руси хохол играл роль универсального знака-маркера, обозначавшего демонических и грешных персонажей. Им наделялись бесы и сатана, грешники и язычники, мифологические существа, "дивие народы" и идолы. Изображения и тексты свидетельствовали о том, что демоны обладают вздыбленными волосами, подобными адскому огню, змеям или стрелам. Этот образ "кочевал" на всех этажах и уровнях культуры, обогащаясь новыми подробностями и обогащая разные культурные традиции теми или иными элементами. Архаическая идея о распущенных волосах демонических персонажей пережила новое рождение в эпоху Средневековья и породила уникальную семиотическую систему, которая задавала правила конструирования новых негативных образов как в католическом, так и в православном культурном ареале.

Образ "остроголовых"/хохлатых воинов-грешников нашел неожиданное продолжение в иконописи XX в. На иконах "Новомученики и исповедники российские", как известно, изображе-

ны воины-красноармейцы, расстреливающие православных христиан. Островерхие буденовки, введенные в 1918 г. и призванные имитировать древнерусские шлемы, вписали солдат из расстрельной команды в средневековый иконографический ряд. Образы революционеров сблизились с фигурами мучителей и римлян, распинавших Христа. Эта иконография невольно стала завершающим звеном в многовековой традиции, предписывавшей наделять грешников хохлом или островерхой шапкой.

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 09-04-00135а и гранта Президента РФ для поддержки молодых российских ученых (МК-5779.2012.6). Более подробно о древнерусской визуальной демонологии см.: *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.

[2] *Айналов Д.В.* Миниатюры "Сказания" о Борисе и Глебе Сильвестровского сборника. СПб., 1911. С. 59, рис. 8.

[3] *Буслаев Ф.И.* Свод изображений из лицевых апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-й. М., 1884. С. 234 (см. также: С. 411). ОЛДП; Т. 82).

[4] Ф.А. Рязановский ошибочно считал, что всклокоченные волосы бесов в древнерусской иконографии имитируют распущенные женские волосы и, ссылаясь на Андрея Кесарийского, связывал их с темой блуда и сладострастия (*Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 55–56). Краткие замечания о "прическе" византийских и древнерусских демонов либо демонических персонажей см.: *Николаева Т.В., Чернецов А.В.* Древнерусские амулеты-змеевеки. М., 1991. С. 43; *Spier J.* Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // Journal of the Warburg and Courtauld Institute. 1993. Vol. 56. P. 39; *Franklin S.* Nostalgia for Hell: Russian Literary Demonism and Orthodox Tradition // Russian Literature and Its Demons / Ed. P. Davidson. New York; Oxford, 2000. P. 38. На западном материале: *Tselos D.* English Manuscript Illustration and the Utrecht Psalter // The Art Bulletin. 1959. № 2. P. 139, 141; *Heimann A.* Three illustrations from the Bury St. Edmunds Psalter and their prototypes: Notes on the iconography of some Anglo-Saxon drawings // Journal of the Warburg and Courtauld Institute. 1996. Vol. 29. P. 57–58; *Dufrenne S.* Les illustrations du Psautier d'Utrecht: Sources et apport carolingien. P., 1978. P. 127; *Russell J.B.* Lucifer: The Devil in the Middle Ages. L., 1984. P. 132; *Link L.* The Name of the Devil: A Mask without a Face. L., 1995. P. 50, 64–67; *Friedman J.B.* The monstrous races in medieval art and thought. Syracuse; New York, 2000. P. 98; *Dendle P.* Satan Unbound: The Devil in Old English Narrative Literature. Toronto, 2001. P. 90, fig. 6; *Dale T.E.A.* Monsters, Corporeal Deformities, and Phantasms in the Cloister of St-Michel-de-Cuxa // The Art Bulletin. 2001. Vol. 83, № 3. P. 410, 412.

[5] Список негативных маркеров на этом, естественно, не исчерпывается. Например, в западной средневековой иконографии предатели, вероломные убийцы, клятвопреступники, иноверцы (Каин, Далила, Иуда и др.), в соответствии с древним и известным во многих культурах стереотипом, часто

изображались с рыжими волосами: *Pastoureau M.* L'homme roux: Iconographie médiévale de Judas // Pastoureau M. Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental. P., 2004.

[6] *Prou M.* (éd.). Raoul Glaber. Les cinq livres de ses histoires (900–1044). P., 1886. P. 115 ("capillis stantibus et incompositis").

[7] Более кратко о "прическе" демонов и средневековых маркерах демонического см.: *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Волосы дыбом, или как демонизировали "врага" в древнерусской иконографии // Теория моды: одежда, тело, культура. 2011. Вып. 1.

[8] На Стоглавом соборе 1551 г. был поставлен вопрос о том, возможно ли писать на иконах фигуры простых (не святых) людей. В ответе было указано на авторитетную иконографическую традицию, в том числе на композицию Страшного суда, где пишутся не только святые, но и "неверных многие и различные лики ото всех язык" (Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб., 1863. С. 130–131). В 1553–1554 гг. эта проблема вновь встала на повестку дня: на этот раз участниками спора выступили дьяк Иван Висковатый и митрополит Макарий (ЧОИДР. 1858. Кн. 2, Отд. 3. С. 11, 27–28). О "деле Висковатого" см.: *Андреев Н. Е.* О деле дьяка Висковатого // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1932. Т. 5; *Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972. С. 40–68; *Граля И.* Иван Михайлов Висковатый: Карьера государственного деятеля в России XVI в. М., 1994). В середине XVII в. сибирские "дети боярские" отказались молиться перед иконой Владимирской Богоматери, на которой, среди прочих чудес, было представлено чудо избавления Москвы от Темир-Аксака (Тамерлана) и в числе иных персонажей изображался завоеватель. В глазах усомнившихся почитание иконы означало поклонение грешнику и еретику. Позже некоторые старообрядческие секты (например, рябиновцы) отвергли почитание всех икон, на которых были изображены какие-либо посторонние лица или предметы, так как поклонение грешникам и вещам отождествлялось ими с язычеством. См.: *Павел* (*архимандрит*). Краткие известия о существующих в расколе сектах, об их происхождении, учении и обрядах, о каждой с замечаниями. М., 1885. С. 67–68; *Тарасов О.Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. С. 122–123; *Успенский Б.А.* Семиотика искусства: Поэтика композиции. Семиотика иконы. Статьи об искусстве. М., 2005. С. 289–290.

[9] В качестве исключения можно привести радикальную позицию тех же рябиновцев, которые, наравне с образами обычных людей и предметов, считали также недопустимыми изображения демонов.

[10] Эта практика сохранялась в России и в XVIII–XIX вв. О.А. Державина описала лицевой сборник второй половины XVIII в. с избранными новеллами из "Великого зерцала" (ГИМ. Муз. 1067), на многих миниатюрах которого изображения нечистой силы оказались вырезаны (*Державина О.А.* "Великое зерцало" и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 104; См. также: *Хромов О.Р.* "Безликие злодеи" и "чертяки" русского лубка // Живая старина. М., 1997. № 4). Известны примеры затирания лиц на иконах: см. затертое лицо Ария на иконе "Вселенский собор (Никейский)" (ок. 1666, московская школа) из собрания ГТГ (Инв. № 14413; Опубл.в кн: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. [в Государственной

Третьяковской галерее]: Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. Т. 2. № 766). Об аналогичной традиции на средневековом Западе: *Marchal G.P.* Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge // Annales HSS. 1995. № 5. P. 1135–1156; *Camille M.* Obscenity under Erasure. Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts // Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages / Ed. J.M. Ziolkowski Obscenity. Leiden; Boston; Köln, 1998; *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V*. Des raisons de détruire une image // Images Re-vues. 2006. № 2 (в электронных ресурсах: www.imagesre-vues.org/Article_Archive.php?id_article=7). См., например: затертые лица палачей, бичующих Христа, на миниатюре из нидерландского Часослова XV в.: London. BL. Ms. Harley 2982. Fol. 31v.

[11] См. примеры на миниатюрах лицевых сборников XVI–XVII вв. из собрания РНБ: ОЛДП. F 137. Л. 136 об.; ОЛДП. F 85 (61). Л. 76; ОЛДП. F 391. Л. 19, 21; Q.I.1526. Л. 2; Q.I.1152. Л. 5; из собрания ГИМ: Муз. № 2620. Л. 28 об, 70 об.; Муз. № 3446. Л. 7 об., 67 об., 68 об.

[12] *Лихачев Н.П.* Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба по рукописи XV столетия. СПб., 1907. Мин. 20. (ОЛДП; Т. 124). Лицевой летописец XVII века. СПб., 1893. Илл. 1, 4. (ОЛДП; Т. 104).

[13] К примеру, до бела мог затираться центр бездны – преисподней. См. такой прием на миниатюре с изображением Лжедмитрия из летописца начала XVII в.: адский провал выскоблен здесь так же, как и лицо самозванца (подробнее о миниатюре см.: *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009. С. 76–77, Ил. 2). Затирались также различные семантически значимые части тела демонов (второе лицо на животе или на заду, область паха).

[14] См., например, затертые лица бесов на гравюрах второго печатного издания "Киево-Печерского патерика" (Киев, 1661): ГИМ. Муз. № 2832. Л. 131 об., 160 об., 162 об., 213, 249 об.

[15] См. затертое лицо дьявола, подговаривающего Каина убить брата на миниатюре в Музейном сборнике из ГИМ (ЛЛС). Факсимильное издание рукописи XVI в. в 10 кн. М., 2006. Кн. 1: Музейный сборник (В 2 ч.), ч. 1. С. 21), а также затертые лица "земляных бесов" (сюжет из "Троянской истории"): ЛЛС. М., 2006. Кн. 1, ч. 2. С. 2013.

[16] См. об этом: *Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 275–276 и сл.; *Бычков В.В.* Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. М., 2009. С. 96; *Schapiro M.* Words and Pictures. On the Literal and the Symbolic in the Illustration of a Text. The Hague; P., 1973. P. 38, 43; *Bonne J.-C.* L'art roman de face et de profil. Le Tympan de Conques. Paris, 1984. P. 19–22; *Баше Ж.* Средневековые изображения и социальная история: новые возможности иконографии // Одиссей. Человек в истории: Время и пространство праздника. М., 2005. С. 157–158.

[17] Анфасные изображения демонов маркировали его высокое положение в иерархии (сатана, бесовской "князь"). В изображениях "Страшного суда" восседающий в преисподней дьявол чаще всего обращен лицом к зрителям. Многочисленные примеры встречаются в лицевых рукописях XVII–XVIII вв. Один из ярчайших – фронтальное изображение сатаны, выходящего из темницы после тысячелетнего заключения (Откр. 20:7), в лицевом Апокалипсисе 1676 г.: звероподобная фигура занимает почти все пространство миниатюры; она стоит,

повернувшись лицом к зрителю, широко расправив руки, словно маня его к себе (ГИМ. Муз. 2335. Л. 134). Ср. анфасные изображения "князей" мытарственных бесов на страницах рукописного "Жития Василия Нового" XVIII в. из собрания РНБ (ОЛДП. Q 487. Л. 3 об., 5 об., 7 об., и сл.).

[18] Так, в профиль традиционно изображался апостол Павел у одра Богоматери. См. московскую икону конца XV в. и новгородскую икону конца XV – начала XVI в. из собрания ГТГ. Инв. № 28626; 22033), новгородские иконы середины – второй половины XVI в. (НГОМЗ. Инв. № ДРЖ-3122, ДРЖ-3770), икону конца XV в. из Успенского собора Московского Кремля (ГММК. Инв. № 3044-соб.; здесь же – профильная фигура слева от одра), вологодскую икону первой четверти XVI в. (ВГИАХМЗ). Инв. № 6111/а; Опубл. в кн: Иконы Вологды XIV–XVI веков. М., 2007. № 31) и др. На иконах "Воскресения – Сошествия во ад" в профиль часто изображались Адам и Ева (см. икону середины – второй половины XVI в. из Махрищского монастыря (ГИМ. Инв. № 5293/85762; Опубл. в кн:: София. Премудрость Божия: Каталог выставки русской иконописи XIII–XIX веков из собраний музеев России. М., 2000. № 77. С. 226–227) и икону конца XVI в. из частной коллекции М. де Буара (Елизаветина); Опубл. в кн:: *Смирнова Э.С.* Русские иконы в собрании М.Е. Елизаветина // Русское искусство. 2009. № 1. С. 112, ил.). Подобных примеров немало.

[19] Подробнее о них и о европейских традициях изображения сатаны см.: *Erich O.* Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst. Berlin, 1931; *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 97, 189–198; *Он же.* Сад демонов – Hortus Daemonum // Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007. С. 128–137; *Малахов А.Е.* Средневековый образ: между теологией и риторикой: Опыт толкования визуальной демонологии. М., 2011.

[20] *Siebert G.* "Eidola": le problème de la figurabilité dans l'art grec // Méthodologie iconographique: actes du colloque de Strasbourg, 27–28 avril 1979. Strasbourg, 1981; *Saïd S.* Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1987. № 2; *Barasch M.* The Departing Soul. The Long Life of a Medieval Creation // Artibus et Historiae. 2005. Vol. 26, № 52. Ill. 1.

[21] *Рассел Д.Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001. С. 11, ил.; 93; *Russell J.B.* Lucifer… P. 129–130.

[22] BNF. Ms. Grec. 74. Fol. 51 v. (Опубл. в кн.: *Brenk B.* Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends: Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes. Wien, 1966. Abb. 24; *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Le jugement dernier. Lausanne, 2001. P. 107, ill.).

[23] *Vokotopoulos P.A.* Byzantine Icons. Athens, 1995. Ill. 28; *Лидов А.М.* Византийские иконы Синая. Москва; Афины, 1999. № 17. С. 72–73; *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 86, ill. Эйдолоны изображались как маленькие фигурки, либо фигуры в рост персонажей-людей, либо выше последних. См. сатану из истории Иова в византийской рукописи конца XII – нач. XIII в.: Oxford. BDL. Ms. Barocci 201. Fol. 10v, 15v, 18v, 19v.

[24] Dublin. Trinity College Library. MS A.I. (58). Fol. 202v (опубл. в кн.: *Bourke C.* The iconography of the devil: St Vigean's, Eassie and the Book of Kells // The Innes Review. 2007. Vol. 58, № 1. Fig. 3).

[25] *Openshaw K.M.* Weapons in the Daily Battle: Images of the Conquest of Evil in the Early Medieval Psalter // Art Bulletin. 1993. № 1. Fig. 25, 26.

[26] См., например, звероподобных бесов из английского Апокалипсиса середины XIII в. (*Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 125, ill.) или Люцифера со звериной головой, птичьими лапами, телом, покрытым рыбьей чешуей, козлиными рогами и шестью дополнительными головами, образующими пирамиду наподобие папской тиары на французской миниатюре 1450–1470 гг.: Oxford. BDL. Ms. Douce 134. Fol 98r.

[27] Хотя, скажем, на мозаике Страшного суда в церкви Санта Мария Ассунта в Торчелло (XII в.) бесы – профильные темные крылатые фигурки, изображены с мускулистыми телами, в набедренных повязках и с рожками. В результате они занимают промежуточное место между эйдолоном и "каролингско-оттоновским" типом: *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 218, ill.

[28] В искусстве Каролингов, Оттонов, а затем в романской иконографии вздыбленные, торчащие во все стороны, похожие на стрелы или языки огня волосы были традиционным атрибутом демонов. См. примеры в Бамбергском апокалипсисе (1002–1014): Bamberg. Staatliche Bibliothek. MS A. Fol. 53r. II. 42. (опубл. в кн.: *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 120), в Псалтыри Тиберия (XI в.): London. BL. Ms. Cotton Tiberius C.VI. Fol. 10v (опубл. в кн.: *Dodwell C.R.* The Pictural Arts of the West, 800–1200. Hew Haven; London, 1993. Ill. 105; *Openshaw K.M.* Op. cit. Ill. 25). Пламенеющая прическа и хохлы не исчезают при постепенном переходе от бесов-эйдолонов и антропоморфных фигур к различным звероподобным демонам, что хорошо заметно на примере копирования миниатюр Утрехтской псалтыри IX в. в англосаксонской Псалтыри Харли XI в.: *Tselos D.* Op. cit. P. 139, fig. 1, 3. После XIII в. хохлы становятся намного реже, но в целом не исчезают. Например, на миниатюре Часослова Роана 1415–1420 гг. архангел Михаил хватает дьявола, пытающегося утащить душу умершего, за длинный острый хохол: Paris. BNF. Ms. Lat. 9471. Fol. 159 (опубл. в кн.: *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 125, ill.).

[29] Как на уже упоминавшемся изображении сатаны в сцене искушения Христа из Псалтири Тиберия: *Openshaw K.M.* Op. cit. Fig. 25.

[30] См. бесов Баррабаса и Аквимаса в мозарабском Силосском апокалипсисе XI в.: London. BL. Add. Ms. 11695. Fol. 2 (*Schapiro M.* From Mozarabic to Romanesque in Silos // The Art Bulletin. 1939. Vol. 21, № 4. Fig. 7).

[31] Как на миниатюре из Псалтыри Харли: London. BL. Harley 603. Fol. 17v (*Dodwell C.R.* Op. cit. Ill. 87; *Openshaw K.M.* Op. cit. Ill. 17).

[32] См. изображение Смерти как всадника на бледном коне (Откр. 6:8) из знаменитого Сен-Северского апокалипсиса (XI в.): Paris. BNF. Ms. Lat. 8878. Fol. 109 (опубл. в кн.: *Toman R.* (ed.). Romanesque Architecture, Sculpture, Painting. Cologne, 2007. P. 447). Персонификация Смерти часто была неотличима от дьявола или демонов и тоже представлялась со вздыбленными волосами (*Jordan L.E.* The Iconography of Death in Western Medieval Art to 1350. Ph.D. dissertation / Medieval Institute of University of Notre Dame, Indiana, 1980. P. 50, 163). В качестве примера можно привести фигуру Смерти (Mors) в облике рогатого демона в набедренной повязке из англосаксонского сборника

с фрагментами IX–XI вв. (“Миссал Леофрика”): Oxford. BDL. Ms. Bodl. 579. Fol. 50 (опубл. в кн.: *Heimann A.* Op. cit. Pl. 7a).

[33] См. рукописи IX–X вв.: Valenciennes. BM. Ms. 412. Fol. 4, 5v, 6, 8, 8v, 10, etc.; Paris. BNF. Ms. Latin 8085. Fol. 63v; BNF. Ms. Latin 8318. Fol. 59. Побеждая порок, добродетель (например, Смирение, берущее верх над Гордыней) хватает поверженную противницу за волосы: London. BL. Ms. Cotton Cleopatra C VIII. Fol. 17; *Karkow C.E.* Op. cit. Fig. 1, 2, 6. В тех случаях, когда женщина, олицетворяющая один из пороков, изображалась с прибранными волосами или в накидке, вздыбленные волосы могли появиться у беса, изображенного рядом с ней: *Schapiro M.* From Mozarabic to Romanesque… Fig. 13; *Dale T.E.A.* Op. cit. P. 410–412, Fig. 8.

[34] Oxford. BDL. Ms. Junius 11. P. 3.

[35] *Friedman J.B.* Op. cit. P. 98. Каин со вздыбленными волосами на миниатюрах Памплонской Библии первой трети XIII в.: *Melinkoff R.* The Mark of Cain. Berkeley, 1981. P. 72, fig. 15.

[36] См. пример на греческой монете IV в. до н.э.: *Link L.* Op. cit. P. 65, ill. 21.

[37] *Russell J.B.* Lucifer... P. 69 (n. 14), 132, 211 и др.; *Dufrenne S.* Op. cit. P. 127; *Link L.* Op. cit. P. 44–45, 59–67; *Gury F.* À propos de l’image des incubes latins // Mélanges de Mélanges de l’Ecole française de Rome. Antiquité. 1998. Vol. 110, № 2. P. 1006–1011; *AmishaI–Maisels Z.* The Demonization of the “Other” in the Visual Arts // Wistrich R.S. Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia. Amsterdam, 1999. P. 4.

[38] В “Сказании о Макарии Римском” (V–VI вв.) рассказано о том, как паломники встретили множество людей угрожающего вида. Не растерявшись, они растрепали свои волосы, чтобы показаться лохматыми, и бросились на толпу. Увидев это, люди пустились в бегство (Византийские легенды: Переводы. Репринтное воспроизведение издания 1972 г. СПб., 2004. С. 41).

[39] Длинные нечесаные волосы – атрибут варварства и дикости. См. средневековые иллюстрации библейской истории о том, как царь Навуходоносор был наказан Богом и утратил человеческий облик. Он “ел траву, как вол, и орошалось тело его росою небесною, так что волосы у него выросли как у льва и ногти у него – как у птицы” (Дан. 4:28–30). В каталонской Библии XI в. Навуходоносор на четвереньках ползает по земле, а его волосы свисают до земли длинными прядями: Paris. BNF. Ms. Lat. 6. Fol. 65v (Репрод.: *Tcherikover A.* The Fall of Nebuchadnezzar in Romanesque Sculpture (Airvault, Moissac, Bourg-Argental, Foussais) // Zeitschrift für Kunstgeschichte. 1986. Bd. 49, Hf. 3. S. 288–300, fig. 7). Следует отметить, что в некоторых случаях развевающиеся, даже пламенеющие, волосы не имели в западном искусстве отрицательных коннотаций. См. фигуру Самсона (чья сила, как известно, заключалась в волосах) с пламенеющей, “бесовской” прической на полях французской рукописи конца XIII в.: Paris. BNF. Ms. Fr. 95. Fol. 292v (Репрод.: *Даркевич В.П.* Народная культура Средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX–XVI вв. 2-е изд. М., 2009. С. 32, табл. 2.3).

[40] *Barb A.A.* Antaura. The Mermaid and the Devil’s Grandmother // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966. Vol. 29. P. 1, 7, 9–10.

[41] *Соколов М.И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1889.

№ 6; *Он же*. Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Труды славянской комиссии МАО. М., 1895. Т. I; *Barb A.A.* Op. cit.; *Greenfield R.P.H.* Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. Amsterdam, 1988; *Николаева Т.В., Чернецов А.В.* Указ. соч.; *Барабанов Н.Д.* Гилу (Гелло): К реконструкции византийского народного верования // Мир православия: Сб. науч. статей. Волгоград, 2000. Вып. 3; *Spier J.* Op. cit.; *Hartnup K.* "On the Beliefs of Greeks". Leo Allatios and Popular Orthodoxy. Boston, 2004. P. 83–172. На синкретических амулетах средиземноморского региона часто встречается изображение так называемого "святого всадника" (чаще всего – Соломона или св. Сисиния), который поражает фигуру демоницы с длинными волосами (*Pancaroğlu O.* The Itinerant Dragon-Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia // Gesta. 2004. Vol. 43, № 2. P. 152–153).

[42] *Dufrenne S.* Op. cit. P. 127; *Maayan Fanar E.* Visiting Hades: A transformation of the ancient God in the Ninth-Century Byzantine Psalters // Byzantinische Zeitschrift. 2006. № 1. S. 100.

[43] Упоминания о "Видении апостола Павла" фигурируют во всех ранних индексах отреченных книг, известных на Руси. В XIV в. цитата из него приводится в Паисьевском сборнике; в XV в. отрывки из "Видения" вошли в "Златоуст" и "Измарагд" (*Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 529).

[44] *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 42 (по списку XV в.); *Мильков В.В.* Указ. соч. С. 534 (по списку XVI в.: РГБ. Рогожское собр. № 608). См. падших ангелов с длинными распущенными волосами в сцене свержения сатаны на южных вратах собора Рождества Богородицы в Суздале рубежа XII–XIII вв. (*Бенчев И.* Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005. С. 142).

[45] Древнейший парижский список VIII в. сохранил пространную латинскую версию "Видения", датирующуюся V–VI вв.

[46] *James M. R*. Apocrypha anecdota: A collection of thirteen apocryphal books and fragments. Cambridge, 1893. P. 15. (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature; Vol. 2. № 3); *Schneemelcher W.* (ed.). New Testament Apocrypha. Louisville, 2003. Vol. 2. P. 719; *Hillhorst A*. The Apocalypse of Paul: Previous history and Afterlife // The *Visio Pauli* and the Gnostic *Apocalypse of Paul* / Ed. J.N. Bremmer, I. Czachesz. Leuven, 2007. P. 8. (Studies on Early Christian Apocrypha. Vol. 9).

[47] См. миниатюру из латинской Библии конца XII в. с изображением немилостивого богача, сидящего в "лоне дьяволовом" (Лк. 16:23–24). "Хохлы" на голове зооморфного сатаны и его острые уши изображены на фоне четко прописанных языков адского пламени и сливаются с ними (Paris. Bibliothèque Sainte-Geneviève. Ms.10. Fol. 128v).

[48] *McGinn B.* Portraying Antichrist in the Middle Ages // Verbeke W., Verhelst D., Wekenhysen A. (ed.). The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages. Louvain, 1988. P. 3–4, 6, 26 (сводная таблица элементов "портрета" Антихриста в различных источниках).

[49] Сатана-Гадес в огненном озере либо изображение головы Сатаны-Гадеса с волосами как языки пламени: Utrecht. Universitätsbibliothek. Ms. 32. Fol. 9r, 14v, 31r, 50r, 53v, 59r, 66r, 79r, etc. и др. Бесы со змеящимися волосами: Ibid.

Fol. 16v; См.: *Dufrenne S.* Op. cit. P. 127. Pl. 75. См. бесов с волосами-змеями и пламенеющей прической на миниатюре в Псалтыри Харли: London. BL. Harley 603. Fol. 1v.

[50] Опубл. в кн.:: *Махов А.Е.* Сад демонов... С. 171.

[51] См. фрески Страшного суда в Архангельском соборе Московского Кремля 1652–1666 гг. (*Брюсова В.Г.* Русская живопись 17 века. М., 1984. Цв. ил. 11) и в церкви Спаса на сенях в Ростове 1660-х годов, где хохлы сатаны, бесов и хвост зверя, на котором восседает сатана, сливаются с языками пламени (Там же. Цв. ил. 164). Ср. фигуру демона с пламенеющими волосами на иконе "Страшный суд" конца XVII в. из собрания музея-заповедника Александровская слобода (Описание см. в кн.:: *Бочаров Г.Н., Выголов В.П.* Александрова Слобода**.** М., 1970. С. 17). Рядом с демоном изображен монстр, в его руках – орудие, напоминающее палку или пищаль; из орудия вырывается огонь, который перекликается с огненной прической демона и отчасти копирует ее.

[52] См., например, вертикальный хохол сатаны на миниатюре из сборника XVIII в., представляющей сошествие Иоанна Предтечи во ад. Он состоит из пучка четко прорисованных вертикальных линий (ГИМ. Муз. 322. Л. 13 об.).

[53] Фигуры демонов с разными типами хохлов могли совмещаться на одном изображении. См. разные варианты бесовских "причесок" на иконе "Богоматерь Боголюбская, с клеймами жития святых Зосимы и Савватия и со сценами притч" 1545 г. из Успенского собора Московского Кремля (*Смирнова Э.С.* Московская икона XIV–XVII веков. СПб., 2008. Ил. 100).

[54] Дальнейшие материалы кратко резюмируют содержание соответствующих глав нашей книги "Демоны и грешники".

[55] Эта персонификация Гадеса впервые появляется на фресках в церкви Санта Мария Антиква в Риме начала VIII в. (*Maayan Fanar E.* Op. cit. P. 94). Ср. с аналогичной фигурой на миниатюре с изображением "Сошествия во ад" из византийского Трапезундского Евангелия X в. (РНБ. Греч. 21. Л. 1 об.; Опубл. в кн.: *Лазарев В.Н.* История византийской живописи. М., 1986. С. 70, табл. 105) или на мозаике "Сошествие во ад" конца XII в. в соборе Сан-Марко в Венеции (*Dodwell C.R.* Op. cit. Ill. 174). Этот тип персонификации Гадеса был представлен в искусстве многих стран византийского культурного ареала, например, в Армении (см. миниатюру "Сошествия во ад" на страницах Евангелия Таркманчац 1232 г.: *Дурново Л.А.* Армянская миниатюра. Ереван, 1969. Ил. 28). Мы встречаем его вплоть до Эфиопии. См. подборку изображений XV–XVIII вв.: *Mercier J.* Le diable et les enfers dans la peinture éthiopienne // Annales d'Ethiopie. 2005. Vol. 20. P. 63, fig. 5–7, I–IV. О фигуре Гадеса / Сатаны в иконографии "Сошествия во ад" см.: *Frazer M.E.* Hades Stabbed by the Cross of Christ // Metropolitan Museum Journal. 1974. Vol. 9. P. 153–161; *Кочетков И.А.* Три неизвестные иконы на сюжет "Воскресения – Сошествия во ад" // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1998. М., 1999.

[56] См. изображение сатаны, восседающего на четырехглавом змее, на византийской пластине X–XII вв. (датировки варьируются) со сценой Страшного суда из лондонского Музея Виктории и Альберта (Репрод.: *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 100–101), а также похожие друг на друга фигуры ада и сатаны на мозаике Страшного суда в базилике Санта Мария Ас-

сунта на острове Торчелло (XII в.): Ibid. P. 218. ill. В западном искусстве (например, в Утрехтской псалтири) в облике сатаны также изображалась Смерть. О гибридных типах Сатаны-Смерти и Смерти-Ада см.: *Heimann A.* Op. cit. P. 39–46; *Dufrenne S.* Op. cit. P. 128; *Jordan L.E.* Op. cit. P. 23–27, 37–46, 55; *Openshaw K.M.* Op. cit. P. 27–28; *Maayan Fanar E.* Op. cit.

[57] *Мясоедов В.К., Сычев Н.П.* Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. Табл. LXXIV.

[58] *Лазарев В.Н.* Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М., 1973. Ил. 290.

[59] Киевская Псалтирь 1397 г. из Государственной Публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. М., 1978. Л. 7, 11 об., 180.

[60] Яркий пример – икона "Воскресение – Сошествие во ад" XIV в. из села Чухчерьма (ныне в ГТГ. Инв. № 17291; См.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 1. № 336. С.379–380, ил. 241). Ср. фигуру на северной иконе конца XIII – начала XIV (иногда датируется XV) в. из собрания ГИМ (Инв. 82847 И VIII 3595; Опубл. в кн.: Россия: Православие. Культура: Каталог выставки (ноябрь 2000 – февраль 2001). М., 2000. № 422. С. 153, ил.); на иконе "Воскресение – Сошествие во ад" первой половины XIV в. из собрания Новгородского музея (НГОМЗ. Инв. № 7579; Опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода XI – начала XVI в. М., 2008. № 6; См. также: *Смирнова Э.С.* Живопись Великого Новгорода: Середина XIII – начало XVI века. М., 1976. С. 181–184, № 8).

[61] *Мильков В.В.* Указ. соч. С. 803.

[62] Изображение сатаны в виде старца или человека средних лет в набедренной повязке долго сохранялось в православном искусстве Балкан. См., например, болгарскую или македонскую икону XVII в. на сюжет "Чуда архистратига Михаила на св. горе Афон" (*Бенчев И.* Указ. соч. С. 98); иконы "Архангел Михаил с чудесами" XVII в. (НЦИАМ. Инв. № 3859; Опубл. в кн.: Иконы Болгарии XIII–XIX веков. М., 2009. № 40. С. 102–103) и "Архангел Михаил" 1703 г. (НЦИАМ. Инв. № 4000.; Опубл. в кн.: Иконы Болгарии... № 49. С. 124–125). В комментариях к публикации двух последних памятников указано, что архангел Михаил попирает "обнаженную фигуру грешника" (Иконы Болгарии... С. 102, 124), но это может быть и дьявол.

[63] См. яркие примеры на иконе второй половины XIV в. из села Пёлтасы (частное собрание М. де Буара (Елизаветина): *Кочетков И.А.* Указ. соч. С. 219, 226, ил.; Шедевры русской иконописи XIV – XVI веков из частных собраний. Каталог. М., 2009. № 4; *Комашко Н.И., Преображенский А.С., Смирнова Э.С.* Русские иконы в собрании Михаила де Буара (Елизаветина): Каталог выставки: Государственный музей-заповедник "Царицыно" (июнь 2008 – июль 2009)**.** М., 2009. № 2); на ковчеге-мощевике суздальского архиепископа Дионисия, выполненном в 1383 г. (*Николаева Т.В.* Прикладное искусство Московской Руси. М., 1976. С. 32).

[64] В том случае, когда в иконографии "Воскресения – Сошествия во ад" изображались две однотипные фигуры, сатану иногда отличает наличие бороды. См., например, икону XVI в. из собрания Архангельского музея (АОМИИ. Инв № 1115-ДРЖ; Опубл. в кн.: Иконы русского Севера: Шедевры древнерусской живописи Архангельского музея изобразительных искусств. М., 2007. Т. 1. № 22); ср. с псковской иконой первой половины XVI в. (ГТГ. Инв. № 24336; Опубл. в кн.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 2. № 385; *Овчинников А., Кишилов Н.* Живопись Древнего Пскова XIII–XVI веков. М., 1971.

№ 27. Илл. 50; Православная икона России, Украины, Беларуси: Каталог. М., 2008. С. 40–41); иконой "Сошествие во ад" конца XVI в. из собрания ЦМиАР (Инв. № КП 2376; опубл. в кн.: Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева. М., 2007. № 111). См. также клеймо "Сошествие во ад" на вологодской иконе "Богоматерь Владимирская, с праздниками" (ВГИАХМЗ. Инв. № 7799; Опубл. в кн.: Иконы Вологды... № 82), где ангел хватает сатану за бороду, точно так же как на иконах с Никитой Бесогоном, Ипатием Гангрским или Иулианией Никомедийской святой хватает беса за хохол (см. ниже).

[65] См., например, фигуру дьявола на иконе "Страшный суд" конца XVI – начала XVII в. из собрания Архангельского музея (АОМИИ. Инв. № 1588-ДРЖ; Опубл. в кн.: Иконы русского Севера… Т. 1. № 102); на створке иконы-складня "Единородный сыне" начала XVII в. строгановской школы (ГРМ. Инв. № ДРЖ 239; Опубл. в кн.: *Вилинбахова Т.Б.* Строгановская икона конца XVI – начала XVII века. СПб., 2005. № 93); на иконах из собрания Архангельского музея: "Святая Троица с Бытием" первой половины XVII в. со сценой свержения демонов с Небес (АОМИИ. Инв. № 2731-ДРЖ.; Опубл. в кн.: Иконы русского Севера… Т. 2. № 109) и "Воскресение – Сошествие во ад" XVII в. (АОМИИ. Инв. № 2804-ДРЖ; Опубл. в кн.: Иконы русского Севера… Т. 2. № 110).

[66] Примеры, в лицевом "Житии Нифонта Констанцского" (*Щепкин В.Н.* Житие святого Нифонта, лицевое XVI века. М., 1903. Л. L, Мин. 275, 278; Л. LI, Мин. 282; Л. LII, Мин. 286–288; и др.); в рукописях РНБ: ОЛДП. F. 85(61). (Лицевой Апокалипсис, XVII в.) Л. 143 об., 144; F. I. 725 (Житие Василия Нового, XVII в.). Л. 15–19 и сл. См. также: *Буслаев Ф.И.* Указ. соч. С. 265, 276; *Белова О.В.* Бесы, демоны, люцыперы… // Живая старина. М., 1997. № 4. С. 9 (миниатюра лицевого Апокалипсиса XVII в.).

[67] Так, на миниатюре Лицевого летописного свода XVI в. с видением Василия Капицы и Семена Антонова из "Сказания о Мамаевом побоище" во главе безбородого бесовского воинства, символизирующего татар, стоит фигура антропоморфного беса с бородой (Повесть о Куликовской битве. Текст и миниатюры Лицевого свода XVI века. М., 1984. Л. 80 об.). При этом в тексте Киприановской редакции "Сказания", где фигурирует этот сюжет, никакой бесовский "князь" или начальник не упоминается (Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 62).

[68] О том, что изображение способно *разъяснить* догматы и явить взору неописуемое, писал, в частности, патриарх Никифор. См.: *Бычков В.В.* Указ. соч. С. 25.

[69] Иуда изображался держащим мешочек с сребрениками. Часто фигурка подписана ("Июда предатель"). Подписей "Антихрист" нам неизвестно. Более того, многие древнерусские тексты (толковые Подлинники и др.) свидетельствуют о том, что на коленях сатаны в аду сидит апостол-предатель. Е.Я. Осташенко попыталась доказать, что на иконе "Страшный суд" из Успенского собора московского Кремля (датируется XIV либо XV в.) изображен не Иуда, а Антихрист. (*Осташенко Е.Я.* Икона "Страшный суд" из Успенского собора московского Кремля и проблема стиля последних десятилетий XIV в. // Древнерусское искусство: Сергий Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв. СПб., 1998. С. 270). Однако ее аргументация не убедительна. По-

дробно об этом: *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии … С. 187–191.

[70] Как на иконе “Страшный суд” конца XVI – начала XVII в., из собрания ГИМ (инв. № НДМ –3312).

[71] К примеру, изображения бесов-эйдолонов на миниатюрах Киевской псалтыри 1397 г.: Киевская Псалтирь... Л 19, 39 об., 157, 180, 183, и т.д.

[72] См. клеймо “Чудо о корабельниках” иконы “Святитель Николай Чудотворец, с житием” второй половины XVII в. (НГОМЗ. Инв. № 2182; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода… № 17).

[73] См., например, на иконе “Величит душа моя Господа” середины XVII в. из собрания Ярославского музея (ЯГИАХМЗ. Инв. № ЯХМ 40963, ИК 159. Опубл. в кн.: Иконы Ярославля XIII – середины XVII века. М., 2009. Т. 2. № 183): крупные фигуры бесов имеют здесь разные “прически” – волосы, поднятые вверх отдельными “стрелами” и сложенные в хохол.

[74] Как на иконе “Воскресение – Сошествие во ад” середины XVII в. из собрания Ярославского музея (ЯГИАХМЗ.. Инв. № И-528, КП-53403/466; опубл. в кн.: Иконы Ярославля… Т. 2. № 184).

[75] Как на иконах: “Св. Никола, с житием” первой четверти XVI в. (ПГОМЗ. Инв. № 2714; опубл. в кн.: *Родникова И.С.* Псковская икона: XIII–XVI вв. СПб, 2007. Ил. 70); “Святитель Николай Чудотворец (Никола Зарайский), с житием” первой четверти XVI в. (НГОМЗ. Инв. № 14550; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 95) или аналогичной иконе второй четверти – середины XVI в. (ВГМЗ. Инв. № 10506; опубл. в кн.: Иконы Вологды... № 77).

[76] См., например, московскую икону “Сергий Радонежский, с житием” первой трети XVI в. из собрания ЦМиАР (Инв. КП 3395, ранее ВП 135).

[77] См. ростовскую икону “Преподобный Авраамий Ростовский, с житием” середины XVII в. (РМ. Инв № И-693); опубл. в кн.: *Вахрина В.И.* Иконы Ростова Великого. М., 2006. № 72).

[78] В редких случаях фигурки изображались бескрылыми, как на иконе XVII в. из собрания ГРМ (Инв. № ДРЖ-1716. Опубл. в кн.: Образы и символы старой веры: Памятники из собрания Русского музея. СПб., 2008. № 66).

[79] Яркие примеры такого рода – иконы “Страшный суд” второй половины XVI в. новгородской школы из собрания ГТГ (Инв. № 14458. Опубл. в кн.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 2. № 381), конца XVI в. из собрания Ханенко (Киевский музей русского искусства. Инв. № Ж–4; описание см. в кн.: *Смирнова Э.С.* Живопись Обонежья XIV–XVI веков. М., 1967. С. 72–74, 164), второй четверти XVII в. из собрания Ярославского музея (ЯГИАХМЗ. Инв. № И-1399, КП-53403/1254; опубл. в кн.: Иконы Ярославля… Т. 2. № 113).

[80] См. фрагмент двери в жертвенник начала XVII в. из собрания ЦМиАР, изображающий круги ада и демонов-эйдолонов, кружащих вокруг с крюками в руках (Инв. № КП 352; опубл. в кн.: Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева.... № 105).

[81] Иконография была разработана в византийском искусстве XI–XII вв. Один из самых ярких примеров – знаменитая икона XII в. из монастыря св. Екатерины на Синае (*Vokotopoulos P.A.* Op. cit. Ill. 28; *Zlotohlavek M., Rätsch Ch., Müller-Ebeling C.* Op. cit. P. 86).

[82] Крылатые фигуры без хохлов изображались редко, однако такие примеры известны. См., например, сатана на иконе "Воскресение – Сошествие во ад, с праздниками и избранными святыми" первой половины XVI в. из собрания Архангельского музея (АОМИИ. Инв. № 818-ДРЖ.; опубл. в кн.: Иконы русского Севера… Т. 1. № 45).

[83] См. примеры на ростовских иконах "Сергий Радонежский в житии" первой половины – середины XVI в. (РМ. Инв № И-775; опубл. в кн.: *Вахрина В.И.* Указ. соч. № 57), "Святитель Николай Чудотворец (Никола Гостунский), с житием" третьей четверти XVI в. (РМ. Инв. № И-929; опубл. Там же. № 59), "Преподобный Сергий Радонежский в житии" второй половины XVII в. (РМ. Инв № И-1039; опубл. Там же. № 86); на иконе "Евангелист Иоанн Богослов с Прохором на о. Патмос, с хождением Иоанна Богослова" XVI в. из собрания ЦМиАР. (Инв. № КП 3060; опубл. в кн.: Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева... № 83).

[84] Благодаря появлению массы лицевых Синодиков и Апокалипсисов в XVI–XVII вв. крылатые фигуры, более или менее приближенные к типу эйдолона (с хохлом или без, с антропоморфным или зооморфным телом и т.п.) широко распространились в книжной миниатюре. Демоны зачастую изображались в виде обнаженных фигур с хорошо прорисованной мускулатурой по всему телу. См., иллюминированные жития Сергия Радонежского и Нифонта Констанцского XVI в. (Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея России чудотворца. Сергиев Посад, 1853; *Щепкин В.Н.* Указ. соч.). В иконописи яркие образы бесов – крупных эйдолонов можно увидеть, к примеру, на иконе "Единородный Сыне" начала XVII в. из собрания ГРМ (Инв № ДРЖ 239; опубл. в кн.: *Вилинбахова Т.Б.* Строгановская икона конца… № 93).

[85] Как на иконе "Св. Никита, побивающий беса, с житием" из собрания ГТГ (Инв. № 20098; Описана в кн.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 1. № 577; *Бекенева Н.Г.* Иконопись из собрания Третьяковской галереи. М., 2006. С. 318–319); см. также многочисленные медные иконки с этим сюжетом.

[86] См., например, мелкие бескрылые фигурки бесов на редком сюжете с иконы "Богоматерь Тихвинская, с Акафистом" первой четверти XVI в. (на клейме "Бегство в Египет"): ПГОМЗ. Инв. № 4777; опубл. в кн.: *Родникова И.С.* Указ. соч. Ил. 73.

[87] ГИМ. Греч. № 129д. Л. 35 об., 67 об.

[88] См. клеймо иконы "Мученица Варвара, Параскева Пятница и Ульяна, с житием Варвары, Ульяны Илиопольской и Ульяны Никомидийской" XV в. (НГОМЗ, Инв. № 2921; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 98. С. 479–487).

[89] Киевская Псалтирь... Л. 180.

[90] См. икону "Воскресение – Сошествие во ад, со сценами земной жизни Христа праздниками" 1567/68 г. (ВГИАХМЗ. № 10130; опубл. в кн.: *Рыбаков А.А.* Вологодская икона: Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII веков. М., 1995. Ил. 63; Иконы Вологды… № 91); фреску "Страшный суд" Архангельского собора Московского Кремля (1652–1666 гг.).

[91] Иконы Успенского собора Московского Кремля: XI – начало XV века: Каталог. М., 2007. С. 166–175. № 17; *Бенчев И.* Указ. соч. С. 178, ил. См. также новго-

родскую икону третьей четверти XV в. из ГТГ (Инв. № 12874; Опис.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 1. № 64).

[92] "Сошествие во ад, с избранными святыми" конца XV в. (ПГОМЗ. Инв. № 2731; опубл. в кн.: *Овчинников А., Кишилов Н.* Указ. соч. № 20; *Родникова И.С.* Указ. соч. Ил. 63).

[93] "Сошествие во ад, с избранными святыми" конца XV – начала XVI в. (ГРМ. Инв. № ДРЖ–3140; опубл. в кн.: *Овчинников А., Кишилов Н.* Указ. соч. № 24. Ил. 46; *Родникова И.С.* Указ. соч. Ил. 64). На более поздней псковской иконе конца XVI в. вместо сатаны-эйдолона изображен бескрылый антропоморфный дьявол с бородой (ГТГ. Инв. № 24336; опубл. в кн.: *Овчинников А., Кишилов Н.* Указ. соч. № 27. Ил. 50).

[94] См., например, иконы "Страшного суда" XVI в.: из собрания Государственного Эрмитажа (Инв. № ЭРИ-230; опубл. в кн.: Синай. Византия. Русь. Православное искусство с 6 по начало 20 века: Каталог выставки. Лондон, 2000. R–32); НГОМЗ (Инв. № 2824; опубл. в кн.: *Трифонова А. Алексеев А.* Русская икона. Из собрания Новгородского музея. СПб., 1992. № 146/147). Эта иконография сохранялась и в XVII в. См. сатану-эйдолона на иконе начала XVII в. из Пермской художественной галереи (Инв. № И-117).

[95] Радзивиловская летопись. Факсимильное воспроизведение рукописи. Текст. Исследование. Описание миниатюр. В 2 кн. СПб.; М., 1994. Кн. 1. Л. 110 об. М. 250; Л. 138 об. М. 304; Л. 124. М. 278–279.

[96] Это лучше всего заметно на примере циклов мытарств в лицевых "Житиях Василия Нового" конца XVII и XVIII вв. (как, например: ГИМ. Муз. 322). В то же период появляются первые "портреты" сатаны – изображения, где его фигура, нарушая принципы средневековой иконографии, помещена в центр композиции и практически изолирована от повествовательного контекста. Он восседает на престоле, смотря на зрителя, или стоит, угрожающе повернувшись к нему, словно в среднике "анти-иконы" (ГИМ. Муз. 2335. Л. 134; РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 107). Появляются также изображения, на которых персонажи выстроены вокруг громадной фигуры Смерти: РГБ. Ф. 299. № 460. Л. 69; РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 59.

[97] Замечательный пример такого гротеска – уникальная по иконографии миниатюра из рукописного "Жития Василия Нового" второй половины XVIII в. Все пространство изображения занимают несколько рядов разноцветных "горок". В каждую из них "воткнут" бес, так что над поверхностью земли торчат только ноги с огромными звериными когтями (РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 47).

[98] Как бес с песьей или волчьей головой на иконе "Страшного суда" середины XVI в. (ЯГИАХМЗ.. Инв. № И-13, КП.–53403/13; опубл. в кн.: Иконы Ярославля… Т. 1. № 48).

[99] См., например, двух демонов со второй мордой на животе на иконе "Страшного суда" 1580-х годов из собрания СГИХМ (Инв. № 347-ж. Опубл. в кн.: *Рыбаков А.А.* Указ. соч. Ил. 282/283; *Трубачева М.С.* Иконы строгановских вотчин XVI–XVII веков: Каталог-альбом. М., 2003. № 7. С. 109, ил.). Точно такая же вторая морда может изображаться у Ада. Иногда она превращается в гигантскую отверстую пасть, в которую падают или заталкиваются грешники (РГБ. Ф. 173.I. № 14. Л. 155 об.). См.: *Буслаев Ф.И.* Указ. соч. С. 234, 411.

[100] Ср.: *Рязановский Ф.А.* Указ. соч. С. 55.

[101] См., изображения бесов в Синодике XVII в. (ГИМ. Увар. 880. Л. 4, 25, 28) и в "Житиях Василия Нового" XVIII в. (ГИМ. Муз. 322. Л. 349 об.; РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 54). Огромные языки, на концах которых сидят жабы, у Змея-Сатаны, Зверя-Антихриста и Зверя-Лжепророка в Апокалипсисе последней четверти XVII в.: РГБ. Ф. 299. № 460. Л. 127 об. С высунутыми языками изображались также грешники в преисподней. См. звероподобные фигуры иудеев: РГБ. Ф. 37. № 409. Л. 201. Язык дьявола "в злобе яко бритва изощрена", пишет в "Слове об исходе души и Втором Пришествии", перефразируя Псалтирь (51:4), Кирилл Александрийский (РГБ. Ф. 37. № 408. Л. 250). О мотиве высунутого языка в западной иконографии демонов см.: *Махов А.Е.* Обнаженный язык дьявола как иконографический мотив // Одиссей: Человек в истории: Язык Библии в нарративе. М., 2003. С. 332–367.

[102] Применительно к Синодикам третьей редакции это отмечал Ф.И. Буслаев (*Буслаев Ф.И.* Свод изображений из лицевых апокалипсисов... С. 347). См.: ГИМ. Увар. 880. Л. 2, 4, 10, 25, 27, 28, 29; Канон на исход души Андрея Критского, XVII в.: РНБ. ОЛДП. Q. 52. Л. 4–47.

[103] ГИМ. Муз. № 2832. Л. 131 об., 162 об., 250 об. Этот тип иконографии очень напоминает их изображение в западноевропейских гравюрах XV–XVI вв., например, в "artes moriendi" (наставлениях в искусстве "благой смерти"). Ср.: *Tenenti A.* La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle. P., 1952. Ill. 13–16.

[104] В клейме "Чудо о монахи Гаврииле". См.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись 17 века... Цв. ил. 181.

[105] Этот тип изображения сатаны характерен для большинства гравюр, фресок и икон конца XVII–XIX вв. на сюжет "Плоды страданий Христовых", которые были проанализированы О.Б. Кузнецовой. См., например, гравюру Василия Андреева ок. 1682 г. (ГИМ. Инв. № И III 39034 / 68094; опубл. в кн.: *Кузнецова О.Б.* Процветший крест. Иконография "Плоды страданий Христовых" из церквей, музейных и частных собраний России, Германии, Италии, Финляндии, Швейцарии. М., 2008. № 1. С. 36–39), северную икону ок. 1689 г. (АОМИИ. Инв. № 334-ДРЖ. Опубл. в кн.: Иконы русского Севера… Т. 2. № 157; *Кузнецова О.Б.* Указ. соч. № 5. С. 46–49) или икону из Каргополя конца XVII – начала XVIII вв. (КИАХМЗ. Инв. № КП 8657; опубл. в кн.: *Кузнецова О.Б.* Указ. соч. № 8. С. 56–59).

[106] См., например, беса с волчьей или собачьей головой в сцене искушения Зосимы Соловецкого на рельефе его деревянной раки (1556). Звериная морда увенчана бесовским хохлом (*Померанцев Н.Н., Масленицын С.И.* Русская деревянная скульптура. М., 1994. Ил. 82). См. также многочисленных звероподобных демонов на иконе "Страшный суд" конца XVII в. из Александровского музея-заповедника. Икона была написана под явным влиянием европейских образцов (*Бочаров Г.Н., Выголов В.П.* Указ. соч. С. 17).

[107] О бесовских иллюзиях и их визуализации в средневековом искусстве см.: *Малахов А.Е.* Средневековый образ... С. 42–48; *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники... С. 75–80.

[108] Когда иконописцу необходимо было визуально отобразить призрачные бесовские "мечтания", которые упоминались в тексте без описания деталей и подробностей, чаще всего применялись зооморфные образы (чудовищные змеи, часто со звериной головой и лапами, и т.п.), а также изображения тем-

ных хохлатых демонов (зачастую крупных эйдолонов), нападающих на человека. См., например: Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского... Л. 77 об., 80, 109, 109 об.

[109] Так проиллюстрирована история Исакия Печерского в Киево-Печерском патерике издания 1661 г.: Исакий поклоняется здесь не ангелам с отдельными чертами, выдающими в них бесов, а звероподобным монстрам-демонам, один из которых (видимо, изображавший Христа), изображен в короне и со скипетром (ГИМ. Муз. 2832. Л. 162 об.).

[110] Так, в лицевом "Житии Нифонта Констанцского" XVI в. сатана, пляшущий перед святым в образе жаворонка, изображен в виде птицы с человеческим торсом; вместе с тем сатана в обличье черного пса представлен в виде собаки, без каких-либо опознавательных признаков (*Щепкин В.Н.* Указ. соч. Л. X, Мин. 54; Л. XII, Мин. 63).

[111] См. клеймо 12 иконы "Св. Никита, побивающий беса, с житием" XVI в. (ГТГ. Инв. № 20098. См.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 1. № 577; *Бекенева Н.Г.* Указ. соч. С. 318–319). См. также миниатюру к апокрифическому "Хождению апостола Андрея" в рукописном сборнике XVII в.: РНБ. ОЛДП. F. 137. Л. 17.

[112] См., например, на миниатюре Лицевого летописного свода XVI в. (ЛЛС. Кн. 1, ч. 1. С. 16), в лицевой рукописи "Христианской топографии" Козьмы Индикоплова XVI в. (РГБ. Ф. 173.I. № 102. Л. 86), на клейме 4 иконы "Троица в бытии" второй половины XVI в. (ГРМ. Инв. № ДРЖ 2138; опубл. в кн.: *Вилинбахова Т.Б.* Святая Живоначальная Троица с деяниями. М., 2009. С. 24–25) или на двери в жертвенник начала XVII в. из собрания ЦМиАР (Инв. № КП 352; опубл. в кн.: Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева… № 105).

[113] Как на иконе Никифора Савина "Чудо св. Федора Тирона о змие" первой четверти XVII в. из собрания ГРМ (ДРЖ–2146; опубл. в кн.: *Брюсова В.Г.* Русская живопись 17 века... Цв. ил. 6; *Смирнова Э.С.* Московская икона XIV–XVII веков... Ил. 112; Образы и символы старой веры... № 190. С. 217).

[114] ГТГ. Инв № 6135; описание: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 1. № 204.

[115] Киев. НБУ. 1, 5486. Л. 100.

[116] ГИМ. Муз. 2832. Л. 213.

[117] *Лихачев Н.П.* Хождение св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова по лицевым рукописям XV и XVI вв. СПб., 1911. № 13, табл. IX (Л. 8 об.); № 33, табл. XVIII (Л. 21); № 34, табл. XIX (Л. 21 об.); № 134, табл. LXVIII (Л. 76 об.). (ОЛДП; Т. 130),

[118] Там же. № 12 (Л. 12 об.); № 33, табл. XVIII (Л. 21).

[119] РМ. Инв № И-943; опубл. в кн.: *Вахрина В.И.* Указ. соч. № 115.

[120] ГИМ. Муз. 2832. Л. 213.

[121] См. одно из самых ранних предполагаемых изображений дьявола (ок. 520 г.) в виде синего ангела, стоящего по левую руку от Христа, на мозаике церкви Сан Аполлинаре Нуово в Равенне. Опубл.: *Махов А.Е. Hostis Antiquus*. С. 190; *Он же*. Сад демонов... С. 129.

[122] Еосфорос, Люцифер и Денница – греческий, латинский и славянский аналоги одного имени – обозначают "сияющий", "утренняя звезда". Такое наиме-

нование взято из 14-й главы пророка Исаии о падшем “сыне зари”, которого традиционно соотносили с дьяволом. Опубл.: *Бенчев И.* Иконы ангелов… С. 25.

[123] *Бенчев И.* Иконы ангелов… С. 142. См. также редкое изображение Антихриста в виде крылатого ангела без нимба, в царских одеждах и с бородой, в лицевом сборнике XVIII в.: ГИМ. Муз. № 322. Л. 391 об.

[124] АОМИИ. Инв. № 818-ДРЖ; опубл.: Иконы русского Севера… Т. 1. № 45.

[125] НГОМЗ. Инв. № 2824; опубл.: *Трифонова А., Алексеев А.* Русская икона… № 146/147.

[126] См., например, разные изображения демонов на многочисленных миниатюрах лицевого “Жития Нифонта Констанцского” XVI в. (*Щепкин В.Н.* Указ. соч.), лицевого “Жития Сергия Радонежского” XVI в. (Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского…). См., например, сюжет “Видения Иоанна Лествичника” на двери в жертвенник 1607 г. из собрания Кирилло-Белозерского музея (КБИАХМЗ. Инв. № ДЖ-1167; опубл. в кн.: *Петрова Л.Л., Петрова Н.В., Щурина Е.Г.* Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника. М., 2008. № 59. С. 176–179).

[127] Как на миниатюрах “Канона на исход души” Андрея Критского XVII в.: РНБ. ОЛДП. Q. 52. Л. 32. Ср. с изображением бесов в круглых шапках в лицевом “Житии Сергия Радонежского” XVI в.: Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского… Л. 72 об., 73 об.

[128] Этот прием хорошо виден, скажем, на иконах “Знамение пресвятой Богородицы” («Битва новгородцев с суздальцами”) середины – второй половины XV в. (НГОМЗ. Инв. № 2124; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 40. С. 308–315) или на множестве батальных сцен в Лицевом летописном своде XVI в.

[129] См. две миниатюры Остермановского тома Лицевого летописного свода XVI в. (видение Василия Капицы и Семена Антонова) из “Сказания о Мамаевом побоище”: Повесть о Куликовской битве... С. 156–157. Отряды бесов с плотными рядами хохлов изображались также в рукописях “Жития Василия Нового” при иллюстрации мытарств Феодоры: ГИМ. Муз. 322. Л. 333 об., 339 об. См. также: РГБ. Ф. 37. № 408. Л. 249 об.; Житие Нифонта с лицевыми изображениями. СПб., 1880. Вып. 2. С. 85, 136. (ОЛДП; Т. 62).

[130] Как на миниатюрах лицевых Апокалипсисов XVII–XVIII вв., где изображены толпы грешников, приносящих дары Вавилонской блуднице: ГИМ. Муз. 355. Л. 101 об., 103; НБУ. 1, 5486. Л. 110, 112.

[131] См. изображения императора-победителя: *Грабар О.* Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 62–64. В Хлудовской псалтыри IX в. хватка за волосы – жест триумфа или насилия. Авраам держит за волосы Исаака, которого собирается принести в жертву (ГИМ. Греч. № 129д. Л. 105). Давид – поверженного Голиафа (Л. 148). Ангел тащит за волосы еретика (Л. 156).

[132] Подробнее об этом сюжете и его иконографии см. в кн.: *Teteriatnikov N.* Representations of St Nikita flogging the Devil (*Тетерятникова Н.Б.* О значении изображений св. Никиты, бьющего беса) // Transactions of the Association of Russian American Scholars in U.S.A. 1982. Vol. 15; *Антонов Д.И.* “Беса поймав, мучаше…”: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжно-

сти и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1. С. 66–72.

[133] На одном из клейм иконы XV в. Ипатий держит за хохол фигурку беса в ангельском одеянии: ГТГ. Инв. № 6135 (см.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 1. № 204, ил. 147–148; *Попов Г.В., Рындина А.В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI века. М., 1979. № 26. Ил. С. 224, 225, 447–451).

[134] На иконе последней трети XV в.: НГОМЗ. Инв. № 2921 (опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 98).

[135] См. икону “Сошествие во ад” XVI в. из собрания ГРМ.: Инв. № ДРЖ 1877 (опубл. в кн.: *Лаурина В.К.* Вновь раскрытая икона “Сошествие во ад” из Ферапонтова монастыря и московская литература конца XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. 22. Рис. 4; *Vilinbachova T.* L’immagine della morte nell’arte della Russia antica // *Humana fragilitas*. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento/ Ed. P. Scaramella, A. Tenenti, M.G. Aurigemma, M. Ghiraldo, E.Z. Merlo, T. Vilinbachova. Clusone, 2000. Fig. 203).

[136] См. вологодскую икону второй четверти XVI в. (ВГМЗ. Инв. № 10177; опубл. в кн.: Иконы Вологды... № 70. Ил. С. 427) или изображение “Сошествия во ад” в одном из клейм иконы “Богоматерь Владимирская, с праздниками” 1548/1549 г. (ВГМЗ. Инв. № 7799; опубл. в кн.: Иконы Вологды... № 82. Ил. С. 514). См. также: Житие Нифонта с лицевыми изображениями… Вып. 2. С. 120.

[137] ГИМ. Муз. 2620. (Житие Марины Антиохийской, XVIII в.). Л. 46 об., 48 об.

[138] В “Цветнике” XIX в. эта миниатюра иллюстрирует сюжет о том, как сатана наказывает демона за нерасторопность при искушении людей: ГИМ. Муз. 254. Л. 93 об. Ср.: Житие Нифонта с лицевыми изображениями… Вып. 2. С. 136.

[139] Характерный пример такой визуальной демонизации – западные изображения страстей Господних. С XII в. в сценах ареста и бичевания Христа фигуры римских воинов часто деформируются и почти утрачивают человеческий облик. Они утрировано уродливы, их черты лица искажены (огромная пасть с острыми зубами, карикатурно крючковатые или приплюснутые носы и т.д.). Помимо физического уродства, которое символизирует уродство нравственное, изображения манипулируют экзотическими элементами. Палачи могут быть черными (вспомним об обозначении демонов как “эфиопов”), у них появляются причудливые головные уборы (как шлем, состоящий из двух птичьих крыльев, соединенных сверху), и т.д. В итоге Христа истязают не обычные воины, а люди-звери или люди-демоны (*Wirth J.* L’image à l’époque gothique (1140–1280). P., 2008. P. 242, 244, pl. 75–77; *Dodwell C.R.* Op. cit. Ill. 365). См. экзотические головные уборы, похожие на шутовской колпак и соединенные птичьи крылья, в английской псалтыри XIV в.: Oxford. BDL. Ms. Gough Liturg. 8. Fol. 37, 37v.

[140] ГИМ. Греч. № 129д. Л. 51 об. (*Peers G.* Sacred shock: framing visual experience in Byzantium Byzantium. University Park, Pennsylvania, 2004. Fig. 30; *Cormack R.* Byzantine art. Oxford, 2000. Ill. 56; *Колпакова Г.В.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. М., 2009. С. 268, ил.). О “визуальной полемике” с иконоборцами и изображении еретиков в византийских псалти-

рях см.: *Corrigan K.* Visual Polemics in Ninth-Century Byzantine Psalters. N.Y., 1992.

[141] ГИМ. Греч. № 129д. Л. 67 (*Cormack R.* Op. cit. Ill. 57; *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства. М., 2002. Ил. 86).

[142] ГИМ. Греч. № 129д. Л. 35 об. В Хлудовской псалтыри у сатаны и бесов всегда вздыбленные либо длинные волосы (Л. 35 об., 63, 65, 67 об., 92 об., 96 об., 109 об., 110, 113). Напротив, персонифицированный Ад, напоминающий античного Силена, почти всегда изображен с короткой прической и вообще без каких-либо демонических черт (Л. 8 об., 63, 102 об.). Единственное исключение – одна из миниатюр, где Христос выводит из преисподней Адама и Еву. На ней у Ада появляются длинные пряди, как у сатаны и бесов (Л. 63 об.).

[143] Обычно Смерть скорее напоминает окоченевшего мертвеца – лишь иногда какие-то еще черты (кроме орудий убийства) указывают на ее принадлежность к миру тьмы. На миниатюре лицевого Апокалипсиса XVI в. Смерть изображается как бескрылый бес с хохлом, косой в руках и корзиной со смертоносными орудиями за спиной (ГИМ. Барс. 138. Л. 152). С таким же хохлом в этой рукописи изображены "ангел бездны" – Аваддон (Там же. Л. 152) и Лжепророк (Там же. Л. 164).

[144] Елисаветградское Евангелие, XVI в. Факсимильное издание. М., 2009. Л. 22 об. Сквозной внутритекстовой пагинации нет, отсчет от первого листа с текстом.

[145] РГБ. Ф. 37. № 214. Л. 47; ГИМ. Син. № 5. Л. 107 об.

[146] *Тихонравов Н.С.* Указ. соч. Т. 2. С. 176, 183.

[147] Там же. С. 264; *Мильков В.В.* Указ. соч. С. 684.

[148] Александрия. Жизнеописание Александра Македонского. М., 2005. С. 254 (Л. 125 об.). Ср. с лубочной гравюрой второй четверти XIX в. с изображением "дивих" людей, открытых Александром Македонским: ГРМ. Гр. лубок 2927 (Опубл. в кн.: *Sytova A*. Le Loubok: L'imagerie populaire russe, XVIIe–XIXe siècles. Leningrad, 1984. № 104).

[149] *Лённгрен Т.П.* Соборник Нила Сорского. М., 2004. Ч. III. С. 137–138. Мифологические персонажи говорят о силе Христовой и просят помолиться о них. Тем не менее, услышав, что их "стадам" не осталось места на земле, старец радуется о "погибели сатанине".

[150] Как на иконе "Хвалите Господа с Небес" второй половины XVII в. из собрания ГТГ (Инв. № 24823; См.: *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. № 1006).

[151] См. иллюстрацию этого эпизода "Жития Павла Фивейского" в лицевом агиографическом сборнике XVII в.: РНБ. ОЛДП. F. 137. Л. 355 об.

[152] См., например, на клеймах (№ 5, 7, 8) иконы "Иоанн Предтеча, с житием" первой половины XVI в. из собрания Архангельского музея (АОМИИ. Инв. № 2124-ДРЖ.; Опубл. в кн.: Иконы русского Севера… Т. 1. № 26); на иконах "Рождество Христово" конца XVI в. из собрания Третьяковской галереи (Инв. № 14550; опубл. в кн.: *Тихонравов Н.С.* Указ. соч. Т. 2. № 654; *Бекенева Н.Г.* Указ. соч. С. 322–325); "Жены-мироносицы у гроба Господня" середины XVI в. из Ярославского музея (ЯГИАХМЗ. Инв № И-901, КП-53403/802; опубл. в кн.: Иконы Ярославля… Т. 1. № 53).

[153] На западных изображениях Страстей римские воины, истязавшие и распявшие Христа, часто представлялись в головных уборах, которые идентифи-

цировали их как иудеев. С IX в. – во фригийских колпаках (которые ассоциировались с Востоком). С XI–XII вв. – в характерных островерхих шапках. Тем самым иудеи объявлялись богоубийцами, а все истязатели (включая римлян) отождествлялись с иудеями (*Rohrbacher S.* The Charge of deicide: An antI-Jewish motif in medieval Christian art // Journal of Medieval History. 1991. Vol. 17). Об истории и функциях так называемой еврейской шапки, которая в XIII–XIV вв. стала обязательным опознавательным атрибутом для иудеев, см.: *Sansy D.* Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie // Symbole des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag / Hg. G. Blaschitz, H. Hundsbichler, G. Jaritz, E. Vavra. Graz, 1992.

[154] Из наиболее ярких вариантов такого типа см., например, иконы "Приведение ко кресту (Шествие на Голгофу)" и "Христос на суде Пилата" ок. 1497 г. из собрания ЦМиАР (Инв. № КП 183, КП 186; опубл. в кн.: Иконы XIII–XVI вв. в собрании музея имени Андрея Рублева... № 24); иконы "Целование Иуды" и "Поругание Христа" 1509 г. из собрания НГОМЗ (Инв. № ДРЖ–3074; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 72).

[155] НГОМЗ. Инв. № 2124; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 40.

[156] *Срезневский И.И.* Сказания о святых Борисе и Глебе: Сильвестровский список XIV в. СПб., 1860. С. 70; *Айналов Д.В.* Указ. соч. Рис. 8.

[157] ЛЛС. Кн. 1, ч. 1. С. 63, 64, 65, 739, 1127 и т.д. См. также шлем воина, ведущего в темницу Иоанна Богослова, из лицевой рукописи XV в. с текстом его "Хождения" (*Лихачев Н.П.* Хождение св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова... № 35. Л. 37).

[158] В некоторых случаях хохлатые шлемы и хохлы бесов изображались практически одинаково. Так, можно сравнить любой из шлемов с характерными зазубринами и изображение хохла сатаны на северорусской иконе "Страшного суда" XVI в. из бывшего собрания Б.И. и В.Н. Ханенко (сейчас в Киевском музее русского искусства).

[159] *Николаева Т.В.* Указ. соч. С. 31, 32.

[160] ГТГ. Инв. № 14556 (*Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Указ. соч. Т. 2. № 427).

[161] РГБ. Ф. 173.I. № 102. Л. 84 об. Интересно, что в рукописи РГАДА. Собр. Оболенского. Ф. 201. № 161 (159) 1539 г. в одинаковых шлемах с зазубринами изображены Иисус Навин с израильскими воинами и Голиаф, поверженный Давидом (Книга глаголемая Козьмы Индикоплова из рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел, Минея Четия митрополита Макария (Новгородский список) XVI в. СПб., 1886. С. 109, 123. (ОЛДП; № 86). На иконе "Сцены Рождественского цикла" XI–XII вв. из синайского монастыря св. Екатерины характерные зазубрины изображены не только на шлемах римских воинов, но и на шапках волхвов (*Vokotopoulos P.A.* Op. cit. Ill. 19; *Бельтинг Х.* Указ. соч. Ил. 168).

[162] Как на фреске Страшного суда в румынском монастыре Воронет (ряды грешников и иноверцев в высоких шапках, ведомые на Суд) и в Ферапонтовом монастыре (грешники в треугольных шапках, стоящие в геенне). См. также римского воина в изогнутой островерхой шапке на миниатюре "Жития Марины Антиохийской" XVIII в.: ГИМ. Муз. 2620. Л. 50 об.

[163] См. череду грешников (представляющих "народы") в экзотических шапках и чалмах на иконе "Страшный суд" 1580-х годов из собраний СГИХМ (Инв.

№ 347-ж; опубл. в кн.: *Трубачева М.С.* Указ. соч. № 7. С. 108. Ил.). Один из них одет в высокую красную шапку с зазубринами позади.

[164] ГИМ. Инв. № НДМ-3312. Опубл. в кн.: *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники... Ил. 29–30.

[165] ГИМ. Муз. 322. Л. 248 об. Ср. в той же рукописи: Л. 33 об., 457 об., 463 об., 464 об., 467 об., 475 об. В Апокалипсисе XVII в. за спиной Зверя-Антихриста стоит толпа серых бесов с острыми хохлами и толпа грешников в разноцветных высоких шапках (Откр. 16:12–13): РГБ. Ф. 173.I. № 14. Л. 121 об.

[166] См., например, клеймо № 13 иконы "Святитель Николай Мирликийский, с житием" середины XIV в. (Средняя Русь) из частного собрания В.А. Логвиненко; сцену исцеления бесноватого с клейма житийной иконы Николая Чудотворца третьей четверти XVI в. из собрания М. Де Буара (Елизаветина) (*Комашко Н.И., Преображенский А.С., Смирнова Э.С.* Указ. соч. № 17).

[167] Яркий пример – миниатюры Елизаветградского евангелия (XVI в., миниатюры копируют Евангелие XIV в.). Одержимые неизменно изображаются здесь с вертикально стоящими волосами; во многих случаях из их ртов вылетают черные бесы-эйдолоны (Елисаветградское евангелие... Л. 12 об, 22, 23, и далее. О пагинации см. примеч. 144). Ср. фигуру "нечестивого" на полях Киевской Псалтыри 1397 г. (Киевская Псалтирь... Л. 50 об.).

[168] См. изображения идолов на полях Киевской Псалтири (Киевская Псалтирь... Л. 150–151, 162 об.).

[169] РМ. Инв № И-693; опубл. в кн.: *Вахрина В.И.* Указ. соч. № 72. С. 260.

[170] Икона хранится в НГОМЗ. В рукописи XVI в. на голове у Кинопса не хохол, а странный раздвоенный тюрбан, выделяющий его из числа остальных языческих жрецов и язычников, одетых в стандартные остроконечные шапки (*Лихачев Н.П.* Хождение св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова... № 81, табл. XL (Л. 49 об.); № 89, табл. XLII (Л. 54); № 92, табл. XLIII (Л. 55 об.); № 96, табл. XLVI (Л. 57 об.); № 97, табл. XLVII (Л. 58)).

[171] *Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический очерк магии и гаданий в России. М., 2006. С. 139.

[172] НГОМЗ. Инв. № 2182; опубл. в кн.: Иконы Великого Новгорода... № 17. Ил. 17.6, 17.7. На псковской иконе "Св. Никола, с житием" второй половины XVI в. (ПГОМЗ. Инв. № НВ 351) с изображением того же чуда видно, что на голове у половца остроконечная шапка с зазубринами (*Родникова И.С.* Указ. соч. С. 123. Ил.).

[173] Так, А.И. Кирпичников заметил, что книжники, ориентируясь на иконописный образ, стали говорить не о семи, а о двух львах во рву, куда был сброшен Даниил.: *Кирпичников А.И.* Суждение дьявола против рода человеческого. СПб., 1894. С. 222. (Памятники древней письменности; Т. 105).

[174] См. пример такого рода в автобиографической повести Мартирия Зеленецкого (XVI в.): БЛДР. СПб., 2005. Т. 13. С. 684, 686.

[175] БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 300. Первое в древнерусской книжности упоминание о бесе, явившемся в образе поляка (ляха), восходит к видению Матфея Прозорливого, сохранившемуся в "Киево-Печерском патерике" (Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 76) и в "Повести временных лет" (Полное собрание русских летописей. Л., 1926; Т. 1. М., 1997. Стб. 190).

[176] Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского... Л. 72 об., 73 об. Любопытно, что на 10 ближайших миниатюрах, иллюстрирующих борьбу Сергия с бесами, последние изображены в виде *бескрылых* хохлатых фигур (крылья вновь появляются здесь позднее, на изображениях более мелких фигурок-эйдолонов). См.: Там же. Л. 71 об. – 99 об., и далее.

[177] Древнерусские патерики... С. 99.

[178] БЛДР. Т. 13. С. 726.

[179] *Иосиф Волоцкий*. Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. 3-е изд. Казань, 1896. С. 41–42; *Рязановский Ф.А.* Указ. соч. С. 56. Эта процедура напоминала аутодафе, рассказы о котором митрополит Геннадий слышал и которое считал праведным делом.

[180] Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. С. 142, 162, 164, 166.

[181] Подробнее о восприятии иностранцев авторами Смутного времени см.: *Флоря Б.Н.* К изучению образа поляка в памятниках Смутного времени // Русско-польские образы и стереотипы в литературе и культуре. М., 2002; *Он же.* Записки православного жителя Речи Посполитой о событиях Смуты в русском государстве // Белоруссия и Украина: История и культура. М., 2003; *Антонов Д.И.* Смута в культуре средневековой Руси... С. 109–112.

[182] Отождествление западной одежды с "бесовским образом" в свою очередь было характерно для России XVI–XVII вв. (*Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М., 2008. С. 65–84). Отметим, что на иконах и фресках Страшного суда слева от Судии традиционно представлялись грешники от различных народов: "жиды", "немцы", "литва" и др., в европейских одеждах, экзотических кафтанах и шапках. Однако в их ряду часто стояла и "русь". См. "арапов", "русь", а впереди них европейцев в кружевных воротниках, стоящих слева от Христа в сцене суда, на миниатюре из лицевого Апокалипсиса XVII в.: РГБ. Ф. 173.I. № 14. Л. 150 об.

[183] *Виноградова Л.Н.* Фольклорная демонология Русского Севера: диалектные особенности и славянские параллели // Славянский альманах 1999. М., 2000. С. 213–214. Крюки бесов упоминаются и в духовных стихах: *Федотов Г.П.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991, С. 59.

[184] *Толстой Н.И.* Каков облик дьявольский? // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 261–264; *Виноградова Л.Н.* Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. М., 1997. № 2 (14). С. 60.

[185] В Средневековье существовало также представление о том, что у дьявола нет спины (благодаря чему оказываются видны внутренности): *Виноградова Л.Н.* Указ. соч. С. 61; *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб., 2008. С. 344. С. 60.

[186] Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 165; *Белова О.В.* Бесы, демоны, люцыперы… С. 9. См. также: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1990. Т. 4. С. 636–637.

[187] См. в "Повести Никодима Типикариса о некоем иноке" (1640–1650-е годы): "…и внезаапу срете нас видъ некий бесовескъ, женска обличия имуще, *простовласы и без пояса* (традиционные элементы принадлежности к иному

миру в народной культуре. – *Д.А., М.М.*) ⟨…⟩ И мне мнится, яко се есть зовомая Кикимора, иже бысть на Москве не в давных временех" (БЛДР. СПб., 2006. Т. 15. С. 64).

[188] А также характерный атрибут женщин, занимавшихся магией. См.: *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 37. Ср.: *Белова О.В.* Иуда Искариот: от евангельского образа к демонологическому персонажу // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 355; *Райан В.Ф.* Указ. соч. С. 143.

[189] *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд. М., 2004. С. 694; См. электронную публикацию на сайте проекта "Древнерусские берестяные грамоты": http://gramoty.ru/index.php?no=930&act=full&key=bb. На иконах, где архангел Михаил (либо Сихаил) пронзает копьем 7 или 12 трясовиц, они могли изображаться и с вздыбленными, пламенеющими волосами, как демоны. См., например, такую икону первой половины XVII в. (*Бенчев И.* Указ. соч. С. 111. Ил.).

[190] См. фигуру с длинными волосами, пьющую из рога, на новгородской костяной пластинке конца XIII в. (ГИМ): *Бочаров Г.Н.* Прикладное искусство Новгорода Великого. М., 1969. С. 101. Рис. 89. См. также изображения "крокодила" («коркодила") с лубочных гравюр "Баба Яга едет с коркодилом дратися…" первой половины XVIII вв. На них "крокодил" предстает как зверь с лисьим или собачьим хвостом, человеческой головой, длинной, почти до земли, бородой и длинными волосами: *Соколов Б.М.* Художественный язык русского лубка. М., 2000. С. 62–64, 105, ил. 12–13.

[191] Киев. НБУ. 1, 5486. Л. 170 об.

[192] Об этих иконах см. выше (примеч. 63).

[193] О древнерусской иконографии Смерти см.: *Vilinbachova T.* Op. cit.

[194] См. лицевой Апокалипсис XVI в.: ГИМ. Барс. 138. Л. 152. В позднем списке "Жития Василия Нового" второй половины XVIII в. Смерть, пришедшая за Феодорой, изображена не как традиционный мертвец с косой, а как огромный звероподобный бес с топором: РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 79 об. (ср.: РГБ. Ф. 344. № 181. Л. 65). На карпатских ("галицких", "русинских") иконах Страшного суда XV–XVII вв., которые в целом следовали северным русским моделям, Смерть чаще всего предстает в различном бесовском обличье. На иконе из села Мшанец конца XV в., где фигура Смерти появляется впервые, она напоминает серого лысого мертвеца, вооруженного косой, копьем, пилой, топором и множеством холодного оружия. На ее животе вторая личина, а на плечах и локтях – открытые пасти с глазами (*Berezhnaya L.* Sub specie mortis: Ruthenian and Russian last judgement icons compared // European Review of History. Revue européenne d'histoire. 2004. № 1. P. 23–24; *Himka J.-P.* Last Judgment Iconography in the Carpathians. Toronto; Buffalo; L., 2009. P. 62–64, Ill. 2.36). Эта иконография явно следует католическим образцам и воспроизводит изображения демонов, широко распространенные в западном искусстве XV в. См., например: Oxford. BDL. Ms. Douce 134. Fol. 67v).

[195] БАН. П.I.А 62. Л. 251 (См. репродукцию. в кн.: *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 288–289, цв. ил.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АОМИИ – Архангельский областной музей изобразительных искусств

БАН – Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)

БЛДР – Библиотека литературы Древней Руси

ВГИАХМЗ – Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

ГТГ – Государственная Третьяковская галерея

ГИМ – Государственный исторический музей

ГММК – Государственные музеи московского Кремля

ГРМ – Государственный Русский музей

КИАХМЗ – Каргопольский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

КБИАХМЗ – Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

ЛЛС – Лицевой летописный свод

НГОМЗ – Новгородский государственный объединенный музей-заповедник

НЦИАМ – Национальный историко-археологический музей (София)

ОЛДП – Общество любителей древней письменности

ПГОМЗ – Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

РГАДА – Российской государственный архив древних актов

РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)

РМ – Государственный музей-заповедник “Ростовский кремль”

РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

СГИХМ – Сольвычегодский государственный историко-художественный музей

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских

ЦМиАР – Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева

ЯГИАХМЗ – Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

BL – British Library (London)

BDL – Bodleian Library (Oxford)

BM – Bibliothèque municipale

BNF – Bibliothèque nationale de France (Paris)

Ю.Ф. Игина

ИЗОБРАЖАЯ ВЕДЬМУ: ИКОНОГРАФИЯ ВЕДЬМ В АНГЛИЙСКОЙ ПАМФЛЕТНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

"Охота на ведьм" настолько давний и популярный объект исторического исследования, что поиск проблем и источников, которых бы не коснулись мои предшественники, представляется порой делом невозможным. И тем не менее я рискну поднять вопрос, которому, как кажется, еще не было уделено серьезного внимания: как изображали ведьм в Англии и в чем состояло отличие английской иконографии ведовства от континентальной?

Речь идет об изображениях ведьм на иллюстрациях к так называемым памфлетам (witchcraft pamphlets)[1] – адресованным широкому кругу читателей небольшим сочинениям, обличающим ведовство. Появление в Англии памфлетной литературы о судах над ведьмами совпадает с проникновением туда феномена "охоты на ведьм". Это связано в первую очередь с интересом к проблеме ведовства и ведьм со стороны власти, зафиксированным в ряде юридических документов – актов и биллей[2], принятых в Англии в период с 1542 по 1736 гг. и определявших, какие действия считать ведовскими и, следовательно, противозаконными.

Превращение ведовства из осуждаемого Церковью народного суеверия в преследуемое государством уголовное преступление – общеевропейский процесс. В Англии власть также вписала ведовство в существующую правовую традицию и практику и инициировала его преследование, признав общественно опасным преступлением, требующим государственного вмешательства и регулирования[3]. В этом отношении ведьма эпохи "охоты на ведьм" – фигура новая. Превратившись на исходе Средневековья в объект правового дискурса и пристального внимания со стороны государства, из поля народной культуры она переместилась в поле культуры официальной. Это означало прежде всего изменение представления о природе ведовства, источником которого и главным вдохновителем отныне мыслился дьявол. Не без влияния официальной пропаганды в представлениях людей того времени прочно укоренилась идея о ведьме-преступнице. Наиболее убедительно она звучала на судебных процессах против ведьм. Особые следственные процедуры, приговоры судей, подробно трактовавших деяния тех, кого считали ведьмами, и сам ритуал казни наглядно демонстрировали обывателям новую установку:

ведовство – тяжкое преступление против общественного блага и спокойствия и потому должно быть наказано. Детализированный рассказ о событиях, ставших предметом наиболее впечатляющих судебных разбирательств, облекался в форму памфлетов, которые быстро расходились по всему королевству[4]. Вследствие отсутствия в Англии строго регламентированных правил судопроизводства многие сведения о судах над ведьмами дошли до нас исключительно в форме памфлетов. Уникальность и многообразие этих материалов делает их одним из наиболее значимых источников по истории английской "охоты на ведьм", а их анализ дает возможность не только исследовать событийную сторону ведовских процессов, но и проникнуть в мир представлений их непосредственных участников и наблюдателей.

Появление и распространение памфлетов заложило в Англии основы традиции изображения ведьм. В расчете на привлечение внимания покупателя иллюстрации, как правило, помещались на титульном листе и выполняли не только эстетическую, но и вполне коммерческую функцию: использование в памфлетах гравюр, как считают исследователи, существенно расширило круг потенциальных потребителей такого рода литературы за счет вовлечения в их число безграмотного населения[5]. В текстах памфлетов ведьма рассматривалась в назидательном ключе правового поля и тем самым превращалась из фольклорного персонажа в преступницу. Сопровождение текстов иллюстрациями, т.е. обращение к визуальным образам, позволяло наглядно и доступно продемонстрировать опасную сущность ведьмы и ее деяний даже тем, кто не умел читать. Кроме того, в народной культуре, преимущественно устной по своему характеру, изображения обладали особенной силой убеждения. Абстрактная идея исходящего от дьявола зла на памфлетной гравюре обретала тело ведьмы, и эта "натурализация" ведовства посредством его изображения не могла не способствовать восприятию памфлетных образов и антиведовской пропаганды в целом. Более того, изображения несли на себе не только идеологическую и информационную нагрузку: как прием визуализация давала возможность сделать литературный персонаж узнаваемым, она создавала эффект правдивости, достигаемый за счет обращения к читателю как бы от лица очевидца. Этот визуальный язык памфлетных иллюстраций, специфическим образом интерпретирующий феномен ведовства, и стал объектом исследования в данной работе.

Как известно, изучение визуальной культуры Средневековья и раннего Нового времени началось в исторической науке сравнительно недавно. Первой к визуальным образам ведовства обратилась немецкая исследовательница Зигрид Шаде, посвятившая свою диссертацию творчеству Бальдунга Грина и его современников[6]. В результате проведенного иконографического анализа ею было установлено, что немецкая традиция изображения ведьм характеризуется особым интересом к эротике женского тела. Впоследствии исследователи еще не раз обращались к проблематике, связанной с изучением иконографии ведовства[7], но объектом их интереса по-прежнему оставалось творчество континентальных художников и граверов. Английские же изображения, в частности интересующие меня печатные иллюстрации к популярным памфлетам, находятся пока на периферии исследований[8]. По всей видимости, сложившаяся в историографии ситуация частично объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, английский материал довольно скуден в количественном отношении. Сохранилось около 160 различных памфлетов, относящихся к периоду с 1566 по 1732 г., но иллюстрациями снабжены меньше трети из них. Во-вторых, этот материал не столь ярок и интересен по своему содержанию, да и исполнение английских печатных иллюстраций также проигрывает континентальному. Английские гравюры – очень простые, даже грубоватые, выполнены на сравнительно низком художественном и техническом уровне. Можно предположить, что их авторами были не художники (которых в Англии тогда почти не было), а мастера, вырезавшие заглавные буквы для текстов. Таким образом, на фоне практики изображения ведьм в континентальной Европе, в первую очередь в южногерманской и фламандской традиции, английское искусство памфлетной иллюстрации выглядит весьма скромным. Более того, можно утверждать, что в отдельный жанр изобразительного искусства оно так и не оформилось. Такое “отставание” связано прежде всего с тем, что “охота на ведьм” и, соответственно, интерес к их изображению в Англии дают о себе знать почти на столетие позже, чем на континенте.

В континентальной Европе тема ведьм и их ремесла стала популярной в изобразительном искусстве уже в 1480–1490 гг. и воплотилась в произведениях ряда знаменитых граверов и живописцев (Альбрехт Дюрер и его ученик Ганс Бальдунг Грин, Альбрехт Альтдорфер, Ганс Шофелейн, Николас Мануэль Немецкий, Мартин ле Франк, Мартин де Вос, Питер Брейгель Старший, Ганс

Бургмайер, Генрих Штейнер). Центрами формирования континентальной иконографии ведьм стали сначала Страсбург и Аугсбург, затем и другие германские города. В середине XVI в. практика изображения ведьм распространилась и в других западноевропейских культурных столицах[9]. В результате в произведениях континентальных мастеров относительно рано была закреплена иконографическая традиция, интенсивно развивавшаяся на протяжении XVI–XVII вв. В Англию же практика изображения ведьм проникла только во второй половине XVI в.: появление первой печатной иллюстрации к памфлету о суде над ведьмой датируется 1566 г.[10] Этот памфлет посвящен судебному процессу в Челмсфорде, превратившемуся затем в центр английской "охоты на ведьм". Последние памфлетные гравюры были созданы незадолго до отмены в Англии антиведовского законодательства в 1736 г.[11] Сохранившиеся от этого периода (1566–1736 гг.) гравюры с изображением ведьм (их около 40) и стали моими источниками.

Какие вопросы можно задать таким источникам?

Художниками и граверами была создана иконография ведьм, в визуальных кодах которой зашифрованы коды культурные. Поэтому меня интересовало прежде всего то, как в английской культуре изображалась ведьма и как ее изображения коррелировали с исторической реальностью породившего их времени, из каких типических мотивов и визуальных кодов складывалась английская иконография ведьм и какие идеи стояли за иллюстрациями к памфлетам. Не менее важным представляется также и вопрос о том, какова функция иллюстраций к памфлетам в целом: визуализировали ли они вполне конкретное содержание самого памфлета или же были в некотором роде независимыми носителями определенной суммы смыслов и идей? Словом, что в конечном итоге заставило культуру сконструировать именно такой визуальный образ ведьмы и как он, со своей стороны, характеризует эту культуру?

ИЗОБРАЖЕНИЕ ВЕДОВСТВА КАК ТРАДИЦИОННО ЖЕНСКОГО ЗАНЯТИЯ

Первая и наиболее очевидная характеристика английской иконографии ведовства – это его изображение как занятия традиционно женского. В Англии мужчины составляли примерно 13% обвиняемых в ведовстве (к примеру, в графстве Эссекс в период с 1560 по 1602 г. за ведовство было привлечено 158 женщин и 24 муж-

чины)[12] и потому вполне закономерно, что главными персонажами популярных памфлетов в абсолютном большинстве выступают женщины[13]. Как и в текстах, на иллюстрациях мужчины редко предстают в качестве обвиняемых (мне удалось найти всего три таких изображения)[14]. Как правило, они – жертвы ведьм или обвинители. Автор одного из первых английских трактатов о ведовстве Реджинальд Скот (1584 г.) писал, что ведьмами считаются преимущественно женщины[15]. Другие представители английской ученой культуры также сходились на том, что ведовство, хотя и могло практиковаться кем угодно, характерно скорее для женского пола. Например, проповедник У. Перкинс давал ведьмам следующее определение: „...под этим общим понятием я охватил оба пола или вида людей: мужчин и женщин, никого не исключая". При этом он подчеркивал, что „...женщины, будучи слабым полом, с большей готовностью увлекаются дьявольскими иллюзиями и проклятым искусством [ведовства], чем мужчины"[16]. Несколько иначе выразил эту же мысль юрист Ричард Бернард: "…к ведовству склонны и мужчины и женщины, то есть оба пола; всех возрастов: молодые, зрелые и старые. Пока же еще среди ведьм больше женщин, чем мужчин: это очевидно"[17]. Другими словами, идея о преимущественно женском характере ведовства занимала и, пожалуй, до сих пор занимает прочное место в человеческом сознании.

Очевидно, что представление о ведьме-женщине имеет фольклорные корни. Колдовство и магия как элементы социального знания и опыта генетически восходят к традиционной культуре, устной по своему характеру, главной хранительницей которой в аграрном обществе была женщина[18]. Характерно, что вся сфера представлений о колдовстве и связанных с ним конфликтах раскрывается через бытовое пространство. Дом, хозяйство, приготовление пищи, рождение и воспитание детей, уход за больными и умирающими считались женскими занятиями. В этом круговороте повседневности женщины превращали "натуральные" вопросы в "культурные": в кухне, в молочной, в прачечной и в детской, т.е. в тех сферах человеческого бытия, где соприкасаются "природа" и "культура", происходил процесс наделения значением, "окультуривания" природного[19].

Представление о женском характере ведовства обусловило изображение ведьм и в памфлетных нарративах, и на сопровождающих их гравюрах в типично женских ролях: жены, матери, повитухи, сиделки. Разумеется, ведьма как персонаж отрицатель-

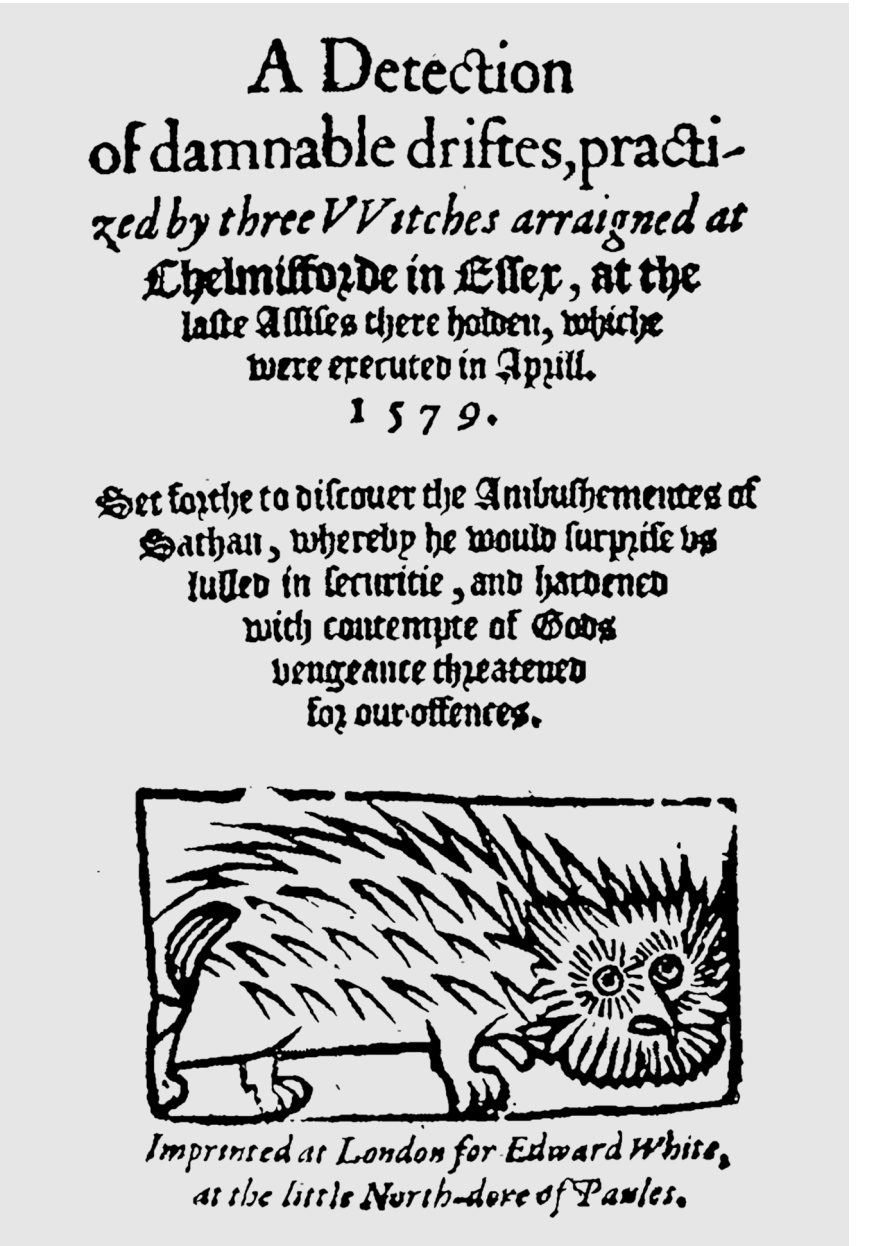


Ил. 1. “Ведьма кормит imps, сидящих в сундуке”. Гравюра из памфлета: “The most strange and admirable discovery of three Witches of Warboys”, 1593 Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

ный наделяла и исполняемые ею роли соответствующим знаком. Так, на гравюре из памфлета 1593 г. она вполне по-матерински кормит с ложки странных зооморфных существ, сидящих в сундуке[20]. (ил. 1) Их облик, выдающий близость к дьяволу, представляет ее “антиматерью”, вскармливающей демонических существ – “антидетей”.

В народе эти существа назывались imps, демонологи иногда употребляли по отношению к ним термины familiars или familiar spirits. Представление о том, что они есть у каждой ведьмы, было широко распространено[21]. Считалось, что imps могли появляться в разных образах: “...как в образе мужчины, женщины, мальчика, так и в образе собаки, кошки, жеребенка, птицы, зайца, крысы, жабы и т.д.”[22] Изображение ведьм вместе с imps – своего рода “домашними духами” – распространенный иконографический мотив в английских памфлетных гравюрах[23]. Порой граверы уделяли этим существам особое внимание, изображая их отдельно[24] (ил. 2)

Представление об imp(s), “домашних” или “личных духах” ведьм, является одним из наиболее интересных элементов английского “ведовского фольклора”. Вероятно, генетические корни этого представления уходят в европейскую дохристианскую


A Detection
of damnable driftes, practi-
zed by three VVitches arraigned at
Chelmifforde in Eſſex, at the
laſte Aſſiſes there holden, whiche
were executed in Aprill.
1579.

Set forthe to diſcouer the Ambuſhementes of
Sathan, whereby he would ſurpriſe vs
lulled in ſecuritie, and hardened
with contempte of Gods
vengeance threatened
for our offences.

Imprinted at London for Edward White,
at the little North-dore of Paules.

Ил. 2. "Imp". Гравюра из памфлета: "A Detection of Damnable Driftes, Practized by Three Witches arraigned at Chelmsford", 1579 Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

архаику и связаны с верой в природных духов – персонажей низшей мифологии, впоследствии "демонизированных" Церковью[25]. Но не следует исключать и античного влияния, поскольку именно античные суеверия стали основным предметом критики в сочинениях раннесредневековых церковных авторов, из которых впоследствии черпали информацию авторы демонологических трактатов. Поэтому здесь можно провести параллель и с древнегреческим представлением о демоне, сопровождающем человека от рождения до смерти, подобием домового, оказывающего материальные услуги. Представления о духах, служащих ведьмам и колдунам, характерны, конечно, не только для Англии. Похожие идеи встречаются и в других регионах Западной Европы, и в других культурах[26].

Функции и роль imp в жизни ведьмы подробно описаны в текстах памфлетов, в данном случае дополняющих и раскрывающих ее визуальный образ. "Домашний дух" предстает в них как личный помощник ведьмы, оказывающий ей разного рода услуги, помогающий в повседневных делах и всегда готовый по ее просьбе причинить вред людям. Судя по памфлетам, вредоносные действия – основное занятие imp на службе у ведьмы. По всей видимости, это представление связано с тем, что материал для памфлетов давали судебные процессы (самые ранние памфлеты, до 1570-х годов, иногда даже копировали содержание судебных протоколов), где основным обвинением было нанесение вреда людям и их имуществу колдовским способом – maleficium. Таким образом imps поневоле стали инструментом ведьм в их maleficium, хотя сведения о других услугах, которые они способны оказать, также встречаются в текстах: "Елизавета сначала хотела, чтобы сей кот (она называла его Сатана) сделал ее богатой и зажиточной… и он тотчас доставил на ее луг овец в количестве восемнадцати голов, черных и белых…"[27].

Представления о вредоносности imps напрямую связаны с идеей материализации зла в колдовской "порче". По сообщениям памфлетов, "испорченных" людей и животных охватывала необъяснимая болезнь, которая приводила к тяжелым увечьям или смерти после непродолжительной агонии. Она признавалась самим заболевшим и/или окружающими "порчей", наведенной ведьмой с помощью духов, что вполне ожидаемо: непонятные, необъяснимые и трудноизлечимые заболевания народ объяснял вмешательством магических, но вполне реальных и материальных существ, чьи действия могла направлять чужая недобрая воля. В эпоху "охоты на ведьм" это фольклорное представление было полно-



Ил. 3. “Элизабет Флетчер и ее чертенята”. Рисунок, приписываемый преп. Майлсу Гейлу, викарию из Кейхли, из составленного Эдвардом Ферфаксом в 1621 г. описания околдовывания его детей шестью ведьмами в лесу Кнерсборо Британский музей, Лондон

стью интегрировано официальной демонологией, хотя в целом объяснение болезней вредоносным колдовством ведьм и злых духов является одной из наиболее распространенных этиологий во многих мировых культурах[28]. О том, что здесь мы имеем дело с



Ил. 4. “Ведьма в окружении imps”. Гравюра из трактата: Gifford G.A. “Dialogue concerning witches and witchcraftes”, 1584
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University

характерным клише так называемого ведовского фольклора, отчасти восходящего к народным верованиям, отчасти – к демонологическим трактатам и судебным протоколам, свидетельствует и то обстоятельство, что описания нападений “домашних духов” и их последствий для людей хотя и различны по степени детали-

зации, но весьма однообразны по содержанию. Для ранних памфлетов характерны лаконичные сообщения, в которых внимание уделяется не столько самому происшествию и его последствиям, сколько фиксации факта maleficium[29]. Со временем такие описания становятся все более подробными и драматичными[30].

Облик "домашних духов" ведьм, как видно из приведенных иллюстраций (ил. 3, 4), часто представлялся зооморфным. При этом в образе imps могли причудливо совмещаться черты разных животных, входивших, как правило, в дьявольский бестиарий. Вот, к примеру, описание imp из памфлета 1566 г.: "…она ответила, что в такой-то день… она сбивала масло и тут к ней подошло нечто, похожее на собаку, но с физиономией обезьяны. У него был короткий хвост, а вокруг шеи – цепочка с серебряным свистком (так она думает); голову венчала пара рогов, а во рту он держал ключ от кладовки с молоком"[31]. Иногда в памфлетных нарративах imps напрямую отождествлялись с дьяволом: "Эта допрашиваемая сказала, что приблизительно девятнадцать лет назад дьявол появился перед ней в образе мыши. Далее она сказала, что она пожелала быть отмщенной, и дьявол сказал ей, что она будет отмщена. Она назвала дьявола своим личным духом"[32].

Для христианской иконографии рассматриваемого периода уже было свойственно вочеловечивать дьявола[33], а потому отождествляемые с ним "домашние духи" иногда представлялись в текстах памфлетов и в человеческом облике: "...ее дух приходил к ней прошлой ночью (как она считает) в образе женщины, бормотавшей что-то, что она не смогла понять"[34]. Ричард Бернард считал человеческие и животные черты imps равновозможными[35]. Однако в иллюстрациях к памфлетам "домашние духи", как кажется, нигде не запечатлены в человеческом облике.

Как существа демонические imps обладали необычными качествами и способностями. Так, они могли внезапно появляться и исчезать: "…на пороге двери появился другой дух размером с первого, но моментально исчез"[36]. Они обладали большой физической силой: "И далее этот осведомитель сказал, что, вернувшись этой ночью к себе во двор, он разглядел нечто черное, по форме напоминающее кота, только оно было в три раза больше; оно сидело на клубничной грядке, уставившись на осведомителя. И когда он начал двигаться в его сторону, оно перепрыгнуло через забор в сторону этого осведомителя, как он подумал, однако оно перебежало через двор, и собака погналась за ним к главным воротам, которые были связаны парой цепей от телеги, а оно

с какой-то силой растворило настежь ворота и исчезло”[37]. Imps вселяли страх в домашних животных: “…когда он скакал на лошади, мимо него промелькнул силуэт красной собаки, от чего у него кровь застыла в жилах: она промелькнула на близком от него расстоянии, повернув к нему морду, и ее глаза не были похожи на глаза живого существа. Лошадь тотчас же понесла его и не перестала бросаться со стороны в сторону и лягаться, пока не выкинула его из седла, не причинив, правда, большого вреда”[38]. Кроме того, они были неуязвимы. По свидетельству одного осведомителя: “…очень благородный человек из Мэннинтри, который, как он знает, не соврет, утверждал перед ним, что очень рано утром он проходил мимо двери вышеупомянутой Анны Вест, около четырех часов, и была лунная ночь, и, видя, что ее дверь открыта так рано утром, заглянул в дом. И некоторое время спустя туда зашли три или четыре существа в облике черных кроликов, скача и прыгая вокруг него. И он, имея добрую палку в своей руке, ударил их, думая убить, но не смог. Однако, наконец, он поймал одного из них руками и, держа за тело, бил головой об палку, намереваясь вышибить ему мозги. И когда он не смог убить его таким образом, то взял тело в одну руку, а голову в другую и попытался скрутить ему голову. И когда он скрутил и растянул ему шею, тот вылез между пальцев, похожий на комок шерсти. И он, не бросив добиваться своей цели и зная, что рассвет не за горами, пошел топить его. Но только шагнув, он упал и не смог идти. И падал еще и еще, так что, наконец, дополз на руках и коленях до воды, и, держа его крепко в руке, он опустил свою руку в воду по локоть и держал ее под водой достаточное время, пока не почувствовал, что тот утонул. И тогда он разжал руку, а тот выпрыгнул из воды на воздух и исчез”[39]. Также духи могли мгновенно менять облик. Более того, они обладали разумом и были наделены даром речи. Одна из обвиняемых признавалась, что “…вышеупомянутые духи часто разговаривали с этой подозреваемой и что они делали это глухим голосом, который она хорошо понимала”; и далее: “дух очень внятно с ней разговаривал и приказывал ей отречься от Христа”[40]. Разумность духов отражена и в их способности проявлять свою волю[41]. Подобно демонам из христианской демонологии, imps могли носить личные имена[42], а за оказываемые услуги ведьмы расплачивались с ними своей кровью.

Именно в сюжетах, связанных с представлениями об imps, мы находим подробное развитие идеи о ведовстве как женском занятии. В памфлетных текстах “домашние духи” ведьм выступают

в нескольких качествах. Во-первых, в роли помощника в любых делах ведьмы (будь то повседневные заботы или конфликты с соседями): "И она сказала [Анна Вест. – *Ю.И.*] этой допрашиваемой [Елизавета Кларк. – *Ю.И.*], что есть много способов и возможностей, чтобы жить лучше, чем она сейчас живет. И сказала, что пошлет Елизавете нечто вроде маленького котенка, чтобы принести ей домой некоторые съестные припасы. И что это не причинит ей никакого вреда… потом в течение двух или трех ночей приходило некое белое существо, а ночью позже – серое существо, которое разговаривало с ней и сказало, что не причинит ей никакого вреда, а будет помогать ей вместо мужа, поддерживать ее. И что эти два существа приходили к ней в постель каждую ночь или через ночь, и присасывались к нижним частям ее тела"[43]. Во-вторых, imp мог быть и демоническим любовником ведьмы[44], о чем еще пойдет речь ниже. Наконец, дух выступает в текстах памфлетов и как ребенок ведьмы. Так, в одном из памфлетов ведьма восклицает: "Что, вы думаете, я боюсь своих детей?"[45]. Часто эти качества совмещаются в одном персонаже, что, вероятно, обусловлено полифоничностью фигуры дьявола, с которой imps ассоциировались. Роли "домашних духов", а также содержание их отношений с ведьмами раскрываются через акт сосания крови у ведьмы – общее место во всех памфлетных нарративах. На этом моменте я считаю нужным остановиться подробнее.

Воображаемый акт насыщения духов кровью через специальные места на теле ведьмы, так называемые ведьмины метки, носит символический характер. Это подчеркивается способностью imps довольствоваться и вполне обычной пищей, о чем часто сообщают памфлеты: "Тогда она подняла их с земли и понесла в подоле домой, где положила их в коробку и кормила хлебом и молоком"[46]. С одной стороны, кровь здесь следует рассматривать как награду, которую imps получают за выполненное поручение или оказанную услугу, как своеобразную плату за службу. С другой стороны, в качестве устойчивого культурного символа кровь указывает на наличие договорной основы в отношениях между ведьмой и ее "домашним духом". В этом смысле кормление imps кровью подобно акту скрепления кровью договора между ведьмой и дьяволом[47]. Очевидно, что воображаемые отношения между ведьмой и ее "домашними духами" были осмыслены в памфлетных текстах по образцу вассальных. Через "домашнего духа" как представителя демонического мира ведьма связана вассальной верностью с самим дьяволом.

В текстах памфлетов “домашние духи” иногда предстают как дети, рожденные от дьявола. Вот рассказ одной из обвиняемых: “...появились несколько их домашних духов, каждый в своем образе; шесть из них в образе котят шести недель от роду возникли на коленях у матушки Бенефилд, после чего она поцеловала их. Она сказала Ребекке, что все они были ее детьми от такого красивого мужчины, что других таких нет в Англии”[48]. Представление imps в роли детей, а “ведьминой метки” – в качестве соска для их кормления позволяет говорить о теле ведьмы как о материнском теле, а о ней самой как о матери. Однако то, что метка является абсолютно неестественным соском, дающим вместо молока кровь, а в роли детей выступают зооморфные существа, делает ведьму инфернальной матерью с демоническими детьми. Именно так характеризует обвиняемых на суде 1645 г. в Челмсфорде их соседка, чье свидетельство рассматривалось судьями как своего рода экспертное заключение: “Бриджит Рейнольдс говорит, что она вместе с некоторыми другими женщинами была назначена осмотреть Сару Хейтинг, жену Уильяма Хейтинга, Елизавету Харви, вдову, и Марианну Бакет, вдову, которые подозревались в ведовстве. И при этом вышеупомянутом осмотре она (будучи повивальной бабкой) нашла такие метки или выпуклости в форме ячменного зерна (marks or bigges) в интимных местах их тел, какие она никогда не видела у других женщин: у Сары Хейтинг было четыре соска или выпуклости в форме ячменного зерна (teats or bigges) в этих местах, почти дюйм в длину, и такая же выпуклость (bigg), как мизинец этого осведомителя. Вышеупомянутая Елизавета Харви имела три таких выпуклости (bigges) упомянутого размера. Вышеупомянутая Марианна Бакет не имела таких выпуклостей (bigges), но было найдено, что вышеупомянутые места у нее не похожи на такие места у порядочных женщин”[49]. Противоестественные телесность и материнство ведьмы отражают представление о ее монструозной сущности. В памфлетных нарративах ведьма мыслится отличной от нормальных женщин и матерей, причем отличие это благодаря поиску “ведьминых меток”, принятому в качестве судебной процедуры, демонстрировалось на физиологическом уровне.

В описаниях сцен ночных визитов imp, когда “домашний дух” перенимал на себя роль любовника ведьмы, ритуал сосания крови можно рассматривать как субститут полового акта. В одном из памфлетов обвиняемая свидетельствовала, что “...существо, похожее на ежа, обычно навещало ее и приходило к ней долгое

время, около двенадцати лет, и что, если оно сосало ее, то это происходило в то время, когда она спала. И боль от его действий будила ее. И оно приходило к ней один или два раза в месяц…"[50]. Еще одна пикантная сцена рисуется следующим образом: "…и на следующую ночь, когда эта допрашиваемая лежала в своей кровати, она почувствовала, как кто-то пришел к ней в кровать, пробрался между ее ног, в то время как она бодрствовала. И что она искала, чтобы увидеть, что это могло быть, но не смогла ничего найти"[51]. На сексуальный характер отношений ведьм с духами прежде всего указывают характерное место расположения "ведьминых меток", ночной приход духа в постель и описание ощущений ведьмы. Кроме того, как мы знаем, метафоры еды и кормления часто использовались в литературе для описания сексуальных отношений[52]. Вероятно, в представлениях о сексуальном характере отношений ведьм и "домашних духов" нашла своеобразное преломление идея инкубата (от лат. incubare – "лежать на") – идея о демоне-соблазнителе, принимающем мужской облик и вступающем в половую связь с ведьмой[53]. По всей видимости, представление о сексуальном характере отношений ведьм и "домашних духов" возникло в результате отождествления последних с дьяволом. Ведь сюжеты, рассказывающие о сексуальных соитиях дьявола с ведьмами, имеют место в текстах английских памфлетов[54]. Представление "домашнего духа" в роли любовника ведьмы могло возникнуть как вариация отношений между ней и дьяволом, с которым, как было сказано выше, imps иногда отождествлялись. Однако визуально оно воплощено, похоже, не было: в английских памфлетах иллюстраций такого характера мне не встречалось.

ВЕДЬМА – БЕЗОБРАЗНАЯ СТАРУХА С КЛЮКОЙ

В континентальной иконографии ведьмы раннего Нового времени можно выделить два устойчивых образа: молодой привлекательной женщины и безобразной старухи (ил. 5, 6). Насколько можно судить, оба образа были в равной степени популярны. Важно отметить, что в обоих случаях ведьма изображалась художниками обнаженной – как символ греха, в первую очередь прелюбодеяния, которое традиционно приписывалось ведьмам. В английской иконографии, напротив, существует всего один образ ведьмы: английская ведьма всегда стара, уродлива и совершенно



Ил. 5. “Ведьма и дракон”. Гравюра. Hans Baldung Grien. “Witch and Dragon”, 1515

одета (ил. 7). Можно утверждать, что и в этом случае авторы гравюр, скорее, следуют памфлетному нарративу. Иллюстрации отражают типичное описание ведьмы, удачно сформулированное Реджинальдом Скотом, очевидцем событий знаменитого Сент-Осайтского процесса: “К [...] ведьмам относятся женщины, как правило, старые, хромые, туповатые, бледные, морщинистые, грязные, мрачные, заблуждающиеся в папистской либо вообще не знающие никакой религии… Они – тощие и обезображенные, на их лицах постоянно лежит печать меланхолии, повергающая в ужас всех окружающих. Они – слабоумные, ворчливые, безум-



Ил. 6. “Ведьма верхом на козле”. Гравюра. Albrecht Dürer. “Witch Riding Backwards on a Goat”, 1500

ные, дьявольские и не сильно отличаются от тех, кто считается одержимым духами”[55].

Как известно, жертвами обвинений в ведовстве становились женщины не только преклонного, но и самых разных возрастов, равно как и мужчины. Поэтому нельзя утверждать, что идея ведьмы-старухи отразила реальную ситуацию с жертвами “охоты на ведьм”. Скорее, вызывающий всеобщую ненависть и страх образ безобразной старухи – не что иное как стереотип, бытовавший в умах современников. “Старость, нищета и порочный склад ума – вот три принципиальные составляющие образа современ-

ной ведьмы" – писал один из памфлетистов[56]. Реджинальд Скот расширил эту неприглядную характеристику: "Эта бедная старая ведьма в целом необразованна, неподготовлена и не обеспечена советом и дружбой, лишена справедливости и свободы выбора смягчать свою жизнь и общение, ее род и пол более слабый и непостоянный, чем мужской, и намного больше склонен к меланхолии... ее возраст обычно таков, что делает ее немощной, а немощность приводит к болезни, при которой рот ее говорит глупости..."[57]. Старость, уродство и ущербность, которые

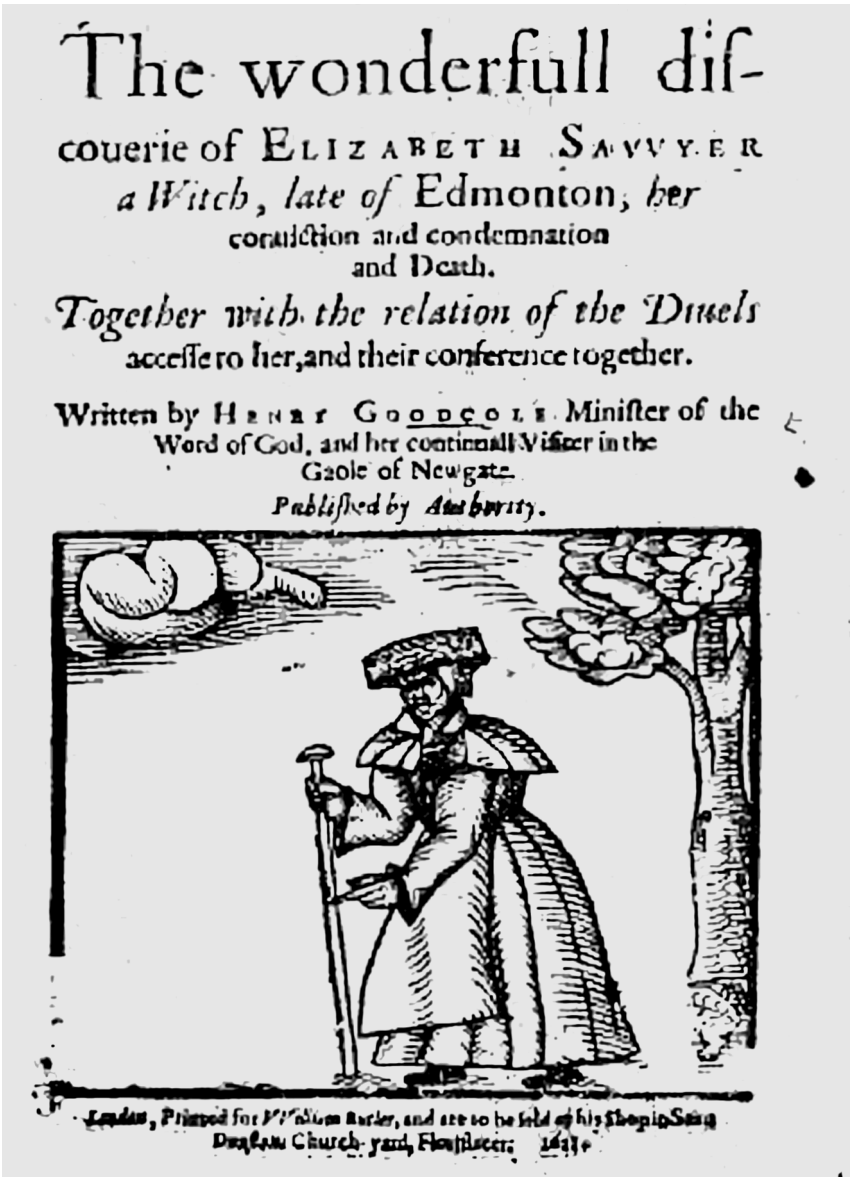


Ил. 7. "Ведьма с клюкой". Гравюра из памфлета: G.B. "A Most wicked work of wretched witch", 1592
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

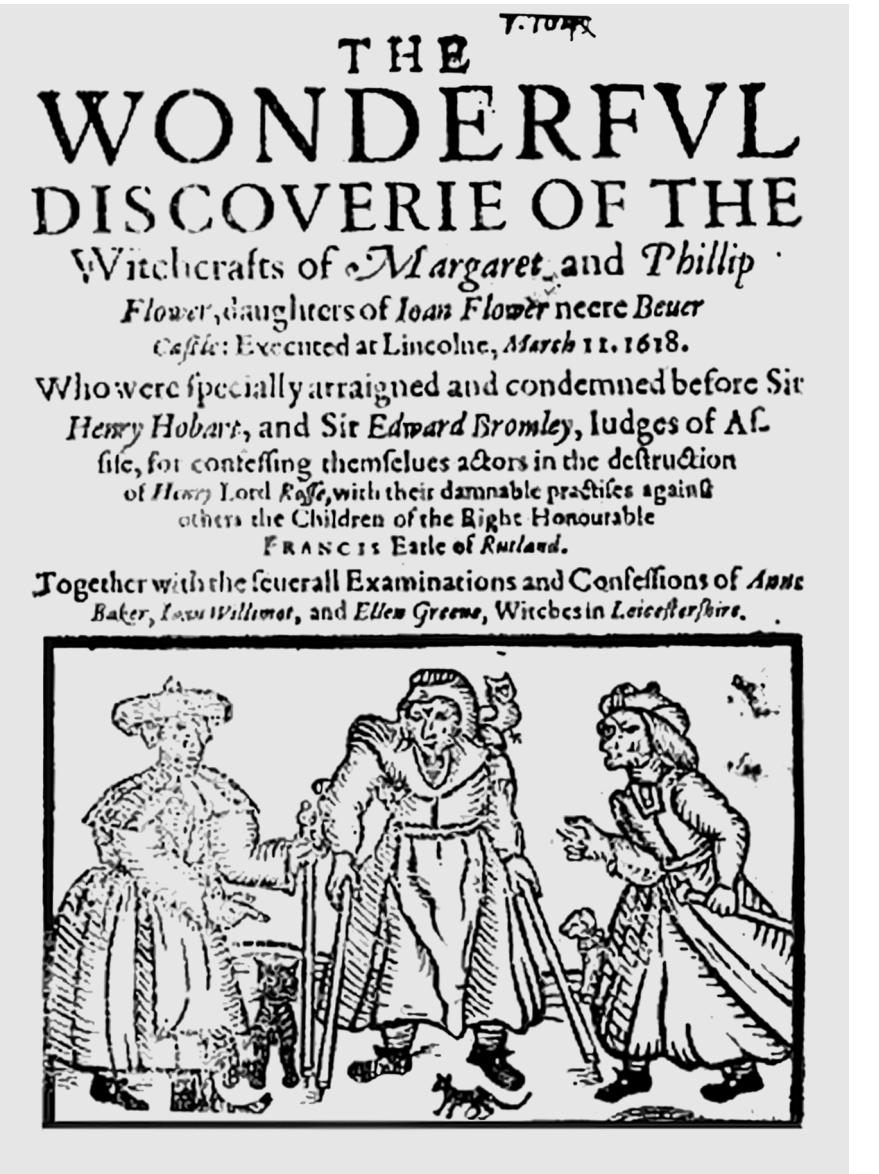
приписывались в памфлетных нарративах ведьмам, в доиндустриальном обществе метафорически отождествляются со злом. Источником распространяемого ведьмами зла мыслился, конечно же, дьявол. Старость и сопровождающие ее недуги семантически близки к смерти – следствию грехопадения первых людей, произошедшего по вине дьявола. Ведь "Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его" (Прем. 2:23–24). Поэтому ведьмы, примкнувшие в качестве слуг к несущему в мир страдания, разложение и смерть дьяволу отчасти разделили в иконографии его участь: внешний облик ведьмы создавался памфлетистами и художниками в прямом соответствии с представлением о ее внутренней сущности.

Английская ведьма изображалась не просто старухой, а хара́ктерной старухой с клюкой[58] (ил. 8). В качестве визуального кода клюка отсылает нас сразу к нескольким мотивам. В первую очередь, к упомянутому мотиву старости и сопровождающим ее физическому упадку и ущербности как специфическим чертам ведьмы. На гравюре к памфлету о Сент-Осайтском процессе осужденные на нем женщины из семьи Флауэр, которые в реальности, за исключением матери, были отнюдь не старыми, тем не менее все изображены с клюкой, а мать – глава этого, в глазах памфлетиста дурного, семейства – вообще на костылях (ил. 9). Вот как он описывает ее: "Матушка, Джоанна Флауэр, была чудовищно злобной женщиной, полной богохульств, проклятий и проклятого неверия, и по любому поводу они [соседи. – *Ю.И.*] замечали в ней явное безбожие. Кроме того, в последние дни само лицо ее было отчужденным, ее глаза были горящими и ввалившимися, ее речь была колкой и завистливой, ее поведение было странным и необычным, а в общении она была замкнутой. Так что весь остальной образ ее жизни вызывал большое подозрение в том, что она была пользующейся дурной славой ведьмой"[59].

Физическая ущербность и даже уродство ведьм на гравюрах – прямое отражение их преступной и дьявольской внутренней сущности, описанной памфлетистами: "Все ведьмы... главным образом, люди, имеющие дурную природу, нечестивый характер и затаившие зло против тех, кем они недовольны, жаждущие преследования, чтобы быть отмщенными", – писал Ричард Бернард[60]. Порой авторы гравюр наделяли ведьм зооморфными чертами[61].



Ил. 8. “Елизавета Сойер, “эдмонтонская ведьма”. Гравюра из памфлета: The Wonderfull Discoverie of Elizabeth Sawyer, a Witch, late of Edmonton”, 1622
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library


THE
WONDERFVL
DISCOVERIE OF THE
Witchcrafts of *Margaret* and *Phillip*
Flower, daughters of *Ioan Flower* neere *Beuer*
Caſtle: Executed at Lincolne, *March* 11. 1618.
Who were ſpecially arraigned and condemned before Sir
Henry Hobart, and Sir *Edward Bromley*, Iudges of Aſ-
ſiſe, for confeſſing themſelues actors in the deſtruction
of *Henry* Lord *Roſſe*, with their damnable practiſes againſt
others the Children of the Right Honourable
FRANCIS Earle of *Rutland*.
Together with the ſeuerall Examinations and Confeſſions of *Anne*
Baker, *Ioan Willimot*, and *Ellen Greene*, Witches in *Leiceſterſhire*.

Ил. 9. “Ведьмы из семейства Флауэр”. Гравюра из памфлета: “Wonderful discovery of witchcraft of Margaret and Phillip Flower”, 1619
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

Возможно, это реакция на сообщения памфлетистов об их способности превращаться в различных животных[62], однако прямой связи между изображением и упоминанием о зооморфных трансформациях ведьм в памфлетах нет. По мнению А.Е. Махова, превращение ведьм в животных является вариацией на тему дьявольских метаморфоз, ведь известно, что в христианской культуре дьявол часто принимал облик какого-нибудь животного[63]. Дьявольская сущность ведьм могла обыгрываться авторами памфлетов и через мотив исходящего от них смрада[64].

Изображение клюки также может трактоваться как мотив дороги. Ведьма, бродящая от дома к дому и донимающая соседей своими просьбами, – известный топос в памфлетах. Наделенная дьявольской, а значит нестабильной, неупорядоченной природой, ведьма, в отличие от своих добропорядочных соседей, всегда в движении. Клюка как визуальный код присутствия дьявола дает интеллектуальный импульс и другим интерпретациям. Ее можно рассматривать как коннотационный намек на хромоту ведьм. Последняя была известным атрибутом дьявола, приписываемым ему народной демонологией вследствие низвержения с небес. В памфлетах хромота, вызывающая ассоциации с дьяволом, могла рассматриваться как божественное наказание ведьме за ее службу дьяволу: “…когда матушка Осборн лежала хромой и жаловалась на свою больную ногу, она, вышеупомянутая Елизавета Френсис, пришла к ней и попросила разрешения посмотреть на ее ногу, которую та показала ей. Она, вышеупомянутая Елизавета, положила на ее голову руку, говоря, что она сама знает, что тоже самое постигнет и ее, ввиду отсутствия верного служения Господу”[65]. Наконец, клюка может содержать указание на идею пастырства, правда тоже с обратным знаком, быть своего рода дьявольской противоположностью пастырского посоха Христа, которого иконографическая традиция издавна изображала добрым пастырем. В духе симметричных конструкций христианской символики единственным противником истинного пастыря Бога был, конечно же, дьявол, “антипастырь”, ведущий людей не к спасению, а к гибели. Ведьма с клюкой как его пособница в мире земном мыслится сопричастной его делам. Здесь, как мне кажется, может заключаться скрытое предостережение тем, кто обращается к ведьмам за содействием.

ВЕДЬМЫ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА ВНЕ ЗАКОНА

Еще один важный код визуального образа ведьмы – идея коллективного характера ведовства. Иногда в памфлетах встречаются иллюстрации, изображающие группу ведьм вместе с их духами[66]. Из текстов становится ясно, что imps были тем связующим звеном, которое объединяло ведьм в их общем деле служения злу и выделяло их как замкнутое сообщество из числа остальных людей. Наличие у ведьмы "домашнего духа" и тесную связь с ним можно рассматривать как своего рода корпоративный признак. Согласно памфлетам, imps могли быть общими для ведьм одной местности и пить кровь не только у "своей" ведьмы, но и у других знакомых с нею ведьм: "…и еще она [обвиняемая. – *Ю.И.*] сказала, что иногда духи старой ведьмы сосут кровь у Елизаветы, а иногда ее духи сосут кровь у ведьмы Вест"[67]. Кормление духов как взаимная услуга, которой обмениваются ведьмы между собой, наводит на мысль о существовании тайного ведовского сообщества, объединенного вассальной клятвой дьяволу. Действительно, представление о таком сообществе достаточно ясно прослеживается уже в ранних памфлетах и по мере того, как тема ведовства углубляется в демонологических трактатах (что, несомненно, влияло и на эволюцию жанра памфлета), становится все более отчетливым. Так, в одном из памфлетов (1645 г.) встречается красочное описание самой настоящей "сходки" ведьм: "Когда она пришла в дом, где проходили встречи, там уже были еще пять ведьм. Двумя главными были матушка Бенефилд и матушка Гудвин. Эта матушка Гудвин вытащила книгу, и после этого они по своему обычаю вознесли молитвы. И тотчас появились несколько их домашних духов, каждый в своем образе... Тогда они приказали своим духам пойти и убить лошадь, принадлежащую одному человеку, корову, ребенка и так далее. Тогда матушка Бенефилд обратилась к матушке Вест и спросила ее, уверена ли она в том, что ее дочь сможет сохранить тайну, или в противном случае она может выдать их. Она ответила, что та пообещала. Тогда они все сказали, что если она когда-либо расскажет об этом, то испытает на земле такие пытки и страдания, каких не испытаешь и в аду. А сама матушка Бенефилд сказала, что для большей уверенности она должна принять договор и принести клятву, как они это когда-то уже сделали. Тогда они научили ее, что необходимо сказать, сутью чего являлось отречься от Бога и ее Спасителя Иисуса Христа, отвергнуть все обещания его благ и добродетели его,

что горше смерти и терзаний, и верить, как они верят, служить и подчиняться, как они это делают. И вышеупомянутая Ребекка призналась, что когда она это сделала, дьявол в образе маленькой черной собаки запрыгнул на ее колени и поцеловал ее три раза, и она почувствовала, что его губы были очень холодными"[68]. В другом памфлете описана схожая ситуация: "Джоан Кариден призналась… что хозяйка Холт сказала ей, что в течение тех двух дней состоялась великая встреча в доме хозяйки Пантерис и что хозяйка Дадсон была там. И что хозяйка Гарднер должна была быть там, но не пришла. И дьявол восседал во главе стола"[69].

За представлением о существовании тайного ведовского сообщества стоит идея conjuratio – социальной группы, основанной на договорных отношениях[70]. Как пишет О.Г. Эксле, в основе conjuratio лежит клятва, которая является промессивной (*нем.* promissorischer Eid от *лат.* promittere – обещать, давать обет), т.е. клятвой-обетом или -обещанием, объединяющей поклявшихся на будущие времена и предопределяющей их совместную деятельность. Именно такая клятва связывает ведьм с дьяволом и друг с другом. Вассальная клятва, приносимая ведьмами дьяволу, выстраивает между ними отношения сюзерена с его вассалами. В обмен на колдовскую силу и помощь от дьявола, воплощенную в imps, ведьмы отдают ему свою душу и обязуются действовать в его интересах, творя зло в земном мире. Клятвой скрепляются и отношения иерархии внутри группы ведьм, среди которых всегда есть "главная ведьма" и вновь посвященные в искусство колдовства. Ведьмы также дают друг другу клятву (как в процитированном выше отрывке из памфлета) хранить тайну их преступного поклонения врагу христианского Бога и использования запретных практик. В результате сообщество ведьм во главе с дьяволом предстает как бы "антицерковью", противостоящей Церкви официальной.

Идея conjuratio применительно к ведьмам во главе с дьяволом манифестирует себя в форме совместного празднества – шабаша, представление о котором являлось одной из основных составляющих континентальной доктрины ведовства, проникнувшей в Англию вместе с распространением там "охоты на ведьм". На континенте образ шабаша и связанные с ним мотивы "полета ведьм верхом на козле" и "ведьм у магического котла" достаточно рано были воплощены в графике, в первую очередь немецкими художниками, например, на знаменитой гравюре "Ведьмы, готовящие мазь для полета на шабаш" (Ганс Бальдунг Грин, 1514). В английской графике, как и в литературе, эти темы, напротив, по-



Ил. 10. “Ведьма, готовящая зелье и ведьма, улетающая на шабаш”. Гравюра из памфлета: “A full Confutation of Witchcraft”, 1712
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

пулярными не стали. Первые изображения такого рода появляются в качестве иллюстраций к ученым трактатам в Англии только во второй половине XVII в.[65], а в качестве иллюстраций к памфлетам – еще позже, на закате “охоты на ведьм”. Так, изображе-

ние “полета ведьмы на шабаш” мы находим в памфлете 1712 г.[72] (ил. 10). В нем воплощены ставшие классическими коды европейской иконографии демонического – дьявол в образе обезьяны[73]; ведьма, вылетающая на метле через трубу; ведьма – безобразная старуха с клюкой; горшок с зельем на огне. Кстати, в соседней Шотландии изображение ведьм, колдующих у магического котла[74], появляется довольно рано, в 1592 г., в памфлете, изданном по следам знаменитого Норт-Бервикского процесса. С большой долей вероятности можно говорить о том, что появлению этой темы в материалах процесса способствовал сам Яков I, проникшийся континентальными идеями в период своего пребывания в Датском королевстве.

В основе объединения ведьм в группу лежат принципы родства, общности рода занятий и даже взаимопомощи[75]. Ведьмы в памфлетах практически всегда родственницы и/или сообщницы, которых связывает клятва дьяволу (иллюстративный пример – процесс “женщин из семьи Флауэр”[76]). На практике привлечение к суду одного из членов семьи часто влекло за собой подозрение в причастности к ведовству и других ее членов, в первую очередь женщин[77]. Здесь артикулировалось представление о том, что колдовские способности передаются внутри рода по женской линии. Это – известный топос в памфлетах, формулируемый примерно так: “Впервые она познакомилась с искусством ведовства в возрасте двенадцати лет благодаря своей бабушке ... ныне покойной”[78]. Считалось, что передача колдовских способностей происходила в момент смерти ведьмы или сразу после нее: “Эта допрашиваемая сказала, что около трех или четырех лет тому назад некая Марджери Стокс, мать этой допрашиваемой, лежала на смертном одре, и эта допрашиваемая пришла навестить ее. Она, вышеупомянутая Марджери, упросила эту допрашиваемую лично дать угощение двум ее духам и добавила к тому же, что они будут делать этой допрашиваемой добро. И эта допрашиваемая сказала, что в ту же ночь вышеупомянутая мать умерла, и вышеупомянутые духи, соответственно, перешли к ней и сосали ее тело”[79]. Пуританский проповедник У. Перкинс считал даже, что предположения о причастности к ведовству могут выноситься, “если подозреваемая сторона является сыном или дочерью, слугой или служанкой, близким другом, близким соседом или старым компаньоном известной и осужденной ведьмы. Ибо ведовство – это искусство, которому можно обучиться и которое может передаваться от человека к человеку, и часто случается, что ведь-

ма, умирая, оставляет кого-либо из вышеупомянутых людей наследниками своего ведовства"[80].

Истоки восприятия ведьм как монофункциональной группы лежат в представлениях о ремесленном характере ведовства. Ведь в народной традиции под колдовством понимался особый вид деятельности, своего рода технология[81]. В памфлетах ведовство часто называется "промыслом", "ремеслом", "искусством", т.е. профессиональным занятием, в котором можно быть "обученным и искусным" и иметь "наставника"[82]. В одном из памфлетов ведьмы названы "…знатоками (professors) в области вышеупомянутой практики убивать и причинять беды…"[83]. У. Перкинс считал ведьмами тех, кто "избирает своим занятием (professe) и практикует ведовство"[84]. Поэтому еще одним топосом в памфлетах было указание на многолетний опыт ведьм: до разоблачения и осуждения они практиковали колдовство долгие годы[85].

О ремесленном характере ведовства говорит и присущая ведьмам специализация[86], выраженная в многообразии терминов, которыми обозначались люди, практикующие колдовство. Среди них: witch (ведьма), sorcerer (колдун), magician (маг), conjurer (колдун, заклинатель, чародей), harridan *(*ведьма, карга)*,* shrew (ведьма, мегера)*,* scold (ведьма, сварливая женщина), healer (знахарь), cunning wise man (досл. "знающий мудрец"), cunning man или cunning women ("мудрый человек", "мудрая женщина"), wizard (волшебник)[87]. При этом распространенным было простонародное деление ведьм на "good witch" ("хорошая") и "bad witch" ("дурная"): «Существует два сорта ведьм, которые простонародье различает названиями "добрая ведьма" и "дурная ведьма". Вследствие этого, когда одна околдовывает некоего субъекта, другая расколдовывает его вновь"»[88]. Вариацией этого деления являются термины "binding witch" ("связывающая ведьма") и "unbinding witch" ("развязывающая ведьма"), которые применялись к ведьмам, способным, соответственно, навести порчу на человека или же снять ее[89]. Представление о разделении ведьм перекочевало и в судебную практику. Ричард Бернард писал: "Все ведьмы на самом деле плохие и хороших нет, но мы различаем их таким образом в соответствии с простонародной речью…"[90].

За визуальной репрезентацией ведьм как социальной группы стоит идея отделения их от остального общества. Эта идея манифестируется прежде всего на физиологическом уровне в форме "ведьминых меток", которые отличают ведьм от других людей и в первую очередь от обычных женщин. Колдовское ремесло также

лежит в основе групповой идентичности ведьм, ведь считалось, что оно передавалось внутри "корпорации" ведьм из поколения в поколение. Представление о древности ведовского ремесла позволяет говорить о ведовстве как о традиции, которая конституирует ведовское сообщество как "профессиональную" группу. Иерархия ведьм подчеркивает стабильность структуры этого сообщества, а клятвенная связь с дьяволом отражает его идейную основу. Таким образом, в зеркале памфлетов под влиянием государственной политики, направленной на признание ведовства уголовным преступлением, сообщество ведьм предстает ничем иным как "преступной группой". Запродавшие душу дьяволу, живущие с "домашними духами" под одной крышей и избравшие путь служения злу, ведьмы мыслились опасными миру порядочных людей и благочестивых христиан. Текстуально эта мысль наиболее очевидно выражена в памфлетной максиме "недостойные жить в христианском сообществе"[91], созвучной знаменитой библейской "Ворожей не оставляй в живых" (Исх. 22:18). Ведьма как орудие дьявола представляется той самой заслуживающей изгнания паршивой овцой[92] и потому к ней, в первую очередь, относится христианский пафос "очищения как отчуждения" (выражение А.Е. Махова) – она подлежит уничтожению как чужая человеческому сообществу. Призыв к избавлению от ведьм проходит лейтмотивом через всю памфлетную литературу, начиная с самого раннего периода ее существования: "К деяньям злобным присмотрись, // Ты, дорогой друг, и молись, // Дабы забрал Бог поскорей // От нас сих ведьм со свитой всей"[93].

Как известно, верным способом избавления от ведьм считалась казнь, утвержденная приговором суда. Автор одного из памфлетов высказывается об этом так: "Если бы мы не забывали обо всех тех милостях и бесчисленных благах, которыми Господь осыпает нас каждый день нашей жизни, то наверняка простились со своими греховными привязанностями и дурными склонностями к омерзительным деяниям, противными как Богу, запретившему их в своих могущественных[94] заповедях, так и человеку, чей закон называет такие деяния ненавистными Господу, на чьем слове стоят и которое заключают в себе все земные законы, применяемые для того, чтобы наказывать и уничтожать тех порочных и закоренелых нарушителей заповедей Всевышнего, которые по всем законам человеческим заслуживают казни"[95].

Мысль об узаконенном истреблении ведьм, конечно же, нашла отражение в визуальной репрезентации ведовства. Среди

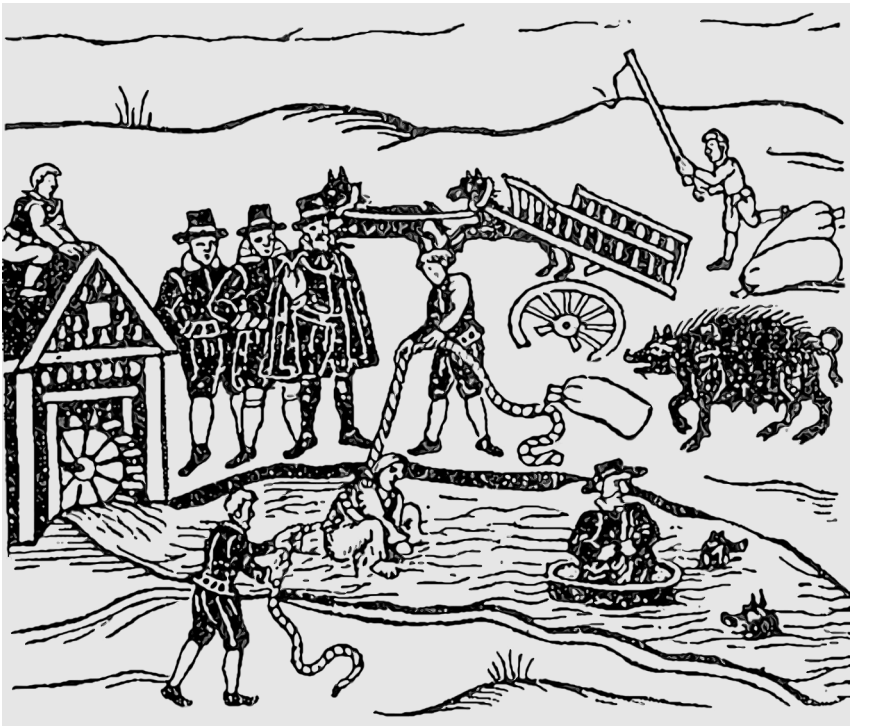


Ил. 11. "Три ведьмы, висящие на виселице". Гравюра из памфлета: "The Apprehension and confession of three notorious witches", 1589
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

памфлетных гравюр мы находим изображение казни нескольких ведьм путем повешения[96] (ил. 11). Подчеркивая легитимный характер "охоты на ведьм", граверы порой иллюстрировали и процесс суда[97] (ил. 12). Иногда изображалась и так называемая ордалия ("Божий суд") в форме испытания водой, обычно практикуемая в качестве судебной процедуры[98] (ил. 13). В Англии применительно к преступлению ведовства пытки были запрещены и хотя нелегальное их использование зафиксировано в ряде



Ил. 12. “Ведьмы рассказывают на суде о своих imps Мэтью Хопкинсу”. Гравюра из памфлета: H.F. “A True and Exact Relation of the several Informations, Examinations and Confessions of the late Witches, arraigned and executed in the County of Essex”, 1645
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library



Ил. 13. “Плавание” Марии Саттон”. Гравюра из памфлета:
“Witches Apprehended, Examined and Executed, for notable villanies
by them committed both by Land and Water”, 1613
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University
Library

источников, мы не встречаем их изображения на иллюстрациях к памфлетам, популярным иконографическим сюжетом они так и не стали. В этом заключается одно из принципиальных отличий английской традиции визуальной репрезентации “охоты на ведьм” от континентальной. Но следует оговориться, что некоторые казусы, например самосуды над теми, кого считали ведьмами и колдунами, все же нашли свое место в памфлетной графике. Например, изображение имевшей место в 1628 г. расправы толпы над доктором Лэмом, личным врачом фаворита Якова I герцога Бэкингема (ил. 14). Считалось, что этот человек долгие годы тайно занимался черной магией. Он прослыл колдуном и в конце концов настроил против себя и горожан, и своего покровителя.

По всей видимости, появление памфлета[99] с рассказом об учиненном жителями Лондона в обход законной процедуры дознания самосуде было все же выражением официальной общественной позиции – молчаливого одобрения властей.

Все перечисленное говорит о том, что визуализация расправы над ведьмой носила идеологический характер, демонстрируя некий идеальный, "правильный" с точки зрения закона алгоритм действия властей – как местных, так и приезжих королевских судей, чиновников графства, дворян и других представителей местной элиты – по отношению к ведьмам как к преступницам: представляющие опасность для общества, они неизбежно будут осуждены судом и казнены. Но здесь следует отметить и другой важный момент. Еще раз подчеркну, что памфлеты выходили не только при поддержке властей, но и по их заказу. Например,



Ил. 14. "Расправа толпы над доктором Лэмом". Гравюра из памфлета: "A Briefe Description of the Notorious Life of John Lambe, otherwise called Doctor Lambe", 1653
Courtesy of the Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library

местные судьи, рассматривающие дела о ведовстве, часто становились заказчиками памфлетов о проведенных ими процессах, были знакомы с авторами. А значит, для власти контроль над ведовством и его наказание с последующим оповещением об этом через памфлеты и сопровождающие их иллюстрации были эффективной формой саморепрезентации: так она демонстрировала заботу о подданных, утверждая тем самым свою необходимость. Для читателя же памфлетные образы должны были служить назиданием и предупреждением, подчеркивая главную мысль памфлетов: ведовство – тяжкое преступление против общественного блага и потому заслуженная смерть настигнет каждого, кто осмелится практиковать его.

* * *

К каким же выводам относительно визуальной образности ведовства в английской памфлетной литературе могут привести нас высказанные наблюдения? Пожалуй, нельзя не согласиться с тем, что изображения ведьм в памфлетах были ни чем иным как визуализацией идеи зла**,** именно поэтому иконографические коды ведовства подчинены сопоставлению ведьм с дьяволом. Однако зло в исполнении ведьм было вполне конкретным и потому понятным читателю. Образ острой на язык старухи с клюкой и недобрым взглядом – такую можно встретить в любой деревне, – несомненно, был знаком тем, кому адресовались памфлеты. В отличие от континентальной, английская ведьма характерна своей простотой. Сложные в содержательном и художественном отношении континентальные коды, например, “ведьма за магическим котлом”, “ведьма, летящая на шабаш”, “ведьма верхом на козле” и др., в ее образе практически отсутствуют или же разработаны непоследовательно.

Изображения ведьм служили и для визуализации идей, которые власть стремилась донести до подданных. Понятное всем на бытовом уровне ведовство представлялось в законе серьезным преступлением, за которое полагалась смертная казнь. Искоренение этого “тяжкого преступления против законов Господа и подданных Его величества”[100] объявлялось прерогативой королевских судов. И если в быту образ занимающихся колдовством иногда может быть амбивалентным, в зависимости от того в какую жанровую систему он включен[101], в рассказы о вредительстве или об исцелении, то ведьма в памфлетах – это всегда сподвижница дьявола и преступница, действия которой однозначно

достойны осуждения. Она не несет людям ничего хорошего и добровольное обращение к ней за помощью также осуждается. Очевидно, что столь одномерная репрезентация ведьмы носит идеологический характер: она следует за содержанием законов против ведьм. В этом отношении памфлеты о судах над ведьмами были не столько народной литературой, сколько литературой для народа.

В визуальной репрезентации ведовства в памфлетах в целом заложен идеал социального порядка. Ведь демонстрируемая властями забота о подданных содержала в себе ожидание на ответную лояльность. Избавление от ведьм при посредстве властей должно было утверждать торжество закона над врагами общества и тем самым указывать путь к государству всеобщего благоденствия.

Если оценивать в целом связь между содержанием памфлета и иллюстрирующей его гравюрой, то визуальные образы – это, скорее, лишь слабая тень образов нарративных. Особенно это касается ранних памфлетов. Иллюстрация следует тексту, пожалуй, лишь в отношении самых простых и универсальных стереотипных представлений о ведьме, более близких фольклору, чем демонологии. Так, общими и для визуального, и для нарративного дискурсов характеристиками ведьмы являются представления о том, что она практически всегда женского пола, что она стара и уродлива, что у нее есть “домашний дух” и в своей вредоносной деятельности она не одинока. Обозначенная рядом визуальных кодов дьявольская природа ведьмы (клюка, imps, зооморфные черты и т.п.) в текстах раскрывается намного ярче и подробнее прежде всего потому, что образ ведьмы переосмысливается в них в демонологическом ключе, ведь авторы памфлетов, судя по текстам, знали, читали и часто цитировали сочинения известных демонологов (Якова I, У. Перкинса, Дж. Гиффорда, Я. Шпренгера и Г. Институториса, Н. Реми, Ж. Бодена и др.), бытовые истории обрастали разными деталями, привнесенными памфлетистами, а часто и судьями. Под деяния ведьм последовательно подводилась дьявольская основа со всеми вытекающими последствиями. Памфлетисты, в отличие от авторов гравюр, не жалели красок, примером чему могут послужить многочисленные описания отношений между ведьмами и их “домашними духами”, почти не нашедшие отражения в иллюстрациях. Также и восприятие ведьм как отдельной социальной группы, сплоченной служением злу и стоящей вне закона, больше аргументируется текстом. В отли-

чие от континентальной традиции (вспомним, например, гравюры Дюрера (“Четыре ведьмы”, 1497 г.; “Ведьма верхом на козле”, 1500 г. (ил. 6) и Ганса Бальдунга Грина (“Ведьма и дракон”, 1515 г. (ил. 5); “Группа ведьм”, 1514 г.), среди английских памфлетных гравюр нет ни одного изображения шабаша или хотя бы “сходки” ведьм, тогда как некоторые смелые памфлетисты вслед за не менее ретивыми судьями подробно и охотно описывали подобные сюжеты. Кроме того, в тексте памфлета ведьма переосмысливалась и в правовом ключе, что также не нашло отражения в ранних гравюрах. Назидательный и идеологический характер памфлета более или менее отчетливо стал передаваться в изображениях не раньше середины XVII в. Но даже тогда ведьмы, болтающиеся на виселице или стоящие перед судом, – большая редкость в памфлетных иллюстрациях.

Таким образом, текстовый образ ведьмы намного сложнее и глубже в смысловом отношении, нежели визуальный. Казалось бы, это различие логически обосновано, и изобилующий подробностями текст представляется всегда сложнее и многослойнее иллюстрации. Однако континентальные изображения, такие как упомянутые выше гравюры, без труда опровергают такое предположение. В этом отношении граничащая со схематичностью простота и, можно сказать, некоторая скудость фантазии явно отличают английскую иконографию ведовства от континентальной. Следует также отметить, что жанр памфлета эволюционировал на протяжении почти двухсот лет своего существования. Это связано как с совершенствованием судебной практики и антиведовской пропаганды, так и с непрерывным углублением теорий демонологов. Но очевидно, что текстовый и иллюстративный элементы памфлета развивались с разной интенсивностью. Составлявшие содержание памфлетов топосы о ведьмах, характерные нарративы, стереотипные мотивы, а также идеологические вкрапления (проповедуемые и заказанные властью), которые транслировались в текстах, сформировались и обрели устойчивую форму гораздо раньше, чем визуальные коды, которые передавали эти идеи в памфлетных иллюстрациях. Только в поздних памфлетах иллюстрации начинают действительно следовать за текстом, в прямом смысле иллюстрировать его. Максимально близко они подходят к тексту уже на закате “охоты на ведьм”, примером чему может послужить упоминавшаяся выше гравюра из памфлета под названием “Полное опровержение ведовства” (ил. 10)[102], воплощающая самое что ни на есть стереотипное представление о ведьме

из демонологических трактатов. Но это, заметим, происходит уже в 1712 г., когда процессы против ведьм в Англии можно было пересчитать по пальцам, а в 1736 г. они вообще были запрещены актом Георга II.

[1] Среди работ, посвященных английским памфлетам о судах над ведьмами, см.: *Gibson M.* Reading witchcraft. L.; N.Y., 1999; *Rosen B.* Witchcraft in England: 1558–1618. Massachusetts University Press, 1991; *Игина Ю.Ф.* Ведовство и ведьмы в Англии: Антропология зла. СПб., 2008. С. 144–182.

[2] Все пять правовых документов, в которых зафиксировано отношение власти к ведовству, имеют характер либо биллей – законов, внесенных в парламент королем, но не одобренных парламентом, либо актов – законов, принятых только парламентом. Примечательно, что статутов, т.е. законов, принятых парламентом и подписанных королем, а значит, обладающих высшей юридической силой, среди них нет.

[3] Первая попытка правовой регламентации ведовства была сделана еще при Генрихе VIII с изданием антиведовского билля XXXIII Hen. VIII (1542 г.), который, однако, практически никакой реакции со стороны власти и общества не вызвал. Билль просуществовал всего 5 лет и был отменен в рамках новой законодательной программы Эдуарда VI биллем I Ed. VI (1547 г.). Но даже тогда массовых преследований ведьм не последовало, суды над ними начались только в елизаветинское время после издания антиведовского акта IV Eliz. I (1562 г.). Его положения были закреплены и развиты в акте II Jam. I (1604 г.), просуществовавшем дольше всего и отмененным только актом LIII Geor. II (1736 г.). Подробнее см.: *Игина Ю.Ф.* Указ. соч. С. 66–88.

[4] Первый известный процесс против ведьм в Англии последовал сразу после издания елизаветинского акта 1562 г. Памфлет об этом процессе либо не был создан, либо не сохранился. Первые же дошедшие до нас памфлеты датируются 1566 г., т.е. тремя годами позже акта IV Eliz. I (1562 г.). Ведовство еще не было тогда теоретически осмыслено английскими демонологами, поэтому памфлеты о судах над ведьмами стали одними из первых источников, наряду с документами актового характера (биллями, актами и судебными записями), в которых отразились события английской “охоты на ведьм”.

[5] *Zica Ch.* The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in sixteenth-century Europe. L.; N.Y., 2009. P. 8.

[6] *Schade S.* Schadenzauber und die Magie des Körpers: Hexenbilder der frühen Neuzeit. Worms, 1983.

[7] Подробную библиографию по иконографии ведовства см.: *Zica Ch.* The Appearance of Witchcraft... P. 274–289.

[8] Вопрос о печатных иллюстрациях к английским памфлетам был затронут в: *Gibson M.* Early modern witches. Witchcraft cases in Contemporary Writing. L.; N.Y., 2005.

[9] *Zica Ch.* The Appearance of Witchcraft... P. 5.

[10] *Philip J.* The Examination and Confession of Certain Witches at Chelmsford in the County of Essex. L., 1566.

[11] Среди них многократно упоминаемый в данной работе памфлет: *Anon.* A full Confutation of Witchcraft. L., 1712.

[12] *Apps L., Gow A.* Male witches in early modern Europe. N. Y., 2003. P. 45.

[13] Мужчины выступают в качестве обвиняемых в ведовстве в следующих памфлетах: *Awdeley J.* The Examination of John Walsh, before Master Thomas Williams, commissary to the Reverend Father in God, Willim, Bishop of Exeter, upon certain interrogatories touching witchcraft and sorcery, in the presence of divers gentlemen and others, the 20th August 1566. L., 1566; *Anon.* A Briefe Description of the Notorious Life of John Lambe, otherwise called Doctor Lambe. L., 1653; *P.M. (Martin Parker).* The Tragedy of Doctor Lambe. L.,1628; *Anon.* The Devilish Delusions or faithful relation of John Palmer and Elizabeth Knot, two notorious witches lately condemned at the sessions of Oyer and Terminer in St. Albans, 1649. L., 1649.

[14] См. изображения в следующих памфлетах: *Awdeley J.* The Examination of John Walsh...; *Anon.* A Briefe Description of the Notorious Life of John Lambe..; *Idem.* The Devilish Delusions or faithful relation of John Palmer and Elizabeth Knot....

[15] *Scot R.* The Discoverie of Witchcraft. L., 1584. P. 279.

[16] *Perkins W.* A Discourse of the Damned art of Witchcraft. Cambridge, 1618. P. 636.

[17] *Bernard R.* A Guide to Grand-Jury Men. L., 1629. P. 87. См. также: *Gaule J.* Select Cases of Conscience touching Witches and Witchcrafts. L., 1646. P. 52; *Roberts A.* A Treatise of Witchcraft. L., 1616. P. 4–5; *Stearne J.* A Confirmation and Discovery of Witchcraft. L., 1648. P. 12.

[18] *Capp B.* When Gossip Meet: Women, Family, and Neighborhood in Early Modern England. Oxford, 2003. P. 365–366; *Davies O.* Cunning-Folk: Popular Magic in English History. L.; N.Y., 2003.

[19] *Purkiss D.* Women's Stories of Witchcraft in Early Modern England: The House, the Body, the Child // New perspectives on witchcraft, magic and demonology. L.; N. Y., 2001. Vol. 4. P. 284.

[20] *Anon.* The most strange and admirable discoverie of the Three Witches of Warboys, arraigned, convicted and executed at the last assizes at Huntingdon, for the bewitching of the five daughters of Robert Throckmorton Esquire, and divers other persons, with sundrie Divellish and grievous torments. L., 1593.

[21] *Bernard R.* Op. cit. P. 152.

[22] Ibid. Op. cit. P. 103, 153.

[23] *Philip J.* Op. cit.; *Galis R.* A Rehearsal both stroung and true... Elizabeth Stile. L., 1579; *Anon.* The most strange and admirable discovery of three Witches of Warboys. L., 1593; *Idem.* Wonderful discovery of witchcraft of Margaret and Phillip Flower. L., 1619; *Idem.* A Witch of Edmonton. L., 1618; *H. F.* A True and Exact Relation of the several Informations, Examinations and Confessions of the late Witches. L., 1645; *Anon.* A full Confutation of Witchcraft....

[24] *Anon.* A Detection of Damnable Driftes, Practized by Three Witches arraigned at Chelmsford. L., 1579.

[25] Среди них: *Bartel P.* C. Spell-casters: witches and witchcraft in history, folklore and popular culture. Dallas, 2000; *Murray M.* God and Witchcraft. L., 1933; *Runeberg A.* Witches, demons and fertility magic: Ananysis of their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion. Helsingfors, 1947. Этой же точки зрения придерживается А.Е. Махов*: Махов А.Е.* Сад демонов – Hortus Daemonum // Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 2007. С. 170.

[26] Так, русский этнограф А.С. Сидоров описал магические представления народа коми о духах-шевах, принимающих облики животных и насекомых, и с помощью которых колдуны и ведьмы насылают на людей болезнь известную как

"кликушество". См.: *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа Коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 106–139.

[27] Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде в графстве Эссекс перед судьями ее королевского величества в 26 день июля 1566 // Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.): Пер. с англ., лат., нем., франц. / Общая ред. М.А. Тимофеева. М., 1995. С. 41–42.

[28] Подробное освещение проблема народного восприятия болезней получила в отечественной литературе в работе Ю.Е. Арнаутовой. См.: *Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2005.

[29] В памфлете 1566 г. нападения "домашних духов" на людей описываются именно таким образом: "И после того как сей Эндрю оскорбил ее, он не женился на ней, вот почему она попросила Сатану уничтожить все его добро, что он тотчас же и сделал; однако она, будучи неудовлетворена этим, попросила его притронуться к телу Эндрю, что было сразу же исполнено, после чего сей мужчина скончался". И далее: "…она [ведьма. – *Ю.И*] …попросила его [духа в образе кота по имени Сатана. – *Ю.И.*] напустить хромоту на Фрэнсиса, ее мужа, и он исполнил требуемое. Однажды утром он пробрался в башмак Фрэнсиса, улегся там, словно жаба, и когда он попытался надеть свой башмак, то кот коснулся его ноги. Фрэнсис сильно удивился и спросил, что это было, однако она запретила мужу убивать его, и тут Фрэнсиса одолела такая хромота, от которой его уже никогда не смогли излечить". И еще: "Также, поссорившись еще с кем-то из своих соседей и его женой, она попросила Сатану погубить их посредством кровавого поноса, отчего тот мужчина и вправду умер…". Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде... С. 41–42.

[30] Уже в памфлете 1579 г. встречается следующее описание: «…вышеупомянутая Елизавета Фрэнсис призналась, что в прошедший Великий пост (как она теперь припоминает), она пришла к некой жене поляка, ее соседке, и попросила у нее немного старых дрожжей, но та отказала ей. Она отправилась тогда к другой хозяйке, в дом соседей Осборнов, проживающих там, у которой были дрожжи. И по пути к вышеупомянутой хозяйке дома Осборнов она прокляла жену поляка, и ужасное горе обрушилось на ту, за то, что она не дала ей дрожжей. Сразу после чего она внезапно услышала сильный шум и тотчас же предстал перед нею дух белого цвета в образе грубого пса, остановившегося около нее на земле, который спросил ее: "Куда она идет?". Она ответила, что "за тем, что ей нужно". И она сказала ему, что не может получить дрожжей от жены поляка и поэтому хочет, чтобы этот самый Дух пошел к ней и замучил ее, что дух и обещал сделать, но сначала она должна дать ему что-нибудь. Тогда она, имея в руке корку белого хлеба, откусила от нее кусок и бросила его на землю. [Этот кусок. – *Ю.И.*], как она думает, он взял и ушел своей дорогой, но перед тем, как он оставил ее, она пожелала опять, чтобы он измучил жену поляка головной болью. И с тех пор она никогда больше не видела его, но она слышала от своих соседей, что у той самой жены поляка мучительно болела голова немного времени спустя после этого, и жестоко болит до сих пор". *Anon.* A Detection of Damnable Driftes… P. 4–5.

[31] Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде… С. 47.

[32] *Anon.* The Examination, Confession, Trial and Execution of Joann Williford, Joan Cariden, Jane Hott. L., 1645. P. 5.

[33] См.: *Махов А.Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии: Опыт словаря. М., 2006. С. 192, 274.

[34] *Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower… P. 34.
[35] *Bernard R.* Op. cit. P. 103.
[36] *H. F.* Op. cit. P. 143.
[37] Ibid. P. 142.
[38] *Anon.* A True Relation of the Araignment of Thirty Witches at Chelmsford in Essex, before Judge Coniers, fourteen whereof were hanged on Friday last, July 25, 1645. L., 1645. P. 4.
[39] *H. F.* Op. cit. P. 172–173.
[40] Ibid. P. 149–150.
[41] В одном из памфлетов приводится следующая история: «Наутро он пришел к ней и сказал, что сделал, как она просила, а именно, ущипнул Сару, так что скоро она сама увидит его работу. Тогда она ответила: "Ах, ты, разбойник, ты что наделал, я ведь велела тебе пощипать немного, а ты убил ребенка". Но стоило ей произнести эти слова, как хорек исчез из виду и больше не появлялся». Задержание и признания трех известных ведьм, которых казнили по приговору суда в Челмсфорде, графство Эссекс, пятого дня прошедшего июля месяца 1589 г. С описанием их дьявольских деяний и помощников, истинный облик которых изображается здесь // Бич и молот: Охота на ведьм в XVI–XVII в. / Пер. с англ. Н. Масловой; под ред. Н. Горелова. СПб., 2005. С. 227.
[42] Сатана (Sathan) (Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде… С. 41), Большой Дик (Great Dicke), Маленький Дик (Little Dicke), Уиллет (Willet), Том (Tom) (Anon. A Detection of Damnable Driftes… P. 9, 16), Тиффин (Tyffin), Титти (Tittey), Пиджин (Pigine), Джек (Jacke), Сакин (Suckin), Лайерд (Lyerd), Робин (Robin) (W.W. A True and Just Recordes of the Information, Examination and Confession of All the Witches, Taken at S. Oses… P. 2A3v, 2A7v, B3, C3v.), Джил, Николас, Нед, Бидд (Задержание и признания трех известных ведьм… С. 222, 226), Притти или Прелестное существо (Pretty), Пусс (Puss), Хифф-Хифф (Hiff-Hiff), Руттеркин (Rutterkin), Литтл Робин (Little Robin), Дух (Spirit) (*Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower… P. 33, 37, 40, 44), Ярмара (Jarmara), Уксусный Том (Vinegar Tom), Мешок и Сахар (Sack and Sugar), Новости (Newes), Холт или Лесок (Holt), Элиманзар (Elimanzar), Вайноу (Wynowe), Джесо (Jeso), Пану (Panu), Том-бой (Tom-boy), Иисус (Jesus), Джоки (Jockey), Сэнди (Sandy), Добродетель Елизаветы (Mrit. Elizabeth), Колин (Collyn), Раг (Rug), Бесс (Bess), Сьюзен (Susan), Маргарет (Margaret), Ами (Amie), Прикер или Колючка (Pricker), Фрог или Лягушка (Frog), Джеймс (James), Спарроу или Воробей (Sparrow) (*H.F.* Op. cit. P. 143–144, 145, 150–151, 158, 160, 166, 167–172), Банни (Bunne) (*Anon.* The Examination, Confession, Trial and Execution… P. 1).
[43] *H.F.* Op. cit. P. 146.
[44] "серое существо… сказало, что не причинит ей никакого вреда, а будет помогать ей вместо мужа, поддерживать ее". Ibid. P. 146.
[45] Ibid. P. 144.
[46] Задержание и признания трех известных ведьм… С. 222.
[47] О символике крови см.: *Кожурин А.Я.* Ритм "крови": Три мифологемы "крови" в европейской культурной традиции // Социальная аналитика ритма: Сб. материалов конференции. СПб., 2001. С. 73–76.
[48] *Anon.* A True Relation of the Araignment of Thirty Witches at Chelmsford… P. 1.
[49] Ibid. P. 164. Тот же термин (bigges) употребляется и в показаниях других свидетелей на этом процессе. См.: Ibid. P. 161–163. Отразившееся в памфлетах о

серии аналогичных судов практически дословное совпадение показаний объясняется участием в них “генерал-охотника” за ведьмами Мэтью Хопкинса, известного мошенника того времени, который поставил обличение ведьм на коммерческую основу. В течение 1645–1647 гг. ему удавалось убеждать местные власти и судей в своей компетентности и получать вознаграждение за обнаружение ведьм. Хопкинс применял пытки, подтасовывал факты, умело манипулировал свидетелями, вступал в сговор с обвинителями, и потому сведения, полученные им от разных людей, так схожи: он сам внушал, а зачастую и диктовал их. Впоследствии деятельность Хопкинса вызвала волну протеста в обществе, и суд ассиз наложил запрет на его участие в качестве эксперта в судебных процессах. Пытаясь оправдаться в глазах общества, он написал труд, в котором объяснял свои способы уличения в ведовстве. См.: *Hopkins M.* The Discovery of witches, in answer to several queries, lately delivered to the judges of Assize for county of Norfolk. L., 1647. О нем см.: *Maxwell-Stuart P.G.* Witch-hunters: Professional Prickers, Unwitchers and Witchfinders of the Renaissance. L., 2003.

[50] *Anon.* The Examination, Confession, Trial and Execution… P. 4.

[51] *H. F.* Op. cit. P. 164.

[52] *Zica Ch.* Exorcising our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe. Boston, 2003. P. 274.

[53] В основе этой идеи лежит дохристианское представление о ночном агрессоре – “маре” (староанглийское maere, германское mar/mare, старонорвежское mara, староирландское mar/mor), садящемся на грудь и вызывающем удушье и обездвиживание. Как отмечает А.Е. Махов, вплоть до XII в. представление о демоне-соблазнителе существовало в форме народных сказаний, к которым богословие относилось скептически. Но с XII в. демонологи стали проявлять к нему чрезвычайный интерес, который исследователи связывают с крестовыми походами, поскольку на Востоке легенды такого рода пользовались популярностью. Одним из первых теорию сексуальной стороны инкубата разработал парижский епископ Гильом Овернский (ок. 1180–1249 гг.), утверждавший, что демоны сами не способны на полноценные сексуальные сношения, но умеют создавать некую иллюзию таковых. К XVI в. учение демонологов об инкубате обогатилось огромным количеством деталей. Среди них было и предположение о том, что половые сношения с демонами причиняют человеку страдания. См.: *Махов А.Е.* Hostis Antiquus… С. 208–209. Это представление отразилось и в текстах памфлетов. В одном из них обвиняемая признается, что “…около восьми или девяти недель назад, когда она лежала больная у камелька в своем собственном доме, что-то пришло на ее тело и присосалось к ее интимным местам, причиняло боль и мучило ее”. *H. F.* Op. cit. P. 170.

[54] На одном из Челмсфордских процессов 1645 г. обвиняемая призналась, что «имела плотскую связь с Дьяволом в течение 6–7 лет. И то, что он является к ней три или четыре раза в неделю, ложится к ней в постель, остается с ней полночи в облике красивого джентльмена, с пропорциями обычного человека, в кружевном наряде, и говорит ей: “Бесси, я должен соединиться с тобой”. И она никогда не отказывала ему». *H.F.* Op. cit. P. 141. Обвиняемая на другом процессе рассказывала похожую историю: “Через некоторое время, когда она улеглась в постель, дьявол появился перед ней опять, на этот раз в образе красивого молодого мужчины, который сказал, что пришел соединиться с ней”. *Anon*. A True Relation of the Araignment of Thirty Witches at Chelmsford… P. 2.

[55] *Scot R.* Op. cit. P. 7.

[56] *Bragge F.* The Case of the Hertfordshire Witchcraft consider'd. L., 1712. P. 8.
[57] *Scot R.* Op. cit. P. 38–39.
[58] *Anon.* A Witch of Edmonton...; *Idem*. Wonderful discovery of witchcraft of Margaret and Phillip Flower...; *Idem.* The Wonderfull Discoverie of Elizabeth Sawyer, a Witch, late of Edmonton. L., 1622; *Idem.* A Most Certain, Strange, and true Discovery of a Witch. L., 1643; *Idem.* A full Confutation of Witchcraft...
[59] *Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower… P. 16.
[60] *Bernard R.* Op. cit. P. 151–152.
[61] *Anon.* A certain Relation of the Hog-faced Gentlewoman called Mistris Tannakin Skinker. L., 1640.
[62] В английских источниках часто встречаются рассказы о превращениях ведьм в животных. См. о превращении ведьмы в кота (О самом злобном деянии некоей негодной ведьмы, о подобном которому никто не слышал в Англии уже много лет // Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.) / Пер. с англ., лат., нем., франц. / Общая ред. М.А. Тимофеева. М., 1995. С. 55; в крысу, жабу, пса (*Anon.* A Detection of Damnable Driftes… P. 8, 9); о ведьме в образе змеи (*H.F.* Op. cit. P. 166.), ведьме в образе гончей, лошади (см. допрос Эдмунда Робинсона, "пендлского мальчика", приведенный в: *Webster J.* The Displaying of Supposed Witchcraft. L., 1677. P. 347–349).
[63] См.: *Махов А.Е.* Hostis Antiquus… С. 169, 229.
[64] В одном из памфлетов мы встречаем следующее описание запаха ведьмы: "…поскольку напиток был сладостно приятен, он продолжал пить его, не подозревая того, что она уже коснулась его своими губами. И что при этом ее дыхание, такое сильное, что даже все воды, что бегут в реке, были бы не способны смыть его, завладело всем сосудом". *Anon.* How a witch Served a Fellow in an Alehouse // The Witchcraft Papers: Contemporary Records of the Witchcraft Hysteria in Essex. 1560–1700. L., 1974. P. 128. См. также: "…она или ее дух в ее образе являлись перед ним и махали перед его лицом (в то время как он лежал в кровати) мокрой одеждой омерзительного вида и запаха". The Case of Mary Smith, for Witchcraft: 13 James I. A.D. 1616 // Cobbet's Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and other Crimes and Misdemeanors from the Earliest Period to the Present Time. L., 1809. Vol. 2. P. 1057.
[65] *Anon.* A Detection of Damnable Driftes… P. 6–7.
[66] *Carmichael J.* Newes from Scotland: Declaring the damnable life of Doctor Fian, a notable sorcerer, who was burned at Edenbrough in January last 1591. Edenbrough, 1592; *Anon*. Wonderful discovery of witchcraft of Margaret and Phillip Flower...; *H.F.* Op. cit.; *Anon.* A full Confutation of Witchcraft...
[67] *H.F.* Op. cit. P. 143.
[68] *Anon.* A True Relation of the Araignment of Thirty Witches at Chelmsford… P. 1–2.
[69] *Anon.* The Examination, Confession, Trial and Execution… P. 3.
[70] Conjuratio (geschworene Einung) понимается как объединение людей, давших друг другу клятву, созданное с целью взаимной защиты и помощи, религиозной и общественной деятельности, а также профессионального и экономического содействия его членам. Подробнее см: *Эксле О.Г.* Средневековые гильдии: их самосознание и вклад в формирование социальных структур // Он же. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 96–125; *Он же.* Гильдия и коммуна: о возникновении "объединения"

и “общины” как основных форм совместной жизни в Европе / Там же. С. 126–156.

[71] *Crouch N.* The Kingdom of Darkness. L., 1688.

[72] *Anon.* A full Confutation of Witchcraft...

[73] В средневековой иконографии дьявола обезьяна – одно из главных дьявольских обличий, имеющее глубокий богословский смысл. Дьявол, согласно Петру Ломбардскому, восстал именно потому, что “хотел уподобиться Богу не путем подражания, но приобретя такую же силу” – однако в результате своего падения он был обречен как раз на вечное подражание, на роль обезьяны Бога”. *Махов А.Е.* Hostis Antiquus… С. 270.

[74] *Carmichael J.* Op. cit.

[75] См. пример из примеч. 43.

[76] *Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower…

[77] Среди примеров: случай Эллен Кларк и Анны Лич (дочь и мать), случай Ребекки Вест и Анны Вест (дочь и мать) (*H. F.* Op. cit. P. 149–150); историю с Маргаритой, Филлипой и Джоаной Флауэр (мать и дочери) (*Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower…); случай Джоаны и Маргарет Канни (мать и дочь) (Задержание и признания трех известных ведьм, которых казнили по приговору суда в Челмсфорде, графство Эссекс, пятого дня прошедшего июля месяца 1589 г. С описанием их дьявольских деяний и помощников, истинный облик которых изображается здесь // Бич и молот: Охота на ведьм в XVI–XVII веках. С. 223); случай Елизаветы Френсис и матушки Уотерхауз (сестры), Алисы Чанделер и Эллен Смит (мать и дочь) (*Anon.* A Detection of Damnable Driftes… P. 6–7). Подозрения в ведовстве также возникали на основании дружеских связей с обвиняемыми ведьмами: случай с подругами Елизаветой Кларк, Анной Вест, Анной Лич и Елизаветой Гудинг (*H.F.* Op. cit. P. 145–147).

[78] Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде... С. 41.

[79] *H.F.* Op. cit. P. 169. См. также признание Елизаветы Кларк: “…у нее три духа коричневого цвета от ее матери, и два от старой ведьмы Вест”. Ibid. P. 144.

[80] *Perkins W.* Op. cit. P. 643.

[81] Об этом подробнее см.: *Арнаутова Ю.* Указ. соч. С. 49–57.

[82] Задержание и признания трех известных ведьм… С. 222; *W.W.* A True and Just Recordes of the Information, Examination and Confession of All the Witches, Taken at S. Oses. L., 1582. P. 2A4v.

[83] *Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower… P. 5.

[84] *Perkins W.* Op. cit. P. 636.

[85] Среди примеров: “…она призналась чистосердечно, что была ведьмой на протяжении пятнадцати лет…” (Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде… С. 48); “…допрашиваемая сказала, что около девятнадцати лет назад дьявол явился перед ней в образе мыши… она назвала дьявола своим личным духом” (*Anon.* The Examination, Confession, Trial and Execution… P. 5); “Вышеупомянутая матушка Лейкенд была… в действительности ведьмой (как она призналась) на протяжении почти двенадцати лет”. (*Anon.* The Laws against Witches, and Conjuration and some brief Notes and Observations for the Discovery of Witches. L., 1645. P. 7); “Этот осведомитель говорит, что Ребекка Вест призналась ему в том, что около семи лет назад она вступила

в близкие отношения с дьяволом по наущению своей матери Анны Вест…" (*H. F.* Op. cit. P. 150).

[86] Некоторые авторы, размышляя о специализации ведьм, проводили аналогии с библейскими персонажами: "…так пифии имеют дело с искусными заклинаниями; маги издревле считались таковыми за исключительную мудрость и знание секретов лекарственных трав и растений; халдеи знамениты в области астрономии и астрологии; некроманты – практикой воскрешения мертвецов и предсказаний с их помощью событий на земле; геоманты – общением с духами и использованием чар. Генетлиации [знамениты. – *Ю.И.*] тем, что осмеливаются на вычисление дат рождений, или, если хотите, предполагают срок [жизни. – *Ю.И.*] по бросанию фигур. Чревовещатели разговаривают глухими голосами, как если бы они были одержимы дьяволами. Отравители имеют дело с ядом и убивают и излечивают с его помощью… в действительности все они (за исключением одного) близки к английскому термину "ведьмы". *Anon.* The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower… P. 4–5. Ср. также рассуждения другого автора: *Anon.* The Laws against Witches… P. 6–7.

[87] Ibid.

[88] *Anon.* The Witch of Wapping, or An Exact and Perfect Relation, of the Life and Devilish Practices of Joan Peterson. L., 1652. P. 3.

[89] Свидетельство о существовании этих терминов встречается у У. Перкинса: «…дурных ведьм обычно называют "связывающая ведьма" (binding Witch)…, а добрых – "развязывающая ведьма" (unbinding Witch)». *Perkins W.* Op. cit. P. 638.

[90] *Bernard R.* Op. cit. P. 151–152.

[91] *W.W.* Op. cit. Title.

[92] "Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую". (Мф. 25:31–33)

[93] Допрос и признание известных ведьм в Челмсфорде… С. 40.

[94] Отрывок процитирован по опубликованному русскому переводу Н. Масловой. См. примеч. 41. В оригинальном тексте употреблено слово almighty.

[95] Задержание и признания трех известных ведьм… С. 220.

[96] Именно эта казнь применялась в Англии по отношению к ведьмам.

[97] *H.F.* Op. cit.; *Carmichael J.* Op. cit.

[98] "Плавание" Марии Саттон: *Anon.* Witches Apprehended, Examined and Executed, for notable villanies by them committed both by Land and Water. L., 1613.

[99] *Anon.* A Briefe Description of the Notorious Life of John Lambe....

[100] The bill against Conjuration and Witchcrafts and Sorcery and Enchantments // Robbins R.H. The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology. N.Y., 1959. P. 243–244. Русский перевод текста билля см.: Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капица. М., 1996. С. 105–106.

[101] *Арнаутова Ю.* Op. cit. С. 54.

[102] См. примеч. 11.

В.Н. Малов

КРАХ ГЕРОИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА: “СОФОНИСБА” ПЬЕРА КОРНЕЛЯ

551 год от основания Рима, или 203 год до нашей эры. Подходит к концу вторая война Рима с Карфагеном. Блестящий римский полководец Публий Корнелий Сципион уже высадился в Африке. Военные действия развертываются на территории Восточной Нумидии близ ее столицы Кирты (совр. Константина в Алжире), которую защищает союзник Карфагена царь Сифакс. Некогда он дружил с Римом, но переменил ориентацию, когда один из вождей Карфагенской Республики Гасдрубал отдал ему в жены свою дочь Софонисбу. Патриотка Карфагена, Софонисба требует от мужа быть до конца верным союзу с ее родиной. Против Сифакса воюет союзник Рима, молодой нумидийский вождь Масинисса, изгнанный Сифаксом из своих владений; Сципион выделил ему в помощь треть войска под командой своего легата (заместителя) Лелия.

В бою у Кирты Сифакс был разбит и взят в плен, находившаяся в городе Софонисба также оказалась во власти победителей, и ей вместе с мужем предстояло испытать унижение участия в качестве пленников в триумфальной процессии Сципиона в Риме. Однако тут случилось непредвиденное: Масинисса неожиданно женился на Софонисбе, которая объявила, что больше не считает себя женой Сифакса. Новый брак спасал ее от позора, но выглядел как вызов Риму. Сципион взялся лично увещевать Масиниссу, в конце концов нумидиец подчинился, отказался от Софонисбы, и та отравилась.

Такова реальная историческая канва, по которой в западноевропейской литературе нового времени было создано немало драматических произведений. Автор специально посвященной этому сюжету монографии А.Ж. Аксельрад[1] проанализировал 24 трагедии о Софонисбе (11 немецких, 10 французских и 3 английских) и бегло упомянул еще о нескольких драмах итальянских и испанских авторов[2].

Драматурги могли использовать две версии сюжета, восходящие к античным историкам, которые можно назвать версией Ливия и версией Аппиана.

Первым историком, рассказавшим о судьбе Софонисбы, был, надо полагать, Полибий (ок. 200 – ок. 120 г. до н. э.). Он еще застал в живых главного героя трагедии. Царь Нумидии Масинисса (у Полибия: "Массанасса") более чем на полвека пережил Софонисбу и всегда был верным союзником Рима, постоянно нападая на земли доживающей последние годы Карфагенской Республики. Он умер в 148 г. до н.э., достигнув 90-летнего возраста, в здравом уме и твердой памяти. Общавшийся с ним Полибий называет его "достойнейшим и счастливейшим из царей нашего времени" (кн. XXXVII, 10), отмечая не только его военную доблесть, но и мудрость правителя, обеспечившего хозяйственное процветание своей страны. К сожалению, повествующая о событиях 203 г. до н.э. книга XIV "Всемирной истории" Полибия дошла до нас с большими лакунами, и рассказ о конце Софонисбы оказался утерянным. Надо полагать, он был использован Титом Ливием (59 г. до н.э. – 17 г. н.э.), включившим в свою "Историю Рима" (кн. XXX) подробное повествование о событии, выдержанное в характерном для римского историка драматизированном и театрализованном стиле – готовый материал для будущих драматургов. Вот что сообщает Ливий.

После победы Масинисса испросил у Лелия разрешения первому войти в осажденную Кирту со своей конницей, ведя в цепях плененного Сифакса ("Сифака"), после чего устрашенные жители сдались без всякого сопротивления. В ноги победителю кинулась Софонисба ("Софониба", ее пунийское имя было "Сафанбаал") – до того она не видела Масиниссу и узнала его "как по оружию, так и по манере держаться" – умоляя, если иначе нельзя, освободить ее смертью от власти римлян. "Она была в расцвете юности, на редкость красива" – в общем, "пленница пленила победителя". Он обещал исполнить все ее просьбы, и "любовь подсказала ему решение опрометчивое и бесстыдное: он вдруг велит немедленно, в этот же самый день, готовиться к свадьбе, чтобы ни Лелий, ни сам Сципион не смогли распорядиться Софонибой как пленницей". Узнав об этом, Лелий был так разгневан, что хотел немедля взять Софонисбу под стражу, и Масинисса еле умолил его передать дело на рассмотрение римского главнокомандующего.

Между тем Сифакса доставили в цепях в палатку Сципиона, и тот стал упрекать его в измене былой дружбе. Пленный признал

свою вину и тут же принялся перекладывать ее на супругу: “Разум его помутился тогда, когда… он ввел в свой дом женщину-карфагенянку… Эта фурия, эта чума ласкала и улещивала его и не успокоилась, пока не лишила его разума, не отвратила от друзей”. Хорошо хоть, что теперь “эта чума и фурия пришла в дом самого ненавистного ему человека”. Полководец встревожился: можно ли теперь считать попавшего под влияние Софонисбы Масиниссу надежным союзником?

“Все это казалось Сципиону тем более отвратительным, что сам он в Испании, тоже юноша, не дал себя прельстить ни одной из красивых пленниц”. (Вспомним известную картину Никола Пуссена “Великодушие Сципиона”: полководец, не воспользовавшись властью победителя, возвращает пленную девушку ее жениху). Наедине с Масиниссой он ставит себя ему в пример: “Среди всех моих хороших свойств… ни одним я так не горжусь, как умением владеть собой и не поддаваться страсти… В нашем возрасте, поверь мне, страсть к наслаждениям опаснее вооруженного врага”. И Сифакс, и его жена – “добыча римского народа”, пусть сенат и народ решают, как поступить с побежденными врагами. “Победи себя… не лиши себя заслуженной благодарности, провинившись по легкомыслию”.

Масинисса чувствовал себя пристыженным (“лицо его заливала краска, глаза были полны слез”), он ушел в смятении, долго вздыхал и, наконец, велел своему рабу отнести Софонисбе кубок с ядом, передав ей слова: “Пусть сама примет решение, помня, что она дочь карфагенского вождя и была женой двух царей”. Софонисба с благодарностью приняла этот “свадебный подарок”, произнесла фразу: “Скажи ему, что легче было бы мне умирать, не выйди я замуж накануне гибели” – и выпила яд.

Сципион очень долго успокаивал Масиниссу (“боясь, как бы неистовый юноша в отчаянии не решился на худшее”) и на следующий же день торжественно провозгласил его царем всей Нумидии[3].

Итак, версия Ливия – “героико-политическая”. Софонисба играет роль чисто пассивную. О ее личных чувствах известно только то, что она любит Карфаген и ненавидит Рим. Главное же для классика римской истории – сага о двух героях, старшем и младшем. Сципион – безупречный образец старой римской доблести. И Масинисса, которому пример старшего друга помог преодолеть постыдную слабость.

Однако существовала и другая версия, усложнявшая отношения главных героев. О ней дают понятие сохранившиеся фрагмен-

ты “Исторической библиотеки” Диодора Сицилийского (ок. 90–21 г. до н.э.). Оказывается, Софонисба (“Софонба”) “вначале жила в браке (synoikesasa) с Масиниссой, а затем с Сифаксом”, так что победивший Масинисса просто вернул себе права первого мужа. Когда же обласканный Сципионом пленный Сифакс рассказал ему все об антиримских подстрекательствах бывшей супруги, полководец приказал привести ее к себе. В этой ситуации Масинисса повел себя отнюдь не как герой. Он начал было отказываться, но Сципион решительно настаивал, и тогда устрашенный Масинисса (как видно, чего-то опасаясь), сделал вид, что исполняет приказание, сам же поспешил в свою палатку и там “заставил жену выпить отравленный напиток” (после чего ему, очевидно, оставалось только выдать убийство за самоубийство)[4].

Так в истории появился “любовный треугольник”, что дало возможность драматургам нового времени несколько “деполитизировать” сюжет. (Хотя утверждение Диодора об убийстве Масиниссой своей жены не поддержал никто – судьба женщины, не совершившей даже героического самоубийства, не представляла бы никакого интереса). При этом драматурги могли опираться на обстоятельное изложение событий в “Римской истории” грека Аппиана (“Ливийские войны” II 10; V 26–28), писавшего в 160-х годах н.э.[5]

Аппиан вносит поправку в версию Диодора: то, что тот принял за первый брак между Софонисбой и Масиниссой, было лишь помолвкой, не завершившейся реальным супружеством. Масинисса, сын царя племени массилиев, вырос и воспитывался в Карфагене, где обратил на себя внимание красотой и благородным характером. Поэтому отец Софонисбы Гасдрубал предназначил ему в жены свою дочь. Обряд помолвки имел в древности сакральный характер и обычно непосредственно предшествовал церемонии заключения брака. Но в данном случае Гасдрубал после этого почему-то сразу отправился на войну в Испанию и взял с собой будущего зятя. Тем временем самый сильный из нумидийских царей Сифакс начал военные действия против Карфагена, требуя отдать ему в жены именно Софонисбу. Власти Карфагена, ценя возможность приобрести сильного союзника в борьбе с Римом, решили удовлетворить это требование, отдав Софонисбу за Сифакса без ведома и согласия ее отца Гасдрубала (что выглядит весьма неправдоподобно; согласно Ливию, инициатором брака своей дочери с Сифаксом был сам Гасдрубал). После победы Ма-

синиссы Софонисба вступила с ним в брак, ссылаясь на то, что ее супружество с Сифаксом было следствием принуждения.

Сципион, получив неблагоприятную информацию о Софонисбе от Сифакса и Лелия, потребовал у Масиниссы ее выдачи римлянам. Он говорит с ним отнюдь не в тоне дружеского увещевания, как у Ливия – в ответ на мольбы Масиниссы полководец резко приказывает ему передать Риму "жену Сифакса" вместе со всей военной добычей; только после этого он может обращаться с покорными просьбами вернуть ее ему, если только это возможно. Притворно подчинившись, Масинисса, тайно взяв с собой яд, лично (все же не через раба, как у Ливия) передал его Софонисбе, поставив ее перед выбором: или выпить яд, или отдаться в рабство римлянам. "И не сказав ничего больше, он погнал коня". Софонисба выпила яд, Масинисса показал ее тело прибывшим римлянам, похоронил ее по-царски и вернулся в лагерь Сципиона. Тот похвалил его и утешил, сказав, что он избавился от плохой женщины, увенчал военными наградами и одарил многими дарами.

* * *

Первые трагедии о судьбе Софонисбы появились на западноевропейских сценах в XVI в. Вначале за разработку темы принялись итальянцы Галеотто дель Карретто (ок. 1450–1531) и Джанджорджо Триссино (1478–1550); драма последнего пользовалась большим успехом, была переведена на французский язык Мелленом де Сен-Желе (1560 г.) и Клодом Мерме (1584 г.). Драматурги на первых порах в основном исходили из версии Ливия и если иногда использовали версию Аппиана, то в очень ослабленном виде. Всецело на фабуле Ливия была построена оригинальная французская трагедия А. Монкретьена (1596 г.), в будущем "крестного отца" термина "политическая экономия". Никола де Монтрё (1601 г.) воспользовался сообщением Аппиана, чтобы подчеркнуть обоснованность притязаний Масиниссы на обладание той, кого он считает своей законной женой (любовь тут особой роли не играет) – и в тем большей мере возвысить его как героя, превозмогшего себя ради исполнения долга перед Римом. Уже после самоубийства Софонисбы благородный Сципион узнает о всех обстоятельствах, сожалеет – но уже поздно! История оборачивается трагическим недоразумением.

Уже в XVII в. в драматургии начинает преобладать стремление рассматривать историю Софонисбы как трагедию несчастной любви. Автор первой английской трагедии Джон Марстон

(1606 г.) полностью переосмыслил сюжет, лишив поведение героини всяких патриотических мотиваций. Сифакс не только злодей, силой овладевший законной невестой соперника – он еще и клеветник. Все его откровения перед Сципионом насчет антиримских настроений супруги были не более чем злостными наговорами – но Сципион поверил и приказал Масиниссе выдать Софонисбу Риму. Когда та об этом узнала, она покончила самоубийством единственно для того, чтобы не повредить любимому. Масинисса передал Сципиону ее тело, полководец был тронут, осыпал безутешного союзника дарами, которые тот возложил на труп жены – и остался жить верным Риму.

В декабре 1634 г. в Париже была поставлена пьеса Жана Мэре (1604–1686) "Софонисба", имевшая большой успех у публики. Этот успех объяснялся тем, что автор верно уловил, как нужно изменить фабулу истории о Софонисбе, чтобы привести ее в соответствие с эстетическими требованиями классицистской трагедии.

Прежде всего – Сифакс не попадает к плен, а погибает героем: он доблестно сражается в битве и, проиграв ее, кончает самоубийством. Это избавляет Софонисбу от шокировавшей зрителей ситуации двоемужества. (Для Ливия этой проблемы не существовало: пленный Сифакс стал рабом, а рабское состояние одного из супругов в древности означало автоматическое расторжение брака).

Масинисса проявляет гораздо большую строптивость. Он не только умоляет Сципиона оставить ему любимую женщину, но и возвышается до патетических протестов ("О жестокие, прикрываясь именем общественного дела, вы безнаказанно пользуетесь тиранической властью…").

> Cruels, qui sous le nom de la chose publique
> Usez impunément d'un pouvoir tyrannique...

Должно быть, современники Ришелье обостренно воспринимали эту фразу. А что думал сам Мэре, бывший клиент герцога Монморанси, всего два года назад казненного за восстание против всесильного кардинала?

Главное же – передав Софонисбе яд, Масинисса сам закалывается над ее трупом! Самоубийство на сцене было нарушением театральных норм, но критики простили это автору – равно как и сам факт грубого искажения исторической истины. Мэре писал в предисловии к изданию пьесы: "Я заставил Масиниссу сделать то,

что он должен был сделать, и поскольку цель трагедии – вызвать сострадание, я не мог найти ничего лучшего, чем его смерть”[6].

Такова была пьеса непосредственного предшественника Корнеля, которому великий драматург решил возразить через 30 лет.

* * *

В год постановки “Софонисбы” (1663) Корнелю было 57 лет. Уже четверть века как появились его главные шедевры. В нем, живом классике, публика видела певца героической темы, и новая пьеса вызвала недоумение – это было совсем не то, что ожидалось, развязка Мэре выглядела гораздо более удачной. Вскоре “Софонисба” сошла со сцены.

После того, как Вольтер подверг ее разгромной критике во имя чистоты классицистской эстетики (в 1770 г. он даже сам написал не имевшую успеха трагедию “Софонисба”, несколько переделав пьесу Мэре), литературоведы в целом приняли его уничижительную оценку, не задумываясь о том, что же хотел сказать автор, обратившись к этой теме. Пьесу не включали в сборники избранных произведений Корнеля, и она никогда не переводилась на русский язык.

Итак, приступим к подробному разбору “Софонисбы” Корнеля[7]. Главные действующие лица: Софонисба, Сифакс, Масинисса, Лелий; кроме них Корнель ввел еще новый персонаж: это царица Гетулии Эрикса, влюбленная в Масиниссу. (Некогда она приютила его у себя, когда тот был лишен царства Сифаксом, за что и поплатилась – в начале пьесы мы видим ее пленницей во дворце Сифакса). Как положено, обе женщины имеют наперсниц, которым поверяют свои чувства, а мужчины – подчиненных им порученцев. Сципион отсутствует (что очень важно – но к этому мы еще вернемся). Действие происходит во дворце в Кирте.

Акт I. К осажденной в Кирте Софонисбе прибыл вестник от Сифакса. Царь поспешил на выручку своей супруги, смело вступил в бой с противником и благодаря своему мужеству потеснил врага; Лелий предложил перемирие, начинаются переговоры. Сифакс хочет мира, не желая долее разлучаться с любимой женой. Однако Софонисба просит передать ему, что он должен “больше думать о славе, чем о любви”. Оставшись наедине с наперсницей, царица говорит, что не хочет мира. Она вспоминает, что в юности любила Масиниссу, но принесла в жертву свое чувство ради интересов родины; сейчас она надеется на победу над римлянами, но не боится и поражения: тогда Масинисса, может быть, вспом-

нит о своей любви. Главное же: при заключении мира придется освободить пленную Эриксу, а та вступит в брак с Масиниссой. А вот в случае победы можно будет обязать Масиниссу жениться на сестре Сифакса! Наперсница Эрминия называет эти планы своей госпожи капризом, та отвечает: “Раз он не может принадлежать мне, пусть не принадлежит никому – или пусть хотя бы смирится с тем, что только от меня зависела его судьба”.

Наконец, появляется и сам Сифакс: ему уже сделаны предложения о мире, они очень выгодны – царь сохранит свои владения, если только перейдет к нейтралитету. Сифаксу очень хочется согласиться, прошлые сражения были для него неудачны, но Софонисба решительно возражает, требует соблюдать союз с Карфагеном, и царь подчиняется – война будет продолжена.

Итак, уже при первом знакомстве с Софонисбой зритель не чувствует к ней никаких симпатий. Она не так уж сильно любит Масиниссу, но при этом ревнива и деспотична.

Акт II. Ситуация полностью изменилась – битва проиграна, Сифакс в плену, Софонисба тоже, Эрикса освобождена. Кирта занята войсками Масиниссы. Но Эрикса обеспокоена: победитель явно не хочет ее видеть! Она глубоко влюблена в Масиниссу и ревность делает ее очень зоркой. Эрикса заметила, как обрадовался Масинисса, увидев Софонисбу; та с плачем просила избавить ее от позорного участия в римском триумфе, и он дал в этом слово не колеблясь. К нему возвращается старая любовь – но Эрикса слишком горда, чтобы показывать свою ревность (“une femme jalouse à cent mépris s’expose”).

Но вот наконец Масинисса счел нужным поговорить с Эриксой. Он все-таки понимает, что у него есть моральные обязательства перед пострадавшей из-за него царицей Гетулии, говорит ей что-то о любви, предлагает руку. Эрикса была бы рада поверить, но она чувствует холодность и фальшь этого “признания”. Она выражает сомнение: на слияние их царств едва ли согласятся римляне, – и сама, испытывая собеседника, заводит речь о том, что надо бы избавить Софонисбу от грозящего ей позора. Масинисса с готовностью подхватывает тему, говорит, что это трудно (“Может быть, я обещал больше, чем могу сделать”), но он постарается – конечно, с согласия Эриксы! Та соглашается, делая вид, что не понимает намерений своего героя, а тот решает, что это двусмысленное “согласие” освобождает его от всех перед ней обязательств.

В сцене с Софонисбой он ставит свое условие: участия в триумфе нельзя избежать, если та не станет его женой, супругой уже не побежденного, а победителя. Но решаться надо быстро: “Завтра войдет Лелий, и я больше не буду хозяином”. “Сифакс еще жив”, – для порядка напоминает Софонисба, но Масинисса настаивает: “Я Вас люблю, и этого довольно” (“Je vous aime, Madame, et c’est assez vous dire”). Но Софонисба не такова, чтобы признать в новом муже своего владыку, она указывает ему его место. С беспощадной откровенностью она признается, что совсем не страдала, когда отказалась в пользу Сифакса от слова, данного ранее Масиниссе, – наоборот, радовалась, что приносит этим пользу отечеству, и пусть супруг смирится с ее ненавистью к Риму. Согласие на брак дается с условием: Масинисса не будет ее господином (“J’accepte votre hymen, mais pour vivre sans maître”).

Наедине с наперсницей Софонисба торжествует победу: как быстро она победила соперницу (“он о ней даже не вспомнил!”). Позорного плена она не так и страшилась: она знает как поступать в таких случаях, и знает, что сумеет это сделать, а склянка яда всегда под рукой… Все ее слезные мольбы были лишь средством привлечь к себе Масиниссу, и это удалось, – “а жизнь еще может для чего-нибудь пригодиться…”.

Alors qu’on sait mourir, on sait tout éviter,
Mais comme enfin la vie est bonne à quelque chose...

Последняя строка ужаснула Вольтера: разве можно герою трагедии выражаться так вульгарно!

Софонисба уже мечтает, что со временем она и Масиниссу сделает союзником Карфагена, ведь теперь он принадлежит ей всецело (“Il est à mon pays, puisqu’il est tout à moi”).

Акт III. Жители Кирты радуются свадьбе их царицы, Эрикса владеет собой, только произносит: “Царь неплохо воспользовался моим согласием”. Масинисса не отказывает себе в удовольствии перед нею покрасоваться: “Всё во власти царя, и я не был бы царь, если бы не мог сам решать свою судьбу”.

Un roi doit pouvoir tout; et je ne suis pas roi
S’il ne m’est pas permis de disposer de moi.

Эти гордые слова было бы уместнее обратить не к Эриксе, а к Сципиону или Лелию, сейчас это не более чем фанфаронада, и Эрикса обрывает: да разве он настоящий царь? А римляне? Он ведь может делать только то, что им нравится – а брак союзного царя с дочерью Гасдрубала Риму явно не понравится…

Но вот появляется и первый представитель римского государства – подчиненный Лелию военный трибун Лепид. Он ведет с собой закованного в цепи Сифакса, которого Лелий отпустил проститься с супругой, пока его не отправили в лагерь Сципиона.

Сифакс еще не знает о новом браке жены и начинает трогательно благодарить ее за верность ("Я царствую в Вашей душе, мне этого довольно"). Софонисба грубо открывает ему истину: она не хочет носить такие же цепи, пусть он один идет в римском триумфе, если боится покончить с собой. Обвиненный в трусости Сифакс потрясен, жалок, взывает ко всему святому – и напрасно: бывшая жена объясняет, что "рабское состояние расторгает брак". Да, она любила Масиниссу, но не доходила до "постыдной нежности", она властвует над своим чувством и больше всего стремится сохранить свободу. "Избавьте меня от римлян, и я снова буду Вашей!".

Но какой же из Сифакса избавитель? Присутствовавший при этом Лепид после ухода Софонисбы начинает утешать брошенного мужа: новый брак заключен пока лишь на словах, да и Риму он не понравится; поэтому Лепид решил, в ожидании распоряжений начальства, взять Софонисбу под стражу. Сифакс растроган, полагая, что все это делается ради него – у соперника не будет брачной ночи! – и принимается восхвалять великодушие римлян. ("Только римляне способны иметь такое сострадание к несчастным государям…" и т.п.). Эта унизительная, льстивая глупость убивает всякое сочувствие к нему со стороны зрителя. Лепид отдает приказ арестовать не только Софонисбу, но и Масиниссу (почему бы военному трибуну не взять под надзор царя-союзника?).

Вольтер считает всю ситуацию совершенно не подходящей для трагедии: "в ней нет ни благородства, ни трагизма, она возмутительна и отдает комедией…" Муж, брошенный женой – это комедийная ситуация, "такие приключения нравятся только в сказках Лафонтена и в фарсах").

Акт IV. Римские войска заняли Кирту. Лелий беседует с Сифаксом. Начинает ласково: велит снять оковы, подает надежду на возвращение дружбы Рима, говорит о своей жалости. Но кто же все-таки склонил его порвать с Римом? Участливый разговор переходит в допрос. Излюбленный предмет интереса всех следователей: кто подучил? Кто зачинщик? Но Сифакс и сам горит желанием открыть душу, свалить всю вину на коварную супругу ("Я повиновался абсолютной власти ее глаз, хотел только того, что она хотела"). Глупый влюбленный старик, он надеялся заслужить

этим любовь молодой жены! А она, эта фурия, только и думала, что об интересах Карфагена – и вот теперь замуж за другого вышла! Тут же следует донос на соперника: Масинисса теперь, конечно, перейдет на сторону Карфагена. Лелий, как и подобает, отвечает сдержанно: он знает Масиниссу, тот сумеет справиться с любовным увлечением. И все-таки, – продолжает пленный, – надо бы его подержать под арестом до полной победы Рима. А уж сам-то он, Сифакс, как он теперь ненавидит карфагенян! Но Лелию уже стало невмочь слушать все эти излияния, и он прерывает разговор: достаточно! ("Ce que vous avez dit, Seigneur, vous doit suffire").

Сифакс уходит со сцены и из пьесы. Ему предстоит быть отправленным в Италию и там он (согласно Полибию) примет-таки участие в триумфе Сципиона, хотя Ливий пишет, что он умер еще до этой церемонии. Очевидно, смерть была естественной – о самоубийстве было бы сказано.

***Комментарий Вольтера**: Сифакс унижается перед Лелием еще больше, чем перед женой, таким презренным людям не место в трагедии. "Правда, говорят, что трагедия должна описывать нравы высшего общества (des grands), а там есть много презренных и смешных людей. Это верно – но презренный человек никогда не может вызвать интереса к себе, а трагедия должна заинтересовывать…".*

Перед Лелием появляется Масинисса и начинает с протеста: по чьему приказу римляне арестовали царицу? Лелий притворяется удивленным: а почему это Вас интересует? Масинисса пытается оправдаться политическими соображениями: он-де освободил Софонисбу от постылого брака, навязанного ей Карфагеном, но Лелий беспощаден: дружба с Римом и брак с дочерью Гасдрубала несовместимы, Рим не может ждать, когда она отвратит от союза с ним Масиниссу, как уже отвратила Сифакса. *Масинисса*: Но ведь вы же обещали вернуть мне мое царство! *Лелий*: Так что же? *Масинисса*: Как же я могу вам верить, если со мной обращаются как с рабом? *Лелий*: С этим все в порядке, получен приказ Сената не только вернуть Вам царство, но и дать в придачу царство Сифакса – но о пленной Софонисбе в приказе ничего не сказано, а значит "Сифакс ее супруг, пусть следует за ним" ("Syphax est son époux, il faut qu'elle le suive"). *Масинисса*: А я-то тогда кто же? *Лелий*: Решайте это разумом, а не сердцем. *Масинисса* (впадая в истерику): Ну так закуйте меня, а не ее в оковы! Я могу царствовать и жить только в ее объятиях! Надо ли просить вас

на коленях, словно богов? Я же помог вам победить, отдайте мне мою долю! *Лелий*: Даже если и так, добыча общая и не Вам, не спросясь Рима, выбирать свою часть.

Тут уже Масинисса пускается в риторику, тем более унизительную, что она не может повлиять на собеседника: если бы Вы знали, что такое любовь… *(Вольтер ехидно замечает, что этот влюбленный более пылко говорит о своей страсти с Лелием, чем с самой Софонисбой).* Пусть даже он забыл во власти любви, что римляне его господа – неужели это такое большое преступление, что его нельзя исправить? (Пылкий влюбленный вдруг принимает позу провинившегося лакея). Лелий завершает сцену холодным нравоучением: ему стыдно за такую слабость Масиниссы. Конечно, герой может проявить склонность к пленнице и доставить себе удовольствие – но "он отвергает любовь как недостойное побуждение, если она идет во вред государственному интересу".

Il repousse l'amour comme un lâche attentat
Dès qu'il veut prévaloir sur la raison d'Etat.

Комментарий Вольтера: *Как можно так унижать главного героя?! Он влюблен и несчастен – и вдруг превращается в подчиненного, презираемого своим начальником! А ведь как достойно мог бы повести себя Масинисса: "сказать о правах царей и правах наций, противопоставить африканскую необузданность (violence) римскому величию, ответить оскорблением на оскорбление – но не играть роль слуги, женившегося без разрешения господина".*

Тем временем вестник сообщает о прибытии в лагерь самого Сципиона. Лелий советует Масиниссе обратиться с просьбой к римскому главнокомандующему и обещает ему не мешать. В сущности, легат не злой человек, он жалеет влюбленного – но он ничего не может решать и как доброжелательный функционер отправляет просителя в вышестоящую инстанцию. Перед этим Лелий позволяет ему встретиться с Софонисбой без свидетелей. Масинисса почему-то хочет, чтобы римлянин остался и лично убедился в достоинствах царицы (может быть, даже очаровался ею, это делу не помешает) – но Лелий, конечно, уходит.

Разговор двух супругов начинается с того, что муж делает жене необыкновенное предложение – отправиться вместе с ним и попытаться… соблазнить римского полководца! ("Пусть он велит мне развестись, чтобы занять мое место! Пусть он сохранит принадлежащее мне, отняв его у меня!"). И тогда, конечно, по-

жертвовавший супругой Масинисса умрет от горя – но умрет довольный.

Que pour prendre ma place il m'ordonne un divorce,
Qu'il veuille conserver mon bien en me l'ôtant !
J'en mourrai de douleur, mais je mourrai content.

Даже тут этот фразер стремится принять эффектную героическую позу! Правда, герою следовало бы умереть не от горя, а от своего кинжала – но такими обещаниями он себя не связывает.

Вольтер не выдерживает: "Все величие Корнеля неспособно облагородить эту сцену, которая начинается таким постыдным и смешным предложением!". "Фернейский патриарх" никак не может понять, что в планы Корнеля не входило "облагораживание" сцены позора.

Софонисба, разумеется, с гневом отвергает недостойное предложение – пусть Масинисса один отправляется к Сципиону, она хочет лишь избежать участия в триумфе и ради этого согласна на развод. Она понимает, что ее "герой" идет проливать слезы, ползать на коленях перед римлянами – но не хочет ничего знать о том, как это будет.

Ajoutez y des pleurs, mêlez y des bassesses,
Mais laissez-moi, de grâce, ignorer vos faiblesses.

Прощаясь, Масинисса как о милостыни просит Софонисбу сказать, что она его любит – это укрепит его усилия. Она отказывает под тем предлогом, что не хочет проявлять такую же слабость, как он сам.

Акт V. Появляется подчиненный Масиниссы Мезетулл и объявляет Софонисбе: Сципион запретил Масиниссе с ней видеться. Софонисба язвит: "Ну, раз хозяин сказал, надо повиноваться! Скоро он прикажет ему меня ненавидеть…". Впрочем, было позволено написать письмо, Мезетулл его передает – и при нем склянку с ядом. "Вот доказательство его любви!" – с пафосом восклицает простоватый посланец.

Во всех предыдущих литературных версиях Софонисба с благодарностью принимала яд – у Корнеля она с презрением отвергает этот "свадебный подарок". Точное решение мастера! Акт передачи яда имеет два смысла: во-первых, Масинисса решил, что смерть супруги будет и для нее, и для него лучшим исходом; во-вторых, он дает понять, что сам он покидать этот свет не собирается. Но при этом старается сохранить "осанку благородства": вопреки воле римлян он оказывает последнюю услугу любимой

женщине… “Если бы он меня любил, он показал бы мне пример”, – говорит Софонисба, возвращая смертельный дар; если ей понадобится умереть, чужие услуги ей не нужны. Софонисба велит Мезетуллу передать его господину: она пойдет в триумфе, и пусть ему будет стыдно, что он не смог ее защитить (импульсивная женская реакция: Хотели, чтобы я умерла? А я вот не умру!). Успокоенный Мезетулл удаляется.

Теперь второй брак Софонисбы разорван, и она объявляет сопернице Эриксе, что “возвращает” ей Масиниссу, с клеймящей “аттестацией”: “Я взяла его у Вас смелым, честным, великодушным, а возвращаю трусливого, неблагодарного отравителя…”.

Je vous l’ai pris vaillant, généreux, plein d’honneur,
Et je vous le rends lâche, ingrat, empoisonneur...

Софонисба уходит, появляется Лелий. Он уже видел Мезетулла, но не поверил его успокоительному сообщению; напротив, он думает, что поведение Софонисбы предвещает ее самоубийство. Лелий посылает Лепида помешать ей, передать, что Сципион поможет, что Рим из уважения к своему полководцу ее помилует, “что мы воздействуем на всех наших друзей” (из чего видно, что даже Сципион может только похлопотать, а решать будет Сенат). Такие обещания выглядят приманкой, поскольку затем следует “совет” – пусть Софонисба отправляется в римский лагерь и присоединится к Сифаксу, который по-прежнему ее любит. Лепид уходит исполнять поручение, а Лелий вступает в деликатный разговор с Эриксой.

Он просит ее простить Масиниссу, помочь ему своей добротой вновь подчиниться велениям разума. Но Эрикса не только влюбленная женщина, но и царица: она простила бы измену, но Масинисса стал недостойным ее, “перестав быть царем”. Она хочет сказать: “настоящим, независимым царем”, но Лелий делает вид, что не понимает: ну почему же, он получит и свое царство, и царство Сифакса, а вместе с рукой Эриксы еще и Гетулию… Однако Эрикса беспощадна в оценке произошедшего: “А с каким же лицом примет он корону, если не может располагать даже самим собой? Если ему нужно ждать от вас приказа, кого ему любить и он не свободен от вашей власти даже в постели?”

S’il lui faut pour aimer attendre votre choix
Et que jusqu’en son lit vous lui fassiez des lois?

Сама она, говорит Эрикса, слабая женщина и готова жить под римской властью, но ей невыносима мысль, что и ее супруг в гла-

зах всех будет не более чем покорным слугой Рима. Ради того, чтобы любимый ей человек сохранил свое достоинство, она готова пожертвовать даже личным счастьем. (“Хотите, чтобы он был настоящим царем – отдайте ему Софонисбу!”).

Все эти страстные речи, конечно, не действуют на Лелия – и тут входит Лепид с сообщением о самоубийстве Софонисбы. Она не поверила обещаниям о покровительстве Сципиона и приняла яд со словами, что умирает за Карфаген. Эрикса и Лелий произносят подобающие краткие “эпитафии” (*Эрикса:* “Ее последний вздох – стыд для ее победителей”; *Лелий:* “С такой гордостью надо было родиться римлянкой”), после чего оба отправляются утешать Масиниссу. Надо полагать – утешат. Эрикса еще не готова отдать ему свою руку, но Лелий надеется, что время все уладит.

* * *

“Софонисба” Корнеля не была обойдена вниманием театральной критики: уже в феврале 1663 г., через месяц после ее постановки в театре Бургундского Отеля, были напечатаны два резко критических отзыва, предвосхищавших уже известную нам критику Вольтера[8]. Один из них принадлежал начинающему критику Донно де Визе, другой – авторитетному теоретику театрального искусства аббату д’Обиньяку. Оба объявили “Софонисбу” слабой и скучной пьесой, где ни один из героев не вызывает ни любви, ни ненависти, ни жалости: Софонисба несимпатична, Масинисса малодушен, Эрикса бесчувственна и не нужна для действия – и вообще трагедия Мэре была гораздо лучше, и непонятно, зачем Корнель взялся за сюжет, столь удачно разработанный его предшественником. Правда, вскоре первый критик, Донно де Визе круто сменил позицию и написал «Защиту “Софонисбы” месье де Корнеля», простодушно разъяснив, что в первый раз он смотрел пьесу с намерением обнаружить недостатки, а во второй со склонностью к восхищению, почему и узрел одни красоты.

Но в конечном счете судьбу трагедии решал зритель, и скоро обнаружилось падение зрительского интереса. Уже в апреле 1663 г. Корнель счел возможным выпустить печатное издание пьесы (с чем авторы не спешили, пока их творения набирали полные залы), предпослав ему предисловие с ответом на критику.

Корнель начинает с подобающих комплиментов в адрес предшественника: сам он-де не стремился к тому, чтобы превзойти Мэре, но не мог же он повторять чужие удачные решения, это

было бы чем-то вроде кражи. И далее драматург дает волю убийственной иронии: “Я согласен с тем, что Масинисса, вместо того чтобы посылать яд Софонисбе, должен был бы поднять свои войска, напасть на самого Сципиона, быть израненным его охраной и, истекая кровью, явиться умереть у ног своей царицы, и тогда он был бы образцовым влюбленным – но это не был бы Масинисса”[9]. Впрочем, если читатель любит “сказочных героев”, почему бы ему не представить себе, что отправившиеся в лагерь Сципиона Лелий и Эрикса найдут там Масиниссу мертвым “то ли от горя, то ли от своей руки”? “Но если читатель отдает предпочтение истине, он не усомнится в том, что Масинисса легко утешился, как о том и свидетельствует история… Я, может быть, еще никогда не придумывал более искусного театрального приема, чем это опускание занавеса над страданиями, которые должны были быть жестокими, а продолжались так недолго”[10].

Для Корнеля было важно “оправдать” введение в пьесу образа Эриксы, он даже называет ее “царицей на мой вкус” (“une reine de ma façon”), тем самым отдавая ей предпочтение перед Софонисбой. Его аргументы трудно признать удачными: он пытается спорить с оппонентами “на их поле”, доказать необходимость Эриксы для развития действия. Дело не в этом. Она нужна – Корнель, очевидно, почувствовал это чисто интуитивно – как противовес ревнивой и деспотичной Софонисбе. Эрикса – воплощение доброй, жертвенной любви, ее гордость – в том, чтобы не навязывать себя любимому человеку. Современники Корнеля не были привычны к такому типу влюбленной героини и сочли ее попросту холодной.

* * *

Так почему же все-таки Корнель решил обратиться к теме Софонисбы и вступить в полемику с пьесой Мэре вместо того, чтобы предать ее забвению? Правда, эта пьеса была благосклонно принята публикой – но ведь прошло почти тридцать лет. Мотив личного соперничества надо исключить: Мэре давно уже прекратил писать для театра и соперником Корнеля считаться никак не мог.

“Софонисба” Мэре представляла ту тенденцию в развитии французской драмы, которая противостояла творческому кредо Корнеля как мастера героико-политической трагедии. “Достоинство трагедии, – писал он в 1660 г., – требует, чтобы в ней речь шла о серьезном государственном интересе или же о страстях более благородных и мужественных, чем любовь, – например, о

честолюбии или жажде мщения, – и чтобы герой опасался больших бедствий, чем потеря любовницы… Бывает уместным примешать к этому и любовь (это всегда приятно развлекает и может послужить основой для вышеназванных страстей и интересов) – но нужно, чтобы она оставалась на втором месте, а те – на первом”[11].

Однако после поражения Фронды и стабилизации абсолютистского режима французский зритель, пресытившийся политической борьбой, отдавал явное предпочтение любовной тематике. Приведем пример демонстративной переделки античной легенды на галантный манер.

Уже упомянутый критик “Софонисбы” аббат д’Обиньяк ставил в пример Корнелю появившуюся в 1662 г. пьесу некоей мадемуазель Дежарден “Манлий”.

Ее сюжет также был взят из Ливия: консул Тит Манлий Торкват приказал казнить своего сына, совершившего подвиг, но при этом нарушившего военную дисциплину, и приговор был исполнен. В переработке Дежарден оказалось, что все дело было в любовном соперничестве: отец и сын влюбились в одну прекрасную пленницу, а нарушение дисциплины было просто предлогом. Впрочем, все кончилось хорошо: тронутый покорностью сына (его освободило войско, но он сам добровольно явился на казнь), отец простил его и дал согласие на брак с пленницей, а сам женился на одной благородной вдове. Большего опошления суровой древнеримской героики, кажется, представить уже невозможно…

Понадобится гений Расина, чтобы создать высокую классическую трагедию любви – но его солнце еще не взошло, а пока любовные мотивы бесцеремонно вторгались в сюжеты, для того совсем не приспособленные.

Конечно, Корнеля как большого знатока античной истории шокировало столь грубое “исправление” ее, как урезание на полвека жизни такого известного правителя, как царь Масинисса. Правда, “Поэтика” Аристотеля позволяла поэтам подправлять историю, изображая события так, как они должны были происходить, и сам Корнель пользовался этим приемом, когда речь шла о сюжете, взятом из мало известного публике источника, но грубое искажение сюжетов из Ливия он считал недопустимым.

Итак, выступая со своей “Софонисбой”, Корнель, безусловно, стремился противостоять не устраивавшим его новым тенденциям в развитии французской трагедии. Но значит ли это, что его

позиция была просто позицией старика-консерватора? Совсем нет, – ибо задаваемые пьесой вопросы на этом не заканчиваются.

В самом деле, если бы речь шла просто о том, чтобы заменить героико-любовную трагедию героико-политической – почему было не вернуться к чистой фабуле Ливия? И тогда был бы конфликт двух героев, а в развязке – торжество этики героического долга. Но этого как раз и нет, в саге о двух героях нельзя было бы обойтись без активного участия Сципиона, а он среди персонажей пьесы отсутствует.

Отсутствие Сципиона – великолепная находка Корнеля, которую, кажется, не оценил по достоинству никто из литературоведов. Ни до, ни после авторы, создававшие пьесы о Софонисбе, не осмеливались обойтись без этого центрального персонажа[12].

Что, в самом деле, означает это отсутствие? Читающий высокомерные нотации Масиниссе Лелий не может (как это делал Сципион у Ливия) сослаться на собственный пример преодоления "постыдной слабости". Отношения между Сципионом и Масиниссой теряют межличностный, дружеский характер, теперь это просто отношения начальника и подчиненного. Оставшийся за сценой Сципион перестает быть героем, он превращается в функционера, агента римского "государственного интереса". Ничто в его действиях не свидетельствует о пресловутом "великодушии". Он запрещает Масиниссе видеться с Софонисбой, а затем, обещая последней свое покровительство, пытается выманить ее в римский лагерь; эти посулы его ни к чему не обязывают и только провоцируют самоубийство почуявшей ловушку героини.

Корнель четко выстраивает иерархию римской власти, ее представители так и вступают в действие в порядке от низшего к высшему: Лепид – Лелий – остающийся за кулисами Сципион. А высоко над ними – все решающий Сенат, многоголовое и безликое олицетворение "государственного интереса".

Кто может противостоять этой машине, неумолимой как поступь римских легионов? Загадка "Софонисбы" состоит именно в том, чтобы понять, почему Корнель, певец героической темы, создал такое принципиально антигероическое произведение.

Эффект развенчания претендентов в герои тем разительнее, что вначале автор дает им "покрасоваться": в первом акте героем выглядит почти победивший римлян Сифакс, во втором – ставший как будто хозяином положения Масинисса. А затем с этих высот они низвергаются в грязь моральной деградации и заслуженного презрения.

Остается Софонисба. Уж она-то, кажется, героиня: совершает самоубийство во славу отечества, над ее телом произносятся эпитафии… Но увы – такой героизм не может привлечь симпатий зрителя. Софонисба представляет тип крайнего стоицизма, когда исполняющий долг герой не считает нужным замечать страдания окружающих; ее безжалостная грубость в разговоре с брошенным ею же Сифаксом выходит за пределы всякого приличия. "Я придал ей немного любви, но она над любовью властвует", – писал Корнель в "Предисловии" к пьесе. Но победа над любовью к Масиниссе, когда понадобилось выходить за Сифакса, была столь легкой, что можно усомниться, была ли борьба. "Немного любви" проявляется только в ревности, нежелании уступать сопернице давнего поклонника. За вычетом этой малосимпатичной человеческой слабости Софонисба выглядит просто агенткой "государственного интереса" Карфагена с жестко заданной программой действий. Именно в этом "зомбированном" качестве она противостоит римским персонажам пьесы и в то же время подобна им как носительница не "героических", но государственных ценностей.

Об этом хорошо сказал в книге "Герой и государство в трагедии Пьера Корнеля" М. Прижан: пример Софонисбы – тот случай, когда "герой заразился от государства…"[13].

"Пока герой был единственным создателем ценностей, он отрицал непостоянство, переменчивость и клятвопреступление. Но когда государство само стало создавать ценности – тогда составной частью героизма становятся антиценности: непостоянство, переменчивость и клятвопреступление".

Итак, гибель Софонисбы не спасает идею чистого индивидуального героизма, она символизирует всего лишь победу одного государства над другим, Рима над Карфагеном.

Антигероическая полемика пронизывает всю пьесу. Но с кем же спорит Корнель? Может быть, с самим собой?

* * *

В творческом наследии Корнеля есть пьеса, по своей тенденции полярно противоположная "Софонисбе" – это появившийся в 1651 г. знаменитый "Никомед", апофеоз чистого героизма. В отличие от "Софонисбы" "Никомед" – одна из хрестоматийных корнелевских пьес. Ромен Роллан даже считал ее самым народным из произведений Корнеля: "Герой его принадлежит к типу, который близок всякому народу: добродушный веселый гигант, галльский Зигфрид, один среди врагов, разрушающий их коварные

замыслы, смеющийся над их ничтожеством, полный веселого задора и в конце концов остающийся победителем"[14].

Сюжет пьесы был взят из римского историка II в. н.э. Юстина, его малоизвестность позволила драматургу подправить историю. Действие происходит в малоазийском царстве Вифиния, где идет борьба за власть между царем Прусием II и его наследником Никомедом (царь Никомед II в 149–127 гг. до н.э.). Корнель сдвигает время пьесы к 182 г. до н.э., году смерти в Вифинии изгнанного из Карфагена Ганнибала, которого он делает любимым учителем Никомеда, его наставником в военном искусстве. Царь Прусий всецело находится под влиянием своей второй жены, мачехи Никомеда Арсинои, которая интригует против пасынка в пользу своего сына Аттала, только что прибывшего из Рима, где он воспитывался в качестве почетного заложника.

Собственно любовная интрига в пьесе отсутствует: Никомед любит живущую при дворе Прусия (ее опекуна) молодую царицу Армении Лаодику, предназначенную ему в жены, и та отвечает ему полной взаимностью, любящие совместно противостоят намерениям врагов не допустить их брака.

Никомед представлен как великолепный полководец, только что завоевавший три соседних малоазийских царства; женитьба на Лаодике должна сделать его еще и царем Армении. Эта перспектива не устраивает Рим (от его имени действует посол Фламиний), который настаивает на том, чтобы Лаодика была отдана в жены Атталу, – но ученик Ганнибала не боится даже угроз могучей Римской Республики.

К великолепной характеристике, данной Ролланом, можно добавить лишь то, что Никомед разрушает коварные замыслы врагов не потому, что умеет их проницательно разгадывать. Этот герой-воин не искушен в придворных интригах; с самого начала он попадается в ловушку, расставленную Арсиноей. Мачеха заслала в его армию двух агентов-провокаторов, которые должны были "признаться" Никомеду в якобы данном им царицей поручении убить его. На самом деле целью было выманить полководца из преданной ему армии, и это удалось. Взяв с собой этих "свидетелей", Никомед возвратился в столицу, чтобы принести жалобу отцу, – но при допросе провокаторы неожиданно изменили свои первые показания, заявив, что сам Никомед с помощью подкупа подучил их оклеветать царицу.

Поверивший жене царь распорядился арестовать сына и – поскольку тот наговорил достаточно дерзостей римскому послу Фламинию – отправить его в Рим в виде пленника; престолона-

следником был объявлен Аттал. В этой непредвиденной ситуации Никомед держится с полным достоинством и благородным прямодушием, сознавая свое моральное превосходство и силу своей популярности.

Затем события принимают драматический оборот. Любящий Никомеда народ поднимает восстание, требуя его освобождения. Два провокатора растерзаны толпой, готовой ворваться в беззащитный дворец. Это – уникальное во французской классической драматургии изображение народного восстания (конечно, происходящего за сценой). Мятеж умело направляется Лаодикой, которая уже чувствует себя хозяйкой во дворце.

Но не эта контр-интрига приводит к победе Никомеда, он побеждает одной силой своего благородства, окружающей его аурой чистого героизма. Его уже вели потайным ходом к римской галере, и если бы похищение удалось, все усилия Лаодики оказались бы бесполезными. Но некто в маске внезапно заколол начальника охраны, прочие солдаты разбежались, и освобожденный Никомед явился победителем во дворец, где Арсиноя и Прусий уже готовились к гибели.

Однако Никомед поразительно великодушен: он прощает мачеху, понимая, что ею руководили материнские чувства, и обещает, что сам завоюет для сводного брата еще одно царство. Арсиноя и Прусий растроганы, наступает общее примирение, – и тут выясняется, что освободителем Никомеда был не кто иной, как сам Аттал, укрывшийся под маской, чтобы не связывать освобожденного чувством благодарности, дабы он мог в полном блеске проявить свое великодушие. Так совершенное благородство героя одним своим примером порождает благородство даже в сопернике и делает друзьями врагов.

(А в действительности было иначе: Никомед II не только сверг отца, но и стал отцеубийцей. Понятно, что с замыслом Корнеля верность такой исторической реальности была несовместима).

Во времена Корнеля любили находить для литературных персонажей прототипы среди современников. Как правило, эти сближения были натянутыми и неосновательными. Но для образа Никомеда нужно сделать исключение – здесь прототип реален и несомненен, за это говорит политическая обстановка и время появления пьесы. Это – принц Луи де Бурбон-Конде, “Великий Конде”, первый полководец Франции.

“Никомед” был поставлен на сцене вскоре после освобождения Конде из тюрьмы (привилегия на издание пьесы датирована 15 марта 1651 г.). Больше года победитель испанцев при Рокруа

и Лансе томился в королевских тюрьмах, арестованный прямо во дворце 18 января 1650 г., совершенно неожиданно для него, беспечно полагавшего, что на героя и кумира армии никто не осмелится поднять руку. Но герой войны оказался бессилен в кулуарной борьбе против такого мастера интриги, как первый министр кардинал Мазарини.

А ведь Мазарини был ему так обязан! Когда в 1648 г. началась Фронда, Конде решительно встал на сторону правительства ("Я зовусь Луи де Бурбон и устои трона подрывать не могу!"). Когда в январе 1649 г. двор тайно выехал из Парижа и началась Парижская война, не Конде ли клятвенно обещал Мазарини, что с почетом вернет его в столицу? И ведь вернул! Не он ли успокаивал готового впасть в панику кардинала, когда оказалось, что брат и зять Конде перешли на сторону Парижа? Но когда спаситель двора перестал быть нужным, он вместе с теми же братом и зятем оказался под арестом. Ненужный герой становится опасным.

Как и корнелевского Никомеда, Конде спасло сочувствие общества. Когда возникла угроза чрезмерного усиления Мазарини, его противники объединились под лозунгом освобождения арестованных принцев. 30 декабря 1650 г. Парижский парламент единогласно решил просить об этом королеву-регентшу. Затем к этому лозунгу, подкрепленному 4 февраля 1651 г. требованием отставки Мазарини, присоединились и заседавшая в Париже общефранцузская Ассамблея дворянства, и сам генеральный наместник королевства, дядя короля Гастон Орлеанский, имевший право отдавать распоряжения всем французским войскам.

Застигнутый врасплох двор сдается: 7 февраля Мазарини бежит из столицы, а затем и из Франции, королева принимает все требования оппозиции. 16 февраля в Париж с триумфом въезжают освобожденные принцы во главе с Конде.

Все это выглядит чудом, горожане радуются: теперь, когда французское героическое прямодушие Конде одержало верх над итальянским интриганством Мазарини – теперь все будет хорошо, утихнут распри, установится общее согласие.

И в эти дни в театре идет "Никомед", этот гимн победившему герою. Корнель не был фрондером, но на него, безусловно, действовала обстановка оптимизма и радостных надежд.

Увы, иллюзии продолжались недолго: Конде не повел себя подобно Никомеду. Из тюрьмы он вышел другим человеком, на смену беспечной уверенности в себе пришла подозрительность, доходящая до мнительности. Он опасается нового ареста, даже убийства. Опасается не без оснований (о таких планах говорят в

окружении королевы), но принц преувеличивает решительность своих противников.

Демонстративно удалившись от двора в свой замок, Конде взял на себя инициативу развязывания нового политического кризиса. Он не явился даже на королевское заседание парламента 7 сентября 1651 г., где было объявлено о совершеннолетии Людовика XIV и где он должен был исполнять важные церемониальные обязанности, не явился под тем же предлогом неуверенности в своей безопасности. Это было воспринято королевой как вызов, вскоре возобновилась гражданская война, и Мазарини вернулся ко двору с набранным им войском. Конде заключил союз с Испанией, ему предстояло до самого конца франко-испанской войны воевать бок о бок с испанцами против своего короля. Пьесу Корнеля еще не успели напечатать, когда Конде уже перестал выглядеть Никомедом.

* * *

И “Никомед”, и “Софонисба” не стоят особняком в творчестве Корнеля. Обе эти пьесы входят в ряд других трагедий, рассматривающих “сквозную” для Корнеля тему – отношения героя и государства. В уже цитированной книге М. Прижана, специально посвященной этому вопросу, выделяются три периода: 1) от “Сида” до “Полиевкта”, 1636 – 1643; 2) от “Смерти Помпея” до “Пертарита”, 1643 – 1652; 3) от “Эдипа” до “Сурены”, 1659–1674 гг. Для первого периода дано краткое определение “порядок”, для второго – “беспорядок”, для третьего – “трагизм”. За этими определениями – изменение в отношениях между героем и властью, как они воспринимались Корнелем.

Вначале герой нужен государству, и оно нужно ему чтобы быть героем (“Кем был бы Гораций без государства? Уголовный преступник… Кем был бы Родриго без мавров? Экспансивный дуэлянт”)[15]. Но служба государству снимает обвинения и с Сида, убившего на дуэли будущего тестя, и с Горация, заколовшего непатриотичную сестру.

Во втором периоде конфликт между властью и героем становится явным. “Никомед”, согласно Прижану, есть “центр тяжести (point d’équilibre) всего корнелевского театра – здесь государство осознает необходимость устранить героя”. “Герой осужден государством не за то, что он сделал – а за то, что он герой”[16].

В то же время “Никомед”, как мы видели, дает еще оптимистический вариант исхода этого противоборства: герой способен

одержать победу над властью одной силой своего заразительного благородства. Недаром эта пьеса была написана на гребне успехов Фронды Принцев и вообще пронизана "фрондерскими" мотивами: описание народного восстания в защиту Никомеда явно навеяно воспоминаниями о Днях Баррикад августа 1648 г.

Третий период отделяют от второго семь лет, когда Корнель вообще не писал для театра. "Софонисба" входит в первую фазу этого периода, которую Прижан характеризует подзаголовком "Осуждение героя" (1659–1663 гг.), а содержание самой пьесы резюмирует определением "Героизм без воздействия" ("L'héroïsme sans effet"), имея в виду то, что героизм Софонисбы не вызывает никаких симпатий у зрителя. При этом Прижан призывает критиков отказаться от пренебрежительного отношения к пьесе: «Критика, на наш взгляд, слишком часто игнорировала или осуждала "Софонисбу"[17]. Он также бегло замечает (не развивая этой мысли), что «"Софонисба" отвечает "Никомеду"»[18]. Его оценка героизма Софонисбы как носительницы не "героических", но государственных ценностей уже приводилась выше.

Легко заметить, что эволюция подхода Корнеля к теме героизма находит себе соответствие в событиях политической истории Франции. Потребность страны в героях в первые, самые трудные годы войны с Испанией – конфликт многих героев с государством в годы Фронды – стабилизация режима после победного мира, смирение героев и героинь Фронды, осознавших бесплодность своих прежних планов и подвигов. "Софонисба" – плод горьких размышлений Корнеля о прошлых потрясениях, беспощадно скептическая оценка возможностей индивидуального героизма в конфликте с "государственным интересом", "raison d'Etat". В этой ситуации герою грозит даже не физическая гибель (героическая смерть могла бы стать моральной победой) – он обречен на моральную деградацию, на приспособленчество к совсем другой, отнюдь не героической этике. Неуспех пьесы во многом объяснялся тем, что драматург оказался выше своих зрителей, которые просто не хотели вспоминать о прошлом.

* * *

Прощенный вместе со всеми соратниками по условиям Пиренейского мира 1659 г. с Испанией, принц Конде стал пользоваться прежним почетом первого принца крови, но вначале держался в тени и было неясно, доверит ли ему король командование армией, если начнется война. В 1667 г. этот вопрос был решен: в обста-

новке новой войны с Испанией король поручил Конде важную операцию по овладению принадлежавшей испанцам провинцией Франш-Конте. Война была легкой, и прямой необходимости в таком шаге не было – но это был знак политического доверия к бывшему врагу. Людовик не напрасно читал Корнеля: он поступил как Август в классической пьесе "Цинна", предложивший свою дружбу уличенному заговорщику. И Конде в феврале 1668 г. образцово выполнил поручение, разбив бывших друзей по оружию в своем блестящем молниеносном стиле. Герой нашел себе место в системе абсолютизма Людовика XIV, ему было позволено проявлять свои героические качества в военных условиях – после того как он стал послушным *подданным*.

Сменились поколения, и другой французский подданный, герцог Сен-Симон, размышляя в 1712 г. о причинах постигших страну бедствий, написал слова, удивительные своей неожиданностью под пером ярого защитника привилегий аристократии: "Отныне позволено думать только об отечестве… я пишу как простой француз, равный другим соотечественник всех прочих французов"[19]. Подданный вдруг захотел осознать себя *гражданином*. Правда, Сен-Симон не был героем и воспитывался в духе подданничества. Для такого героя-индивидуалиста, каким был в начале своей жизни Великий Конде, подобные мысли были еще недоступны.

[1] *Axelrad A. J.* Le thème de Sophonisbe dans les principales tragédies de la littérature occidentale. Lille, 1956.

[2] См. также: *Ricci Ch.* Sophonisbe dans la tragédie classique italienne et française. Grenoble, 1904; *Andrae A.* Sophonisbe in der französischen Tragödie mit Berücksichtigung der Sophonisbe-bearbeitungen in anderen Litteraturen. Oppeln, 1890.

[3] Цитаты из Ливия (кн. XXX, 12–15) даны по изданию: *Ливий Тит.* История Рима от основания города / Пер. М.Е. Сергеенко. М., 1991. Т. II. С. 410–413.

[4] *Diodori Siculi* Bibliotheca historica. Parisiis, 1855. T. XXVII, 7. Это издание содержит параллельные древнегреческий и латинский тексты.

[5] См.: *Аппиан.* Римская история. СПб., 1994. С. 521–532.

[6] *Mairet J.* Sophonisbe. P., 1635. P. JJJV.

[7] *Corneille P.* Oeuvres complètes. P., 1834. T. II. В комментариях к этому изданию приводятся критические замечания Вольтера.

[8] Критические отзывы на "Софонисбу" опубликованы в сборнике: Recueil de dissertations sur plusieurs tragédies de Corneille et de Racine… P., 1740. T. I.

[9] *Corneille P.* Op. cit. P. 106.

[10] Ibidem.

[11] *Corneille P.* Premier discours sur le poème dramatique. P., 1660. P. 2.

[12] Курьезный случай: немецкий драматург Эммануил Гейбель в своей драме о Софонисбе (1868 г.) заставил главную героиню даже… влюбиться в Сципиона; осознав несовместимость этого чувства с карфагенским патриотизмом, она кончает самоубийством (*Axelrad A.J.* Op. cit. P. 102–103).
[13] *Prigent M.* Le héros et l'Etat dans la tragédie de Pierre Corneille. P., 1986. P. 409–410.
[14] Цит. по: *Мокульский С.С.* Корнель и его школа // История французской литературы. М.; Л., 1946. Т. I. С. 430.
[15] *Prigent M.* Op. cit. P. 27.
[16] Ibid. P. 299, 295.
[17] Ibid. P. 405. Приведем пример ультракритического суждения Р. Бразийяка: "Корнель никогда еще не писал ничего более скучного, холодного и школьнического" (*Brasillach R.* Corneille. P., 1938. P. 287–288). В "Истории французской литературы" С.С. Мокульский пишет, что в "Софонисбе" Корнель заново обработал фабулу трагедии Мэре, "противопоставив его трогательной пьесе холодную историческую драму" (*Мокульский С. С.* Указ. соч. С. 431).
[18] *Prigent M.* Op. cit. P. 404.
[19] *Saint-Simon L. de*. Traités politiques et autres écrits. P., 1996. P. 98, 99.

Отто Герхард Эксле

"ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ" – ЕЩЕ НЕ ПОНЯТАЯ ИСТОРИЯ*

I

Недавно в многосложные дебаты философов и историков об "истории понятий", "истории идей", "методически обновленной истории идей", "истории проблем", "истории дискурсов", о "кембриджской школе", "истории метафор"[1] включился романист Ханс Ульрих Гумбрехт – с громким заявлением о "внезапном обезжизнивании", даже о "конце" "движения истории понятий"[2]. Этот тезис Гумбрехта вызывает недоумение, поскольку даже относительно "начала" истории понятий (Begriffsgeschichte) до сих пор нет никакой ясности. Этот пробел и его причины можно объяснить с точки зрения истории науки.

По мнению, распространенному сегодня среди философов, занимающихся историей понятий, она возникла из инициативы Иоахима Риттера (1903–1974), который выпустил в 1971 г. первый том исторического словаря философии "Historisches Wörterbuch der Philosophie", где в предисловии разъяснил идею проекта. Он получил импульс к развитию, как пишет И. Риттер, из противоречия между "теорией науки, по существу позитивистской и связанной с математической логикой", с одной стороны, и "философией, осмысляющей себя исторически, с ее критическим сознанием", которое "выставляет на суд исторической традиции привычки языка и мышления" – с другой. Кроме того, И. Риттер ссылался на имена Ханса-Георга Гадамера, Рудольфа Эйкена и Эриха Ротхакера[3]. Этой же версии придерживались и собравшиеся 31 августа 2007 г. в Немецком литературном архиве Марбаха эксперты, которые на заседании, посвященном подведению итогов проекта, приняли решение о завершении "Словаря" (13-м томом).

---

* Публикуется с любезного разрешения автора. Оригинал статьи см.: *Oexle O.G.* "Begriffsgeschichte" – eine noch nicht begriffene Geschichte // Philosophisches Jahrbuch. 2009. H. 2. S. 381–400.

"Исторический словарь философии" – один из самых крупных в истории науки в Федеративной Республике Германии проектов справочной литературы. Его дополняет "Исторический словарь социально-политического языка в Германии" ("Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland") в семи томах под общим заглавием "Geschichtliche Grundbegriffe" ("Основные исторические понятия"), издававшийся с 1972 по 1992 г. тремя историками – Отто Бруннером (1898–1982), Вернером Конце (1910–1986) и Райнхартом Козеллеком (1923–2006).

По мнению, распространенному среди историков, история понятий в существенных чертах восходит к медиевисту Отто Бруннеру[4]. Именно он, как принято считать, в 1930-е годы разработал ее основные элементы – сначала в своем докладе на XIX конгрессе немецких историков в Эрфурте в 1937 г., а затем в главном своем труде "Земля и господство" ("Land und Herrschaft", 1939).

Действительно, в 1937 г. Бруннер выдвинул требование новой исторической науки: "Перед лицом новой действительности, – писал он, – понятия времени, претендовавшего на то, чтобы сопоставлять со свойственными ему фундаментальными категориями любую историческую действительность, исчезают на наших глазах. ⟨…⟩ То, о чем речь идет сегодня, – это ревизия (Revision) основных понятий. Состояние, когда понятия, порожденные мертвой действительностью, все еще определяют основные масштабы и вопросы применительно к эпохе, чье внутреннее устройство было абсолютно иного рода, – невыносимо. Чрезмерно радикальным это требование быть не может"[5].

Динамизм этому требованию Бруннера придавала убежденность, что главное здесь – преодолеть "внутреннюю расщепленность мира Нового времени"[6]. Так он писал еще и в 5-м издании "Земли и господства" 1965 г.[7]. Под "мертвой действительностью" и "внутренней расщепленностью" подразумевался плюрализм эпохи Современности (Moderne), а значит, либерализация, демократия и республика. Сюда же относилось и специфическое для современной эпохи различение "государства" и "общества", например, или "государства" и "экономики", как пояснял Бруннер в 1937 г.

Но и в 1965 г. Бруннер по-прежнему сетовал на "расщепленность мира Нового времени", проявляющуюся в "напряженности" между "отдельным человеком и объединением, между бытием и долженствованием, между природой и духом, правом и властью"[8]. В 1939 г., в своей работе о современном понятии государственно-

го устройства и истории средневековых учреждений (“Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte”)[9], он выражался гораздо более определенно – со ссылкой на “учение о государственном устройстве” (“Verfassungslehre”) правоведа-государственника Карла Шмитта[10]. За время, прошедшее после выхода в свет работы Шмитта “Verfassungslehre” (1928), писал Бруннер, произошел “глубокий политический поворот”, поскольку “в национал-социализме наивысшим принципом политического мышления является уже не государство, а народ. ⟨…⟩ Народ здесь ⟨…⟩ – действительность, кровная и расовая, которая живет в конкретной национальной общности (Volksgemeinschaft[11]) и ощущает это [свое] единство в переживании национальной общности. Благодаря своему государству народ превращается в правоспособное и дееспособное единство; партия является носителем его политической воли, вермахт – это вооруженный народ. Тем самым разделение государства и общества упраздняется. Народ, в частности национальная общность и вожди (Volksgemeinschaft und Führung), являются центральными понятиями государственного устройства”[12].

“Различения” (“Unterscheidungen”) и “разделения” (“Trennungen”), на которые сетовал Бруннер, уже с начала XX столетия и особенно после ставшего переломным 1918 г. все больше противопоставлялись таким понятиям, как “народ”, “общность”, “целостность”, “порядок”, превратившимся в лейтмотивы. Это одна из центральных проблем в истории Германии XX столетия. Ее истоки и контекст изложил историк права Оливер Лепсиус в своей книге о “снимающем противоречия” образовании понятий (“Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung”, 1994)[13]. Он показал, почему, с одной стороны, подобные понятия в Германии и именно после 1918 г. могли оказывать такое воздействие и как, с другой стороны, в 1933 г. стало возможным использовать так называемый захват власти национал-социалистами для воплощения в жизнь определенных [научных] позиций, представленных уже задолго до того, и тем самым этот “захват власти” научно легитимировать.

После 1945 г. все это надо было как-то оправдать. Райнхарт Козеллек в 1986 г. попытался сделать это в отношении Отто Брунера и его истории понятий. Для него книга Бруннера “Земля и господство” стала “хорошим примером” того, что “также и политически обусловленные интересы в познании могут привести к теоретически и методологически новым взглядам, которые

переживут во времени породившую их ситуацию"[14]. Здесь имелось в виду, что новый подход, сформулированный под знаком национал-социализма, и после его конца способен сохранять свою релевантность, более того, свою истинную релевантность он только тогда и сможет раскрыть в полной мере.

II

То, что этот тезис Козеллека несколько слабоват, в 1997 г. показал израильский медиевист Гади Альгази в своем эссе под заглавием «Отто Брунner – "конкретный порядок" и язык времени» («Otto Brunner – "Konkrete Ordnung" und Sprache der Zeit»)[15]. Альгази обратился к исследованию того, «как протекает подобный процесс превращения "политически обусловленных интересов в познании" в "теоретически и методологически новое понимание предмета"» и как затем в последующем процессе рецепции "научно-исторический труд способен избавляться от следов исторического контекста своего возникновения"[16]. Альгази показал, в частности, что австриец Брунner уже в своем эрфуртском докладе 1937 г. и в монографии, появившейся два года спустя, совершенно открыто ориентировался на новый образ мышления национал-социалистического правоведения, причем особенно вдохновляла Бруннера вышедшая в 1934 г. работа уже упоминавшегося здесь Карла Шмитта "Национал-социалистическое правовое мышление" ("Nationalsozialistisches Rechtsdenken")[17].

Этот вывод подтверждается в двух отношениях. Во-первых, Брунner перенимает у Шмитта понятие "мышление [в категориях] конкретного порядка" ("konkretes Ordnungsdenken")[18], которое потенциально могло послужить тому, чтобы уничтожить индивида как субъекта права[19] и вместо этого внушить ориентированную на так называемые конкретные порядки нормативность действий, "без того, чтобы их нужно было подчинять четко заданным правовым нормам"[20]. Иными словами, мышление в категориях предзаданных "конкретных порядков" позволяло выделять, а затем устранять определенных индивидов как изначально не относящихся к "конкретному порядку". Именно эту юридическую смысловую фигуру – "мышление [в категориях] конкретного порядка" – Брунner перенес на Средневековье, предлагая "описывать исторические [социальные] образования Средневековья как конкретные порядки"[21].

Во-вторых, – и таков был контекст тогдашней истории понятий – у обоих авторов, как у Карла Шмитта, так и у Отто Брун-

нера, смысловая фигура “мышления [в категориях] конкретного порядка” и соотносимые с нею действия обосновываются исторически – требованием отказа от так называемого разделяющего мышления (Trennungsdenken)[22] XIX столетия, о котором было сказано выше. В конце своей книги в редакции 1939 г. Отто Брунер обобщил это обоснование следующим образом: его задача, писал он, состояла в том, чтобы “разрушить полную противоречий и неисторичную терминологию XIX в. и разработать основы языка понятий, соответствующего *реалиям* и, насколько это возможно, *источникам* (*sach-* und *quellengemäßen* Begriffssprache)[23]. Также и в этом Брунер непосредственно опирался на авторитет Карла Шмитта, который уже в 1934 г. утверждал, что национал-социалистическое движение “преодолело многовековые, стоящие на службе определенных политических тенденций расщепленность и разрыв”, т.е. “окончательно преодолело целую систему антитез ⟨…⟩ бесконечную литанию дуалистических разрывов жизненно и сущностно связанных между собою вещей[24]. А потому – нужна “ревизия основных понятий” или еще раз словами Карла Шмитта, сказанными в 1934 г.: речь шла об “обновлении” посредством изменения понятий[25]. То же самое стало и программой Брунера в 1937 г. для новой исторической науки.

III

Мне, как и Гади Альгази, тезис Козеллека, будто сегодняшняя история понятий сформировалась после того, как освободилась от порочащей ее так называемой обусловленности временем (Zeitgebundenheit) 1933–1945 гг., тоже представляется малоубедительным. Но для этого есть еще и другие основания. Изложу их в трех пунктах.

(1) Во-первых, следует признать, что “ревизия основных понятий” как методологический постулат и у Шмитта, и у Брунера применялась избирательно, исключительно в смысле превращения определенных понятий в инструмент национал-социалистической идеологии. Получалось, что таким образом эта “ревизия” – в развитой Карлом Шмиттом юридически-систематической или в развитой Отто Брунером исторической форме – была приостановлена уже в самый момент своего зарождения. Иными словами, “ревизия основных понятий”, хотя и обосновывалась исторически – необходимостью историзации, которая приведет к преодолению “разделяющего мышления”, – в то же время сама какой-либо историзации лишалась.

(2) Во-вторых, нельзя оставить без внимания то обстоятельство, что в Европе история понятий в определенной степени стояла на повестке дня уже около 1930 г. Так, в 1928 г. на международном конгрессе историков в Осло французский медиевист Марк Блок в своем знаменитом докладе "К сравнительной истории европейских обществ" ("Pour une histoire comparée des sociétés européennes") выдвинул требование сравнительного анализа принципов интерпретации и систем понятий в исторической науке разных европейских стран[26]. Однако очень долгое время об этом никто не вспоминал[27]. И еще раньше, уже в 1912 г., социолог Эмиль Дюркгейм в своей книге "Элементарные формы религиозной жизни"[28] дал подробное разъяснение исторического становления социологических понятий.

(3) В-третьих, следует напомнить, что само требование "ревизии основных понятий" восходит отнюдь не к Карлу Шмитту, а к одному из его оппонентов. Уже в 1927 г. Карл Маннгейм, основатель социологии знания на базе кантовского критицизма, в своей работе "Консервативное мышление" ("Das konservative Denken") потребовал "ревизии всех тех основных понятий и категорий ⟨…⟩ в которых мы сегодня интерпретируем и исследуем историческую жизнь"[29]. Такая "ревизия", по его словам, в то же время должна была включать в себя осмысление предмета познания (Selbstthematisierung) и эпистемологической перспективы его рассмотрения (Selbstperspektivierung), а следовательно, самоисторизацию (Selbsthistorisierung). Это была контрпрограмма Карла Маннгейма в ответ на книгу Карла Шмитта 1919 г. "Политическая романтика" ("Politische Romantik"). Как недавно резюмировал историк Райнхард Лаубе, Маннгейм выступил с нею против "в высокой степени политизированной интепретационной схемы Шмитта, которая, во-первых, служила закамуфлированным призывом к сведению счетов с гражданским обществом и его представителями" и, во-вторых, хотя и вносила "вклад в самоописание современного общества в форме талантливо преподнесенной интерпретации эпохи (Epochenrezeption), однако именно как антилиберальная, антипарламентаристская и антигражданская установка под маской исторической"[30]. Для Маннгейма, наряду с критикой Шмитта, речь шла еще и о "непрерывном расширении его собственных теоретических построений, несущих на себе отпечаток кантианства"[31], которые обрели ясные очертания уже в опубликованном им ранее анализе трудов философа Эрнста Кассирера, тоже ориентировавшегося на кантианство[32].

Если мы призна́ем все это, то переместимся в исследовательское поле истории проблем Современности – в сферу интернационально ориентированной, включающей многие науки и предполагающей сравнительное рассмотрение истории проблем (Problemgeschichte)[33]. Сейчас, таким образом, речь идет уже не просто об "истории понятий", а о такой истории понятий, которая является элементом диахронически обширной и интернациональной истории основополагающей исторической проблемы современной эпохи – в каких понятиях описывать прошлое?

Подобное изменение формулировки темы можно было бы пояснить на еще одном примере, а именно на контрасте между Марком Блоком и Отто Бруннером. В другом месте мне уже приходилось писать[34], насколько "Земля и господство" ("Land und Herrschaft") Отто Бруннера 1939 г. и "Феодальное общество" ("La société féodale") Марка Блока 1939/40 г. близки друг другу с точки зрения проблематики, – разумеется, только в том, что касается *способа постановки вопроса*. В *ответах* они друг другу диаметрально противостоят[35], поскольку ориентированный "народно" (völkisch) национал-социалист Отто Бруннер дает на те же самые вопросы совершенно другие ответы, нежели республиканец и демократ Марк Блок.

Соответственно различным получилось и то, как вводится и позиционируется у них история понятий. В противоположность половинчатой, а именно идеологически застывшей, истории понятий Бруннера 1937 г., Блок в 1928 г. выступал за всеобъемлющую сравнительную историю понятий в европейских исторических науках, в известной мере без границ и всякого рода предписаний. Марк Блок, впрочем, следовал ориентирам, заданным Иммануилом Кантом, как показывает центральная для Блока метафора историка как судебного следователя ("juge d'instruction")[36], что непосредственно указывает на "Критику чистого разума" (Предисловие во 2-му изданию 1787 г.) и на использованную там Кантом метафору ученого как судебного следователя (Untersuchungsrichter)[37].

IV

Таким образом, история понятий появилась в Германии отнюдь не после 1945 г. и не вместе с так называемым захватом власти национал-социалистами и инициированной тогда "ревизией основных понятий" в духе Карла Шмитта, и не с Отто Бруннером в конце 1930-х годов. История понятий и требование "ревизии

основных понятий" после 1933 г. основывались на приспособлении старых подходов и концепций, которые получили новое истолкование в смысле национал-социализма. При этом выдвинутое Карлом Маннгеймом в 1927 г. требование саморефлексии и самоисторизации было проигнорировано. Инициаторам "ревизии" 1934 и 1937/39 гг. оно, несомненно, представлялось излишним.

Чтобы лучше понять все это, расширим контекст рассматриваемой проблемы. Прежде всего следует вовлечь в поле зрения ту "борьбу парадигм", которая, как указывалось выше, в большой степени определяла духовные и интеллектуальные процессы в сфере гуманитарных наук или наук о культуре, причем не только в философии, – а именно антагонизм между Кантом и Ницше, т.е. между кантианцами и ницшеанцами[38]. Представленная Карлом Шмиттом в его статье "Национал-социалистическое правовое мышление" (и перенятая Бруннером) концепция "ревизии основных понятий" ориентировалась на Ницше. Ведь ее целью было обретение новых, современных понятий, обладающих абсолютной действенностью[39], которые в то же время направлялись против Современности. Речь шла о том, чтобы учредить другую Современность – антисовременную Современность (anti-moderne Moderne)[40]. Как показал Стивен Ашхайм в своей книге "Ницше и немцы" (1996), уже задолго до так называемого захвата власти Ницше был "интегрирован" в дискурс национал-социалистов и тех, кто им симпатизировал[41]. Сразу же после Первой мировой войны "радикальные правые" взяли на вооружение его наследие: «"философская" мобилизация Ницше предшествовала захвату власти»[42].

Противоположную позицию наиболее последовательно представлял тогда, в 1920-е и в начале 1930-х годов, Эрнст Кассирер, кантианец, причем убежденный демократ и республиканец[43]. Но еще до 1918 г., с самого начала своей деятельности в первое десятилетие XX столетия, Кассирер обратился к проблеме понятий и их историчности.

В масштабной "борьбе парадигм" между ницшеанцами и кантианцами речь, таким образом, шла не только о понятиях, речь шла об эпохе Современности (Moderne) в целом. А значит – о том, должны ли историчность, множественность и вместе с тем ограниченность всякого познания как непреложное его условие определять рефлексию о культуре и истории. Это была ориентированная на Канта позиция[44]. Или путем утверждения новых – окончательных, абсолютных – ценностей будет создана и сделана

обязательной новая, а именно антисовременная, Современность? Это было направление, ссылающееся на Ницше[45].

Эта "борьба парадигм" подробно будет освещена в трех последующих разделах: сначала в аспекте сравнения взглядов Эрнста Кассирера и Мартина Хайдеггера (раздел V), затем в аспекте исторической науки о культуре начала XX столетия на примере Кассирера и его вдохновленных ницшеанством противников (раздел VI); поскольку к этому противостоянию имел отношение и Макс Вебер, в заключение следует учесть и его размышления о понятиях, их историческом становлении и постоянном изменении (раздел VII).

V

Сначала сопоставим позиции Кассирера и Хайдеггера.

Развитый Карлом Шмиттом и Отто Бруннером после 1933 г. немецкий вариант истории понятий следует не Канту, а Ницше. Это можно наглядно пояснить на примере работы Мартина Хайдеггера "Бытие и Время" ("Sein und Zeit", 1927)[46]. Хайдеггер обращается здесь – с непосредственной, открыто заявленной ссылкой на статью Ницше "О пользе и вреде истории для жизни" ("Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", 1874)[47] – к проблеме историчности всего, что существует. Эту всеобъемлющую историчность (Historizität), т.е. то, что несколько позже было названо "историзмом" (Historismus)[48], вместе с его якобы неизбежным роковым следствием, так называемым релятивизмом, Ницше назвал "болезнью" современного человека и рекомендовал ряд средств против нее. Это, к примеру, те формы истории (Historie), которые больше не являются "наукой", а служат в большей мере "жизни": прежде всего "история монументальная", которая способна указать человеку в прошлом "образцы, учителей, утешителей".

Ницше "понимал больше, чем давал знать", говорит об этом Хайдеггер в 1927 г. и хочет поднять завесу над тем, что осталось у Ницше невысказанным, доказывая "экзистенциальное происхождение истории [как науки] (Historie) из историчности [человеческого] здесь-бытия (Geschichtlichkeit des Daseins)"[49]. Речь у Хайдеггера идет не об "историчности" в смысле "Historizität", а об "историчности" как "Geschichtlichkeit", причем именно так, что историчность (Historizität) всего того, что существует, утрачивает свою значимость в "экзистенциале" историчности, понимаемой как Geschichtlichkeit ("Existenzial der Geschichtlichkeit").

История (Historie), полагает Хайдеггер, имеет "предпосылкой историчность здесь-бытия (Geschichtlichkeit des Daseins)"; история (Historie) изначально вытекает из "фактического, экзистенциального *выбора* историчности здесь-бытия", пишет он далее, и в нем она "единственно *есть*" (einzig *ist*). За счет этого экзистенциальная "историчность" здесь-бытия в хайдеггеровском смысле является гарантированным от угрозы какой-либо историзации (Historisierung) спасением от историчности (Historizität). "Историчность" (Geschichtlichkeit) у Хайдеггера – это, следовательно, полная противоположность историчности в смысле Historizität и потому она является решением всех "проблем историзма", поскольку означает их уничтожение[50].

Это можно конкретнее пояснить на примере высказываний Хайдеггера в 1933 и в последующие годы[51]. Так, в 1936 г. в связи со своим докладом в Риме он разъяснял бывшему ученику Карлу Лёвиту, находившемуся там в эмиграции, что привела его к национал-социализму и по-прежнему заставляет быть убежденным национал-социалистом именно "историчность" (Geschichtlichkeit)[52]. В 1927 г. в "Бытии и Времени" Хайдеггер говорит об осуществлении "здесь-бытия" (Dasein) в "решительном освоении избранной возможности" (entschlossene Erschließen einer gewählten Möglichkeit)[53]. А что затем, в 1933 г., стало для Хайдеггера "решительным освоением избранной возможности", мы знаем: это была "решимость [ориентироваться] на народ" ("Entschlossenheit zum Volk") с его "связанными с землей и кровью силами", как постоянно заявлял Хайдеггер в своих речах и докладах 1933/34 гг.[54]. Так же, как и Отто Брунер в 1937–1939 гг., как мы уже знаем. Это были те "новые ценности" антисовременной Современности в духе Ницше, которые в данном случае были наполнены совершенно специфическим политическим содержанием – причем, разумеется, делать ответственным за это содержание нужно отнюдь не Ницше. В свете утверждения этих ценностей, в то время объявленных абсолютными, проблема историзма вместе с историей проблем выступала как проблема "решенная", и не только у Хайдеггера[55]. Более того, все это не оставалось на уровне чисто теоретическом. Сошлюсь на циничную полемику ницшеанца Карла Шмитта против кантианца Карла Маннгейма и его "разлагающей" рефлексии о проблеме историзма в 1933 г.[56] Ее следствием стало лишение Маннгейма кафедры и удаление в изгнание. Подобного же рода была в 1933 г. полемика Хайдеггера против мюнхенского философа Рихарда Хёнигсвальда, ведущего представителя ори-

ентированной на Канта философии, по поводу “разлагающего” мышления и “обмана и дезориентации молодежи”. Также и в этом случае следствием стало изгнание с кафедры, а позднее и отправка Хёнигсвальда в концентрационный лагерь Дахау[57].

Позицию, противоположную занимаемой Хайдеггером (в смысле противопоставления Ницше и Канта), представлял кантианец Эрнст Кассирер. Наиболее ярко она отразилась в знаменитой дискуссии с Хайдеггером в Давосе в 1929 г. Это было событие, исполненное чрезвычайного интеллектуального драматизма, в котором обозначилось также и политическое измерение – конфронтация между противником Веймарской Республики и убежденным республиканцем, сторонником парламентаризма – и которое переживалось участниками как выражение радикальной смены поколений в философии[58]. Среди его участников был также и Иоахим Риттер, тогда – ассистент Кассирера[59]. Массимо Феррари удачно обозначил давосский диспут как “конфликт двух несовместимых миров”[60]: здесь – и снова в ракурсе истории проблем – из одного “общего центра” исходили два диаметрально противоположных направления[61]. Этим центром был вопрос об истине как таковой. Но в то время как у Хайдеггера вопрос об истине возводится к лишенному всякой истории (Historie) “экзистенциалу” человеческого здесь-бытия (“Existenzial” des Daseins), у Кассирера, как у кантианца, уже в его первых трудах начала XX столетия этот вопрос вылился в форму рефлексии об историческом развитии познания “действительности”[62]. В этом же ключе он размышлял и о результативности, границах и историчности (Historizität) понятий. Данная тема развивается Кассирером в созданной в эмиграции работе “Цели и пути познания действительности” (“Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis”, 1936/37)[63] и даже уже в его более раннем труде 1910 г. “Понятие субстанции и понятие функции” (“Substanzbegriff und Funktionsbegriff”)[64].

VI

Уже тогда, в первое десятилетие XX в., Кассирер намеревался исследовать образование понятий в отдельных дисциплинах точных наук и так выявить их философские основания. При этом он старался опираться на “историческое развитие самих наук и на систематическое изложение их содержания великими исследователями”. “Обнаружить, что такое понятие по своей единой функции (einheitliche Leistung) и что оно означает, можно, лишь если проследить эту функцию во всех сферах важнейших науч-

ных проблем и изложить ее в общих чертах". С этого момента, пишет далее Кассирер, "задача расширяется и обретает новую форму", переходя к вопросу о "познании действительности", т.е. к вопросу "об отношении между мышлением и бытием, познанием и действительностью"[65]. Для Кассирера понятие – это не что-то "производное" ("Abgeleitetes"), а нечто "предваряющее" ("Vorweggenommenes"): "ведь признавая за разнообразием порядок и связь его элементов, мы его (понятие. – *Ю.А.*) уже предпосылаем, даже если не в его готовой форме, так все же в его основополагающей функции"[66].

Объяснение понятий имеет дело с пониманием отношений и подчинений, с "соотносимостью" ("Relationalität"). Это распространяется, как он пишет, даже на понятия из сферы естественных наук, и тем самым мы подходим к тому, что образует "собственно ядро понятия действительности"[67]. Это распространяется даже на "логический фундамент" научного эксперимента, который и является "подлинным свидетелем эмпирической действительности", поскольку "научный эксперимент никогда не представляет собой простого сообщения о данных здесь и сейчас фактах восприятия, а обретает свою ценность только в силу того, что подвергает оценке под определенным углом зрения отдельные данные и тем самым придает им значение, которым они в простом чувственном восприятии как таковом не обладают"[68].

Именно эта позиция представлена у Кассирера уже в первом томе его труда "Проблема познания в философии и науке Нового времени" ("Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", 1906)[69]. "Во всем оформленном в понятия знании (begrifflichen Wissen)" мы, как он полагает, имеем дело "не с простым воспроизведением, а с приданием формы и внутренним преобразованием материала ⟨…⟩ который поступает нам извне". Но даже если "наивному восприятию" познание представляется как процесс, в котором мы, воспроизводя, осознаем независимо существующую (an sich vorhandene), упорядоченную и расчлененную действительность", то и тогда деятельность ума ни в коем случае не является простым "актом воспроизведения". Задача стоит совсем иная: "она состоит не в воспроизводящем описании, а в *отборе* и *критическом членении,* которые можно производить над разнообразием воспринимаемых вещей". Также и в понятиях науки не дано "ничего окончательного, неоспоримого и несомненного". По мнению Кассирера, речь идет в большей степени о "мыслительных творениях" ("gedankliche

Schöpfungen"). И в силу этого "научные понятия сегодня выступают уже не как воспроизведения [независимо] существующих вещей (dinglicher Existenzen), а как символы для порядков и функциональных связей внутри действительного".

Противоположная этому позиция в духе Ницше тогда, в начале столетия, была представлена еще не Хайдеггером, а сторонниками Штефана Георге, которые все были ницшеанцами. Для них Ницше был гигантом эпохи, и что у Ницше было только мыслью, у Георге становилось делом[70]. Соответствующим образом высказывался также и Фридрих Гундольф в своем эссе "Сущность и отношение" ("Wesen und Beziehung"), репрезентативном для самосознания георгеанцев, которое он опубликовал в 1911 г. во втором выпуске издаваемого им совместно с Фридрихом Вольтерсом "Ежегодника духовного движения" ("Jahrbuch für die geistige Bewegung")[71].

"Относительность" ("Relationismus") познания, на которой настаивали кантианцы, Гундольф принципиально клеймит здесь как "релятивизм" ("Relativismus"). Его эссе является памфлетом, обличающим "атомизм" и "историзм" Современности, а саму Современность он видит как "крошащуюся", "распадающуюся под действием центробежных сил" и задается вопросом о том, "достаточно ли еще у современного человека центральных сил, чтобы удержать разбегающиеся органы, возможно ли новое воплощение (Leibwerdung)"[72]. И тем не менее, как он пишет, "до сих пор еще не везде удалось превратить сущность в отношение", все еще имеются «субстанциональные "атавизмы" религиозного чувства, патриотизма, почитания героев, искусства, сколь бы усердно ни трудились повсеместно над их ликвидацией». Даже если разрушительные элементы "современного" ("Modernität") достигли уже многочисленных успехов, если все, что «прежде считалось окончательно решенным, сегодня – уже "проблемы", если вера стала мнениями, воля – программами, образы – впечатлениями, нужда – требованиями, народ – массами, слои – классами, дети – несовершеннолетними, церкви – культовыми учреждениями, короче говоря, если все организмы душевного мира стали отрегулированными или проблематичными механизмами, то сейчас дает о себе знать растущее сопротивление». А именно, пишет далее Гундольф, сейчас встает первоочередной вопрос: "существует ли вообще еще опирающийся сам на себя, порождающий, нерушимый центр жизни? Есть ли [еще] живое существо (Leib), или, говоря языком теологии, Бог, или, языком филосо-

фии, – *ens realissimum*, – словом, субстанция, или нет?". И ответ на этот вопрос является "делом не демонстрации, а [чувственного] переживания"[73]. Если на вопрос будет дан положительный ответ, полагает Гундольф, то "новое облечение плотью (Neubeleibung), соединение рассеянных сил – возможно, и всякая борьба во имя этого – свята и предопределена к победе. Если ответ будет отрицательным, то полное обездушивание человечества, американизация, превращение Земли в муравейник, победа последних людей из Заратустры, которые изобрели счастье[74], станет лишь вопросом времени". Борьба, утверждает он, идет между теми, кто говорит "да", и теми, кто говорит "нет". "Релятивизм" является "нынешней формой атеизма, подлинным обезбоживанием". Этому Гундольф противопоставляет "центральное живое" ("Zentrallebendige") – Гомера, Христа, Цезаря, Шекспира – а значит, требование "монументального историописания" в духе Фридриха Ницше, в котором тот видел существенный момент сопротивления разрушительным силам Современности и ее историзма[75]. История (Historie) как наука должна быть преобразована в "искусство" ("Kunstgebilde") – требование, которое несколько позже выскажет также и известный историк Средних веков Эрнст Канторович, автор знаменитой книги "Император Фридрих II" (1927) и программы замены интернационального и потому беспринципного исторического *исследования* историо*писанием*, которое "служит искусству" и "посвящено вере", а именно "вере в то, что пробьет час немцев, вере в гений нации" (1930)[76].

VII

Атака Гундольфа в 1911 г. была направлена не только на Кассирера, она должна была поразить еще одного человека – Макса Вебера. Поскольку незадолго до этого, в 1904 г., Макс Вебер также размышлял о проблеме научного образования понятий – в своей статье об «"Объективности" социально-научного и социально-политического познания»[77]. И это было в первую очередь той темой, которая интересовала его методологически в рамках рассмотрения "объективности" познания культуры: "каковы логическая функция и структура понятий, которыми пользуется наша, как и любая другая, наука"[78].

Вебер разделял с Кассирером три фундаментальных установки: во-первых, отказ от "наивного", но широко распространенного представления, что понятия суть воспроизведения или отражения некой внешней действительности; во-вторых, это ориентация на

критицизм Канта; и, в-третьих, убежденность в относительности (Relationalität) понятий. Отсюда проистекает центральная для Вебера тема, а именно постоянное изменение понятий, – проблема, которая ведет к самой сути истории понятий. В соответствии с этими критериями Вебер формулирует в 1904 г. свое в*и*дение исторического познания и познания с точки зрения науки о культуре как "науку эмпирическую в нашем понимании", как "познание действительности культуры", как "науку о действительности"[79].

Понятия, как писал Вебер в 1904 г., являются ничем иным как "спасительными гаванями" ("Nothäfen"), которые помогают историку "сориентироваться в устрашающем море эмпирических данных"[80]. Это, считает Вебер, сложное дело: постоянно предпринимаются попытки раз и навсегда установить "подлинный", "истинный" смысл исторических понятий, но они, однако, никогда не доводятся до конца, поскольку "познание вовлечено в борьбу вокруг методов, основных понятий, предпосылок", в "постоянную смену точек зрения и в постоянное определение заново понятий, которые применяются".

История понятий, таким образом, глубочайшим образом обусловлена тем, что Вебер называл "историей проблем"[81]. Поскольку "образование понятий зависит от места, которое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, а оно может меняться вместе с содержанием самой культуры"[82]. Понятия, стало быть, находятся в постоянных изменениях. Соответственно, они по необходимости могут быть "относительными", или "односторонними". "Ведь ни одна из таких мысленных систем, без которых мы не можем обойтись, постигая какую-либо важную составную часть действительности, не может исчерпать ее бесконечного богатства. Все они являют собой не что иное, как попытку внести порядок на данном уровне нашего знания и имеющихся в нашем распоряжении понятийных образований в хаос тех фактов, которые мы включили в круг наших *интересов*". И далее: "Мыслительный аппарат, который разработало прошлое посредством мысленной обработки, а в действительности путем мысленного *преобразования* непосредственно данной действительности и включения ее в понятия, соответствующие познанию и направлению интереса того времени, всегда противостоит тому, что мы можем и *хотим* извлечь из действительности с помощью нового познания. В этой борьбе совершается прогресс исследования в науках о культуре. Его результат – постоянно идущий про-

цесс преобразования тех понятий, посредством которых мы пытаемся постигнуть действительность".

Избежать этого парадоксального напряжения, пишет Вебер, невозможно: "история наук о социальной жизни – это постоянное чередование попыток мысленно упорядочить факты посредством разработки понятий, разложить полученные в результате такого упорядочения образы посредством расширения и сдвига научного горизонта, и попытки образовать новые понятия на такой измененной основе". И это – отнюдь не проявление какой-либо несостоятельности самой попытки создавать системы понятий. Ибо всякая наука, "в том числе и только описательная история, работает с помощью комплекса понятий своего времени", поскольку она и не может иначе. В гораздо большей степени здесь находит выражение то обстоятельство, что, повторю еще раз, в "науках о человеческой культуре образование понятий зависит от места ⟨…⟩ рассматриваемой проблемы", а место проблемы постоянно изменяется вместе с содержанием культуры. И что именно поэтому "в науках о культуре отношение между понятием и понятым таково, что синтез всегда носит преходящий характер". Значение "попыток создать крупные понятийные конструкции", без которых науки о культуре не могут существовать, состоит, таким образом, в том, что "они демонстрируют границы значения той точки зрения, которая лежит в их основе".

Таково определение понятия и истории понятий Максом Вебером, по своему происхождению восходящее к Канту[83] и созданное на основе неснимаемого полярного противоречия: в науках о культуре нет познания без понятий, хотя эти понятия делают возможным всегда только ограниченные, фрагментарные, временные доступы к знанию, которое находится в постоянном изменении, и большего позволить не могут[84].

Историческая рефлексия о понятиях и имплицированная в ней история понятий являются тем самым для Макса Вебера одной из основ всякого научного или исторического познания – обстоятельство, в релевантности которого, правда, "основная масса исследователей исторической школы"[85] до сих пор еще не убеждена, как иронически замечает Вебер. У них "прочно коренится в мышлении" как раз совершенно иное представление о познании: «предполагается, что понятия должны быть *отражениями* "объективной" действительности, своего рода представлениями о ней»[86]. Но для того, пишет Вебер далее, "кто до конца продумает основную идею восходящей к Канту современной теории позна-

ния, согласно которой понятия суть и только и могут быть мысленными средствами для духовного господства над эмпирической данностью ⟨…⟩ отношение между понятием и историческим изучением станет обратным вышеназванному": понятия – не *цель*, а в большей степени "*средства* достижения цели, которая являет собой познание значимых под индивидуальным углом зрения связей", или, согласно другой формулировке Вебера, для познания того, что в каждом случае представляется важным.

VIII

За одно поколение до того как в 1904 г. Макс Вебер опубликовал свой анализ проблемы понятий, принципиальный спор вокруг истории понятий уже имел место в немецкой юриспруденции. Здесь в начале 1880-х годов эту проблему поставил историк права Отто Гирке (1841–1921). Максу Веберу, юристу по образованию, эта дискуссия была, разумеется, известна.

В рамках данной работы невозможно даже лишь в основных чертах охарактеризовать содержание всего необъятного творческого наследия Отто Гирке[87]: ни знаменитой "Истории германского кооперативного права" ("Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft", 1868), ни фундаментальной критики германского гражданского кодекса 1887 г., наиболее последовательно сформулированной Гирке в трехтомнике "Германское частное право" ("Deutsches Privatrecht", начиная с 1895 г.) и в его докладе "Социальная задача частного права" ("Die soziale Aufgabe des Privatrechts", 1889). Здесь речь пойдет только о третьем направлении в работах Отто Гирке – о предпринятом им анализе современного государственного права. Гирке вводит его в контекст своей критики трехтомной работы Пауля Лабанда (1838–1918) "Государственное право Германской империи" ("Das Staatsrecht des Deutschen Reiches", 1876–1882). Это главное сочинение Лабанда, в котором тот давал обоснование науке о праве (Rechtswissenschaft), а право понималось им как имперское государственное право в том виде, как оно отразилось в государственном устройстве империи 1871 г. Лабанд считался "крупным авторитетом в области имперского государственного права", он был "прямо-таки официозной фигурой, памятником государственно-правовой самоуверенности империи"[88].

Согласно политическим убеждениям Лабанда, бисмарковская империя являла собой окончательную форму германской государственности. На этом основывался его основной тезис юриспру-

денции, а именно: все право исходит от государства, и это право должно быть сформулировано в однозначных всеобщих понятиях, из которых можно вывести все остальное.

Со всем этим Гирке был не согласен. И поэтому в 1883 г. в своей статье "Государственное право Лабанда и германская наука о праве" ("Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft")[89] он с большой решимостью дал отповедь основной мысли Лабанда, будто бы "государственное право является не чем иным, как правом [в чистом виде]" – "das Staatsrecht Recht und nichts als Recht ist". В своей "Истории германского кооперативного права" Гирке обосновал значение в истории особого группового права ("gewillkürtes Recht"). Оно вырабатывалось на основе взаимного согласия членов группы, а значит было автономно установленным – "уставным" (Макс Вебер) – правом ассоциаций, гильдий, цехов, коммун. Так Гирке выступил против всякого рода изоляции права от всей совокупности условий жизни. Поэтому тезису Лабанда он противопоставил свой вопрос об истоках права и его воздействии, т.е. переключил внимание на стоящие за правовыми установлениями исторически сложившиеся и культурно опосредованные ценностные установки. Гирке рассматривал право как исторический продукт совместной жизни людей, как часть процесса культурного развития, которое находится в постоянном изменении. На этой основе он сформулировал свои аргументы против разработанной Паулем Лабандом науки о праве, концентрирующейся на понятиях, и именно в связи с этими аргументами – собственное в*и*дение истории понятий[90].

Хотя, как писал Гирке, "существенная часть всей юридической умственной деятельности состоит в логическом выведении понятий из понятий", "материал" здесь составляют, однако, "не константные математические понятия величин, а более или менее свободно образованные понятия отношений", следовательно, относительные (relationale), т.е. пребывающие в культурных связях, понятия. "В зависимости от выбранной точки зрения они так или иначе могут быть выведены из бесконечной полноты изменяющихся условий жизни", – писал Гирке в 1883 г. Как и все право в целом, понятия из области права обусловлены культурно и, следовательно, исторически. Поэтому формальная логика "здесь, как и везде, не только не способна производить субстанциональные фундаментальные понятия, но и абсолютно недостаточна, чтобы контролировать адекватность образованных понятий и их развитие". Иными словами, "внутренняя логичность" "ряда юридиче-

ских понятий еще не дает никакой гарантии его согласованности с требованиями правового сознания и правовой жизни". Это значит, что также и современные, в себе логически полностью когерентные, юридические понятия со своей стороны глубочайшим образом обусловлены исторически, и с этим также нужно считаться и в юридической практике, и в законодательстве. "Заблуждение, – пишет Гирке в другом месте[91], – будто бы посредством логического абстрагирования от фактов можно достичь безошибочной и веской системы понятий, опровергается всяким историческим рассмотрением [правовой] догмы (dogmengeschichtliche Betrachtung)", ибо всякое историческое рассмотрение догмы со своей стороны указывает не на что иное, как на историчность (Historizität) права.

Именно отсюда Гирке уже в 1883 г. выводит основную проблему истории понятий в сегодняшнем смысле. Если правовые понятия являются образованиями не чисто логическими, а в большей степени историческими, не "созданными", а "ставшими", и если "образование правовых понятий обусловлено общественными порядками, материальными и духовными условиями культуры и само оказывает на них ответное влияние", то это приводит к осознанию неоднозначности соотношения (Spannungsverhältnis) между современными понятиями и правовыми понятиями прошлого[92]. Потому является "грубой ошибкой", полагает Гирке, когда "при историческом описании древних германских правовых порядков оперируют современными понятийными противопоставлениями как реальными величинами". С другой стороны – и эта "другая сторона" является важной – отсюда, однако, ни в коем случае не следует, "что мы обязаны или хотя бы вправе при исследовании правовых образований прошлого вообще воздерживаться от применения наших сегодняшних понятий". Таким образом, даже побег в мнимую неоспоримость какого-нибудь так называемого "языка источников" тоже не решает проблему[93], решающей будет, скорее, рефлексия об исторической обусловленности применяемых понятий. "Достаточно, – пишет Гирке, – постоянно осознавать несовпадение (Inkongruenz) и остерегаться прежде всего того, чтобы привносить современные понятия, применимые как научные вспомогательные средства, в сам мир старого права".

Следует добавить, что причиной дискуссии между Отто Гирке и Паулем Лабандом были не только политические, политико-правовые и научные, юридические, разногласия. Она происхо-

дила на фоне того, что можно обозначить как историю проблем (problemgeschichtlichen Hintergrund): это проблема историзма, которая тогда глубочайшим образом начинает волновать весь научный мир в Германии (и не только в Германии)[94]. Поскольку именно на 1880-е годы приходится начало больших дискуссий об историзме, сначала в экономической науке (Nationalökonomie), затем в науке о праве и в теологии.

В экономической науке в 1883–1884 гг. имела место известная и по сей день еще много обсуждаемая полемика между Карлом Менгером и Густавом Шмоллером по вопросу об эпистемологических основах, условиях и целях научно обоснованной экономической теории (wissenschaftliche Nationalökonomie) и по вопросу о значении в ней исторического познания[95]. В конце 1880-х годов последовал спор об историзме у юристов – между Рудольфом Штаммлером и Эрнстом Иммануилом Беккером, причем разногласия между ними соответствовали разногласиям между Шмоллером и Менгером: Штаммлер ратовал за то, чтобы учитывать исключительно нормативные аспекты права, Беккер, напротив, требовал внимания к историческим формам его проявления. В то время как Беккер настаивал на основополагающем историческом становлении всякого права, Штаммлер – на обусловленности права одним только человеческим разумом, поэтому для него познание рационального права состояло в чисто априорном познании[96]. Аналогичным образом и одновременно со спором об историзме между Менгером и Шмоллером разворачивалась дискуссия между Гирке и Лабандом об абсолютной значимости или историчности понятий.

IX

Протест Гирке, направленный против лишенной историчности, концентрирующейся на понятиях юриспруденции Лабанда и в поддержку истории понятий, был оставлен без внимания. Для этого имелись политические причины. Размышления Макса Вебера об историчности понятий два десятилетия спустя не нашли отклика – в отличие от противоположных им и между собою тоже противоположных позиций ранкеанцев и ницшеанцев. Тем самым были упущены вот уже два шанса для развития истории понятий. Последующие дискуссии между ницшеанцами (такими, как Фридрих Гундольф и Мартин Хайдеггер) и кантианцами (в лице Георга Зиммеля[97], Макса Вебера и Эрнста Кассирера) достигли наивысшего накала в давосской дискуссии 1929 г. и закончились

фатально – после "захвата власти" национал-социалистами в 1933 г., который не только привел к быстрой эмиграции Эрнста Кассирера[98] и Карла Маннгейма, но и был использован такими ницшеанцами, как Шмитт и Хайдеггер, для того, чтобы окончательно избавиться от своих оппонентов-кантианцев[99].

В то же время введенные кантианцами понятия и поставленные ими вопросы были присвоены и использованы их противниками-ницшеанцами, правда, для них предусматривались новое содержание и новые ответы. Это касается и самого понятия "ревизия понятий" ("Revision der Begriffe"), которое, как было показано выше, ввел Карл Маннгейм уже в 1927 г. в полемике с Карлом Шмиттом. Другой пример такого же процесса: понятие познания в науке о культуре как в "науке о действительности" ("Wirklichkeitswissenschaft")[100], рассматриваемое Максом Вебером в его работе "Объективность социально-научного и социально-политического познания" 1904 г., социолог Ханс Фрайер в 1930 г. перенял в своей книге "Социология как наука о действительности" ("Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft"). Однако Фрайер дал определение этому понятию в совсем ином, ницшеанском, смысле: "истинная воля обосновывает истинное познание"[101]. "Историзм" как воплощение историчности всего, что существует, был объявлен пройденным этапом, ведь теперь уже имелись новые, абсолютные понятия, которые, как предполагалось, раз и навсегда соответствовали "подлинной действительности". Больше не надо было ставить вопрос об условиях возможности познания "действительного"[102]. Это было сведение всего общего к "конкретному"[103].

В итоге постановка проблемы истории понятий, хотя и пропагандировалась ницшеанцами, в то же время была, что называется, спущена на тормозах и поэтому у Шмитта в 1934 и у Бруннера в 1937–1939 гг. являла собой не что иное, как не доведенную до конца, половинчатую "историю понятий". История понятий была превращена в инструмент и тем самым уничтожена, ее использовали лишь для того, чтобы ввести определенные понятия, которые должны были получить абсолютную значимость с этого момента и на все будущие времена: "конкретный порядок", например, или "народ", с его "связанными с землей и кровью силами" (М. Хайдеггер), "раса".

В такое развитие событий вполне вписывается и то обстоятельство, что после 1945 г. в процессе осмысления истории науки эта утрата кантианских позиций, судя по всему, вообще не была

замечена, не говоря уже о том, чтобы о ней выражалось сожаление. Тот факт, что голоса кантианцев смолкли, после 1945 г. никем, очевидно, как потеря не воспринимался. Более того, он рассматривался даже как оправданный: так, Ханс Георг Гадамер уже осенью 1945 г., указывая на якобы осуществленное кантианцами, такими, как Макс Вебер, разрушение ценностей (как на одну из причин национал-социализма)[104], писал, что "захват власти" национал-социализмом нужно внести в счет изгнанным национал-социалистами кантианцам[105]. Это означает также, что полемика против кантианцев, имевшая место до 1933 г., после 1945 г. просто была продолжена и по тем же самым причинам, тем более что "долговой счет" ("Schuldkonto") кантианцев якобы существенно возрос. Тем самым "просеки" в науке, образовавшиеся вследствие "захвата власти" в 1933 г. и устранения кантианцев, после 1945 г. могли быть "засажены" заново и по-другому. То, что представители истории понятий в философии до сего дня не осмыслили эти процессы, бросается в глаза: ведь Иоахим Риттер в молодости был участником давосского диспута 1929 г., он был учеником Кассирера и еще в начале 1933 г. защитил у своего учителя докторскую диссертацию[106]. Однако в генезисе инспирированной им после 1945 г. в среде философов истории понятий рефлексия Кассирера о понятиях и их историчности, имевшая место уже в начале столетия, не сыграла никакой роли. Здесь можно констатировать наличие своеобразных амнезии и деконстектуализации.

10. Одиссей

Именно они наносят вред современной истории понятий, поскольку та, предавая забвению свое происхождение и всю историю проблемы, в которую уходит корнями, не достигает заявленных ею же самой целей. Также и тезис об "обусловленности временем", от которой якобы следует отделять "научную субстанцию", не только является эвфемизмом, но и ущербен с точки зрения эпистемологии и истории науки – именно потому, что покоится на грубой деконстектуализации. Он препятствует развитию такой истории понятий, которая по-настоящему и всесторонне была бы способна проследить "сложные опосредования между словами, понятиями и историческими процессами", составляющие "сущность ее исследовательского интереса"[107], и потому препятствует возможному вкладу этого направления в историю научной мысли и фундаментальных проблем научного познания – диахронически глубокому и сделанному в широкой сравнительной перспективе.

Вместо этого возникла та неполная картина происхождения истории понятий, которая разрабатывалась, как было упомянуто

в начале, в Collegium Philosophicum мюнстерского университета под руководством Иоахима Риттера. Пик ее развития пришелся на период с середины 1950-х до середины 1960-х годов. И именно здесь снова ожили – отнюдь не неожиданно – трактовки (Interpretamente) многократно упоминавшегося здесь Карла Шмитта[108].

Шмитт, который после 1945 г. отступил в "безопасность молчания" ("Sicherheit des Schweigens", Дирк Ван Лаак), в 1957 г. был приглашен с докладом в Мюнстер[109]. Воздействие его мысли здесь, как и в других местах, прослеживается в высшей степени отчетливо[110]. Также и в Гейдельберге, где по инициативе историков Вернера Конце и Райнхарта Козеллека возник большой проект по истории понятий "Geschichtliche Grundbegriffe", Карл Шмитт принадлежал к числу "концептуальных наставников"[111]. Имя Эрнста Кассирера не упоминалось, разумеется, ни в Мюнстере, ни в Гейдельберге, высказанные им уже в начале XX в. суждения о понятиях и их историчности были отметены или просто преданы забвению, что можно сказать также и о рефлексии в этом направлении Макса Вебера в 1904 г. или Отто фон Гирке в 1883 г.

X

Всеобъемлющая, проникающая в диахроническую глубину реконтекстуализация происхождения истории понятий, разумеется, не приведет к ее "концу", провозглашенному в странном и несколько провокационном заявлении Х.У. Гумбрехта, – наоборот. Более того: в отношении "борьбы парадигм" до 1933 г., ее исхода, предрешенного так называемым захватом власти в 1933, и определенных событий в науке после 1945 г.[112], истории понятий придется осмыслить неудобные вопросы. Например, вопрос о возможных путях развития интеллектуальной жизни в Федеративной Республике Германии после 1945 г. Что сталось бы, если бы таким эффективным генератором идей в гуманитарных науках в ФРГ стал не Карл Шмитт (хотя эта его роль признается не всеми[113]) – в "безопасности молчания", а скорее Эрнст Кассирер – изгнанный в 1933, после 1945 г. забытый и тем самым повторно изгнанный?

[1] Ср.: *Schorn-Schütte L.* Historische Politikforschung: Eine Einführung. München, 2006. S. 53 ff.; 67 ff. Об "истории понятий" см: Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte / Hg. von H. E. Bödeker. Göttingen, 2002. (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft; 14); *Koselleck R.*

Begriffsgeschichten. Frankfurt a. M., 2006. О контексте развития этих направлений см.: *Ecke J.* Geist der Zeit: Deutsche Geschichtswissenschaften seit 1870. Göttingen, 2008.

[2] *Gumbrecht H.U.* Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte. München, 2006. S. 7 ff.

[3] *Ritter J.* Vorwort // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hg. von idem u.a. Basel u.a., 1971. Bd. 1. S. I–X (S. VII). Сошлюсь также на высказывания Карлфрида Грюндера из его введения к шестому тому (Ibid. 1984. Bd. 6. S. VIII–IX).

[4] Brunner, Otto // Historikerlexikon: Von der Antike bis zur Gegenwart / Hg. von R. vom Bruch, R. A. Müller. 2. Aufl. München, 2002. S. 40.

[5] *Brunner O.* Politik und Wirtschaft in den deutschen Territorien des Mittelalters: Vortrag, gehalten auf dem 19. Deutschen Historikertag in Erfurt am 6. Juli 1937 // Vergangenheit und Gegenwart: Zeitschrift für Geschichtsunterricht und politische Erziehung. 1937. Bd. 27. S. 404–422 (цитаты S. 421). Ср. также: *Idem*. Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte // Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung. 1939. Bd. XIV. (Ergänzungsband). S. 513–528.

[6] Критикуемая Бруннером "внутренняя расщепленность (innere Gespaltenheit) мира", в которой он видит продукт так называемого разделяющего мышления (Trennungsdenken), – одно из проявлений "кризиса историзма" или одна из "проблем историзма" как специфического для эпохи Современности типа исторического мышления. "Разделяющее мышление" (о котором подробнее речь пойдет в следующем разделе) в политике и в академической науке, дающее о себе знать уже с середины XIX в., следует отнести к последствиям историзации знания, прежде всего в общественных науках, тогда концентрировавшихся на государстве. В конце столетия разрушение прежней "замкнутой" системы науки проявилось в том, что некогда единое "всеобщее учение о государстве" рассеивается в разных областях права (государственного, частного, корпоративного), в экономической науке, в теории сословий и в социологии. Государственное устройство и административное управление, право и юридическая практика, государство и общество перестают отождествляться и становятся отдельными предметами научной рефлексии. "Разделяющее мышление" можно охарактеризовать как (условно) два этапа мышления: (1) логическая мыслительная операция "отделения предмета", в результате которой достигается автономия члена "учения"; (2) в ходе второго этапа "эмансипированный член" стремится к суверенитету и самолегитимации. Поэтому "разделяющему мышлению" свойственно антагонистическое понимание государства и общества, государства и права, государства и корпорации (товарищества), государства и экономики, государства и личности. Уже с конца XIX в. и тем более после падения бисмарковской империи у критиков "разделяющего мышления" (Э.Р. Хубер, К. Шмитт, Э. Форстхофф) оно стало прочно ассоциироваться с политическим либерализмом, от которого ожидалось уже не "чисто теоретическое", логическое познание, а скрытое волевое решение изменить политический порядок в сторону "правового государства", "прав личности" и т.п., провоцирование общества против государства. Ратуя за преодоление "разделяющего мышления", они противопоставляли ему идею "тотального государства" ("totaler Staat"). См., например: *Bleek W.* Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland. München, 2002. S. 243–245 (*примеч. пер.*).

[7] *Brunner O.* Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter. 5. Aufl. Wien, 1965. S. 163.

[8] Ibid. S. 63.

[9] См. выше примеч. 5.

[10] О Карле Шмитте см.: *Rüthers B.* Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung. München, 1989; *Groß R.* Carl Schmitt und die Juden. Frankfurt a. M., 2000; *Blasius D.* Carl Schmitt: Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich. Göttingen, 2001; *Niethammer L.* Die polemische Anstrengung des Begriffs: Über die exemplarische Faszination Carl Schmitts // Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften / Hg. von H. Lehmann, O.G. Oexle. Göttingen, 2004. Bd. 2: Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe: Erfahrungen und Transformationen im Exil. S. 41–82. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 211).

[11] Volksgemeinschaft (букв. "народная общность") – возникшее на основе националистической, расовой идеологии понятие, формирующее универсальную идентичность "кровной" принадлежности к "народу" (Volk, отсюда – völkisch, "народный", "национальный") без различий в происхождении, образовании, профессии, состоянии. В этом смысле оно противопоставлено понятию "общество" (Gesellschaft), в основе которого лежит просветительское представление о взаимовыгодном сообществе, базирующемся на универсальных человеческих ценностях и сотрудничестве для общего блага его разных членов. Сторонники либерализма рассматривали "общество" как главный конституирующий фактор эпохи Современности (Moderne), залог ее плюрализма. Именно такой, плюралистической, Современности национал-социализм противопоставил свою, основанную на "единстве", Современность (у Эксле – "антисовременную Современность") с "новыми" и "вечными" ценностями – "народ", "народная общность", "раса". Понятие "народная (национальная) общность", вошедшее в употребление еще во времена Первой мировой войны для обозначения "народного" (völkisch) солидарного сообщества фронтовиков, было подхвачено национал-социалистической пропагандой, представлявшей Volksgemeinschaft как средство решения всех политических и социальных противоречий Веймарской республики (*примеч. пер.*).

[12] *Brunner O.* Moderner Verfassungsbegriff… S. 517.

[13] *Lepsius O.* Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung: Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft im Nationalsozialismus. München, 1994.

[14] *Koselleck R.* Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte // Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang / Hg. von W. Schieder, V. Sellin. Göttingen, 1986. Bd. 1. S. 89–109 (S. 109).

[15] *Algazi G.* Otto Brunner – "Konkrete Ordnung" und Sprache der Zeit // Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945 / Hg. von P. Schöttler. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1999. S. 166–203.

[16] Ibid. S. 166.

[17] *Schmitt C.* Nationalsozialistisches Rechtsdenken // Deutsches Recht: Zentral-Organ des Bundes Nationalsozialistischer Deutscher Juristen. Bd. 4, Nr. 10 (25.5.1934). S. 225–229.

[18] О понятии "мышления [в категориях] конкретного порядка" у К. Шмитта см.: *Lepsius O.* Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung... S. 205 ff.; *Niethammer L.* Op. cit. passim.

[19] Об уничтожении после 1933 г. понятий субъекта права и субъективных прав индивида, теоретическое обоснование для которого сформулировали талантливые молодые юристы К. Ларенц и Р. Виакер, см.: *Oexle O.G.* Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne: Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Göttingen, 1996. S. 137–162. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; Bd. 116).

[20] *Algazi G.* Otto Brunner… S. 171.

[21] *Brunner O.* Politik und Wirtschaft… S. 413; *Idem.* Land und Herrschaft. Baden bei Wien u.a., 1939, S. 506. (К таким социальным образованиям – "конкретным порядкам" – Бруннер относит, например, "дом", "род", "семью", "общину" (*примеч. пер.*).

[22] См. примеч. 6.

[23] *Brunner O.* Land und Herrschaft. 2. Aufl. Brünn, München, Wien, 1942. S. 496.

[24] *Schmitt K.* Nationalsozialistisches Rechtsdenken. S. 225. Под "литанией" здесь у Шмитта следует понимать "длинный перечень" (*примеч. пер.*). Об интерпретации Шмиттом эпохи Современности см.: *Villinger I.* Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne: Texte, Kommentar und Analyse der "Schattenrisse" des Johannes Negelinus. Berlin, 1995; *Groh R.* Arbeit an der Heillosigkeit der Welt: Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts. Frankfurt a. M., 1998.

[25] *Schmitt K.* Nationalsozialistisches Rechtsdenken. S. 229.

[26] *Bloch M.* Mélanges historiques. P., 1963. Bd. 1. P. 16–40 (P. 39). (Эта работа опубликована также и в "Одиссее": *Блок М.* К сравнительной истории европейских обществ / Пер. И.К. Стафф // Одиссей: Человек в истории. М., 2001. С. 65–93 (*примеч. пер.*).

[27] *Oexle O.G.* Marc Bloch et l'histoire comparée de l'histoire // Marc Bloch, l'historien et la cité / Éd. par P. Deyon, J.-C. Richez, L. Strauss. Strasbourg, 1997. P. 57–67. (Collection de la Maison des Sciences de l'Homme de Strasbourg; Bd. 22).

[28] *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. 6 ed. P., 1979 (1-е изд. – 1912). P. 26 ss.; *Idem.* Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M., 1981. S. 41 f.

[29] Цит. по: *Laube R.* Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen, 2004. S. 452. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 196). По поводу критики Маннгеймом "конкретного" см.: Ibid. S. 453.

[30] Ibid. S. 444 ff. (цитата с. 445).

[31] Ibid. S. 299.

[32] Ibid. S. 385 ff.

[33] Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932 / Hg. von O.G. Oexle. Göttingen, 2001. (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft; Bd. 12).

[34] *Oexle O.G.* Von der völkischen Geschichte zur modernen Sozialgeschichte / Geschichtswissenschaft um 1950 / Hg. von H. Duchhardt, G. May. Mainz; 2002. S. 1–36 (S. 5 f.). (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Beiheft 56)

[35] Эти фундаментальные различия также находят свое выражение в критике кантианцами Ницше. Ср.: *Germer A.* Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Göttingen, 1994. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; Bd. 105).

[36] *Raulff U.* Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch. Frankfurt a. M., 1995. S. 184 ff.

[37] *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft / Hg. von R. Schmidt. Hamburg, 1990. S. B XIII.

[38] О "борьбе парадигм" см.: *Laube R.* Karl Mannheim und die Krise des Historismus…; *Idem.* Zwischen Budapester und Berliner Historismus: Eine Pathologie der "Krise des Historismus" aus der Sicht eines ungarischen Emigranten // Krise des Historismus / Hg. von O.G. Oexle. S. 207–246. О так называемом неокантианстве см.: *Sieg U.* "Deutsche Wissenschaft" und Neukantianismus: Die Geschichte einer Diffamierung // Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Bd. 2: Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil / Hg. von H. Lehmann, O.G. Oexle. Göttingen, 2004. S. 199–222. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 211).

[39] О "полемическом заряде" таких понятий у К. Шмитта см.: *Niethammer L.* Die polemische Anstrengung des Begriffs…

[40] Ср: *Sieg U.* Deutschlands Prophet: Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus. München, 2007.

[41] *Aschheim S.E.* Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults. Stuttgart; Weimar, 1996. Ср. также: *Galindo M.Z.* Triumph des Willens zur Macht: Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg, 1995; *Dietrich C., Erbsmehl H.* Klingers Nietzsche: Wandlungen eines Porträts 1902–1914: Ein Beitrag zur Kunstgeschichte des "neuen Weimar". Jena, 2004.

[42] *Aschheim S.E.* Nietzsche und die Deutschen… S. 251 f.

[43] Ср: *Cassirer E.* Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928. Hamburg, 1929. Кроме того, будучи ректором Гамбургского университета (1929/30), Кассирер, несмотря на сопротивление части академического сообщества, сумел организовать академическое празднование принятой 11 августа 1919 г. конституции Веймарской республики также и в 1930 г. (22 июля), где произнес речь, посвященную проблеме изменения осмысления государства и теории государственной власти в истории Германии ("Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte"). Текст речи опубликован: *Bottin A.* Enge Zeit: Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität. Berlin; Hamburg, 1992. S. 161–169.

[44] См. об этом: *Schnädelbach H.* Kant – der Philosoph der Moderne / Idem. Philosophie in der modernen Kultur: Vorträge und Abhandlungen 3. Frankfurt a. M., 2000. S. 28–42.

[45] См. ниже в разделе V.

[46] *Heidegger M.* Sein und Zeit. 15. Aufl. Tübingen, 1984. S. 392 ff. (§ 76). (Рус. пер. см.: *Хайдеггер М.* Бытие и Время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М., 1997. Поскольку философский "мысле-язык" этого перевода сам нуждается в комментариях, я предпочла дать собственный перевод цитируемых Эксле фрагментов (*примеч. пер.*).

[47] Об этом подробнее: *Oexle O.G.* Von Nietzsche zu Max Weber: Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus… S. 73–94 (особенно с. 75 и сл.).

[48] Об истории понятия "историзм" (Historismus) см.: *Oexle O.G.* Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung (1984) // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus… S. 17–40; *Idem.* "Historismus": Überlegungen zur Geschichte des

Phänomens und des Begriffs (1986) / Ibid. S. 41–72; *Idem.* Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit: Eine Problemgeschichte der Moderne // Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932 / Hg. von O.G. Oexle. Göttingen, 2007. S. 11–116. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 228).

[49] *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 396; 392 ff.

[50] Здесь под "Historizität" следует понимать историческую обусловленность и, соответственно, изменчивость всего, что существует, а значит – относительность содержания мышления, в том числе и всего исторического знания (Historie). Экзистенциальная историчность (Geschichtlichkeit) у Хайдеггера (§ 74), напротив, не имеет отношения к Historie как науке об истории (Geschichte). Это, скорее, характеристика бытия, которая задает условия для всего, что происходит исторически: Geschichtlichkeit – это общее формальное обозначение для временности (темпоральности) подлинного здесь-бытия (Dasein), которое всегда конкретно – "фактично" – и обнаруживает себя в определенной исторической, временно*й* ситуации (экзистенциал "бытие-в-мире"). Здесь-бытие (Dasein) имеет свою "историю" (Geschichte), но та не протекает во времени, а как способ *быть* сама является временем, потому что, по мысли Хайдеггера, прошлое – это не то, что осталось позади, напротив, оно постоянно присутствует и определяет собой как настоящее, так и будущее. Исходя из этого наследия прошлого (Erbe), здесь-бытие (Dasein) *выбирает* ту или иную "*возможность*" бытия-в-мире, "выбирает себя", проектирует свою жизнь: "возможность экзистирует в способности *быть*". Сделанный "выбор возможности", по Хайдеггеру, уже предопределяет то, что станет предметом истории (Historie), так элиминируется основная "проблема" историзма – относительность всякого познания (*примеч. пер.*).

[51] Подробнее см.: *Oexle O.G.* "Wirklichkeit" – "Krise der Wirklichkeit" – "Neue Wirklichkeit": Deutungsmuster und Paradigmenkämpfe in der deutschen Wissenschaft vor und nach 1933 // Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945 / Hg. von F.-R. Hausmann. München, 2002. S. 1–20 (S. 1). (Schriften des Historischen Kollegs; Kolloquien; Bd. 53).

[52] Ibid. S. 1f.

[53] *Heidegger M.* Sein und Zeit. S. 396.

[54] Подробнее см.: *Oexle O.G.* "Wirklichkeit" – "Krise der Wirklichkeit" S. 4 ff.

[55] Подробнее см.: *Oexle O.G.* Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit… S. 107 ff.

[56] Подробнее см.: *Laube R.* Karl Mannheim und die Krise des Historismus… S. 527 ff.

[57] *Oexle O.G.* "Zusammenarbeit mit Baal": Über die Mentalitäten deutscher Geisteswissenschaftler 1933 – und nach 1945 // Historische Anthropologie. 2000. № 8. S. 1–27 (S. 18 f.).

[58] *Friedman M.* Carnap – Cassirer – Heidegger: Geteilte Wege. Frankfurt a. M., 2004. S. 17 ff. О дискуссии в Давосе см. подробнее: Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation / Hg. von D. Kaegi, E. Rudolph. Hamburg, 2002. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9). *Gründer K.* Cassirer und Heidegger in Davos 1929 // Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen / Hg. von H.-J. Braun u.a. Frankfurt a. M., 1988. S. 90–302.

[59] *Gründer K.* Cassirer und Heidegger… S. 298, 302.

[60] *Ferrari M.* Ernst Cassirer: Stationen einer philosophischen Biographie. Hamburg, 2003. S. 256 ff. (Cassirer-Forschungen; Bd. 11).

[61] *Ferrari M.* Op. cit. S. 279; Подробнее о направлениях см. также: *Friedman M.* Carnap – Cassirer – Heidegger…

[62] Подробнее о познании действительности у Кассирера см.: *Ferrari M.* Op. cit.

[63] *Cassirer E.* Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis / Hg. von K.Ch. Köhnke, J.M. Krois. Hamburg, 1999. S. 83 ff. (Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte; Bd. 2).

[64] *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Darmstadt, 1980 (1. Aufl. B., 1910). Рус. пер. данной работы (*Кассирер Э.* Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1910–1913 (репр. СПб., 1996) представляется изрядно устаревшим, поэтому цитируемые ниже фрагменты даны в моем переводе (*примеч. пер.*).

[65] Ibid. S. VI f. О теории понятия у Кассирера см.: *Graeser A.* Ernst Cassirer. München, 1994. S. 129 ff.; *Meyer Th.* Ernst Cassirer. Hamburg, 2006. S. 58 ff.; *Hänel M.* Begriff, Wissenschaft und Wirklichkeit: Ernst Cassirers "Begriffsreform" und die "Krise der Wirklichkeit" // Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit… S. 295–311.

[66] *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. S. 22.

[67] Ibid. S. 371.

[68] Ibid. S. 371 f.

[69] *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Darmstadt, 1974. Bd. I. (след. цитата с. 1–2).

[70] *Karlauf Th.* Stefan George: Die Entdeckung des Charismas: Biographie. München, 2007. S. 296.

[71] *Gundolf F.* Wesen und Beziehung // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1911. H. 2. S. 10–35 (приведенная ниже цитата с. 11 и сл.).

[72] Leibwerdung здесь следует понимать как "облечение плотью", "воплощение" в богословском смысле (ср.: 1 Кор. 15:35 и сл.); Гундольф использует метафору разрушающегося организма под влиянием критики Современности Ф. Тённиесом ("Gemeinschaft und Gesellschaft", 1887), который противопоставляет цельной средневековой "общности" ("Gemeinschaft"), где индивид включен в естественные и "органические" сообщества, атомизированное, распадающееся вследствие "механизированных" социальных связей современное "общество" ("Gesellschaft"). Соответственно, у Гундольфа гармоничное бытие "организма душевного мира" под воздействием историзации исторического знания и всего содержания мышления превращается в требующие эмпирического изучения ("демонстрации") обездушенные научные "проблемы", что ведет к дезориентации и духовному оскудению человека – к релятивированию и, следовательно, уничтожению идеалов и ценностей, то есть того, что Ницше называл "сущим" и "вечным", тем самым, полагает Гундольф, происходит подмена живой, органичной "сущности" мертвым механистическим "отношением". О концепции Гундольфа, Канторовича и др. членов кружка Георге см. также: *Экспе О.Г.* Немцы не в ладу с Современностью: "Император Фридрих II" Эрнста Канторовича в политической полемике времен Веймарской республики / пер. К. Левинсона // Одиссей: человек в истории. М., 1996. С. 213–235 (*примеч. пер.*).

[73] *Ens realissimum* – наиреальнейшая сущность, внутреннее содержание всей реальности; под "демонстрацией" понимается эксперимент как способ именно научного познания, противопоставляемого чувственному опыту (*примеч. пер.*).

[74] Ср. у Ницше: *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra // Idem. Sämtliche Werke / Hg. von G. Colli, M. Montinari. 15. Aufl. 15 Bd. Berlin; München, 1993. Bd. 4: Zarathustras Vorrede. Kap. 5.

[75] *Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben / Ibid. Bd. 4. S. 325–334 (особенно ч. 2).

[76] *Oexle O.G.* Das Mittelalter als Waffe: Ernst H. Kantorowicz' "Kaiser Friedrich der Zweite" in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik / Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus… S. 163–215 (особенно с. 198 и сл.).

[77] *Weber M.* Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialhistorischer Erkenntnis / Idem. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 5 Aufl. Tübingen, 1982. S. 146–214. Рус. пер. см.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 345–415. В целях сохранения важных для автора оттенков смысла высказываний Вебера перевод цитат, кроме специально оговоренных случаев, выполнен мною (*примеч. пер.*).

[78] Ibid. S. 185.

[79] Ibid. S. 170, 185, 192.

[80] Ibid. S. 206. След. цит. там же.

[81] О веберовском понятии "история проблем" ("Problemgeschichte") см. подробнее: *Oexle O.G.* Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte // Das Problem der Problemgeschichte … S. 9–37.

[82] *Weber M.* "Objektivität"… S. 207 (Здесь цит. по русскому изданию: *Вебер М.* Избранные произведения. С. 406–407). След. цит. там же.

[83] Здесь Вебер находится еще и в традиции позднесредневекового "номинализма", обоснованного Вильгельмом Оккамом. Масштабный анализ "номинализма" см.: *Mensching G.* Das Allgemeine und das Besondere: Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. Stuttgart, 1992; *Goldstein J.* Nominalismus und Moderne: Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham. Freiburg; München, 1998; *Flasch K.* Kampfplätze der Philosophie: Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. Frankfurt a. M., 2008. S. 193 ff.

[84] Противоположным примером могут послужить постоянно встречающиеся попытки некоторых историков зафиксировать значения исторических понятий раз и навсегда. Типичный случай см.: *Muhlack U.* Mittelalter und Humanismus – Eine Epochengrenze // Geschichtsbilder im George-Kreis: Wege zur Wissenschaft / Hg. von B. Schlieben u.a. Göttingen, 2004. S. 51–74. Особенно активно подобные усилия по окончательной фиксации значения предпринимаются в отношении понятия "историзм", причем именно в том смысле, который вкладывался в это понятие Фридрихом Майнеке в его книге "Возникновение историзма" ("Die Entstehung des Historismus", 1936); последнюю попытку такого рода см.: *Kraus H.-Ch.* Kultur, Bildung und Wissenschaft im 19. Jahrhundert. München, 2008. S. 12 f. (Enzyklopädie deutscher Geschichte; 82). При этом неизменно остается без внимания то обстоятельство, что понятие историзма у Майнеке является весьма проблематичным, что было установлено, среди прочих, уже Э. Трёльчем и О. Хинтце после 1918 г., и что Майнеке – это всего лишь *один* голос в многоголосье имевших место прежде всего после 1918 г. оживленных дискуссий в науках о культуре (об этом см. также работы, указанные в примеч. 29, 48, 94). Далее см.: *Oexle O.G.* Meineckes Historismus: Über Kontext und Folgen einer Definition / Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus… S. 95–136; *Idem*. Troeltschs Dilemma // Ernst Troeltschs "Historismus" / Hg. von

F.W. Graf. Gütersloh, 2000. S. 23–64. (Troeltsch-Studien; Bd. 11). Следовало бы задаться вопросами: (1) почему эти дискуссии – периода, последовавшего за 1918 г. – вытесняются из сознания; (2) почему после 1945 г. было де-историзировано и канонизировано понятие историзма в интерпретации именно Майнеке; (3) почему возобновленные с середины 1980-х годов интернациональные и интердисциплинарные дискуссии об "историзме" многими историками просто игнорируются; (4) и почему высказывания на тему "историзма", прозвучавшие со стороны теологии, правоведения, социологии, литературы и литературоведения, искусства и искусствоведения, многими историками – явно принципиально – во внимание не принимаются.

[85] Ср. с примеч. 84.

[86] *Weber M.* "Objektivität"… S. 208 (*Вебер М.* Избранные произведения… С. 408). След. цит. там же.

[87] *Oexle O.G.* Otto von Gierkes "Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft": Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation // Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900 / Hg. von N. Hammerstein. Stuttgart, 1988. S. 193–218.

[88] *Stolleis M.* Geschichte des Öffentlichen Rechts in Deutschland. München, 1992. Bd. II: "Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800 – 1914". S. 343.

[89] *Gierke O.v*. Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft // Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. 1883. N.F. 7. S. 1–99.

[90] Ibid. S. 10 ff. Приведенные далее цитаты там же.

[91] Цит. по: *Oexle O.G.* Otto von Gierkes "Rechtsgeschichte"… S. 205. Здесь имеется в виду правовая догма как формально-логическое истолкование действующего права (*примеч. пер.*)

[92] Это цитата из рецензии Гирке на книгу: *Sander P.* Feudalstaat und bürgerliche Verfassung. B., 1906 (цит. по: *Oexle O.G.* Otto von Gierkes "Rechtsgeschichte"… S. 205).

[93] Об этом тезисе подробнее см.: *Oexle O.G.* Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte: Anmerkungen zum Werk Otto Brunners // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1984. Bd. 71. S. 305–341 (S. 321 ff.).

[94] См. примеч. 48, а также: *Wittkau A.* Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. 2 Aufl. Göttingen, 1994.

[95] Ср.: *Wittkau A.* Historismus… S. 61 ff. О дискуссиях между Г. Шмоллером и К. Менгером см.: *Lavranu A*. Deskription, Kausalität und Teleologie: Zu Gustav Schmollers methodologischen und wissenschaftstheoretischen Positionen im Anschluß an den "Methodenstreit" // Krise des Historismus… S. 181–206.

[96] *Wittkau A.* Historismus… S. 80 ff.

[97] О попытке Г. Зиммеля связать философию Канта с темой историзма см.: *Oexle O.G.* Georg Simmels Philosophie der Geschichte, der Gesellschaft und der Kultur / Hg. von B. Schlieben u.a. Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft. Göttingen, 2004. S. 19–49.

[98] *Cassirer T.* Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hamburg, 2003. S. 194 ff.

[99] Об этом подробно см.: *Oexle O.G.* "Zusammenarbeit mit Baal"… S. 3. Об очерняющей К.Маннгейма статье К.Шмитта "Немецкие интеллектуалы" ("Westdeutscher Beobachter" от 31 мая 1933), названной Р. Лаубе "циничным некрологом", см.: *Laube R.* Karl Mannheim und die Krise des Historismus… S. 539 f. О статье К. Шмитта "Немецкая юриспруденция в борьбе против

еврейского духа" (1936), "необычайно подстрекательской даже для Шмитта" (М.Т. Фёген), направленной против кантианца Ханса Кельсена и против, как выражался сам Шмитт, "для нас, немцев, непостижимой жестокости и наглости" "венской школы еврея Кельсена", см.: *Fögen M.Th*. Das Lied vom Gesetz. München, 2007. S. 75 (также примеч. 158 в этой работе).

[100] См. выше раздел VII.

[101] *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig, B., 1930. S. 307. О позиции Фрайера после 1931 г. см.: *Laube R.* Karl Mannheim… S. 533 ff.

[102] О полемике историка Р. Виттрама против Ф. Майнеке см.: *Oexle O.G.* Krise des Historismus… S. 107 f.

[103] *Niethammer L.* Die exemplarische Faszination Carl Schmitts… S. 67. Потому так сближаются позиции К. Шмитта и Г. Лукача (Ibid. S. 58 f.) и растет враждебность обоих по отношению к К. Маннгейму (Ср.: *Laube R.* Karl Mannheim, S. 234 ff.).

[104] Об этом см.: *Oexle O.G.* "Zusammenarbeit mit Baal"… S. 23 f.

[105] *Fögen M.Th.* Das Lied vom Gesetz. S. 75 (также примеч. 159 в этой работе).

[106] См. подробный комментарий Тони Кассирер: *Cassirer T.* Mein Leben mit Ernst Cassirer. S. 205.

[107] Так определяет предмет современной истории понятий историк Х.Э. Бёдекер: *Bödeker H.E.* Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode // Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte / Hg. von idem. Göttingen, 2002. S. 73–121 (S. 109). (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft; Bd. 14).

[108] *Laak D. van.* Gespräche in der Sicherheit des Schweigens: Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik. B., 1993. S. 192 ff. О Collegium Philosophicum и той роли, которую сыграл в нем К. Шмитт, а также об истории возникновения исторического словаря философии "Historisches Wörterbuch der Philosophie" см.: там же с. 193 и сл. См. об этом также: *Rüthers B.* Kontinuitäten: Zur Wirkungsgeschichte von Carl Schmitt in der Bundesrepublik Deutschland // Rechtshistorisches Journal. 1994. Bd. 13. S. 142–164.

[109] *Laak D. van.* Gespräche… S. 196.

[110] Ibid. S. 222 ff.

[111] *Niethammer L*. Die exemplarische Faszination Carl Schmitts… S. 47 ff.

[112] Подробнее см.: *Schlak S.* Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik. München, 2008. Passim.

[113] Здесь следует упомянуть курьезное предложение поставить Шмитту памятник, прозвучавшее в помпезной во всех отношениях статье Тимо Фраша "Должны ли мы воздвигнуть памятник Карлу Шмитту?" (*Frasch T.* Sollen wir Carl Schmitt ein Denkmal setzen? // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 17.03.2007) и подвергнутое резкой критике в ответной статье Бернда Рютерса "Памятник Карлу Шмитту" (*Rüthers B.* Ein Denkmal für Carl Schmitt // Ibid. 24.03.2007).

Пер. с нем. Ю. Арнаутовой

О.В. Хаванова

ОБРАЩЕНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВО КАК АРГУМЕНТ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII века

“После того как я окончил учебу в Венгрии, посетил другие страны и университеты, где практиковал необходимые моему состоянию науки, образ жизни и языки, мне повезло получить приход лютеранского священника в комитате Пешт, затем я работал ректором в Есенаковском фонде в Прессбурге (совр. Братислава в Словакии. – *О.Х.*), потом отправился в Понделок, что в комитате Кишхонт, где двадцать лет преподавал учение Лютера, однако приложил усилия, чтобы познать истинный свет, к чему меня подвигло чтение многих римско-католических книг и сопоставление [теологических] аргументов. Ныне, благодаря приложенным усилиям и в особенности благодати Святого Духа, я просветился настолько, что 29 марта сего года в Прессбурге, у досточтимых отцов-иезуитов, в присутствии всех дворянских сословий я свободно и открыто отверг чуждое учение Лютера и присягнул истинной вере”[1]. Такими словами в апреле 1762 г., спустя всего несколько недель после обращения в католичество, излагал историю своей жизни бывший лютеранский священник Янош Баптист Становский (ум. 1776), просивший императрицу Марию Терезию (1740–1780) поощрить его должностью сенатора или советника в городе Базин (совр. Пезинок в Словакии). Императрица удовлетворила его просьбу. Возможно, прислушавшись к совету влиятельных клириков и государственных мужей, причастных к торжественному акту крещения раскаявшегося грешника.

Во второй половине XVIII в. в монархии Габсбургов эпоха зрелищных обращений в католичество влиятельных аристократов-протестантов и скромных таинств крещения для простых подданных ушла в прошлое. Стало также очевидным, что небольшого бюджета так называемой Конвертитской[2] кассы (Konvertitenkassa), созданной в 1720 г. по завещанию императрицы Магдалены Элеоноры Терезии и только к 1741 г. аккумулировавшей достаточный капитал, хватало лишь на несколько десятков скудных пенсий

беднякам, оказавшимся в поле зрения венского двора. И все-таки те, кто по морально-религиозным или сугубо прагматическим причинам вернулся в лоно Римско-католической церкви, по-прежнему считали, что этот, по сути глубоко личный, акт имеет социальное, даже политическое измерение, небезразличен властям и может быть с успехом обменян на монаршие милости.

К этому их подвигал, в том числе, опыт более ранней эпохи, которую в современной немецкоязычной историографии принято называть "конфессиональной" ("das konfessionelle Zeitalter")[3]. В самом деле, в период с середины XVI до второй половины XVII в. религия, облеченная в узкие рамки той или иной христианской конфессии (католицизма, лютеранства, кальвинизма) играла определяющую роль в развитии Западной Европы раннего Нового времени[4]. В Англии, Франции и Священной Римской империи (и не в последнюю очередь во владениях Габсбургского дома) принцип "одно государство – одна религия" позволил верховной светской власти ослабить сословную оппозицию, инструментализировать церковь и дисциплинировать общество[5].

В монархии Габсбургов светской власти в союзе с папским престолом удалось ко второй половине XVII в. консолидировать раздираемое глубокими противоречиями общество. В основе хрупкого социального мира эпохи Контрреформации лежал компромисс пока еще слабой центральной власти с заметно ослабленными сословиями. Как и повсюду в Европе, Контрреформация сопровождалась насильственным установлением католической конфессии как единственной официально признанной. Ее приметами стали добровольное или принудительное обращение в католицизм представителей всех социальных слоев, исход в протестантские страны тех, кто не желал поступаться принципами истинной, в их понимании, веры[6]. В то же время преследование отдельных представителей протестантского лагеря никогда не вело к опале семейства в целом. Можно было начать карьеру мятежником-протестантом и завершить жизненный путь католиком и слугой династии[7].

Считается, что в середине XVIII в. триумф обретшего барочные формы католицизма был настолько очевиден, что вопрос об обращении в "истинную веру" утерял свою остроту. В самом деле, господствующий класс в Австро-Чешских землях едва ли не поголовно, в Венгрии – в своей значительной части был успешно рекатолизирован. В 1781 г. император Иосиф II (1780–1790) издаст свой знаменитый декрет о веротерпимости, которым

устранит наиболее одиозные формы неравноправия представителей некатолических христианских конфессий. Однако, как пишет австрийский историк Грете Клингенштайн, на протяжении всего XVIII в. терпимость и нетерпимость в религиозной сфере "существовали друг подле друга"[8]. Речь идет не только о Трансильвании, где Габсбурги формально не отменили закон 1568 г. о свободе вероисповедания, или о Венгрии, где законом 1608 г. (впоследствии существенно ограниченным и неоднократно нарушавшимся) запрещались преследования за веру лютеран и кальвинистов. Это справедливо, например, и для Нижней Австрии, где по Вестфальскому миру 1648 г. протестанты дворянского происхождения могли приватно исповедовать свою веру. (Впрочем, с 1629 по 1781 г. ландтаги в австрийских землях прекратили возводить в дворянское достоинство тех, кто исповедовал лютеранство или кальвинизм[9].) Императрица Мария Терезия видела едва ли не во всех лютеранах шпионов своего заклятого врага – прусского короля Фридриха II (1740–1786), однако не препятствовала своим подданным-протестантам, проживавшим в пограничных районах, посещать церковные службы в сопредельных государствах.

Вот пример того, сколь грамотно, с полной уверенностью в своей правоте и конечном торжестве справедливости венгерская дворянка Юлиана Биро, жена католика Пала Ондрейковича, отстаивала перед лицом властей свое право, оговоренное в брачном контракте, воспитывать детей в кальвинистской вере: "Несомненно, что природа, когда сделала меня родителем моих детей, возложила на меня, таким образом, обязательства и заботу об их пропитании и образовании, причем так, как я считаю нужным, и тем более они [должны быть] воспитаны в тех науках и в той религии, в истинности которых я совершенно уверена". В канун принятия декрета о веротерпимости она требовала "разрешить, в соответствии с законами королевства, свободно пользоваться правом, как данным от природы, так и полученным в силу брачного контракта, воспитывать детей в своей вере"[10]. Иными словами, протестантизм оставался сознательным выбором тех, кто в силу семейной традиции или личных религиозных (и не в последнюю очередь политических) убеждений сохранял верность конфессии, отдавая себе отчет: это влечет за собой поражение в правах и ограничения в карьерном росте.

В то же время, в общественном сознании, прежде всего в сознании "маленьких людей", не одно десятилетие умело преподносимые церковной пропагандой примеры обращения в католи-

чество, подобные описанному выше случаю Яноша Становского, произвели своеобразный "кумулятивный" эффект. В подданных окрепла уверенность, что обращение в истинную веру может быть с успехом использовано в личных карьерных интересах или во благо собственной семьи. Вопрос о причинах перехода в иную веру традиционно волнует историков, в чьем распоряжении в лучшем случае имеются отрывочные сведения из дневников, переписки и иных источников личного происхождения. Австрийский историк Томас Винкельбауэр озаглавил одну из своих статей "Карьеристы или благочестивые люди? Дворяне-конвертиты в Чешских и Австрийских землях около 1600 года". Автор предостерегает от однозначной трактовки проблемы: наряду с прагматиками, желавшими таким образом усилить свои позиции при дворе, и глубоко верующими христианами, отдавшими после серьезных раздумий предпочтение католицизму как в их глазах более целостной и эмоционально привлекательной доктрине, был целый ряд "смешанных" случаев, где присутствовали соображения обоих порядков[11].

К сходному выводу на материале 1670-х–1720-х годов пришла австрийская исследовательница Инес Пепер. Она называет противопоставление "искренних" и "оппортунистических" обращений в католичество методологически устаревшим. Осознание того, что католическое исповедание является единственно правильным, не означало, будто новообращенный не понимал: переход в иную веру сулит изменения в материальном положении и социальном статусе. В то же время историк оставляет за людьми той эпохи право – после вдумчивого сопоставления теологических аргументов "за" и "против" – осознанно выбрать католическую веру, потому что, по их убеждению, именно она сулила спасение вечной души[12]. Например, судья и сенатор Василий Дамнянович из южновенгерского города Зомбор, говоривший на девяти языках, обладавший познаниями в юриспруденции и камералистике и в свободное время написавший "Новую сербскую арифметику", в конце жизни отказался от православной веры и перешел в католичество. Он особо подчеркивал свое бескорыстие: "К священной унии меня подвигла не корысть (*ибо я не стеснен в средствах* [здесь и далее курсив мой. – *О.Х.*]), но единственно понимание того, в каком заблуждении я жил до сих пор"[13].

Далее в этой статье рассматриваются случаи упоминания об отказе от лютеранских или кальвинистских заблуждений в прошениях, которые соискатели должностей или стипендий подава-

ли на имя монарха, анализируются цели авторов и определяется степень успешности подобной стратегии. Источниками послужили обращения подданных в органы центральной власти Венгерского королевства и Габсбургской монархии в целом. Вопросами распределения королевских стипендий в учебные заведения Венгрии ведали Королевский наместнический совет и совещательный орган при монархе – Придворная канцелярия. Именно они решали, кто из юных конвертитов достоин получить образование за казенный счет. Туда же поступали прошения от подданных, желавших поступить на службу в эти ведомства. Немалый интерес также представляют фонды расположенной в Вене Придворной казенной палаты и фонды ее филиала – Венгерской казенной палаты в Прессбурге. В силу того, что им подчинялись таможенные пункты, соляные конторы, почтамты и прочее, в распоряжении руководства всегда имелось известное число вакантных мест, на которые претендовали желавшие поправить свое материальное положение или совершить "карьерный рывок" обращенные в католичество подданные. Несмотря на то что власти не вели статистики приема конвертитов на службу, эти разрозненные обращения, рассмотренные в совокупности, позволяют составить представление о пристальном внимании к этой категории населения в монархии Габсбургов.

Необходимо оговориться, что подобные документы не раскрывают подлинных причин перехода в иную конфессию. Лишь в редких случаях историку удается дополнить информацию из прошений признаниями в дневниках и частных письмах, раскрывающими побудительные мотивы обращения в католичество. Так, офицер Зонтаг из пехотного полка графа Антала Каройи в письме к своему командиру просил помочь ему поскорее сложить с себя обер-лейтенантский чин и удалиться в монастырь: "Я пользуюсь случаем открыть Вам ход своих мыслей. Он заключается в том, чтобы отведенные мне Господом годы жизни провести в уединении. Для этих целей я выбрал округу аббатства Санкт-Блез в Шварцвальде, где я, как конвертит, чаю встретить искреннюю приязнь у тамошнего истово-католического населения"[14]. Однако даже петиции подданных к властям и документы официального происхождения при всех ограничениях жанра все-таки позволяют составить представление о дискурсивном характере обращения в католичество как весомого или малозначимого аргумента в диалоге подданных с верховной властью.

Можно сказать, обратной стороной дискриминационных мер в отношении некатолических конфессий было материальное и моральное поощрение тех, кто решил вернуться в лоно католичества. Со всей очевидностью этот принцип проявился в школьном деле. Там союз Габсбургов с католической церковью привел к тому, что ее самый успешный агент в сфере образования – Общество Иисуса – монополизировало рынок образовательных услуг и, используя доведенные до совершенства методики обучения началам наук и основам христианской веры, взрастило не одно поколение лояльных католиков[15]. Умело используя формы мягкой рекатолизации, иезуиты не препятствовали, например, поступлению протестантов в свои учебные заведения, надеясь силой примера убедить их отказаться от ложных вероучений[16]. Впрочем, в самое престижное учебное заведение монархии – венский Терезианский коллегиум – за ту четверть века, что им руководили иезуиты, не был принят ни один протестант из Трансильвании: все воспитанники из княжества, аристократы или мелкие дворяне, были католиками или представителями рекатолизированных ветвей своих родов[17].

Ключевой к пониманию проблемы может стать резолюция Марии Терезии, начертанная в 1773 г. на полях меморандума Венгерской королевской канцелярии: “На [королевские] стипендии... предлагать конвертитов, а также сирот и детей снискавших заслуги отцов”[18]. Эта частная резолюция, несомненно, отражала и более раннюю практику. Вот пример венгерского дворянина Пала Гашпара Суньоги из комитата Сабольч. В 1751 г. он (в возрасте восьми лет) вместе с отцом принял католичество, а уже в 1754 г. родитель решил попытать счастья и направил императрице петицию о зачислении мальчика в какое-нибудь учебное заведение. Для пущей убедительности отец присовокупил прошение и от имени ребенка. Оно, по всей вероятности, было составлено отцом или опытным стряпчим, ибо одиннадцатилетний мальчик, ссылавшийся на полное отсутствие у него образования, вряд ли был в состоянии выразить на латыни следующую просьбу: “Соблаговолите милостиво позаботиться о том, чтобы меня поместили в какой-нибудь королевский фонд и воспитали для службы вашему величеству и августейшему дому”[19]. В тот год в венском Хаосовском фонде[20] как раз были созданы специальные вакансии для венгерских дворянских сыновей в возрасте от 8 до 14 лет, и Пала Гашпара зачислили туда на казенное довольствие, а на следующий год перевели в Инженерную школу[21]. Оттуда в марте

1758 г. новоиспеченный кадет Пал Гашпар Суньоги отправился на службу в гусарский полк графа Ференца Надашди[22].

Конечно же, такая удача выпадала не всем. Большинству приходилось довольствоваться скромными стипендиальными местами в одном из иезуитских конвиктов Венгерского королевства. Власти не вели статистики зачисления конвертитов, но, судя по меморандумам Венгерской канцелярии, не проходило и года, чтобы в тот или иной коллегиум не был принят (или, по крайней мере, рекомендован) конвертит. За многими такими случаями стояли полные драматизма семейные истории. Например, мелкий чиновник соляной конторы в Токае Иштван Уйвари оставил после своей смерти вдову, не пожелавшую отречься от учения Кальвина, с пятерыми малолетними детьми-католиками. Власти положили ей более чем скромную пенсию в 30 гульденов в год при условии, что дети будут воспитаны в католических школах в истинной вере. Императрица собственноручно приписала на полях меморандума: "Докладывать мне каждый год, где находятся дети и как они воспитываются"[23].

Далеко не все конвертиты, получившие образование за счет казны, сделали блестящие карьеры, но королевская стипендия становилась путевкой, которой каждый распоряжался по-своему. Например, в 1779 г. Венгерская королевская канцелярия так отрекомендовала двенадцатилетнего Ласло Ратони из комитата Сатмар: "Конвертит, подающий надежды молодой человек из хорошего дворянского рода, к тому же поддержан кардиналом-примасом"[24]. Молодого человека зачислили в иезуитский конвикт в Трнаве, затем он четыре года прослужил в пехотном полку графа Эстерхази, два года провел в венгерской дворянской лейб-гвардии в Вене, но в 1792 г. предпочел выйти в отставку и провести остаток жизни (ум. 1824 г.) в родном поместье[25].

Рассмотренные не изолированно, а в сравнении с многочисленными прошениями о зачислении на должность, о повышении по службе и о выделении пенсии или единовременного денежного вспомоществования, стипендии для конвертитов предстают и как элемент государственной политики, и как аргументационная стратегия подданных. И. Пепер обратила внимание на то, что в сравнении с другими европейскими (католическими и протестантскими) странами венский двор пришел к осознанию необходимости создать специальный фонд (упомянутую выше Конвертитскую кассу) на полвека позже. Это означает, что спустя сто лет после того, как "конфессиональная эпоха" на континенте, собственно,

закончилась, австрийские Габсбурги в борьбе за конфессиональную однородность подвластного населения по-прежнему прибегали к опробованным инструментам Контрреформации[26]. Понимая это, просители однозначно рассматривали обстоятельство своего обращения не просто как достойный упоминания факт, но как несомненное преимущество, выделявшее их из общей массы соискателей. Суть предлагавшегося властью прагматичного обмена заключалась в том, что подданные-протестанты пополняли ряды католиков, за что власть компенсировала им моральные и материальные потери (разрыв с родней и окружением, который часто влек за собой лишение доли в наследстве) и "премировала" должностью, пенсией или (не в последнюю очередь) стипендией.

Приравнивание конвертитов в процитированной выше императорско-королевской резолюции к сиротам и детям заслуженных родителей не случайно. Как и во многих других реформах терезианской эпохи филантропия тесно переплеталась с меритократией: поддержкой государства прежде всего пользовались нуждающиеся и достойные[27]. Просителей-конвертитов можно условно разделить на тех, кто подкреплял право на испрашиваемую милость своим стесненным материальным положением, и тех, кто апеллировал к своим заслугам перед династией. На один полюс можно условно поместить трансильванского графа Денеша Банфи – представителя богатейшего и влиятельнейшего рода в княжестве. Испрашивая для себя орден св. Стефана (известного также как "орден за заслуги"), он напоминал, что дед его был первым губернатором Трансильвании, а сам он четверть века служит Габсбургскому дому и даже *стал первым в роду конвертитом*, а посему заслуживает "памятный знак первого христианского короля [Венгрии]"[28]. На другом полюсе находится многодетная вдова Антония Шаурот и ей подобные. В ответ на ее прошение о выделении скромного денежного вспомоществования референт Венской придворной казенной палаты написал: "Этой несчастной персоне может быть выделено испрашиваемое, ибо заявление не оставляет сомнений в ее крайней нищете… в которую она впала после отказа от веры и разрыва с родней"[29]. Само собой разумеется, что между этими идеально-типическими моделями располагался целый спектр смешанных случаев.

Примеры того, как обращение в католичество становилось залогом будущей удачной карьеры, нередки. Акты центральных органов власти в некоторых случаях позволяют весьма детально

восстановить этапы продвижения таких конвертитов по служебной лестнице. Рассмотрим случай Иоганна Георга (Яноша Дёрдя) Мецнера (ум. 1778) – этнического немца и венгерского дворянина из вольного королевского города Бартфа (совр. Бардейов в Словакии), что в комитате Шарош. Впрочем, дворянский род Мецнеров не упоминается ни в одном генеалогическом справочнике, а, следовательно, титул был, по всей видимости, номинальным. Родился Мецнер около 1715 г. в лютеранской семье; где и как он получил образование – неизвестно. В 1737 г. в разгар войны с османами Мецнер поступил секретарем на службу в окружной комиссариат города Кашши (совр. Кошице в Словакии), побуждаемый, по его собственному признанию, "желанием подготовиться к службе в отдаленных землях"[30]. Такой случай представился в 1739 г., когда граф Карл Аспремонт взял молодого юриста с собой в крошечное графство Рекхайм на границе с Нидерландами, с 1620 г. входившее в состав Священной Римской империи. Там Иоганн Мецнер 21 год прослужил в должности советника, "совершенствовался в публичном и гражданском праве, изучал экономику края и французский язык", там же в 1743 г., в возрасте 28 лет, он принял католичество.

Было ли это плодом вдумчивого изучения и сопоставления лютеранской и католической доктрин, как в случае с теологом Яношем Становским, или Мецнер решил, что карьеру в католическом окружении лучше делать в качестве единоверца, а не вероотступника? Источники не дают ответа на этот вопрос. Так или иначе, но по возвращении на родину юрист Мецнер ощутил преимущества смены вероисповедания. В 1762 г. в венгерском городе Таркань умер инспектор соляной конторы, и Венгерская казенная палата объявила конкурс на вакантную должность. В соледобывающей отрасли нельзя было рассчитывать на солидное жалование, круг обязанностей требовал высокой самоотдачи, специальных знаний и, не в последнюю очередь, безупречных моральных качеств (воровство там не было редкостью)[31], но это был гарантированный, пусть и скромный заработок и шанс интегрироваться в бюрократическую иерархию. По всей вероятности, кто-то из высокопоставленных покровителей потрудился похлопотать за Мецнера, и венгерские власти, составляя обычный в таких случаях список из трех кандидатов для окончательного утверждения императрицей, поставили Мецнера на первое место, вперед двух других более опытных чиновников, и особо подчеркнули, что он – конвертит.

Подобный выбор удивил Венскую придворную казенную палату, и в меморандуме было указано: “Означенный Мецнер не снискал никаких заслуг в камеральной сфере и, предположительно, не имеет достаточных познаний в соляном деле, каковое, в его-то немолодом уже возрасте, он вряд ли захочет изучать; к тому же он не просто небогат, но не в состоянии внести требуемый для занятия должности залог, да и другим заслуженным чиновникам будет досадно, что предпочтение при назначении на высокие должности отдается не тем, кто многие годы служил верой и правдой, но подобным некомпетентным людям”[32]. Между тем императрица распорядилась иначе: “Я назначаю предложенного Венгерской придворной казенной палатой Мецнера, учитывая его деловые качества и личные обстоятельства (факт обращения в католичество? – *О.Х.*), что же касается служебных обязанностей инспектора соляной конторы, то их не так сложно изучить и даже весьма просто освоить”[33]. Решение в высшей степени неожиданное, ибо отсутствие необходимого опыта и знаний чаще служили причиной отказа.

Вопреки сомнениям чиновников Мецнер быстро вошел в курс дела, доказал свою профессиональную пригодность и полностью освоился в католической среде. В 1769 г., когда освободилась должность начальника соляной конторы в Ронасеке, туда назначили именно Мецнера. К 1777 г. двое из пятерых его сыновей стали католическими священниками, двое поступили на службу в Казенную палату[34], самый младший, Йожеф, второй год обучался как конвертит за государственный счет у иезуитов в Трнаве[35], дочери были выданы замуж за казначейских чиновников. Мецнер все чаще задумывался о переходе на более высокую и менее хлопотную должность. В прошении на имя императрицы он писал: “В свои 62 года я чувствую, что силы, необходимые для ведения здешнего делопроизводства, начали меня оставлять, а высокая ответственность, связанная с финансовой отчетностью, стала мне в тягость, посему нет у меня иного желания, кроме как вести более размеренную жизнь, так чтобы употребить для службы вашему величеству все свои силы, а также опыт и знания, накопленные с юных лет на разных должностях, прежде всего в сфере экономики и соляном деле”. Поскольку в казначейской администрации в Марамароше как раз освободилось место асессора, Мецнер надеялся занять именно эту должность.

Высокое начальство поддержало прошение престарелого чиновника. Вице-президент Венгерской придворной казенной палаты

граф Пал Фештетич в пространном сопроводительном письме, уже ни словом не упоминая, что Мецнер – конвертит, воздал должное своему подчиненному: “К Марамарошской казначейской администрации нельзя относиться как ко всем прочим подобным ведомствам, там непременно должны служить люди, в первую очередь весьма искушенные и в высшей степени опытные в соляном деле, знающие процесс, так сказать, изнутри… и я полагаю, что на вакантное место асессора не найти более способного и сведущего человека, чем означенный проситель Мецнер”[36]. Впрочем, на новой должности чиновник проработал всего около года: в 1778 г. он скончался[37]. Его послужной список – свидетельство относительно высокой степени горизонтальной и вертикальной мобильности в монархии Габсбургов XVIII в.: уроженец северо-восточной Венгрии отправляется служить к северо-западным границам Священной Римской империи, возвращается на родину, чтобы в зрелом возрасте освоить новую профессию и занять скромную руководящую должность. Все это было бы немыслимо, не перейди Мецнер в католичество, но и не стало бы возможно, не прояви он незаурядных личных качеств.

В судьбе Иоганна Георга Мецнера обнаруживается немало типических черт, присущих историям других конвертитов. Во-первых, это понимание того, что обращение в католичество является заслугой как в глазах подданного, так и с точки зрения властей. Еще более “рельефно”, чем Мецнер, это выразил трансильванский дворянин Мартон Тёвиши. Он добивался скромной должности писца в таможенной конторе, но не смог (по его словам, подвела почта) предоставить копию своего дворянского диплома. В отчаянии, что искомое место может достаться кому-то другому, он писал: “Если бы я даже не был дворянином, хотя дворянство мое не подвергается сомнению (раньше или позже я смогу с Божьей помощью таковое доказать), но мое обращение, милостиво дарованное мне Святым Духом, я точно могу причислить к своим заслугам”. Власти не увидели причин, почему не принять на службу того, кто “помимо других похвальных качеств и заслуг может похвастаться тем, что отказался от кальвинистской и перешел в католическую веру”[38].

Во-вторых, в каждом конкретном случае немаловажным обстоятельством становилось покровительство влиятельных аристократов. Если в прошениях Мецнера это читается между строк, то в случае Шамуэля Барани из Дебрецена имя высокопоставленного патрона послужило в глазах властей дополнительной реко-

мендацией при назначении в таможенную контору в Надьвараде (совр. Орадя-Маре в Румынии). Президент Венской придворной казенной палаты писал: "Означенного Шамуэля Барани, который *несколькими днями ранее был крещен в Римско-католическую веру* в здешней (т.е. венской. – *О.Х.*) архиепископской часовне, весьма настойчиво рекомендует архиепископ граф Мигацци". Сам же новоиспеченный конвертит от себя спешил добавить, что жена его с тремя детьми по-прежнему пребывают в заблуждении неистинного учения (in dem unrechten Glauben), но если переселятся из Дебрецена (который современники именовали не иначе, как "кальвинистский Рим") в Надьварад с его преимущественно католическим населением, то, возможно, последуют примеру супруга и тоже перейдут в спасительную для бессмертной души католическую веру. Мария Терезия наложила резолюцию: "Одобряю. Да будет вместо [Игнаца] Дельпини – Барани, рекомендованный архиепископом"[39].

Тем же, кто не мог похвастаться влиятельным патроном, не приходилось рассчитывать на безоговорочное снисхождение к факту обращения в католичество. Молодой венгерский дворянин Жигмонд Петроци в пространном прошении писал: "Я был рожден в Прессбурге, в Венгрии, от родителей-протестантов и воспитан в этой вере, но после того как я по здравому размышлению и по мере взросления увидел, в какой ошибочной вере я живу и какая опасность подстерегает мою душу, по велению совести выбрал для себя лучшее и открыто обратился в Римско-католическую веру". Далее он живописал, как "материнская любовь превратилась в ненависть", как он "оставлен всем миром только потому, что выбрал истинную веру". Петроци не просил себе ни пенсии, ни денежного вспомоществования, он надеялся, что "всевозможные науки и различные в родном отечестве необходимые языки" откроют ему путь к скромной оплачиваемой должности, а, по сути, безвыходное положение, в котором он очутился, смягчит сердца тех, от кого зависела его судьба. В конце концов, прошение никому не известного Жигмонда Петроци, как и десятков других безвестных конвертитов, осталось без ответа[40].

В-третьих, переход в католическую веру каждого отдельного подданного обретал тем больший вес, что тот своим примером подвигал к этому шагу окружающих. Вспомним, что многочисленное потомство Мецнера пополнило ряды католических пастырей и паствы. Ш. Барани тоже не терял надежды склонить к переходу в католичество жену-кальвинистку. Упомянутый выше

М. Тёвиши не без гордости писал: “Со времени моего обращения я Божьей милостью вернул к свету истинной веры двух проповедников, трех горожан, несколько простолюдинов и многих еще верну”[41]. Некий Готлоб Эрнфрид Штрекенбах, желавший получить хоть какую-нибудь казначейскую должность, подписывал свои прошения: “Верноподданнейший и всепокорнейший слуга с женой и тремя детьми-конвертитами”[42].

Какое отношение к найму курьером в Венскую придворную казенную палату Иоганна Мемингера мог иметь тот факт, что его жена-голландка ради мужа перешла в католичество? Между тем, власти считали это обстоятельство не менее важным, чем послужной список: проситель многие годы работал при австрийской дипломатической миссии в Стамбуле, овладел итальянским, голландским и французским языками, изучил ювелирное искусство у золотых дел мастеров в Голландии. Приняв все это к сведению, экспедитор Фердинанд Эрнст Цальхаймб написал: “Сей проситель, явившийся ко мне лично, показался человеком дельным, к которому не может быть никаких претензий, и поскольку он женат на конвертитке, *а таким персонам при каждом случае полагается уделять особое внимание*, не вижу оснований ему отказать [в просьбе]”[43].

Власти прекрасно понимали как пропагандистский эффект от каждого обращения в католичество, так и опасности, которые таила поспешность в подобных делах. В 1769 г. бывший кальвинистский проповедник Мартин Силаги из Трансильвании попросил денежное вспомоществование, чтобы получить скромный католический приход. Советники предупреждали Марию Терезию, что “сии конвертиты не полностью покончили с прежними заблуждениями или даже со временем вновь к ним возвращаются”. Однако императрица повелела: “Мое желание, чтобы он его [приход] получил”[44].

В-четвертых, именно судьбы конвертитов дают примеры высокой горизонтальной мобильности в Европе раннего Нового времени, способности тех, кто сменил веру, адаптироваться к новой культурной и языковой среде. В актах Венской придворной казенной палаты хранятся прошения шведа Иоганна Флориана Дизинга, в 1773 г. обратившегося к властям с просьбой об увеличении ему жалования. В 1739 г. в Бреслау (совр. Вроцлав в Польше) он “отверг заблуждения лютеранского учения”, в 1747 г. поступил на службу в Венскую придворную казенную палату. Примечательно, что в петиции на имя главы ведомства он делал акцент на свою

многолетнюю безупречную службу, а в обращении к императрице на сострадание к нему – бедному, больному, недавно похоронившему любимую дочь, а ныне заботящемуся о беременной жене конвертиту, который "выдержал суровый экзамен в школе Христовой на право именоваться истинным христианином". Как чужаку, ему было несравненно труднее добывать даже столь скромный насущный хлеб, и об этом он прямо писал: "Невзирая на все свалившиеся на меня несчастья, я никогда не отягощал высочайшего фиска и, несмотря на многолетнюю службу, ибо нет у меня покровителей, никогда не получал денежного вспомоществования"[45].

Справедливости ради следует признать, что честолюбивые, ловкие и настойчивые просители добивались искомого и без влиятельных покровителей. Показателен случай стряпчего Яноша Сёлёши. К обращению в католичество его подвиг архиепископ эстергомский Миклош Чаки, у которого тот затем многие годы служил финансовым инспектором. После смерти патрона Сёлёши снискал славу ловкого адвоката по делам о недвижимости. Перечисление выигранных им процессов, позволивших бывшим владельцам вернуть поместья, некогда проданные или отчужденные с нарушением (неверным толкованием) действовавших правовых норм, заняло значительное место в его прошении. Впрочем, должность инспектора соляной конторы, которую Сёлёши надеялся испросить у императрицы, требовала специальных знаний производственного процесса и владение тонкостями делопроизводства и финансовой отчетности, в которых адвокат был не силен. Убедить императрицу (как в случае с Мецнером), что проситель быстро овладеет профессией, не удалось, но Мария Терезия собственноручно приписала на полях меморандума: "Что касается ученого и искушенного адвоката Сёлёши, его назначаю внештатным фискальным инспектором по Венгрии и Трансильвании с выплатой ему 500 фл., и да будет при каждом доказанном случае обнаружения казенного имущества [в частном владении] доплачено ему сверх того в соответствии с размером возвращенной в казну собственности"[46].

Критерии объективной оценки деловых качеств часто рассматривались властями сквозь призму христианского сострадания. Как следствие, одним из распространенных топосов в прошениях конвертитов было упоминание (как в случае Петроци) о полном отчуждении от протестантской родни и отсутствии той финансовой и моральной поддержки, на которую мог рассчиты-

вать любой исповедующий “веру отцов”. К подобной аргументации, по понятным причинам, прибегали просители, искавшие решения своих материальных проблем, как это сделал венгерский дворянин Ласло Дравецки. Он, в частности, писал: “Поразмыслив здраво, я совершенно осознанно отказался от учения Лютера, в котором был воспитан, и недавно в здешней церкви ам-Хоф [в Вене] перешел в единственную дарующую спасение души Римско-католическую веру. Как только моя мать доподлинно об этом узнала, она… отвернулась от меня и вот уже 11 месяцев лишает меня скромного денежного содержания, отчего я ввергнут в крайнюю нищету”. Казенная палата сочла возможным посоветовать императрице “назначить милостивую пенсию, ибо он из-за перемены веры не может рассчитывать на поддержку друзей, к тому же болен и беден, и мать ни в чем ему не помогает”. Лаконичная резолюция Марии Терезии гласила: “100 гульденов”[47].

В то же время, даже вполне успешный молодой венгерский дворянин, бывший лейб-гвардеец, а ныне писарь при Казначейской администрации в Кашше Элек Околичани, испрашивая себе жалованье секретаря, всячески подчеркивал факт обращения в католичество. Он напоминал, что “из-за перемены вероисповедания покинут всем окружением” и даже подписывался “лейтенант лейб-гвардии в отставке и конвертит”[48]. Прошение было частично удовлетворено: жалованье Околичани повысили, но на должность секретаря назначили более опытного чиновника. Похоже, по складу характера проситель принадлежал к тем, кто при каждой возможности настойчиво требовал себе все новые милости, не забывая указывать при этом, что перешел в католическую веру. Однако вся его дальнейшая карьера оказалась результатом здравого рассуждения начальства: достоин ли проситель по своим деловым качествам того или иного назначения, возможно ли в принципе удовлетворить его просьбу?

В то же время практика приема на службу конвертитов не была лишена элементов манипулирования. Конвертиты, подчеркивая факт своего обращения, стремились таким образом достичь партикулярных целей за счет властей. Власти же, не отрекаясь от поддержки и защиты конвертитов, оставляли за собой право решать в каждом конкретном случае, достоин ли подданный испрашиваемой милости. Когда в 1777 г. некий Бернхард Готлиб Анс попросил, ссылаясь на заслуги отца (чиновника Венской придворной казенной палаты) и факт своего обращения в католичество, принять его в это ведомство кассиром, вице-президент граф

Коловрат категорически воспротивился: “Хотя я до сих пор в подобных случаях всегда отдавал предпочтение смышленым сыновьям подлинно заслуженных и снискавших уважение кассиров, потому что так проще защититься от превратностей и капризов судьбы, в данном случае считаю опасным, если конвертит, чьи достоинства нам пока совершенно неизвестны, получит доступ к кассовым операциям”[49].

В процессе их диалога постепенно вырабатывались критерии социальной политики, совершенствовались механизмы благотворительности и определялись ее разумные границы. Поэтому когда, например, в 1771 г. супруга барона Ламарре обратилась с прошением о выделении мужу пенсии на том основании, что он – уроженец Вюртемберга, 10 лет назад перешедший в католичество, не имеет средств к существованию, Придворная казенная палата рассудила: “Супруг просительницы никогда не служил по нашему ведомству и вообще не имеет никаких иных заслуг кроме принятия католической веры… посему мы не советуем ее величеству удовлетворять эту просьбу”[50]. Сходным образом, когда в 1777 г. конвертит Бернард Странский, беженец из оккупированной пруссаками Силезии, попросил увеличить ему пенсию, чиновники Казенной палаты постановили: “Поскольку проситель не привел никаких своих заслуг и вообще не обосновал необходимость увеличения ему пенсии, представляется, что ему вполне достаточно одного дуката, что он ежемесячно получает из Тайной казначейской кассы”[51].

Повторим, важность описанных выше случаев заключается прежде всего в том, что они относятся к довольно позднему периоду. В исторической науке традиционно считается, что к началу XVIII в. границы между конфессиями более или менее устоялись и переход того или иного подданного в господствующую в данной стране религию потерял в глазах властей свою актуальность. Между тем, для 40-х – первой половины 80-х годов XVIII в. удалось обнаружить около ста петиций к властям с упоминанием факта обращения в католичество в контексте той или иной просьбы (список, разумеется, далеко не полный). Все эти примеры, сколь малочисленными они бы ни были, могут по праву считаться элементом более распространенной практики. Не будет преувеличением сказать, что здесь речь идет о частном случае социального дисциплинирования, ибо явным или негласным выделением этой категории населения власть на протяжении всего XVIII в. сигнализировала подданным о своих ожиданиях и пред-

почтениях. В то же время косвенным свидетельством того, что практика поддержки конвертитов переживала во второй половине XVIII в. свой закат, можно считать то обстоятельство, что в эти годы в отличие от периода, рассмотренного И. Пепер, практически исчезают с рынка печатной продукции полемические и нравоучительные сочинения, посвященные вопросам перехода в "истинную веру" (Bekehrungsliteratur)[52].

По мере того как школьное дело все более четко ориентировалось на практические нужды воспитания грамотных подданных, готовых справляться с поставленными государством задачами, привилегированное положение конвертитов в монархии вступало в противоречие с меритократическим требованием повышения общественной полезности каждого гражданина. Важнейшие для судеб национальной школы документы эпохи: "Общий школьный устав" (1773 г.) для Австро-Чешских земель и "Ratio educationis" (1777 г.) для Венгерского королевства – никак особо не выделяют учеников-конвертитов. Реформа (централизация) стипендиальных фондов, проведенная при Иосифе II в 1785 г., также ориентировала комиссии на поддержку таланта и прилежания вне зависимости от вероисповедания. Даже если в будущем тому или иному конвертиту отдавалось предпочтение при зачислении в учебное заведение, решение принималось уже никак не во исполнение монаршей резолюции, а с учетом его успеваемости.

Повышение требований к квалификации бюрократического аппарата также "обесценивало" факт смены вероисповедания. Власти, при прочих равных условиях, время от времени принимали конвертитов на чиновничьи должности, однако на деле все чаще отдавали предпочтение иным "целевым" группам: талантливым детям заслуженных родителей или высококвалифицированным протеже влиятельных сановников. Оказание материальной помощи конвертитам постепенно переходило в сферу церковной и частной благотворительности. В начале XIX в. упоминать факт обращения в католичество становится непринятым. Сошлемся на архив супруги императора Франца II (1792–1835) Каролины Шарлотты Августы (1816–1835), взявшей под свой патронат бедняков, вдов и сирот: практически никто из просителей, живописуя свою нужду, не упоминал об обращении в истинную веру[53].

[1] Österreichisches Staatsarchiv, Wien. (Далее: ÖStA.) Finanz und Hofkammerarchiv. (Далее: FHKA.) Hoffinanz Ungarn und Siebenbürgen. Fasz. r. Nr. 908. 16. Apr. 1761. Fol. 376r.

[2] Лиц, перешедших в католичество из протестантских вероисповеданий или иудаизма, в монархии Габсбургов называли "конверсами" или "конвертитами" (conversi, Convertiten или Konvertiten).

[3] Этот термин ввел в 1906 г. теолог и историк Эрнст Трёльч (1865–1923). В 1980-е годы новый импульс к рассмотрению экономических, социально-политических и духовных последствий конкуренции между христианскими конфессиями за монополию в вопросах веры дали работы Вольфганга Райнхарда, Хайнца Шиллинга и др. См: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfession, 1500–1650 / Hrsg. von A. Schilling, W. Ziegler: 7 Bde. Münster, 1989–1997; Die katholische Konfessionalisierung / Hrsg. von W. Reinhard. Münster, 1995.

[4] *Klueting H.* Das konfessionelle Zeitalter, 1525–1648. Stuttgart, 1989; *Winkelbauer T.* Ständefreiheit und Fürstenmacht: Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter, 1522–1699. Wien, 2003. T. 1–2.

[5] В последней трети XX в. в исследованиях, посвященных раннему Новому времени, широкое признание и применение получила теория немецкого историка Г. Эстрайха (1910–1978) о "социальном дисциплинировании". Он полагал, что этот идеально-типический термин наиболее полно характеризует суть базовых изменений, в раннее Новое время охвативших власть и общество, коснувшихся политической практики и ее идеологического оформления. С одной стороны, ранняя стадия индустриализации сопровождалась диверсификацией форм производства и потребления, вела к появлению новых социальных и профессиональных групп. С другой стороны, общество раннего Нового времени сотрясали религиозные войны и вооруженные выступления сословных "фронд". В этих условиях возникала объективная потребность как в дисциплинирующем вмешательстве государства в разнообразные сферы человеческой деятельности, так и в сознательно дисциплинированном поведении индивида, в переносе "точки принуждения" внутрь человека. Таким образом, дисциплинированное поведение чиновника и офицера, крестьянина и ремесленника становилось созидательной силой, позволявшей не просто системно упорядочивать жизнь общества, но творчески ее преобразовывать. См.: *Oestreich G.* Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze. B., 1969; *Idem.* Strukturprobleme der frühen Neuzeit: Ausgewählte Aufsätze. B., 1980.

[6] *Herzig A.* Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jh. Göttingen, 2000. S. 11–14.

[7] *Evans R.J.W.* The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700. Oxford, 1979. P. 157–274.

[8] *Klingenstein G.* Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-century Habsburg Politics // Austrian History Yearbook. 1993. Vol. XXIV. P. 3.

[9] *Godsey W.D.Jr.* Adelsautonomie, Konfession und Nation im Österreichischen Absolutismus ca. 1620–1848 // Zeitschrift für Historische Forschung. 2006. Bd. 33, N 2. S. 220.

[10] Magyar Országos Levéltár. (Далее: MOL.) Magyar Királyi Helytartótanács Levéltára. C 43. Acta secundum referentes. Hlavács János. 265. cs. 1780. N 19. Документ хранится в фондах Венгерского королевского наместнического совета, в материалах советника Яноша Хлавача, который в 80-е годы XVIII в. курировал рассмотрение обращений подданных по (меж-)конфессиональным вопросам (решение правовых споров в конфессионально смешанных браках, выделение денежных вспомоществований нуждающимся конвертитам и пр.)

[11] *Winkelbauer T.* Karrieristen oder fromme Männer? Adelige Konvertiten in den böhmischen und österreichischen Ländern um 1600 // Frühneuzeit-Info. 1999. Jahrgang 10. H. 1/2. S. 9–20; *Idem.* Fürst und Fürstendiener: Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters. Wien; München, 1999.

[12] *Peper I.* Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700. Wien, 2010. S. 71–84. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; 55). S. 232.

[13] ÖStA. FHKA. Ungarisches Camerale. (Далее: UC.) Fasz. r. Nr. 592. Subd. 2. N 43 ex Aug. 1776.

[14] MOL. Károlyi család levéltára. P 398. Missiles. 147. d. N 6588. – Письмо Зоннтага к А. Каройи, 8.VI.1764 г.

[15] *Bireley R.* The Refashioning of Catholicism, 1450–1700. MacMillan, 1999. P. 21–146.

[16] *Хаванова О.В.* Заслуги отцов и таланты сыновей: венгерские дворяне в учебных заведениях монархии Габсбургов, 1746–1784. СПб., 2006. С. 203–207.

[17] Ценные сведения о дворянстве Трансильвании содержатся в мемуарах мелкого дворянина Д. Реттеги, а также комментариях издателя Ж. Яко. См.: *Rettegi Gy.* Emlékezetre méltó dolgok, 1718–1784 / Bevezető tanulmány és jegyzetek Jakó Zs. Bukarest, 1970.

[18] MOL. Magyar Királyi Kancellária Levéltára. A 39. Acta generalia. 5516/1773.

[19] Ibid. A 34. Conceptus referadarum. 132/1754; A 1. Originales referadae. 148/1754.

[20] Хаосовский фонд (Chaosische Stiftung) – учебное заведение, действовавшее в XVIII в. в Вене. Названо в честь барона Иоганна Рихтхаузена фон Хаоса, получившего столь необычную приставку к имени за то, что во время службы по горному ведомству сумел навести порядок в царившем там хаосе. По широко распространенной практике той эпохи учебное заведение содержалось на проценты с капитала, завещанного бароном.

[21] ÖStA. FHKA. Geheimes Kameralzahlamt. Hofzahlamtsbücher. Bd. 240 (1755). S. 524, 538.

[22] Ibid. Bd. 243 (1758). S. 764.

[23] Ibid. Hoffinanz Ungarn. (Далее: HFU.) Fasz. r. N 861. 3. Febr. 1756. Fol. 114v.

[24] MOL. A 39. 5930/1779.

[25] *Hellebronth K.* A magyar testőrségek névkönyve, 1760–1918. Bp., 1940. 313. old.

[26] *Peper I.* Op. cit. S. 84.

[27] *Хаванова О.В.* Карьерные стратегии в монархии Габсбургов второй половины XVIII в. в зеркале обращений на высочайшее имя // Одиссей: Человек в истории: Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время / Отв. ред. А.О. Чубарьян. М., 2008. С. 230–250.

[28] MOL. Kisebb testületi, egyesületi és intézményi fondok. P 1058. Szent István Rend. Lajstromozott kérvények. 29. cs. N 155.

[29] ÖStA. FHKA. Österreichisches Camerale. (Далее: ÖC.) Fasz. r. Nr. 2178. N 40 ex Nov. 1773. Fol. 152r.

[30] Ibid. UC. Fasz. r. Nr. 592. Subd. 1. N 31 ex Nov. 1777. Fol. 349r.

[31] *Fallenbüchl Z.* A sóügyi hivatalnoksága Magyarországon a XVIII. században // Levéltári Közlemények. 1979. 2. Sz. 225–290. old.

[32] ÖStA. FHKA. HFU. Fasz. r. Nr. 923. 14. Julii 1762. Fol. 187v–188r.

[33] Ibid. Fol. 189r.

[34] Ibid. UC. Fasz. r. Nr. 592. Subd. 1. № 31 ex Nov. 1777. Fol. 349v.

[35] MOL. A 39. 4778/1775.
[36] ÖStA. FHKA. UC. Fasz. r. Nr. 592. Subd. 1. N 31 ex Nov. 1777. Fol. 352v.
[37] Ibid. Fasz. r. Nr. 591. Subd. 1. N 62 ex Aug. 1778. Fol. 10r.
[38] Ibid. HFU. Fasz. r. Nr. 797. 1. Jan. 1746. Fol. 14r; 43r.
[39] Ibid. Fasz. r. Nr. 886. 5. Maji 1759. Fol. 45r.
[40] Ibid. Fasz. 865. 28. Junii 1756. Fol. 414–415r.
[41] Ibid. Fasz. r. Nr. 797. 1. Jan. 1746. Fol. 14v.
[42] MOL. Magyar kincstári levéltárák. Magyar Kamarának regisztratúrája. E 47. Cancellariae et registraturae nec non postae negotia negotia, item honorifica et gremialia, necnon extraordinaria. 16.cs. N 132 ex Oct. 1773.
[43] ÖStA. FHKA. ÖC. Fasz. r. Nr. 3. Subd. 1. N 102 ex Jun. 1767 (пагинация отсутствует).
[44] Ibid. Fasz. r. Nr. 2142. N 161 ex Dec. 1769. Fol. 68.
[45] Ibid. Fasz. r. Nr. 2143. N 293 ex Jul. 1773. Fol. 217r-v.
[46] ÖStA. FHKA. UC. Fasz. r. Nr. 925. N 13 ex Sept. 1763. Fol. 191r.
[47] Ibid. ÖC. Fasz. r. Nr. 663. “D”, “T”. N 324 ex Aug. 1774. Fol. 265r, 265a/v.
[48] Ibid. UC. Fasz. r. Nr. 591. Subd. 1. N 61 ex Sept. 1773. Fol. 165v.
[49] Ibid. ÖC. Fasz. r. Nr. 2144. Fol. 171v–172r. См. также: *Хаванова О.В.* Карьерные стратегии в монархии Габсбургов… М., 2008. С. 230–250.
[50] ÖStA. FHKA. ÖC. Fasz. r. Nr. 2142. N 61 ex Sept. 1771. Fol. 445.
[51] Ibid. Fasz. r. Nr. 2144. N 436 ex Maj. 1777. Fol. 186–187r.
[52] Ср. анализ многочисленных сочинений о смене веры: *Peper I.* Op. cit. S. 185–229.
[53] ÖCtA. Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Kabinettskanzlei. Bittschriften. Fasz. 1–25 (1816–1835).

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Петер Динцельбахер

СУД ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ И СУД ВСЕМИРНЫЙ

В христианстве, как и во многих других мировых религиях, переход с этого света на тот[1] – шаг трудный, сопровождающийся совершенно особыми “ритуалами перехода”[2]. Мифологема суда над умершими известна нам из египетских, вавилонских, греко-римских античных культур, из зороастризма, из ислама и т.д.[3] Например, Платон включил сообщение о таком суде в конец десятой книги своего диалога “Государство”. Там рассказывается о путешествии в потусторонний мир, которое совершил некий памфилиец Эр между своей “смертью” в битве и своим пробуждением на погребальном костре. Основное содержание его видения составляют суд над умершими, вознаграждение и наказание душ, а также их воскресение в других телах.

В различных религиях, в том числе и в христианстве, верховное божество представляется в качестве судьи[4]. В Ветхом Завете неоднократно “Бог – судия праведный, крепкий и долготерпеливый” (deus iudex iustus, fortis et patiens” – Пс. 7:12) вершит “справедливое” возмездие по отношению к народам, которые его не признают, и грешникам, которые ему не покоряются.

Самым известным примером является гнев, обрушенный им на Содом и Гоморру (Быт. 18:20 – 19:29). Суд в конце времен тоже известен во многих религиях, в христианстве он присутствует во всех вероисповеданиях[5]. Из всех многочисленных мест в Библии, говорящих о нем, особой известностью пользуются притчи Христа (о мудрых и неразумных девах, об отделении зерен от плевел и т.д.). Согласно Деяниям апостолов (Деян. 17:31), Бог будет праведно судить вселенную; в этот день должны явиться на суд все люди (Рим. 14:10), а также все ангелы (1 Кор. 6:3). Неоднократно Павел, перенося римскую правовую традицию на всемирный суд, говорит о судилище Господа (2 Кор. 5:10, Рим. 14:10 и след.). Последняя книга Нового Завета, Апокалипсис Иоанна, повествует

именно о Судном дне. Во время этого суда действует не какое-то одно право: живых и мертвых судят по тем законам, которые действовали при их жизни, – иудеев по закону Моисееву, язычников – по естественному праву, а христиан – по закону их религии (Рим. 2:12 и след.; Гал. 6:2).

Возвещения Суда – основное содержание пророческих речей как в Библии, так и у позднесредневековых пророков и пророчиц[6]. У многих в памяти пророчества Исайи (Ис. 11:3 и след.) о Мессии, который, в отличие от мирского суда, "…будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине"[7].

Уже евреи в ветхозаветные времена были убеждены, что лишь небольшая часть их народа сможет избегнуть праведной мести Яхве[8]. Этим представлением окрашена христианская теология с самого начала и до эпохи Просвещения. Исходя из августиновского учения о предопределении, согласно которому лишь очень малая часть рода людского спасется, а большинство будет осуждено на проклятие, суд в конце времен во всех средневековых текстах и бесчисленных изображениях представлялся прежде всего как день страха. И в необычайно широко распространенных учениях первых монахов, отцов-пустынников, подчеркивались ужасы этого суда[9]. В латинской литературе Средневековья наиболее впечатляющим образом это сформулировано, пожалуй, в строфе из "Дня гнева":

> Что тут я, жалкий, стану говорить,
> К какому покровителю стану взывать,
> Коли и праведник едва спасется?[10]

Даже праведник в тот день едва убережется от гнева Божия! А грешник – тем менее. А кто может быть сочтен праведником?

Хотя представление о суде в конце времен имело солидное обоснование в Библии (правда, при этом Христос и авторы Нового Завета полагали, что второе пришествие – дело самого ближайшего будущего), получило распространение и конкурирующее представление, согласно которому суд происходит индивидуально и непосредственно после кончины человека. В Библии индивидуальный суд присутствует менее очевидно, и поэтому он не фигурирует ни в одном символе веры, хотя и подразумевается, например, в истории о бедном Лазаре и о богаче. Идея, что одну и ту же душу будут судить дважды, бессмысленна, однако обе традиции настолько рано так прочно укоренились в эсхатологиче-

ских представлениях христиан, что вошли и в труды ученых теологов: уже Августин открыто проповедовал эту двойственность[11], но только Лионский собор 1274 г.[12], а потом папа Бенедикт XII 29 января 1336 г. возвели в ранг догмы учение, согласно которому чистые души еще до воскресения и суда над миром удостаиваются лицезреть Господа, а грешники сразу же (mox) после смерти отправляются на мучения в ад. И то и другое предполагает индивидуальный суд. Тем не менее (nihilominus) все люди должны будут в своих телесных оболочках предстать перед Христовым судилищем в день Страшного суда, чтобы ответить за свои дела[13]. Это представление, разумеется, получало повсеместное распространение посредством катехизации. Так, например, в имевшем широкое хождение наставительном сочинении "Сад души" (Selen-Wurtzgarten), изданном в Аугсбурге в 1496 г., говорилось: "Все люди, которые не верят во Христа, осуждены без суда на вечное проклятие. Ибо про них сказано: кто не верит, тот ныне осужден. Во-вторых, некоторых людей в тот час, когда они умирают, осуждают на вечную жизнь, – например, всех мучеников, которые пролили свою кровь ради христианской веры… В-третьих, умирают много людей, которые осуждаются на чистилище, например, все люди, которые в истинной христианской вере и в служении и прославлении Господа уходят из этого мира, однако не полностью искупили здесь свои исповеданные грехи… В-четвертых, умирают некоторые люди, которым приговор откладывается до Страшного суда, так что они не точно знают, каков будет их приговор… В-пятых, некоторые люди в тот час, когда они умирают, осуждаются на пребывание в лимбе, [а именно] все те, кто умирают некрещеными, до того, как обретут разум… Так что следует знать, что, хотя большая часть людей получает свой приговор в тот час, когда они умирают, всё равно, после всеобщего воскресения все люди, которые когда-либо существовали и будут существовать, должны будут телом и душой явиться на Страшный суд, ибо этот последний суд будет вершиться над телом и душой…"[14]

Таким образом, христианская мысль в средневековой Европе предполагала две эсхатологические сцены судилища – это свидетельствует о том, какой большой вес в этой религии имели представления, идущие из юридической сферы. Их проявления многочисленны: тщательно разработанное каноническое право, тарификация искупления грехов, индульгенции, ордалии и т.д. На протяжении всего Средневековья существовало – в неразрешающемся напряженном отношении с идеей Страшного суда в

конце времен – ожидание того, что Божий приговор каждой душе будет вынесен сразу после смерти. Схожее представление об индивидуальном суде существует и в исламе. Не следует думать, будто никому из раннехристианских и средневековых теологов не приходило в голову, что эта двойственность требует объяснения. Одним из возможных решений проблемы было полное отрицание индивидуального суда, о котором меньше свидетельств. У хилиаста Лактанция (ум. 325?) мы и встречаем еще такое открытое отрицание: "И пусть никто не думает, что души будут судимы сразу после смерти. Дело в том, что они будут содержаться все вместе в одной темнице, покуда не придет время, когда величайший судия учинит разбор заслуг"[15].

Однако уже в IV в. на Западе распространилось двоякое толкование суда, как видно, например, по четкой формулировке Иеронима: "То, что в судный день станет со всеми, совершается с каждым по отдельности в день смерти"[16]. У Кассиодора этой двойственности придается осмысленность: сразу по смерти человека выносится решение о том, будет ли его отлетевшая душа вести жизнь, полную радостей или же страданий, но только после конца света душа эта получит "plenissimum fructum"[17] своих деяний[18]. Примерно то же можно было услышать из уст осужденного на адские муки папы в "Chester Doomsday Play": на Страшном суде лишь будет подтвержден тот приговор, который Бог выносит на суде индивидуальном[19]. Столетия спустя Цвингли и Кальвин были единодушны во мнении, что суд над душой происходит после смерти человека, а в день Конца света это решение лишь будет оглашено[20].

Фома Аквинский выдвинул следующее объяснение, которое оставалось догмой в Католической церкви вплоть до XX в.: "Любой человек есть и некая единичная личность, и часть всего человеческого рода. Отсюда и суд над ним должен быть двояким: один – индивидуальный, который будет совершен над ним после смерти, когда получит сообразно тому, что совершил, будучи в теле, хотя не полностью, потому что только в том, что касается души, но не в том, что касается тела. Второй же суд должен быть над ним сообразно тому, что он есть часть всего человеческого рода"[21].

Утверждение, что одного Божьего приговора непосредственно после смерти для тела и для души недостаточно на веки вечные, а нужны два приговора по одному и тому же делу, хотя и выносимые с разных точек зрения[22], конечно, есть вторичное ак-

сиоматическое утверждение, призванное обеспечить сохранение обеих существующих концепций. Однако Фома нашел и такое "решение проблемы", которое не предусматривает собственно судебной процедуры: он объявил, что добрые и злые души сами собой стремятся к естественно присущему им месту, как бы притягиваемые гравитацией неба или преисподней[23].

В XV в. Дионисий Картузианец описал теологическую ситуацию так: "Об общем суде много возвещает Писание, о нем же [говорят] и святые Отцы церкви… Но о предварительном личном суде ни писание, ни доктора так пространно и ясно не говорят…"[24]

Хотя в начале Дионисий классифицирует индивидуальный суд как "суд разделения" (iudicium discretionis), а всеобщий суд в конце времен как "суд воздаяния или вознаграждения" (iudicium retributionis seu remunerationis), отвечая затем на вопрос о смысле "двойного суда", он воспроизводит приведенный выше догмат Фомы Аквинского[25]: лишь на всемирном суде наказание или награда будут присуждены в полной мере – благодаря воссоединению души с телом. С помощью многочисленных цитат из визионерской литературы[26] (Биргитта Шведская, Послание Кирилла, Житие Кристины из Сен-Трона, Тнугдал, Григорий Великий, Эдмунд из Эйшема, Трактат о чистилище св. Патрика и др.), которую он как схоластически образованный теолог принимает совершенно всерьез, картузианец иллюстрирует индивидуальный суд. Тем самым он, с одной стороны, выступает в качестве одного из бесчисленных свидетелей, подтверждающих, что католическая догматика практически полностью закрепилась в писаниях Аквината, но с другой – этот трактат показывает, какую большую службу могли сослужить Дионисию, который сам был экстатиком, сообщения других визионеров в качестве доказательств схоластических теологических построений. В его труде мы видим слияние двух гносеологических систем: знание мифологическое, т.е. основанное на мифах Библии, соединяется со знанием, основанным на жизненном религиозном опыте. Однако в катехистической практике и используемых в ней текстах и изображениях, равно как и в практике эсхатологического ожидания верующих, эти два суда существовали параллельно, совершенно не соединяясь друг с другом[27].

Мы к этому еще вернемся, но сначала посмотрим, как в церковной катехистической практике и в религиозном опыте Средневековья формулировались всеобщий и индивидуальный суды.

Мы увидим, как духовенство в позднее Средневековье старалось в слове и в образе удвоить и без того существовавший страх Судного дня, добавляя к нему представление о личном суде.

ВСЕМИРНЫЙ СУД[28]

Хотя время от времени некоторые философы, следуя античным примерам, рассуждали о вечности мира[29], всё же для большинства христиан скорый его конец представлялся делом несомненным. Согласно всем теологическим историческим схемам, независимо от того, членили ли они историю мира по возрастам, царствам, закону и благодати или же по античным образцам, мир этот состарился[30]. Во "Всемирной хронике" Шеделя в конце шестого возраста мира читаем: "Для описания других историй или будущих событий дальше оставлены пустыми несколько листов". А затем следуют разделы об Антихристе, смерти и "О Страшном суде и конце света". Иными словами, нескольких свободных листов должно было хватить на то, чтобы записать все представляющие исторический интерес события, которые могли еще случиться до Конца света[31].

Согласно речению Иисуса Христа, никто не мог знать дня и часа, когда начнется вселенская катастрофа. Апокалиптические представления, связанные с современностью, особенно социально-религиозный хилиазм, чаще всего встречаются у христиан, отклоняющихся от официального учения церкви[32]. Так, Реймсским собором 1148 г. был осужден как еретик один бродячий проповедник по имени Эон из Стеллы, который решил, что он – вторично сошедший на землю Христос: латинское личное местоимение "eum" в старофранцузском произношении звучало как "эон", и потому литургическую формулу "per eum, qui venturus est"[33] этот человек истолковал в том смысле, что он сам и есть Сын Божий, и через него придет суд и Конец света[34]. Применительно к позднему Средневековью следует вспомнить тюрингских флагеллантов 1414–1416 гг., которые провозглашали, что Конец света произойдет со дня на день, ибо Илья и Енох уже умерли[35]. Особым влиянием, прежде всего в романоязычных странах, пользовалась иоахимитская ересь. То тут, то там даже правоверные католики проникались верой в то, что Антихрист[36] уже на земле, и вера эта была искренней, пусть они и не решались называть конкретные даты. Данное представление постоянно использовалось в политических конфликтах, особенно после начала "борьбы за инвести-

туру", так как позволяло демонизировать соперника[37]. Иногда поговаривали и о последней битве, которая по словам одних должна была совершиться под Кёльном, по уверению же других – под Зальцбургом; в этом представлении соединились мифы о Рагнарёке и о Гоге и Магоге[38]. В годы вторжений неевропейских народов, таких как татары (1241 г.) и турки-османы (XV в.) спекуляции на эту тему получали особенно богатую пищу[39].

В период высокого и позднего Средневековья поэтические произведения, проповеди и пьесы то и дело демонстрировали верующим их будущую судьбу. Конечно, в сравнении с гораздо более многочисленными произведениями изобразительного искусства, а также с другими центральными религиозными темами, такими как культ Марии или Страстей Христовых, эсхатологические тексты, посвященные Судному дню, образуют лишь небольшой ручеек[40]. В латинской поэзии это прежде всего "Dies irae" Томмазо из Челано, а также среди произведений его предшественников и последователей Беды Достопочтенного, Петра Дамиани, во францисканских гимнах и у Бонвезина де ла Рива[41]. В немецкоязычном ареале уникальным ранним памятником этого жанра является "Muspilli", повествующий о битве в конце времен, а применительно к высокому Средневековью надо вспомнить поэзию госпожи Авы или "Linzer Entecrist"; во французской традиции это "Vers del Juise", в староанглийской – три "Поэмы Страшного Суда", в древнескандинавской – "Völuspá"… Более заметно присутствие эсхатологической тематики в духовной драме. Немецкоязычные пьесы об Антихристе, возникшие в XII столетии, просуществовали до середины XVI в., но не сохранились. Но по всей Европе в XIV и XV вв. люди всерьез играли в Страшный суд, устраивая театрализованные постановки, длившиеся (как например, в Куре или Люцерне) целыми днями. Кроме этого, конечно, Судному дню посвящены страницы в бесчисленных прозаических и поэтических дидактических произведениях, но там он представляет собой лишь одну тему из многих.

Гораздо чаще встречаются изображения Страшного суда. В раннем Средневековье его представляли исходя из библейских строк (Мф. 25:31–46) как отделение Христом овец от козлищ – например, на известной мозаике в церкви Сан-Апполинаре-Нуово в Равенне (ок. 520). Под влиянием Апокалипсиса и апокрифов сформировалась византийская схема "Спас в силах" с Христом, восседающим на троне в мандорле, от которого течет огненный поток к грешникам, а вокруг изображено множество отдельных

сцен и деталей (апостолы, воскресающие, весы для взвешивания душ, адские муки). Эта схема появляется в настенных росписях (в церкви св. Иоанна в Мустаире) уже около 800 г. В византийско-итальянском монументальном искусстве подобные мотивы заполняют целые стены (базилика в Торчелло, XI в.), и на ту же схему ориентируется в начале XIV в. Джотто (капелла дельи Скровеньи в Падуе, 1305 г.).

Для высокого Средневековья, когда Страшный суд становится господствующей темой в скульптурном и живописном оформлении архитектурных сооружений, типична располагающаяся в центре композиции фигура Судии в форме Maiestas Domini, во много раз превосходящая другие фигуры по размерам, например в тимпане собора в Отене (ок. 1120 г.). Восседающий на радуге и демонстрирующий свои раны Сын Божий, рядом – заступающиеся за род человеческий Мария и Иоанн Креститель, ангелы, трубящие на суд и предъявляющие орудия казни, восстающие из своих могил мертвецы, слева от Христа пасть ада, справа врата рая, а между ними отделяющий праведников от грешников архангел Михаил со своими ангелами, – такова принципиальная схема, которая бесчисленное количество раз реализовывалась в готическом искусстве. Из Византии был заимствован мотив заступничества Марии и Иоанна Крестителя (деисис), меч и лилия выходят из уст Христа.

Начиная с X в. стал развиваться на основе нескольких пассажей из Библии (Мф. 24, Мк. 13, Лк. 21) канон предзнаменований, указывающих на начало Конца света[42]. Такие представления были распространены не только в латинской словесности, но и на народных языках, по крайней мере начиная с творчества госпожи Авы[43]. Как правило, описывались пятнадцать страшных событий, таких как горящие воды и моря, кровавая роса на растениях, воскресение человеческих скелетов. Примером может служить "Всемирная хроника" Хартмана Шеделя (1491 г.) с иллюстрациями Михаеля Вольгемута[44]. Изображения таких предзнаменований встречаются нечасто; к таковым относятся, скажем, витражи А. Робена в Анжерском соборе (1452 г.). Редко (за исключением Южной Франции) можно видеть и изображения Чистилища[45], которое при Конце света прекращает свое существование.

Особенно наглядно проявлялась связь Страшного суда с жизнью там, где его изображения размещались в местах отправления правосудия, в церквах или перед ними. У северных врат кафедрального собора в Магдебурге заседал архиепископский суд,

а над ним грозно возвышался портал, изображавший суд над всем родом человеческим[46]. В райском приделе кафедрального собора в Мюнстере епископский суд собирался под скульптурным изображением вышнего Судии[47]. Так называемая колонна ангелов[48] и статуя Соломона в южном поперечном нефе страсбургского собора напоминали судьям и участникам судебных заседаний, что им предстояло получить еще гораздо более значительный приговор. В этой части храма в самом деле осуществлялась епископальная юрисдикция. Во многих зданиях ратуш в позднем Средневековье (Грац, Иннсбрук, Нюрнберг, Мехельн) мы видим живописные аллегории Справедливости[49], где над судом земным изображен Страшный суд.

И изобразительные памятники, и еще более недвусмысленно тексты свидетельствуют о том, что с Судным днем ассоциировалась прежде всего не надежда на райское блаженство, а типичный для средневековой эпохи[50] страх адских мук: достаточно перечитать процитированные выше тексты и просто посчитать, насколько больше места в них, как правило, уделяется осужденным и их страшной участи. Причина этого кроется в учении о предопределении, влияние которого обычно в историографии Средних веков недооценивается, вероятно, потому что в сегодняшней теологии это учение уже не играет никакой роли. Однако самый влиятельный из Отцов церкви в ту эпоху, Аврелий Августин, учил: в результате грехопадения человечество превратилось в massa damnationis или massa damnata, т.е. “скопище, проклятое и обреченное гореть в аду”, и лишь немногие из него милосердием Божиим будут помилованы[51]. Даже такому склонному к более гуманистическому толкованию Бога теологу, как Ансельм Кентерберийский казалось абсолютно невозможным, чтобы милосердие Всевышнего оказалось больше, чем его справедливость, т.е. его возмездие[52]. Само собой разумелось, что в ад попадут все нехристи: данный постулат возвели в ранг догмы на Лионском соборе 1274 и Флорентийском 1440 г.[53] и постоянно проповедовали верующим: например, Бертольд Регенсбургский, приводил в подтверждение этому видение некоего святого, который в какой-то момент увидал, как многие сотни тысяч людей направлялись в преисподнюю и только трое – в рай; при этом число первых нарастало по мере того, как близился Конец света[54]. В Средние века любили называть типологически как можно большее число обреченных на адские муки: немногочисленные блаженные души соответствовали немногочисленным тварям и людям, спасшимся

в Ноевом ковчеге, а масса проклятых – толпам утонувших в водах потопа[55].

У многих искренне верующих людей такая теология вызывает глубокое убеждение, что они в любом случае уже обречены на вечные муки в аду и могут быть спасены только благодаря чрезвычайному акту Божьего милосердия. Не составляют исключения и люди, которые изо всех сил стараются вести истинно христианскую жизнь, т.е. не просто соблюдать нормы, но жить праведно. Это касается не только раннего Лютера. Уже в высоком Средневековье можно привести в пример известного учителя церкви Ансельма Кентерберийского, которого обычно несправедливо рассматривают лишь как "отца схоластики". Ему был ведом довольно гуманный, домистический образ Бога[56], но в своем трактате "Meditatio ad concitandum terrorem" ("Размышления к устрашению") он на многих страницах описывал ужасы Божьего суда[57]. Бернар Клервоский, который тоже не был лишь любовным мистиком, прекрасно знал, о чем говорил, когда в своих проповедях изображал Христа не только возлюбленным женихом, но и страшным Судией романских церковных порталов и видений потустороннего мира: "Его, да, его надлежит бояться, который, убив плоть, обладает властью ввергнуть ее во ад [после воскресения плоти на Страшном суде]. Я боюсь преисподней, боюсь лика Судии, вселяющего ужас даже в силы ангельские. Я содрогаюсь от гнева Могучего, от зрелища его ярости, от грохота рушащегося мира, от огненной бури стихий, от могучей грозы, от гласа архангела и от сурового слова. Я содрогаюсь от зубов адской бестии, чрева адова, рычания [адских тварей]… Горе мне, мать моя. Зачем ты родила меня – дитя боли…"[58] И это тоже Бог Бернара: тот, кто вершит возмездие, кто придет на Суд и произнесет verbum asperum – "суровое слово", свой роковой приговор. Не манящими словами о "женихе души" подвигнул аббат императора Конрада III на крестовый поход, а картинами Страшного суда![59]

Невзирая на страстные проповеди духовенства, в визионерской литературе видения Конца света, в отличие от индивидуального суда, встречаются лишь изредка. Один пример, явно связанный со страхами рубежа I–II тысячелетий, обнаруживается в хронике Гуго из Флавиньи[60]. К концу XII в. относится видение во сне парализованной Альпэ из Кюдо: она узрела гору, из которой поднимались воскресающие мертвецы[61]. Примером позднесредневекового видения Конца света может служить сон богатого жителя Райнфельдена Бурхарда Боксхирна (1288 г.), который видел

себя вместе со многими другими людьми на поле, где вершился Страшный суд; Христос приговорил его к мучению в аду[62].

Но чаще визионеры и визионерки в позднем Средневековье прозревали небесного Судию, который уже занял место на своем престоле, дабы вершить суд, и только молитвы нескольких особо благочестивых людей удерживали его. Подобные сцены описывал еще Цезарий Гейстербахский[63], однако наиболее известной стала легенда[64], зафиксированная в ранней историографии доминиканского ордена. Согласно записи Жерара из Фраше (1195–1271), хрониста, составившего жизнеописания первых братьев-проповедников, один из спутников "Бедняка" (т.е. Франциска Ассизского) поведал следующее видение: когда Доминик в 1215 г. находился в Риме, "явилось ему, как господь Иисус, стоя в воздухе, замахнулся, готовясь метнуть в мир три копья". Вступилась Богоматерь, которая представила ему одного своего верного последователя, который своей проповедью обратит людей снова к Господу, и второго, собирающегося посвятить себя той же цели: это были два основателя нищенствующих орденов, которые, таким образом, в видении сошлись друг с другом еще до того, как им суждено было встретиться в Вечном городе[65]. Это видение получило самое широкое распространение благодаря тому, что Иаков Ворагинский вставил его в свою "Золотую легенду" (1263–1288), ставшую самым популярным собранием житий святых в Средние века и вошедшую в несколько сборников нравоучительных exempla[66]. Здесь же, по всей видимости, следует искать и источник "Зерцала спасения", на котором основываются многочисленные изображения убивающего божества, картины, характерные для эпидемий чумы позднего Средневековья и Нового времени[67]. Каждый раз заступничество святых и прежде всего Богоматери приводит к тому, что Судный день в очередной раз откладывается. Примером из жанра женской мистики может служить "Vita et Revelationes" ("Жизнь и откровения") венской бегинки Агнес Бланнбекин (ум. в 1315 г.): там рассказывается о суде над людьми, однако это еще не последний суд, а, так сказать, смягченный вариант Конца света: «А в другое время, будучи в духе, видела она Господа сидящим на судейском троне и держащим в руке золотой скипетр, весьма острый в верхней своей части… И он учинял опрос о состоянии христиан. Все отвечали в один голос, что все как один отпали и сделались бунтовщиками против божественной благодати. Тогда Господь сказал: "Что вы посоветуете мне с ними сделать?" Тогда все они пали ниц и просили Господа, чтобы

он над ними сжалился и даровал им время, чтобы искупить свои грехи. Им же сказал Господь, вставая: “Я услышал ваши просьбы и даю им срок, чтобы они вновь сошли со своего злого пути. Я, однако, подумал о том, чтобы сильно сотрясти всю Землю...”»[68].

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ СУД

По сравнению с судом над всем миром, история представлений об индивидуальном суде с точки зрения как с историко-теологической, так и истории искусства[69] изучена недостаточно, поэтому процесс этот в настоящее время можно обрисовать лишь в самых общих чертах. Предположение, что над каждым умершим вершится индивидуальный суд, существовало, как известно, еще в древнеегипетской и античной эсхатологии, но в иудаизме оно обнаруживается лишь очень поздно. Например, апокрифическое завещание Авраама (ок. 100 г. н.э.) описывает суд над душой, где Авель выступает судьей, а Енох – писарем[70].

Раннехристианская церковь обычно обходилась без идеи двоякого суда и придерживалась учения о гипнопсихии, или психопаннихии[71], согласно которому души вплоть до Дня гнева спят. Это учение казалось убедительным и Бернару Клервоскому[72], однако оказалось вытеснено все более догматизированным общим мнением профессиональных теологов, кои желали представлять дело так, будто душа оказывается пред судом Всевышнего сразу после кончины. Это, несомненно, связано с тем, что в позднем Средневековье авторы теологических трактатов признали существование Чистилища, идея которого к тому времени уже прочно укоренилась и в литургии, и в визионерской литературе.

Правда, соответствующие формулировки в официальных церковных постановлениях оставались на протяжении Средних веков сравнительно неопределенными; например, I Лионский собор 1245 г. постановил: души безгрешных улетают прямо в вечное отечество (ad patriam protinus transvolant sempernitam[73]). Слово protinus слабее, чем statim, оно означает здесь “прямиком”, т.е. минуя Чистилище, а глагол transvolant заключает в себе представление о полете душ. А начиная с 1271 г. говорится всегда уже “mox in coelum recipi”[74], т.е. “быть скоро принятой на небесах”. Окончательно позиция высшей католической вероучительной инстанции по этому вопросу оформилась только в первой половине XIV в., причем определена весьма полемически двумя авиньонскими папами. Так, папа Иоанн XXII, известный не только своим

конфликтом с королем Людовиком Баварским, но и кровавым преследованием францисканцев-спиритуалов и процессами против Оккама и Майстера Экхарта, учил, опираясь на некоторые места в Библии, что святые души только после Судного дня удостоятся полного лицезрения Господа (Visio beatifica). Этот взгляд разделяли несколько теологов, но большинство его отвергало, что привело к появлению целого потока (более полусотни) трактатов о жизни после смерти. Дело в том, что в марте 1334 г. Иоанн под страхом отлучения повелел всем своим кардиналам и местным богословам опубликовать свои мнения по этому спорному вопросу. Однако в декабре того же года, лежа на смертном одре, сам папа переменил свое решение. Это дало повод его преемнику Бенедикту XII выступить с трактатом "De statu animarum sanctorum ante generale judicium" ("О состоянии душ святых до общего суда") и апостольской конституцией "Benedictus Deus" и тем самым поставить в этом вопросе точку, вынеся общеобязательное решение. Он писал, опираясь на иные цитаты из Библии, нежели его предшественник, что святые сразу после смерти удостаиваются лицезрения Творца, и таким образом, провозгласил ересью не только доктрину Иоанна XXII, но и учение о "iudicium duplex". Можно сказать, что Бенедикт сформулировал догму, соответствующую учению св. Фомы Аквинского и действующую в Католической церкви по сей день[75].

Средневековые схоласты, последователи Аквината и теологически подкованные харизматические монахини, такие как Катарина Сиенская и Екатерина Генуэзская, не говорили об индивидуальном Божьем суде, а исходили из того, что душа в момент смерти будет судить сама себя[76] (это совпадает с тем, что пережили некоторые люди в наше время, рассказавшие о своем опыте клинической смерти или близких к ней состояний[77]). Однако гораздо более широкое распространие получило представление, что и в этот момент роль судьи будет исполнять Бог или Его Сын, или назначенный им ангел, либо же приговор будет вынесен автоматически потусторонней "машиной", проверяющей людские дела.

Как показывают нижеследующие примеры, зачастую на сцену индивидуального суда переносились представления о Христе, вторично пришедшем в этот мир, чтобы судить его. Среди апокрифов как на латыни, так и на народных языках (в Германии, например, можно назвать Иоганнеса из Ноймаркта) особо распространено было послание Кирилла об Иерониме[78]. В нем,

в частности, приводится рассказ от первого лица о переживаниях умирающего (здесь он цитируется в версии, использованной Дионисием Картузианцем): “Душа моя, после того как с такими невыразимыми страданиями и мучениями отошла, в тот же миг была перенесена невыразимым образом пред очи Бога судящего, но как – не помню… Все грехи наши вместе и по отдельности полностью открылись Судье, а также и всем присутствовавшим, там присутствовало и множество бесов, они предъявляли обвинения, называя место, способ, время и количество моих провинностей, и я не способен был возразить. Увы, что мне сказать…”[79]

Таким образом, перед нами происходит античный судебный процесс с обвинителями и защитником, ибо только заступничество св. Иеронима побуждает божественного Судию отложить приговор: душе позволяется после путешествия в загробный мир вернуться на некоторое время в тело, чтобы искупить грехи.

Примером дидактической литературы может служить сборник проповедей священника Конрада (вторая половина XII в.) на средневерхненемецком языке: в нем душу сразу после смерти судит сам Христос и приговаривает к вечной смерти или вечной жизни. Это – первая смерть или первое воскресение, второе будет в конце времен[80]. Более подробно эту сцену описывает доминиканец Генрих фон Бургайс в своем сочинении “Der Seele Rat”: когда человек умирает, происходит спор между ангелами и чертями; последние требуют судебного слушания. “Царь садится вершить суд, один черт излагает свой иск, другие поддерживают его выкриками”. Судье предъявляется список грехов. “Черт выходит вперед и требует душу себе, св. Михаил возражает ему и просит Судию о милосердии, чёрту предоставляется возможность для возражения… Вызывают свидетелей. Христос выступает и свидетельствует, что душа была прощена. Чашу весов нагружают злодеяниями, и черти виснут на ней…” Конец известен[81]. Подобный суд, на котором выступают персонификации, отображен, в частности, в exempla Цезария Гейстербахского[82].

Из области легенд и преданий следует упомянуть историю о Теофиле, в которую просто напрашивалась сцена суда над душой; в версии, сочиненной Бруном фон Шонебеком (ок. 1275 г.)[83], Мария, сама посетив преисподнюю, встречается с чёртом в Христовом судилище. Однако чаще всего и наиболее впечатляющим образом вопрос о судьбе душ между моментом смерти и концом времен получал свое разрешение посредством рецепции рассказов визионеров о путешествии в загробный мир. Такие свидетельства

на протяжении всего Средневековья записывались во множестве. Оценивающий ретроспективный взгляд на собственную земную жизнь, который в наши дни реанимированные люди часто описывают как биографический фильм, прокручивающийся у них перед глазами, в те времена мог получать лишь религиозную интерпретацию: как индивидуальный суд над каждой душой непосредственно после смерти. Тексты такого рода[84] не только циркулировали в письменном виде, но и служили основой для проповедей, в результате чего заложенные в них представления получали более широкое распространение, нежели до сих пор предполагают. Можно было бы назвать целый ряд соответствующих апокрифов[85], сборников видений[86], житий святых[87], сборников легенд[88] и exempla из проповедей[89]; возможно, стимулом им послужила сцена суда из ветхозаветной Книги Иова. Я ограничусь одним видением св. Биргитты Шведской (ум. в 1373 г.) о ее сыне Карле. Это очень пространно описанная сцена суда с божественным Судией в виде императора, с предстоящими святыми и ангелами, с обвинителями и защитником (в его роли выступает св. Мария): “Госпожа Биргитта видела, как ее унесли в какой-то большой и красивый дворец, и [видела] Господа Иисуса Христа, сидящего для совершения суда, подобно коронованному Императору, с бесконечной армией служащих ему Ангелов и Святых, и поблизости от него видела его достойнейшую Матерь, которая стояла и внимательно наблюдала за судом. И было видно, что перед Судией стояла какая-то душа в великом страхе и трепете, нагая, как только что родившийся младенец…”[90]

Затем начинается занимающий несколько страниц спор, в ходе которого дьявол-обвинитель особенно жалуется на Богоматерь, уведшую эту душу у него из-под носа прямо со смертного одра; в споре участвуют также ангелы и Христос. Враг рода человеческого изъясняется сильным языком; например, когда Биргитта плачет и молит за своего сына, он отзывается о ней так: “Эта свиноматка, или свинья – его мать, у которой была такая большая утроба, ибо столько воды в нее было влито, что все пространства ее утробы были заполнены жидкостями слез, – ее да покрою злословьем…”[91] Излишне говорить, что сын шведской герцогини не был осужден на адские муки.

В Штутгартской Псалтыри (ок. 820) изображена (Пс. 9:5) сцена взвешивания грехов и добрых дел, где весы держит сам Христос, сопровождаемый Добродетелью, что можно истолковать как суд над душами врагов псалмопевца[92]. Но и в высоком Средневе-

ковье, особенно в XIV и XV вв., встречается целый ряд рассеянных по иллюминованным рукописям и настенным росписям иконографических свидетельств индивидуального суда: мы видим умирающего, из чьих уст вылетает душа, а ангелы и черти ждут рядом со смертным одром приговора божественного Судии (об этом сюжете стоило бы написать искусствоведческую монографию[93]). В то время как Бог Отец восседает вверху на троне, его Сын и Мария заступаются за грешника[94]. Как правило, на изображении присутствуют филактерии с надписями, гласящими, что это заступничество увенчалось успехом. В иллюстрациях к сочинениям жанра "Ars moriendi" это соперничество сил добра и зла переносится на время кончины человека, так что он сам еще может в последний свой час решить свою судьбу.

Спор между ангелами и чертями порой разрешается насильственным путем, в дело пускается меч, как видно, например, на росписи церкви во Вро (Вендзюссель, Ютландия, ок. 1500 г.)[95], или посох ангела (часослов в балтиморской Walters Art Gallery MS 219, f. 80v, ок. 1420)[96]. Наиболее впечатляюще раскрыл эту тему в своей иллюстрации к часослову (Paris, Bibliothèque Nationale ms. lat. 9471, ок. 1420) мастер Роган: исхудавшего вида покойник лежит на мантии (ее цвета соответствуют геральдическим цветам Анжуйского дома, к которому принадлежал заказчик) и произносит латинскую литургическую формулу, вверяя душу свою Господу, а тот отвечает ему на среднефранцузском языке, что после искупления грехов он в Судный день будет с ним. Воспарившая над телом душа уже находится во власти беса с дубиной, однако вооруженные ангелы отнимают у него добычу[97]. Очевидно, что здесь представлен индивидуальный суд и что слово "искупление" подразумевает Чистилище, хотя в нем одновременно и заложен призыв к зрителю уже при жизни искупать свои грехи. Впечатляющая фигура Бога здесь (как и в сцене Страшного суда в этом же кодексе) объединяет в себе Отца и Сына: он изображен в виде старца в терновом венце и с мечом.

Сцены тяжбы между ангелами и бесами по поводу души умирающего встречаются уже в раннехристианской литературе[98], а из раннесредневековых текстов наиболее подробно описывается такой спор в житии ирландского аббата Фурсы (ум. 649 г.), где тяжба духов разрешается (естественно, в пользу святого) благодаря апелляции к суду Всевышнего[99]. Святые покровители иногда выступали вместо ангелов: например, у Петра Дамиани сам князь апостолов страшно колотит чертей своими ключами во время

одного такого спора[100]. Жития, видения и exempla содержат множество других примеров подобного эсхатологического конфликта, и даже Гёте в конце второго "Фауста" воспроизводит его же. Приведу лишь одну цитату из "Откровений" Катарины Тухер (ум. ок. 1448 г.): "Меня привели на суд, и Отец дал Сыну палочку в руку. Это был маленький ребеночек…" В качестве обвинителя является "темный-темный черный мавр"; ангел-хранитель уверяет, что всегда советовал делать добро. Младенец Христос повелевает связать визионерку и выбросить ее вон, однако Богоматерь показывает Сыну свою грудь; он обращается к Отцу, и все кончается хорошо[101]. Перед нами классическая сцена заступничества, или "лестницы спасения". Подобная сцена иллюстрирована в одном из манускриптов "Visio Baronti" (IX в.) и в "Liber Vitae" (Нью-Минстер, Винчестер, после 1020 г.), где Петр во время Страшного суда отнимает у беса душу, ударяя его своими ключами по лицу[102]. Более известно описание выхода души из тела в "Книге о божественных делах" Хильдегарды Бингенской.

В североитальянском миссале XIII в. мы видим над телом монаха, уложенным на погребальные носилки, ангела с весами; два беса повисли на чаше со злыми делами, однако вниз опускается другая чаша, на которой сидит маленькая душа, трогательно держащаяся за ангела[103]. А в часослове, созданном в Северной Франции ок. 1480 г., ангел и черт спорят прямо над сценой погребения умершего[104]. Такая же сцена над отверстой могилой разыгрывается в созданном примерно в то же время фландрском часослове[105], а гораздо более подробно она изображена на эпитафии семьи Шолль в церкви св. Ламберта в Эркеленце (ок. 1500 г.)[106].

В средневековой литургической драме дело обстояло несколько иначе. Почти в каждом более или менее крупном городе можно было посмотреть драму об Антихристе или о Страшном суде, однако индивидуальный суд если и изображался на сцене, то редко, обычно при постановках житий и моралите, например, в мюнхенском "Exempel vom aygen gericht vnd sterbenden menschen"[107] (1510 г.), где также много места уделено Чистилищу[108]. Есть сцена индивидуального суда и в пьесе XV в. на старошведском языке под названием "Обращение грешника", или "Об одном грешнике, который заслужил милость" ("En syndares omvändelse", или "De vno peccatore qui promeruit graciam")[109]; мотив ее пришел, возможно, из Чехии. И тут тоже демонстрируется могущество Богоматери, которая заступается перед своим вершащим суд Сыном за грешника по имени Вратислав[110].

В отличие от того, что переживают люди в состоянии клинической смерти в наши дни, средневековый человек лишь крайне редко отправлялся в последний путь в одиночку или в сопровождении родственников. Обычно его душу, вылетавшую изо рта, сопровождали к ее последнему местопребыванию существа из горнего и подземного миров[111]. По всеобщему убеждению сонмы ангелов и чертей поджидали ее у изголовья смертного одра, чтобы отвести на индивидуальный суд[112]. Так, например, в одном ранненововерхненемецком переводе широко распространенного апокрифа "Видение св. Павла"[113] говорится: "И тут взглянули святой Михаил и святой Павел на небо и на землю и увидали грешную душу, которую вели, обступив, семеро чертей, и она кричала, сетовала и горько плакала… И черти приняли ее и отправили ее во внешнюю тьму ада… А потом ангелы повели душу одного праведника на небо и слышали тысячу часов тысячу ангельских голосов и радовались… И все, кто был в аду, увидел душу праведника и ангелов с нею, возносящимися в небесный рай…"[114] Это противопоставление вознесения праведника на небеса и низведения грешника в преисподнюю напоминает, разумеется, евангельскую притчу о бедном Лазаре и о богаче, которую верующим представляли не только в словесной, но часто и в изобразительной форме (ср., например, роспись навершия алтаря в капелле церкви св. Михаила в г. Швебиш Халль, 1509–1511).

Однако не всегда суд над каждой отдельной душой вершит Сын Божий. Ходили и легенды о весах или о подвижном мосте, которыми душа направлялась в рай или в ад как бы автоматически. Наиболее часто упоминается взвешивание злых и добрых дел на весах святым Михаилом; этот мотив был крайне популярен в изображениях начиная с XII в.[115], несколько реже встречался он в письменных текстах[116]. Образ весов для взвешивания душ ("психостасис", "коростасис") пришел, вероятно, через Грецию и/или Ирландию из египетской религии (весы бога смерти Тота или Анубиса); он возникает в западноевропейском искусстве в XI в. В скульптурном убранстве французских соборов весы представляют собой один из главных образов (см., например, Собор Парижской богоматери, средний портал, XIII в.), но распространен он по всей Европе. В позднеготическое время мы встречаем его на надгробии императора Генриха I в Бамбергском кафедральном соборе (скульптор Т. Рименшнейдер)[117].

Эти весы св. Михаила, согласно эсхатологическим легендам и базирующейся на них иконографии, представляют собой пере-

валочный пункт на пути в небесный рай: в то время как на одной чаше весов дрожа ожидает своего приговора душа, на другой лежат ее добрые или дурные дела, а иногда – черт как персонифицированное злое начало в душе (в юнговском смысле). Особенно подробно такая сцена изображена на эпитафии в церкви св. Ламберта в Эркеленце (под Менхенгладбахом): здесь душа прямо из гроба летит ввысь, к весам ангела, а черти сбоку пытаются поймать ее своими крючьями. Почитатели св. Марии могли рассчитывать на то, что Царица небесная легким нажатием своего почти всемогущего перста изменит показания весов. Это продемонстрировано, в частности, на стенной росписи сельской церкви в Претцине под Магдебургом (середина XIII в.), основанной на сюжете распространенного миракля о Богоматери[118].

Реже (например, в немецких версиях "Видения Тнугдала" и "Видений Георгия", а также других рассказах паломников о "чистилище святого Патрика") душу испытывает мост, узкий, как лезвие, или подвижный: добрые поднимаются в рай, а злые падают с моста в преисподнюю[119]. Так это описывается в "Трактате о чистилище св. Патрика" ("Tractatus de Purgatorio S. Patricii") XII в. – очень распространенной легенде об одном посещаемом и доныне месте массовых паломничеств в Ирландии, где паломникам представлялась возможность живьем спуститься в Чистилище. Оно было отделено от рая рекой, полыхающей серным пламенем и зловонной; через реку вел только один мост, настолько скользкий, что даже если бы он был очень широк, практически никто не смог бы встать на него. А мост был к тому же еще и очень узок, так что никто не мог на него взойти, и настолько высок, что уже при одном взгляде на него кружилась голова. Только призывание имени Христова позволяло перейти на другую сторону, ибо от него мост расширялся настолько, что на нем даже легко могли бы разъехаться две повозки, и даже еще шире – так, что огненная река под ним становилась вовсе не видна. На другом берегу странствующих по иному миру встречают врата земного рая, впускающие все души, которые отбыли свои наказания в Чистилище; а из земного рая они по истечении некоторого срока поднимутся в рай небесный. С Райской горы видно небо в вышине, цвет которого подобен расплавленному золоту[120].

Этот мотив моста, ведущего в потусторонний мир, редко встречается в изображениях помимо иллюстраций в визионерской литературе (мы не рассматриваем здесь его инверсию, где мост с гвоздями выступает исключительно в виде орудия нака-

зания – как на фресках в Чалдоне или Тоди). Мост в виде трудного пути на небеса фигурирует в "Часослове Мармиона" (Музей Виктории и Альберта, Лондон, Salting. Coll. 1221, f.153v-154r, напротив Страшного суда)[121]: над передним планом миниатюры господствуют, занимая ее вплоть до верхней трети, картины мук Чистилища, выдержанные в черных и огненных тонах, а на другом берегу широкого потока ждут шелковистые луга рая, и колодец с живой водой манит тех, кто горит в пламени. Перейти на ту сторону можно лишь по узкому мостику: всякого, кто еще не свободен от вины, выныривающие из потока черти своими железными крючьями стаскивают вниз. В основе этой картины явно лежит видение, пересказанное папой Григорием Великим в имевших широкое хождение "Диалогах". В немецкой версии XV в. оно выглядело так: "Висячий мост над озером, а озеро было бездонное, и вода в нем бурлила серой и потоками. И черти в ней плавали, словно лягушки. Мост был гладкий и скользкий, и если на него ступала душа, которая нечисто жила, злые духи тут же стягивали ее вниз…"[122]

Один особенно интересный вариант изображения моста, ведущего в рай, встречается нам в церкви Санта-Мария-ин-Пьяно в Лорето-Апрутино (ок. 1425 г.)[123]: там этот переход становится для грешников настолько узким, что они срываются вниз, в то время как очищенных принимает на другой стороне Михаил. Это явно не иллюстрация к "Видению Альберика" ("Visio Alberici")[124], поскольку в нем не упоминается архангел. Скорее, в основе этого изображения лежит либо вольная комбинация мотивов, либо некое не сохранившееся видение; по содержанию можно было бы предположить близость с "Видением Туркилля" ("Visio Thurkilli"), где есть пространная сцена с взвешиванием, однако нигде за пределами Англии его списков до сих пор не обнаруживалось[125].

Несомненно, существуют и другие локальные верования, связанные с "автоматическим" индивидуальным судом. В XI в. Бернгард Петерсхаузенский увидел лестницу, ведшую с земли до самых врат небесного рая; по этой лестнице должны были подниматься люди, чтобы пройти испытание эфирным огнем и пасть затем обратно в виде белого или же черного пепла[126].

1189-м годом датируется записанное на латыни двумя клириками независимо друг от друга видение голштинского крестьянина Готшалка о странствии в Чистилище. В этом видении прекрасно можно видеть слияние элементов германской мифологии с христианскими представлениями. Процесс очищения происхо-

дит здесь весьма впечатляющим образом: все души должны пересечь пустошь, поросшую острейшими колючками (подобными зубьям чесалки для льна). Только милосердные получают от ангелов обувь (христианизированная версия германского helskor), которая позволяет им выдержать испытание, а остальные вынуждены пробираться по campus horribilis[127] в страшных мучениях. Если уже здесь происходит первое отделение овец от козлищ, то потом следуют и другие: сначала еще несколько вселяющих ужас препятствий, вроде реки, наполненной лезвиями, а затем дорога разветвляется натрое: правый путь ведет на небеса, средний к различным обиталищам добрых людей, а левый – в преисподнюю[128].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Некий житель Южного Тироля (совр. итальянская провинция Альто Адидже) признавал в своем завещании в 1375 г., "лежа больным на смертном одре, когда мне надо и приходится умирать", что "эта жизнь – вещь недолговечная и влечет за собой Божий приговор"[129]. Какой приговор? Этого в тексте не уточняется, и мы можем только предположить, что умирающий сказал бы: и тот, и другой. Совершенно очевидно, что в связанных с потусторонней судьбой души ожиданиях верующих "большая" и "малая" эсхатологии[130], индивидуальный и всемирный суд, бесконфликтно сосуществовали друг с другом.

Поскольку оба представления опираются на соответствующие места в Библии, оба они могли приниматься католическим учением как ортодоксальные. Суд в конце времен упоминается как в Ветхом Завете (например, Дан. 7:12), так и в Новом – во множестве речений и притч Христовых (например, Мф. 22–25), представляя собой, таким образом, элемент как иудейского, так и христианского вероучения. Каноническое "Откровение Иоанна Богослова" именно о нем и повествует[131]. С другой стороны, слова Иисуса (Лк. 16:19–31) о том, что нищий Лазарь был отнесен ангелами на лоно Авраамово, а богач попал в ад, нельзя было понять иначе как в том смысле, что потустороннее воздаяние наступает сразу за порогом могилы. То же следовало и из слов, сказанных Иисусом на кресте правому злодею: "Ныне же будешь со Мною в раю" (Лк. 23:43). И оба эти ожидания получали дополнительное распространение благодаря апокрифам, из которых ессейский "Апокалипсис Авраама" (кол. 31) или "Второе Откровение Иоанна"

изображали Страшный суд в конце времен, а апокрифы Петра и Павла, наоборот, судьбу каждой отдельной души. Правда, некоторые представления, вроде тех, что отражены в египетском (?) "Завещании Авраама" (кол. 10 и след.), согласно которому Авель и Енох судят души при участии херувимов, выступающих в роли "летописцев"[132], не вошли в мир легенд латинского Средневековья.

Суд над всем миром отражен в Библии более отчетливо, однако он все время откладывался из-за задержки Второго пришествия, хотя, как показывают источники, каждое поколение в течение Средних веков в большей или меньшей мере исходило из того, что он уже близок. Казалось очевидно невыносимым, что злые не получат своей кары сразу после смерти, менее злые не обретут шанс на загробное искупление своих грехов, а добрые вынуждены будут еще дожидаться своей награды. Поэтому в катакомбной живописи суд над душой уже ок. 300 г. н.э. предстает как суд индивидуальный, тогда как суд над всем родом людским стали изображать лишь около трехсот лет спустя[133], но зато тогда уже несравненно чаще.

Страшный суд в конце времен был, как писал А.Я. Гуревич[134], чем-то слишком абстрактным и бессодержательным для простых верующих, которые жили на своем маленьком островке во времени и способны были оперировать в сознании только недавним прошлым и настоящим. Правда, изобразительное и драматическое искусства начиная с высокого Средневековья делали все, чтобы представление о Конце света стало у людей более наглядным.

Как мы уже отмечали, не всем верующим удавалось "формально" разделить большую и малую эсхатологии, и часто мотивы смешивались: иконографические черты вторично пришедшего в мир Высшего судии порой переносились и на Судью, вершащего индивидуальный суд. В exempla оба суда тоже иногда сплавляются воедино, но это случается редко. Например, в одном тексте говорится, что Христос на высокой горе вершил суд над всем миром, собравшимся в долине, и приговаривал людей к requiem, supplicium или purgatorium[135]. Поскольку Чистилище прекращает свое существование с Концом света, получается, что два суда здесь смешаны. Это же относится к "Эрфуртскому моралите" 1448 г. – масштабной аллегорической драме, где притчи о мудрых и неразумных девах и о бедном Лазаре и богаче соединяются со сценами Страшного суда.

Еще одна своеобразная смесь видов двух судов встречается нам в вызове на Божий суд в долине Иосафата: такой вызов прак-

тиковался, похоже, во всем христианском мире в высоком и особенно в позднем Средневековье[136]. Слабейший всегда надеялся, что Господь за него отомстит, и потому вызывал своего супостата в то место под Иерусалимом, где, согласно пророку Иоилю (Иоил. 3:12), Всевышний будет "судить все народы отовсюду". Это действие представляло собой ultima ratio, и в нескольких случаях, как утверждается, в самом деле влекло за собой внезапную смерть человека, вызванного таким образом на Божий суд[137]. Особенно известным стал вызов на суд в долине Иосафата, с большим успехом брошенный последним гроссмейстером ордена тамплиеров Жаком де Молэ своим гонителям перед тем, как погибнуть на костре (1314 г.). В Германии примером может служить сожженный в 1482 г. за гомосексуализм Рихард Пуллер фон Гогенбург, который вызвал на иосафатский Божий суд своего предателя[138].

Однако в тех случаях, когда до нас дошли автобиографические источники или биографии, основанные на личных рассказах, когда речь в них идет о судьбе души, выясняется, что люди той эпохи прежде всего беспокоились не о суде над всем человечеством, а о своей собственной судьбе, ожидавшей их непосредственно после смерти, причем беспокоились так сильно, что во снах и в экстатических видениях прозревали эту судьбу. Тяжелые заболевания особенно способствовали таким психосоматическим состояниям, которые порождали подобного рода переживания. Например, по сообщению Гийома из Сен-Тьерри, друга Бернара Клервоского, однажды аббата одолевал столь тяжкий телесный недуг, что он решил, будто земное его странствие подошло к концу, и имел одно из часто встречающихся предсмертных видений, где увидел, как вершится суд над его душой и как бесы возводили на него лживые обвинения, а он без колебаний опровергал их[139]. То же самое происходило, наверное, и в минуты кончины мирянина, например провансальского графа Елеазара Сабранского (ок. 1285–1323), о чьей смерти сохранилось проникновенное повествование. Хотя граф не только получил хлеб последнего причастия в качестве "провианта" на дорогу в мир иной (viaticum), но и был соборован, «его охватила агония: он начал ужасно кривить лицо, и по его выражению было видно, что он претерпевал огромные тяготы от нескольких супостатов [т.е. чертей]. И, труждаясь в этой борьбе, он воскликнул: "Велика сила бесов… Но в конце концов я одержал полную победу… Вручаю себя целиком Божьему суду"»[140].

Подобные источники следует принимать всерьез как аутентичные в своей сердцевине "эго-документы", в том числе и применительно к Средним векам (необходимо это подчеркнуть, поскольку существует направление[141] в исторической науке, неизменно настаивающее на их чистой литературности). Если различные авторы повествуют о сравнимых событиях, то не следует сразу говорить о "литературном заимствовании мотива в средневековых текстах"; от этого предостерегают, в частности, и наблюдения, сделанные в последнее время исследователями опыта смерти вроде Р. Муди-младшего, которых уж точно не заподозришь в воспроизводстве литературных топосов.

Среди таких распространенных мотивов встречается, скажем, мотив "Божьей ошибки", когда потусторонний трибунал отправляет умирающего обратно на землю, потому что вызвать на суд должны были другого – его тезку или коллегу. Старейший рассказ на эту тему мы находим у Плутарха[142], затем у Лукиана[143], параллель обнаруживается у Августина[144], а у него данный мотив мог позаимствовать Григорий Великий[145]. Нечто подобное рассказывается и в раннехристианских "Речениях святых отцов"[146]. Все нынешние комментаторы этих античных авторов твердят в один голос о топосе – литературном заимствовании, не основанном ни на какой жизненной реальности. Но если знать, что совершенно аналогичные переживания в момент смерти пациентов фиксируются и современными танатологами, когда о литературной традиции не может быть и речи, поскольку ни умирающие, ни исследователи не являются специалистами по классической филологии, то приходится признать, что почти идентичные по содержанию и при этом не связанные друг с другом рассказы могут возникать в результате одинаковых переживаний. Дополнительным доказательством этому служит сообщение из Камбоджи о том, что и там порой "путают" умирающих[147].

Предоставим последнее слово одному из самых читаемых авторов позднего Средневековья, которому мы обязаны, в частности, наиболее часто переписывавшимся и перепечатывавшимся практическим наставлением второй половины XV–XVI в. о "последних вещах": я имею в виду уже цитировавшийся трактат Дионисия Картузианца, ходивший также в переводах на народные языки. Его ученый автор неустанно писал главу за главой об ужасах Страшного суда: "Почему Божьего суда следует невыразимо страшиться", "О величайшей ужасности последнего суда", "О страшности и строгости божественного суда" ("Quod divinum

iudicium sit ineffabiliter metuendum", "De maxima horribilitate extremi iudicii", "de terribilitate ac rigore divini iudicii") и т.п. В отдельном приложении из сорока глав он повествует "de particulari iudicio animarum" ("о суде над каждой душой"). Вывод: оба суда в равной мере ужасны и обоих в равной мере следует невыразимо страшиться[148]. Отрицать невозможно: те страхи перед всеобщим мировым пожаром, которые не исчезали со времен иудеохристианской апокалиптики, удвоились в конечном итоге из-за задержки Второго пришествия. И к страху адской кары в конце времен добавился страх перед временными муками в Чистилище и в аду от момента смерти до Конца света. Ни одна из крупных конфессий не восприняла милосердное учение осужденных еретических групп, таких, например, как венецианские анабаптисты, – согласно которому душа неправедного умирает вместе с его телом, а душа праведного почиет в бозе до Судного дня, когда объединяется с Ним навеки[149]. Лютер учил, что Христос – "помощник верующим и судия неверующим"[150], т.е. он настаивал на том, что нехристиане будут прокляты. Вплоть до эпохи Просвещения принцип "nulla salus extra ecclesiam" ("нет спасения вне церкви") (о какой бы церкви ни шла речь) непреложно сохранялся в европейском христианстве независимо от того, когда предстояло душе узнать свой приговор: сразу после смерти или только после Конца света.

[1] *Patch H.R.* The Other World According to the Descriptions in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1950/1970; Enfer et Paradis. L'au-delà dans l'art et la littérature en Europe. (Les cahiers de Conques 1). Conques, 1995; *Dinzelbacher P.* Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg, 1999.

[2] *Dinzelbacher P.* Der Himmelaufstieg nach Bildern und Texten des Mittelalters // Der Himmel über der Erde / Hrsg. F. Möbius. Leipzig, 1995. S. 78–97.

[3] *Brandon S.G.F.* The Judgment of the Dead. N.Y., 1967.

[4] "Gericht Gottes" // Lexikon für Theologie und Kirche. (Далее: LThK.) 1995. Bd. 4. S. 512–522; особ. см.: *Adnès P.* Jugement // Dictionnaire Spiritualité Ascétique et Mistique. T. 8. P. 1571–1591.

[5] LThK. 1995. Bd. 4. S. 512–522; *Adnès P.* Op. cit.

[6] *Dinzelbacher P.* Visioni e profezie // Lo spazio letterario del medioevo. Roma, 1994. Pt. II. P. 649–687.

[7] "…non secundum visionem oculorum iudicabit neque secundum auditum aurium arguet sed iudicabit in iustitia pauperes et arguet in aequitate pro mansuetis terrae…"

[8] LThK. 1963. Bd. 8. S. 1252–1255.

[9] *Adnès P.* Op. cit. P. 1578.

[10] *Quid sum miser tunc dicturus,*
Quem patronem rogaturus,
Cum vix iustus sit securus?

См.: Lirica latina medieval / Ed. par M. Marcos Casquero, J. Oroz Reta. Madrid, 1997. Pt. II. P. 672.

[11] *Aurelius Augustinus* De anima et ejus origine // Patrologiae Latinae cursus completus / Ad cur. J.-P. Migne. Lutetiae Parisiorum, 1844–1865. (Далее: PL.) T. XLIV. Col. 498. N 2, 4, 8.

[12] Enchiridion Symbolorum / Hrsg. H. Denzinger: 26. Aufl. (Далее: *Denzinger H*. Op. cit.) Freiburg, 1946. S. 216.

[13] Апостольская конституция Бенедикта XII "Benedictus Deus" против взглядов его предшественника Иоанна XXII. Ср.: *Greshake G*. Benedictus Dei // LThK. 1994. Bd. 2. S. 198 u.folg.

[14] *Hasak V*. Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen. Regensburg, 1868. S. 205 u.folg.

[15] "Nec quisquam putet animas post mortem protinus judicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen" – Institutio divina 7, 21 // PL. T. IV. P. 802f.

[16] "Quod enim in die judicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur". См. комментарий Иеронима к пророку Иоилю: *Hieronimus*. Ad Iohel. 2,1 // PL. T. XXV. P. 965.

[17] "Полнейший плод", т.е. полное воздаяние.

[18] *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus*. De anima // PL. T. LXX. P. 1310.

[19] *Davidson C*. The Fate of the Damned in English Art and Drama // The Iconography of Hell / Ed. by C. Davidson, Th. Seiler. Kalamazoo (Mich.), 1992. P. 41–66; здесь p. 47.

[20] *Merkel H*. Gericht Gottes IV // Theologische Realenzyklopädie. (Далее: TRL.) Bd. 12. S. 483–492, здесь S. 491.

[21] "Quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei judicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius generis humani" – *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae. Suppl. 88. 1, ad. 1. (3045): 2nd ed. Cinisello Balsamo, 1988. P. 2699.

[22] Ibid. III. 59. 5, ad. 2; *Idem*. Summa contra gentiles. 4. 91; 4. 96.

[23] *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. III. 69, ad. 2.

[24] "De generali illo iudicio multa pandit scriptura, et de eodem sancti patres catholicique… Verum de particulari praetacto iudicio nec scriptura, neque doctores tam diffuse et clare inveniuntur locuti…" – *Dionysius Carthusianus.* Colloquium de particulari iudicio. Prooemium // D. Dionysii Carthusiani liber ultissimus de quattuor hominis novissimis. Venetiis, 1568. P. 190b.

[25] *Dionysius Carthusianus*. P. 3.

[26] Lexikon des Mittelalters. (Далее: LexMA.) München, 1977ff. Bd. 8. Sp. 1730–1748.

[27] На это редко обращали внимание медиевисты. Важнейшее исследование по данной теме стало мне известно, к сожалению, только после окончания работы над настоящей статьей, см.: *Baschet J*. Jugement de l'âme, Jugement dernier // Revue Mabillion. 1995. T. 67. P. 159–204.

[28] *Spiekerköter G.* Die Darstellung des Weltgerichts von 1500 bis 1800 in Deutschland. Diss. Düsseldorf, 1939; *Cogagnac A.-M.* Le jugement dernier dans l'art. P., 1955; *Esser D.* Ubique Diabolus… in deutschen und niederländischen Weltgerichtsbildern des 15. Jahrhunderts. Erlangen, 1991; *Baschet J.* Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe – XVe ss.). Roma, 1993.

[29] *Dales R.C.* Omar Argerami: Medieval Latin Texts on the Eternity of the World. Leiden, 1991.

[30] *Dean J.* The World Grown Old in Later Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1997.

[31] Schedelsche Weltchronik. Nürnberg, 1493. Bll. cclvii v, cclxi v.

[32] *Segl P.* Geschichtsdenken und Geschichtsbewußtsein hochmittelalterlicher Ketzergruppen // Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen / Hrsg. H.-W. Goetz. B., 1998. S. 131–142.

[33] "…чрез того, кто придет".

[34] *Dinzelbacher P.* Bernhard von Clairvaux. Darmstadt, 1998. S. 144, 314.

[35] Neun Texte zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland während des 14. und 15. Jrhs. / Hrsg. A. Reifferscheid. Greifswald, 1905. S. 35.

[36] *Emmerson R.K.* Antichrist in the Middle Ages. Wash., 1981; *Guadalajara Medina J.* Las profecías del anticristo en la edad media. Madrid, 1996; *Carozzi C.* Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt a. M., 1991; *Preuss H.* Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, 1906.

[37] The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages / Ed. W. Verbecke et. al. Leuven, 1988.

[38] См., например: *Lichtenberger J.* Practica (1485/87) // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. (Далее: HDA.) B., 1927. Bd. 5. S. 1259; *Spechter F.V.* Die Salzburger Sage von der Wiederkunft des Endzeitkaisers // Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Bd. 13.

[39] HDA. Bd. 2. S. 815 u.folg.

[40] *Kettler W.* Das Jüngste Gericht. Philologische Studien zu den Eschatologie-Vorstellungen in den alt- und frühmittelalterlichen Denkmälern. B., 1977.

[41] *Raby F.J.E.* A History of Christian-Latin Poetry: 2nd ed. Oxford, 1953. P. 147f., 252f., 443ff.

[42] Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon: 2. Aufl. B., 1977. Bd. 2. S. 1013–1020.

[43] *Kettler W.* Das Jüngste Gericht… S. 9 u.folg.

[44] Schedelsche Weltchronik… Bl. cclxi r.

[45] *Dinzelbacher P.* Das Fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen Katechese des Mittelalters // Studi medievali: 3a serie. 1997. T. 38. P. 1–66. Tav. I–VIII; *Idem.* Neues und Altes über das mittelalterliche Fegefeuer // Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. 1999.

[46] *Porstmann G.* Das Chorgestühl des Magdeburger Domes. B., 1997. S. 198.

[47] LexMA. Bd. 8. S. 2179.

[48] *Keller H.* Der Engelspfeiler im Strassburger Münster: 2. Aufl. Stuttgart, 1965; *Schulte-Fischedick V.* Der Straßburger Engelspfeiler // Meisterwerke mittelalterlicher Skulptur / Hrsg. H. Krohm. B., 1996. S. 167–183.

[49] LexMA. Bd. 8. S. 2179.

[50] *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn, 1996.

[51] Denzinger H. Op. cit. S. 27, 92f.; Ср. Dictionnaire de théologie catholique. (Далее: DThC.) P., 1923sq. T. 12/1. P. 400; *Vorgrimler H.* Geschichte der Hölle. München, 1993. S. 118 u.folg.
[52] Cur Deus homo. 1. 24.
[53] *Denzinger H.* Op. cit. S. 215 u. folg., N 464, 252 u.folg., N 693. Бывали, правда, и исключения: некоторые, как например, Агобард Лионский, придерживались более мягких воззрений, но в этом вопросе они не представляли официальное учение Католической церкви. См.: *Caperan L.* Le Problème du salut des infidèles. Essai historique. Toulouse, 1934.
[54] Berthold von Regensburg: Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten / Hrsg. F. Pfeiffer. Wien, 1880 (Nachdruck B., 1965). S. 382, 80.
[55] *Coulton G.G.* Five Centuries of Religion. Cambridge, 1923–1950. Vol. I. P. 445ff.; Vol. II. P. 665.
[56] *Dinzelbacher P.* Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn, 1994. S. 100 u.folg.
[57] *Anselmus* Meditatio ad concitandum terrorem. 20 // Obras completas de San Anselmo. T. II / Ed. P. Schmidt, J. Alameda. Madrid, 1953. P. 414–420.
[58] Super Cantica. 16. 5, 7 / A cura di J. Leclercq. Roma, 1956. T. I. P. 93, 22ss.
[59] *Dinzelbacher P.* Bernhard von Clairvaux… S. 294.
[60] Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. T. 8. P. 381sq.
[61] Vie de la Bienheureuse Alpais / Ed. P. Blanchon. Marly-le-Roy, 1893. P. 119sq., 210; Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150–1211) / Hrsg. E. Stein. Tübingen, 1995.
[62] *Schlettstadt R. von.* Historiae memorabiles / Hrsg. E. Kleinschmidt. Köln, 1974. S. 74 u.folg.
[63] *Caesarius Heisterbacensis.* Dialogus miraculorum Bonn; Brüssel 1851. 12, 58.
[64] *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter… S. 152 u.folg.
[65] Vitae Fratrum O. P. 1, 4 (написано в 1260–1263 гг.) // Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum. 1897. T. 1. S. 10sq.
[66] *Tubach F.* Index exemplorum. Helsinki, 1969. N 1735.
[67] *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter…
[68] Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315). Edition und Übersetzung / Hrsg. P. Dinzelbacher, R. Vogeler. Göppingen, 1994.
[69] Историки искусства в большинстве случаев говорят об индивидуальном суде попутно, разбирая изображения суда над всем миром. Об этом см.: *Kemp W.* Seelenreise, Seelengericht // Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg, 1968. Bd. 4. S. 142–145.
[70] См.: *Rießler P.* Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel: 2. Aufl. Heidelberg, 1966. S. 1099 u.folg.
[71] LThK. 1964. Bd. 9. S. 575 u.folg.
[72] *Bernardus Claraevallensis* De diligendo Deo // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1844 . T. CLXXXII. 11, 30sq.
[73] *Denzinger H.* Op. cit. N 457.
[74] Ibid. N 464.
[75] *Fournié M.* Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320 environ – 1520 environ). P., 1997. P. 402–456.
[76] *Adnès P.* Op. cit. P. 1582sq.
[77] Таковые, правда, в наши дни, в отличие от Средневековья, редки. См.: *Zaleski C.G.* Otherworld Journeys. N.Y., 1987. P. 128ff.; *Dinzelbacher P.* An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich. Freiburg, 1989.

[78] Ср.: *Palmer N*. Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages. München, 1982. P. 407f.

[79] "Anima mea cum tam ineffabilibus poenis atque doloribus separata subito in ictu oculi fuit *ante dei iudicantis praesentiam* ineffabiliter deportata, sed qualiter, non agnosco… Universa et singula peccata nostra *iudici* clarissime patuerunt, imo et cunctis astantibus, damonum quoque astitit multitudo accusans: locum, modum, tempus, numerumque mearum declarans culparum, et contradicere non valebam. Heu, quid dicam…" – *Dionysius Carthusianus*. P. 221a.

[80] Das Predigtbuch des Priesters Konrad / Hrsg. V. Mertens. München, 1971. S. 161.

[81] *Schwob U*. Sorge um den "guten Tod" – Angst vor dem "jähen Tod" // du guoter tôt. Sterben im Mittelalter. Ideal und Realität / Hrsg. M.J. Wenninger. Klagenfurt, 1998. S. 11–30, здесь S. 20 u.folg.

[82] Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach / Hrsg. A. Hilka. Bonn, 1937. Col. 97, 212f. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde; Bd. 43).

[83] В его толковании молитвы Богородице и в его "Песни песней".

[84] *Dinzelbacher P*. Revelationes. Turnhout, 1991. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental. T. 57).

[85] Ср., наряду с апокрифическим "Видением св. Павла", например "Завещание Авраама", кол. 20.

[86] См., например: Eleven Visions Connected With the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne / Ed. Ch. Holdsworth // Cîteaux, 1962. T. 13. P. 185–204, здесь 196 sq.

[87] См. например: *Roisin S*. L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle. Louvain, 1947. P. 196 sq.

[88] См., например, наиболее распространенный в Средние века: Legenda Aurea des Jakob von Voragine / Hrsg. J. Graesse: 3. Aufl. Breslau, 1890. S. 119, 4. P. 514f., где, в частности, выступают в качестве адвокатов персонифицированные добродетели.

[89] *Tubach F*. Op. cit. N 463 s.v. Judgment; *Gurjewitsch A*. Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert. Die Exempel. B., 1997. S. 168 u.folg.

[90] "Domina Brigitta in quoddam palatium magnum et pulchrum raptam se videbat et Dominum Iesum Christum pro *tribunali sedentem* quasi coronatum Imperatorem, cum infinito famulantium exercitu Angelorum et Sanctorum et prope eum videbat suam dignissimam Matrem stantem et *ad iudicium* diligenter auscultantem. Videbatur etiam coram *Iudice* quaedam anima astare in magno timore et pavore et nuda sicut infancs tunc natus…" – Revelationes S. Brigitta. 7, 13 / Curis C. Duranti. Romae, 1628. T. II. P. 211 A. Критическое издание (B. Bergh, Uppsala, 1967) было мне не доступно, однако этот текст как правило не обнаруживает разночтений, изменяющих смысл. Ср. также: Ibid. 2. 2.

[91] "Illa scrofa, seu porca mater eius, quae tam prolixum habuit ventrem, quod tanta aqua in ipsam infusa fuit, quod omnia ventris eius spatia impleta fuerunt humoribus lacrymarum, sit ipsa maledicta a me…" – Ibid. P. 214 b.

[92] Обычно в традиции иллюстраций к псалмам эта сцена относится к суду надо всем родом человеческим. Ср.: *Augustyn W*. Der lateinische Hamilton-Psalter im Berliner Kupferstichkabinett. Hildesheim, 1996. S. 85 u.folg.

[93] Подступаются к этой теме *Boheemen P.v*., *Dirkse P*. Duivels en demonen. Utrecht, 1994. Z. 46–58. См. также: *Wiesinger P*. De quodam moriente // Ir sult sprechen

willekomen. Festschrift für Helmut Birkhan / Hrsg. Chr. Tulczay u.a. Bern, 1998. S. 211–243; *Baschet J.* Les justices…

[94] Этот мотив передачи молитвы человека о спасении через Богоматерь ко Христу, а от него к Богу Отцу получил в немецкоязычной традиции название “Heilstreppe” – “лестница спасения”.

[95] *Nyborg E.* Fanden på vaeggen. S.l., 1978. S. 90.

[96] *Camille M.* Master of Death. New Haven, 1996. Fig. 190.

[97] *Heimann A.* Der Meister der ‘Grandes Heures de Rohan’ und seine Werkstatt // Städel-Jahrbuch. 1932. Bd. 7. S. 1–61. Abb. 17f.; *Camille M.* Op. cit. P. 241f.

[98] *Amat J.* Songes et visions dans la littérature latine tardive. P., 1985.

[99] Mittelalterliche Visionsliteratur / Hrsg. P. Dinzelbacher. Darmstadt, 1989. S. 44 u.folg.

[100] Ibid. S. 66 u.folg.

[101] Die ‘Offenbarungen’ der Katharina Tucher / Hrsg. U. Williams, W. Williams-Krapp. Tübingen, 1998. S. 52 u.folg.

[102] *Dinzelbacher P.* Angst im Mittelalter… S. 71 u.folg.

[103] Romanische Kunst in Österreich / Hrsg. P. v. Baldass u.a. Wien, 1962. Abb. 67.

[104] Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter (Katalog) / Hrsg. P. Jezler. Zürich, 1994. S. 272.

[105] *Boheemen P.v.*, *Dirkse P.* Op. cit. Z. 51.

[106] *Jezler P.* Op. cit. S. 282 u.folg.

[107] “Поучительный пример о личном суде и умирающем человеке”.

[108] Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen / Hrsg. J. Bolte. Leipzig, 1927. S. 17.

[109] “Обращение грешника”, или “Об одном грешнике, который заслужил милость”.

[110] *Lundèn T.* En syndares omvändelse // KLNM. Bd. 3. S. 685f.; *Wright St.* Iconographic Contexts of the Swedish De uno peccatore qui promeruit gratiam // Comparative Drama. 1993. Vol. 27.

[111] *Dinzelbacher P.* An der Schwelle…

[112] Marienlegenden / Hrsg. F. Pfeiffer. Wien, 1846. S. 71.

[113] *Dinzelbacher P.* Die Verbreitung der apokryphen ‘Visio S. Pauli’ im mittelalterlichen Europa // Mittellateinisches Jahrbuch. 1992. Bd. 27. S. 77–90.

[114] Visio S. Pauli // Hrsg. H. Brandes. Halle, 1885. S. 86 u.folg.

[115] *Kretzenbacher L.* Die Seelenwaage. Klagenfurt, 1958; *Banning K.* Michael Sjaelevejer // Kirkhistoriske samlingar. 1971; *Yarza J.* San Miguel y la balanza: Formas artisticas de lo imaginario. Barcelona, 1987. P. 119–155; *Dinzelbacher P.* Visioni e profezie… P. 219. Not. 1088.

[116] *Tubach F.* Op. cit. N 3727, 4180.

[117] *Jezler P.* Op. cit. S. 282 u.folg.

[118] *Pfeiffer F.* Marienlegenden… S. 134.

[119] *Dinzelbacher P.* Die Jenseitsbrücke im Mittelalter. Diss. Wien, 1973; *Dinzelbacher P.*, *Kleinschmidt H.* Seelenbrücke und Brückenbau im mittelalterlichen England // Numen. 1984. Bd. 31. S. 242–287; *Dinzelbacher P.* Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell’immaginario // Luoghi sacri e spazi della santità / A cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia. Torino, 1990. P. 51–60.

[120] Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine Quelle / Hrsg. K. Warnke. Halle, 1938. S. 96ff., 128ff.

[121] *Harthan J.* Stundenbücher und ihre Eigentümer. Freiburg, 1982. S. 147.

[122] Ungedruckte frühneuhochdeutsche Jenseitsvisionen aus der Handschrift MI 476 der Universitätsbibliothek Salzburg / Hrsg. P. Dinzelbacher // Tuczay Chr. u.a. Ir sult sprechen… S. 157–164; *Dinzelbacher P*. Eine Höllenvision aus Seuses 'Horologium Sapientiae' in oberdeutscher Übersetzung // Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik. 1999. Bd. 51. S. 159 u.folg.
[123] *Lehmann-Brockhaus O*. Abruzzen und Molise. München, 1983. S. 395 u.folg., T. 280 u.folg.
[124] Так утверждает: *Rasetti G*. Die Vision Alberichs in einem Fresko des 13. Jahrhunderts // L'illustrazione Vaticana. 1933. T. 4/2. P. 103 ff.
[125] Visio Thurkilli / Hrsg. P.G. Schmidt. Leipzig, 1978. S. viif.
[126] Chronik von Petershausen // Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte / Hrsg. F. Mone. Karlsruhe, 1848. Bd. I. C. 18.
[127] "страшное поле".
[128] *Dinzelbacher P*. "Verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis". Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben // Volksreligion im hohen und späten Mittelalter / Hrsg. P. Dinzelbacher, D. Bauer. Paderborn, 1990. S. 57–99.
[129] *Schwob U*. Op. cit. S. 28.
[130] *Gurjewitsch A*. Op. cit. S. 175f.
[131] Цитаты и литературу см., например: *Rievière J*. Jugement // DThC. T. 8/2. P. 1721–1828; *Adnès P*. Op. cit. P. 1571–1591.
[132] *Rießler P*. Op. cit. S. 1099 u.folg.
[133] *Rievière J*. Op. cit. P. 1773.
[134] *Gurjewitsch A*. Op. cit. S. 176.
[135] Соответственно, к "покою", "мукам" или "чистилищу". См.: Erzählungen des Mittelalters / Hrsg. J. Klapper. Breslau, 1914. S. 394. N 191; еще пример: *Gurjewitsch A*. Op. cit. S. 174f.
[136] *Hardung S*. Die Vorladung vor Gottes Gericht. Bühl, 1934.
[137] *Lea H.Ch*. Geschichte der Inquisition im Mittelalter. ND Nördlingen, 1987. Bd. III. S. 369 u.folg.
[138] *Reinle Chr*. Konflikte und Konfliktstrategien eines elsässischen Adeligen. Der Fall des Richard Puller von Hohenburg (†1482) // Oberrheinische Studien. 1997. Bd. 14. S. 89–113, здесь S. 113.
[139] Vita S. Bernhardi // T. CLXXXII. Ia, 1, 12, 57.
[140] Vita 5, 11 (70p.) // Acta Sanctorum. 7 Sept. 1867. P. 554D.
[141] С ним я уже спорил в своей работе: *Dinzelbacher P*. Mittelalterliche Frauenmystik. Paderborn, 1993. S. 304–331.
[142] Цит. в: *Eusebiii Pamphilii* Praeparatio evangelica // Eusebiii Pamphilii Opera omnia / Ed. J.-P. Migne. P., 1857. 11, 36.
[143] Philopseudes. 25.
[144] De cura pro mortuis agenda. 12, 15.
[145] Dialogi. 4, 37, 5.
[146] C. 135 Nau.
[147] *Dinzelbacher P*. An der Schwelle…
[148] *Dionysius Carthusianus*. P. 12p.
[149] The Oxford Encyclopedia of the Reformation / Ed. H.J. Hildebrand. Oxford, 1996. Vol. IV. P. 226.
[150] Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 37. S. 151.

Перевод с нем. К.А. Левинсона

Жан-Клод Шмитт

СНЫ ГВИБЕРТА НОЖАНСКОГО[1]

Всякий историк, изучающий эволюцию отношения к снам, философские, богословские или медицинские теории сновидения, литературные, агиографические или иконографические традиции снов либо сонники, неизбежно приходит к вопросу, который, возможно, не имеет ответа, но который нельзя перед собой не поставить: как и о чем средневековые люди видели сны? Может ли историк надеяться получить на него ответ? Источники, которые находятся в его распоряжении, это письменные свидетельства. Даже в том идеальном случае, когда они, как есть основание полагать, восходят к устным рассказам о реальных снах, мы имеем дело с результатом переработки a posteriori, чье влияние на рассказ о сновидении трудно измерить. Еще один вопрос: какой тип интерпретации историк должен попытаться применить к этим рассказам? Следует ли ему ограничиться изучением социального и политического содержания онирических (т.е. явленных во сне. – *Пер.*) образов?[2] Не может ли он попытаться установить, как индивидуальный психический процесс сновидения (в смысле фрейдовской "работы сновидения") артикулируется с системой социальных связей, чтобы понять, как общество и сны воздействуют друг на друга и как это определяет историческую специфику сновидений (их практики, содержания и функций) в конкретном обществе? Я рискну здесь пойти по второму пути, хотя и отдаю себе отчет в тех подводных камнях, которые он скрывает. Поэтому я решил сосредоточить свое внимание на ограниченном и однородном корпусе рассказов о сновидениях, поскольку он лучше всего подходит для того типа анализа, который я собираюсь здесь применить.

На нынешнем этапе изучения средневековых сновидений, которое лишь едва намечено, наиболее оправданным кажется исследование "микроисторического" казуса. Не все исторические эпохи одинаково подходят для этого. Однако если в раннее Средневековье попытки отыскать серию рассказов о снах, которые были бы в достаточной степени независимы от агиографических моделей, представляются тщетными, с XII в. ситуация становится иной. В эту эпоху рассказ о собственных снах, который далеко не полностью освободился от традиционных моделей, в свою очередь, возможно, влиявших на сам онирический опыт, приводит к неоспоримой модификации корпуса источников, которые

находятся в распоряжении историка. Эти изменения следует связать с развивающимися тогда навыками интроспекции, распространением устной исповеди и появлением новых юридических практик, которые были нацелены на то, чтобы привести человека к признанию. Одним из следствий этой важнейшей идеологической и ментальной эволюции было возрождение автобиографии[3].

Среди самых ранних сочинений этого типа написанный ок. 1115 г. труд монаха Гвиберта Ножанского "De vita sua" ("О своей жизни") выделяется не только тем, что включает большое число видений и снов, но и тем, что в нем можно найти чрезвычайно подробный рассказ о биографическом и психологическом фоне этих сновидений. История снов в Средние века не может пренебречь источником, чье значение для нее столь очевидно[4].

Чтобы лучше понять то, что Гвиберт Ножанский говорит о собственных снах, следует обратиться к нескольким вехам его биографии в том виде, как он сам преподносит их в своей книге. Гвиберт родился ок. 1055 г. Его родители принадлежали к средней аристократии Северной Франции. Тяжелые роды, которые пришлись, как он уточняет, на ночь Великой субботы, накануне Пасхи, чуть не стоили жизни его матери и ему самому. По его словам, он бы неизбежно умер, если бы родители сразу же после рождения не посвятили его Деве Марии и не обещали отдать в священники. Ему исполнилось всего восемь месяцев, когда его отец, кастелян Клермон-ан-Бовези, скоропостижно скончался. Его мать отказалась повторно выходить замуж и посвятила себя жизни в благочестии и аскезе, а также воспитанию сына. В возрасте шести лет он был доверен наставнику, а затем в двенадцать принят в монастырь Сен-Жерме-де-Фли, вблизи которого мать незадолго до того обосновалась как кающаяся грешница. Около 1105 г., в возрасте пятидесяти лет он был избран аббатом Ножана, что разлучило его с матерью, которая, как он пишет, умерла вскоре после этих событий. В Ножане он создал весь корпус своих трудов, который, помимо автобиографии, включает знаменитый трактат о реликвиях и историю I Крестового похода. Скончался он около 1125 г.

Текст "De vita sua" состоит из трех частей неравной длины: первая представляет собой автобиографию в собственном смысле слова; вторая, более краткая, чем остальные, включает историю аббатства Ножан и краткие сюжеты о монахах из Фли. Третья часть содержит знаменитый рассказ о создании Ланской коммуны после убийства епископа Годри (1112 г.). Это сочинение было написано книжником, который глубоко овладел античной латин-

ской и христианской культурой. Не удивительно, что определяющим для него стало влияние "Исповеди" св. Августина – разве "De vita sua" не начинается со слова "Confiteor…"?[5]

На всем протяжении книги я насчитал сорок шесть рассказов о видениях, снах и явлениях. Какова бы ни была их форма, они чаще всего обозначаются как "visiones". Пятнадцать из этих историй представляются как сновидения: рассказчик либо прямо использует слово "сон" (somnium) в составе таких выражений, как "videtur in somnis", "apparuit in somnis", "revelatur in somnis", либо уточняет, что визионер уснул (mox in somno coepit deprimi) или спал (quadam nocte cum dormiret) во время видения. Наконец, иногда рассказчик показывает его во время пробуждения, которое чаще всего происходит под влиянием самого сна (expergiscitur; contigit evigilasse; expergefactus). Каждого из этих индикаторов достаточно для того, чтобы указать на факт сновидения, однако порой текст аккумулирует сразу несколько из них, и в повествовании об одном сновидении упоминается и о том, как кто-то погрузился в сон, и о том, как он проснулся.

Поэтому я не буду здесь учитывать оставшиеся тридцать одно видение, из которых десять прямо представляются как видения наяву. Так, мать Гвиберта однажды ночью подверглась нападению демона-инкуба: хотя она и была уже в кровати, текст уточняет, что она не спала (subito vigilanti illi ipse Innimicus incubuit...)[6]. В трех других случаях сообщается, что визионер действует наяву, хотя и в легком оцепенении (cum medie sopitus clausis oculis cubitare[7]), из которого он внезапно выходит, как только видение заканчивается: "in se tandem rediit"[8], "homo sese in se recepit"[9]. Еще в четырех случаях речь идет о видении в бреду агонии. Один раз Гвиберт пересказывает знаменитое видение паломника св. Иакова, который был чудесным образом возвращен к жизни[10]. В итоге остаются четырнадцать случаев, в которых мы не можем точно сказать, спал ли визионер или бодрствовал, и которые поэтому я не могу рассматривать в числе рассказов о снах.

Эти подсчеты можно резюмировать следующим образом:

Сны	15
Видения наяву	10
Видения в состоянии оцепенения	3
Видения во время агонии	4
Видения в неопределенном состоянии	14
	–
Итого	46

Пятнадцать рассказов о несомненных сновидениях распределены по книге неравномерно: девять находятся в первой, собственно автобиографической, части и за исключением двух касаются самого Гвиберта и его непосредственного окружения (матери, ее управляющего и наставника). Следующий ниже список кратко резюмирует содержание каждого сна.

Детские сны Гвиберта

1) Дьявол посылает ему во сне ужасающие образы мертвецов. Гвиберт видит, как их убивают мечом или как-то иначе, либо слышит рассказ об их смерти (С. 114–116).

2) Однажды зимней ночью звук голоса погружает его в "подобие сна". Ему является мертвец, который, без сомнения, умер в банях. Затем Гвиберт видит во сне демона "в его собственном обличье" (С. 116–118).

3) Он видит во сне, что находится в базилике, посвященной Деве Марии; затем демоны переносят его на вершину здания, после чего убегают, оставив его невредимым на церковном дворе (С. 130–131).

Сны матери Гвиберта

4) Ей снится, что она находится в церкви Сен-Жерме-де-Фли, которую она видит в упадке, а монахов (в том числе ее сына) одетыми вопреки уставу и уменьшенными до роста карликов. Однако тут появляется Дева Мария, за которой следует молодая девушка, в точности повторяющая все ее слова и жесты. Дева негодует на запустение церкви, и та мгновенно восстает из запустения, тогда как монахи вновь обретают свой обычный рост и обличье (С. 128–130).

5) Она видит во сне, как ее душа покидает тело, и ее по длинной галерее приводят к колодцу, где перед ней проходит череда призраков: ее покойный муж Эврар вместе с младенцем (его незаконным сыном, умершим во время родов), рыцарь Рено, брат Гвиберта и давно умершая старая подруга (С. 148–158).

Сны наставника Гвиберта

6) Ему снится, что седой старик приводит в его комнату юного Гвиберта, который подходит к нему, чтобы обнять (С. 28–31).

7) Ему снится, что тот же самый старик приходит к нему, чтобы потребовать от него отчета о непристойных поэмах, которые написал его ученик (С. 136).

Сны управляющего матери Гвиберта

8) Ему снится, что мать Гвиберта снова выходит замуж (С. 98–99).

Сны монахов

9) Монах из Сен-Жерме-де-Фли просыпается после того, как увидел во сне, как истекающий кровью Христос спустился с креста в центре хора и призвал монахов исповедаться (С. 190).

10) Милосердный монах из Сен-Жерме-де-Фли видит во сне, как шайка демонов, принявших обличье скоттов, просит его о подаянии; один из них ударяет его камнем (С. 252–254).

11) Монахиня из аббатства Троицы в Кане видит во сне, как два демона избивают деревянным молотком ее умершую сестру (С. 194–196).

Сны знатных мирян

12) Один из ланских дворян-заговорщиков, сообщник Жерара де Керзи, рассказывает тому свой сон, в котором два медведя пожрали его печень и легкое (С. 298–300).

13) Рыцарь, узурпировавший у Ножанского монастыря права на рыбную ловлю, видит во сне, как Дева Мария дает ему пощечину (С. 438–439).

Сны агиографического типа, приснившиеся лицам, удаленным во времени и в пространстве

14) Легендарный бретонский король Квилий, только что вернувшись из Иерусалима, заболевает и видит во сне, что он скоро умрет и будет похоронен вместе с реликвиями, которые привез из Святой земли, в маленькой деревне, где позже будет основан Ножанский монастырь (С. 222–224).

15) Монах из Монте-Кассино рассказывает Гвиберту о том, что св. Бенедикт будто бы явился во сне аббату этого монастыря Дидье и приказал ему положить конец симонии и покаяться (С. 456–458).

Таковы пятнадцать рассказов о сновидениях, которые я собираюсь проанализировать.

КАТЕГОРИИ ОНИРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Как и следовало ожидать в его время, Гвиберт методично использует августианский словарь сил души (mens, spiritus, ratio и т.д.) и “духовного зрения” (visio spiritalis). Несколько раз он уточняет, что те или иные онирические образы были увидены кем-то “в духе” (quod viderat in spiritu), а не физическим зрением. Чаще всего эти образы обозначаются словом imago, иногда как species, один раз как imaginatio. Сам акт восприятия обычно называется

visio, иногда – visum (per visum), если только Гвиберт не использует более конкретный термин somnium. Если выбор существительных кажется не столь принципиальным, то с глаголами, без сомнения, дело обстоит совершенно иначе: глагол videre (иногда cernere), стоящий в активном залоге, нередко означает онирическое видение "внутренним оком" (quae viderat; quod cernit). Однако гораздо чаще он заменяется на глагол videri, который придает оническому опыту оттенок пассивности (videbatur mihi) и неопределенности: выражение "videre mihi videor" ("мне кажется, что я вижу") здесь чрезвычайно показательно. Как проницательно отметил Жак Поль, подобная лексика кажимости характерна для рассказов Гвиберта о его собственном визионерском либо оническом опыте, хотя и не ограничивается этой сферой. Она оказывается прямой противоположностью лексики "объективного" присутствия (ei apparuit и особенно ei astitit), которая используется исключительно в рассказах о привидениях (прежде всего демонических), которые Гвиберт приводит с чужих слов[11]. Этот тип лексики отсутствует в историях, касающихся снов самого Гвиберта и его матери. Выражение "ei astitit" (по поводу монахини из Кана и рыцаря, которому явилась Дева Мария) встречается только в тех сновидениях, где Гвиберт ограничивается ролью рассказчика. Напротив, в тех случаях, когда он пересказывает свой собственный сон либо сон кого-либо из своего ближайшего окружения, он, как правило, подчеркивает неопределенность онирических образов.

Сновидение – это тотальный опыт, в который вовлечено и тело, и душа сновидца. Он имеет и физическое, и духовное измерение, а его важнейший инструмент – это ночной сон. Сновидение даже может становиться объектом ритуализованной телесной подготовки, наподобие инкубации: например, мать Гвиберта заранее устроилась спать на "очень узкой скамье" (cum membra scamno cubitum angustissimo contulisset), словно бы аскеза, навязанная ее плоти, должна была ей помочь увидеть сон, чье божественное происхождение было бы почти гарантировано. Ритуальный и душеспасительный характер этого сновидения подчеркивается временными рамками, которые указывает рассказчик Гвиберт: оно случилось "летом в воскресную ночь после полуночи". Приближение дня Господня и близость зари ясно идентифицируют "истинный" сон.

Тем не менее равновесие души и тела внутри самого онирического опыта стремится к разрыву в двух исключительных и диа-

метрально противоположных случаях: первый из них (и о нем мы только что говорили) это ценимый выше всех сон, который уподобляется путешествию души по загробному миру. Сновидица чувствует, как ее душа покидает тело (sua ipsius anima de corpore sensibiliter sibi visa est egredi) и даже просит у Бога позволения вернуться в свою телесную оболочку (hoc solum petebat a Deo cum exisse hominem se sentiret, ut ad corpus sibi redire liceret). Второй, обратный случай – это дьявольский кошмар, когда тело, наоборот, парализует душу под влиянием ужаса, уничтожающего в ней всякую волю: "Я едва мог управлять своими чувствами" (vix sensum regere possem), – вспоминает Гвиберт. Кошмары заставляли его с воплем бросаться прочь из кровати. Однако подобные рассказы сильно отличаются от тех, которые Гвиберт иногда приводит о дьявольских снах (или видениях) отдаленных персонажей: в этих историях, отточенных по образцам христианского дискурса о чудесном еще до того, как они попали к Гвиберту, случается так, что демоны атакуют плоть сновидца (или визионера). Когда монахиня аббатства Троицы из Кана увидела во сне, как демоны бьют молотком ее умершую сестру, "она почувствовала, как искра, взлетевшая от удара молотка, попала ей самой в глаз. Ожог, оставленный этой горящей частицей, заставил ее проснуться. И тут оказалось что все, что она увидела в духе, ей предстоит претерпеть и во плоти: неопровержимое свидетельство ее раны подтвердило истинность видения". Точно так же монах, увидевший во сне бесов в обличии скоттов, получил в грудь удар камня, который затем причинял ему боль в течение сорока дней: "Он был так болен, что почти вплотную подошел к вратам смерти, так словно бы этот скотт ударил его настоящим камнем".

Онирический опыт имеет не только визуальную, но и звуковую природу. Мы можем выделить в нем несколько уровней слухового восприятия: во-первых, речь идет о "голосах без речи", криках и фоновом шуме сновидения. Сновидец может также слышать анонимные речи: матери Гвиберта снится, как "у нее за спиной" кто-то отдает призракам, которые ей угрожали, приказ ее не трогать: "Nolite, inquit, eam tangere". Отсылка к Священному писанию позволяет идентифицировать источник этого голоса, даже если никто не видит говорящего. Однако чаще всего сновидец слышит слова, обращенные к нему персонажем, который зримо действует в сновидении. Его речь воспроизводится от первого лица. Нередко она содержит приказы, которые предписывают сновидцу правила поведения. Если между этим персонажем (де-

моном, умершим, Девой Марией и т.д.) и сновидцем завязывается диалог, то инициативу проявляет первый из них. Эта речь становится главной движущей силой всей системы фантастических образов, которые наполняют сон. Как мы увидим в дальнейшем, она также эксплицирует нормативную функцию сновидения

ТИПОЛОГИЯ СНОВ

В этом сочинении Гвиберт вовсе не ставил перед собой цели создать типологию снов и видений. Три названия, которые он на протяжении книги дает сновидениям (visio, visum, somnium), применяются им недифференцированно. Тем не менее в случае снов своей матери он говорит об особом "типе" (visorum genera) снов, посылаемых Господом[12]. Термин "visum" (вместе с "somnium" и "visio") принадлежит к классификации Макробия, которая была заново открыта как раз в XII в.[13] Однако предположительный автор трактата "Liber de spiritu et anima" (Алхер Клервоский[14]) и Иоанн Солсберийский[15] заменили этот латинский термин его греческим эквивалентом phantasma, который в контексте средневекового латинского христианства имел однозначные дьявольские коннотации[16]. Гвиберт, наоборот, называет словом visum сновидение, вдохновленное Господом. Он использует этот термин вне связи с классификацией Макробия, да и возрождение интереса к ней в XII в. произошло уже после того, как он создал свой труд. Дело в том, что Гвиберт принадлежит к традиционному монашеству, далекому от спекуляций, которые позволили заново открыть Макробия. Он сохраняет верность августианской трилогии "физического", "духовного" и "интеллектуального" зрения, которая, заключая сновидения в более широкую категорию visio spiritualis, без сомнения, сыграла решающую роль в забвении типологии снов Макробия, которая в раннее Средневековье была практически никому не известна.

Гвиберт разделяет обычное для своего времени отношение к сновидениям. Он судит о них в зависимости от их происхождения, выделяя два основных типа снов: те, которые посылаются Богом (ex Deo proveniant), и те, которые исходят от дьявола (hostis imagines inferens). У него не остается места для промежуточной категории снов, которые исходят от самого человека, рождаясь в душе (согласно теории Тертуллиана) либо в теле, как авторы XII в. все чаще были склонны утверждать. Этой промежуточной категории было суждено выйти на первый план у Хильдегарды

Бингенской, которая в трактате “Causae et Curae” развила целостную психофизиологию сна и сновидения. Растущий интерес к феномену сна в ту эпоху был неразрывно связан с утверждением роли тела как возможного источника сновидений. В сочинениях Гвиберта ничто не указывает на эту двойную тенденцию в мысли XII в. Тот, чей дух порой хвалили за “современность” (прежде всего в вопросе критики реликвий), по сути оставался верным ортодоксальному дуализму традиционного монашества.

НАРРАТИВНАЯ СТРУКТУРА РАССКАЗОВ О СНОВИДЕНИЯХ

Множество раз говоря об ordo visionis или series visionis, Гвиберт ясно демонстрирует понимание того факта, что рассказы о сновидениях строятся по определенной логике, а нарратив имеет структуру. Однако эта структура вовсе не всегда была тождественной, и это подтверждает гипотезу, согласно которой истории о снах, рассказанные Гвибертом, были в достаточной степени независимы от литературной и агиографической традиции сновидений. Ее канонам полностью соответствуют только сны легендарного короля Квилия и далекого монтекассинского аббата Дидье.

В то же время большая часть снов состоит всего лишь из одной онирической сцены без значительного развития повествования. Наше внимание особенно привлекают четыре сна. Три из них имеют идентичную нарративную структуру, несмотря на то что все они отличаются друг от друга как личностью сновидца (наставник, Гвиберт, его мать), так и содержанием.

Структура снов 6, 3 и 4 (в данном случае они соответственно пронумерованы: 1, 2 и 3)

А. До сновидения: конфликт

1. Наставник не решается перейти со службы двоюродных братьев Гвиберта на службу его матери.

2. Гвиберт еще ребенком мечтает принять постриг, несмотря на уговоры отказаться от этой идеи.

3. Гвиберт испытывает искушение уйти из монастыря Сен-Жерме.

В. *Сновидение*: лишение (Л) или ущерб (У)

1. Наставник видит, как на пороге его комнаты останавливается седой старик, который держит за руку юного Гвиберта (Н).

2. Демоны переносят Гвиберта на крышу церкви, посвященной Богородице (У).

3. Мать Гвиберта находит церковь Сен-Жерме в состоянии упадка, а монахов (в том числе своего сына) выряженными в одежды, запрещенные уставом, и уменьшенными до роста карликов (У).

С. *Сновидение*: вмешательство сверхъестественного помощника

1. Старик отпускает руку Гвиберта и приказывает ему броситься в объятия наставника.

2. Посвящение церкви Богоматери замещает ее чудесное вмешательство.

3. Дева Мария (Богоматерь Шартрская) подходит к алтарю в сопровождении молодой служанки, которая повторяет все ее слова и жесты. Дева заявляет о своем намерении не оставлять монастырь в запустении.

Д. *Сновидение*, исправление

1. Ребенок устремляется к своему учителю и покрывает его поцелуями.

2. Демоны пускаются в бегство и оставляют Гвиберта невредимым на церковном дворе.

3. Церковь восстает из руин, Гвиберт и остальные монахи обретают свой нормальный облик и рост.

Е. *После сна*: разрешение конфликта

1. Наставник решается поступить на службу к матери Гвиберта и переехать к ней жить.

2. Воспоминание об этом сне утешает Гвиберта всякий раз, когда он сталкивается с соблазном греха.

3. После того как мать Гвиберта рассказала сыну свой сон, он решает остаться в монастыре.

Эта таблица позволяет выявить структуру, которая, хоть и в упрощенной форме, не может не напоминать структуру волшебной сказки, как ее вычленил Владимир Пропп. Она особенно близка к структуре exempla[17]. Мы должны также отныне использовать широкое определение сновидения: уходя корнями в жизнь сновидца, оно начинается до того, как он погружается в сон, и продолжается после его пробуждения.

Это касается большого сна матери Гвиберта: говоря о нем, следует учитывать как события предыдущего дня и само сновидение, так и действия, которые последовали за пробуждением. Гвиберт замечает, что его мать “любила свое вдовство”, однако желание помочь своему умершему мужу в “очищении” (purgatio) от грехов не оставляло ее. Регулярные видения сообщали ей о тех испытаниях, которым он подвергался в загробном мире (как, например, тот сон, который она увидела однажды в воскресную ночь после заутрени, в разгар лета, когда, “улегшись на очень узкой скамье”, немедленно заснула).

Сновидение в собственном смысле слова представляет собой череду связанных друг с другом картин, которые сменяют друг друга во времени, подобно сценам в театре. Сам Гвиберт, говоря о нем, использует выражение “sacra mysteria”[18], а в другом месте упоминает о дьявольском видении “spectacula nova” и гистрионов, которые предстали перед одним из заговорщиков Ланской коммуны[19]. Модель религиозных мистерий или профанного

театра, возможно, оказала большое влияние на эти сны и видения, хотя оно и не было столь велико, как воздействие литературных моделей снов Моники, описанных Августином.

1. *Путешествие*. Мать Гвиберта чувствует, как ее душа покидает тело (sua ipsius anima de corpore sensibiliter sibi visa est egredi). Ее проводят по галерее (per quendam porticum duceretur), выходя из которой она оказывается у колодца.

2. *Испытание души сновидицы*. Призраки (larvali specie homines) вылезают из колодца и пытаются увлечь ее туда. Голос за ее спиной запрещает им трогать ее и обращает их в бегство. Эта сцена испытания указывает на то, что место, где она находится, – это не ад, который должен располагаться на дне колодца. Она также отмечает поворот в повествовании. Добродетель матери Гвиберта, которая успешно прошла через испытание, больше не нуждается в доказательствах: теперь из потенциальной жертвы она сама может стать помощницей души своего мужа.

3. *Встреча с Эврaром, ее покойным мужем*. Эврар, умерший отец Гвиберта, предстает перед супругой рядом с колодцем, к которому она подошла, чтобы опереться. Он выглядит юношей (juvenis), каким был в момент своей ранней кончины. Затем начинается вопрошание (interrogatio) умершего его вдовой, которая задает ему серию вопросов:

А) *Действительно ли он Эврар*? Он отрицает этот очевидный факт, поскольку, как уточняет Гвиберт, если бы души в загробном мире сохраняли те имена, которые носили на земле, то они смогли бы узнать там лишь своих друзей и близких. “Душа моего отца отказалась от того, чтобы мы ее так называли”. Однако, если пойти дальше этого теологического объяснения, возникает гипотеза: не мог ли подобный вопрос отождествляться с вызыванием некроманта. В этом случае отказ умершего быть узнанным и отвечать на свое имя должен был, в глазах рассказчика, отмести всякий риск смешения между “божественным” сном его матери и дьявольской практикой, традиционно осуждаемой церковью. В XIV в. она создаст ортодоксальную форму interrogatio, предназначенную исключительно для духовенства и призванную опознавать “добрых духов” и выяснять их волю[20].

Б) *Где он пребывает*? Он отвечает, что находится в одном “дворе” недалеко от того “места”, где они стояли (ille acsi plateam haud procul a loco positam insinuat, et ibidem se commorari). Судя по всему, место их встречи находится на подступах к этому неназванному двору (platea) и ведет к преисподней в глубине колодца. Пространство загробного мира еще не получило ясной и оконча-

тельной организации. В начале XII в. Гвиберт Ножанский может представить себе лишь своего рода “пред-чистилище”[21].

С) *Какова его участь*? Эврар показывает ужасающие раны на руках и на боку; затем его вдова замечает сбоку от него призрак маленького ребенка (puerili cujuspiam species), который издает невыносимые вопли.

В этом месте Гвиберт вставляет в рассказ объяснение того, откуда взялись эти раны и маленький призрак: из-за “порчи” его родители в течение семи лет не могли свершить свой союз; под давлением линьяжа, муж, последовав мнению “развратных советников”, пожелал “испытать на опыте” свою мужественность[22]. Однако связь с женщиной легкого поведения принесла ему сына, который умер сразу же после родов, не успев получить крещения. Затем он возвратился к своей супруге, которая вскоре после этого подарила ему законное потомство, в том числе и Гвиберта. Комментируя сон своей матери, он объясняет: “Рана на боку означала, что он осквернил брачный обет; что касается непереносимых воплей, то они означали вечное осуждение ребенка, зачатого во грехе”.

Д) *Получает ли он облегчение от молитв, милостыни и месс, которые она творит для него*? Он отвечает, что да, и поручает свою судьбу прежде всего молитвам некой Лиутгарды, святой женщины, которая бралась помочь умершим, в пользу которых к ней обращались[23].

После этого мать Гвиберта заканчивает разговор (loquendi ad patrem meum finem faciens). Однако перед ней открываются новые сцены.

4. *Видение осужденных*. Она видит, как рыцарь Рено, сидя на коленях на доске, положенной на край колодца, пытается дыханием раздуть огонь костра. Огонь пожирает доску, и он неизбежно низвергнется в адский колодец. Это видение предвещает убийство Рено в тот самый день, около полудня, и его загробное осуждение, поскольку он сам разжег это пламя своими преступлениями и сам подпитывает его самоубийственным дыханием. Она замечает на той же доске и брата Гвиберта, который помогает Рено раздувать огонь и богохульствует: он умрет намного позже, однако его ждет такое же наказание. Наконец, мать Гвиберта видит, как два “пречерных” демона утаскивают за собой призрак (speciem umbraticam) одной ее умершей подруги. Та обещала ей перед смертью явиться к ней после кончины, чтобы рассказать о собственной участи в загробном мире[24]. Когда пришел смертный час, она увидела в откровении, что небеса останутся для нее

закрытыми. Однако на исходе агонии она оттолкнула двух демонов, которые хотели утащить ее душу, и, сразу же после смерти, явилась еще одной женщине и сообщила, что молитвы последней смогут избавить ее от мучений. Видение матери Гвиберта, как может показаться, не предусматривает этой возможности. Тем не менее следует отметить, что Гвиберт не всегда четко разделяет те души, которые могут быть освобождены от загробных мук с помощью заступничества живых, и те, которые осуждены безвозвратно. Как и в отношении пространства загробного мира, "рождение чистилища" примерно полувеком позже внесло в вопрос о судьбах душ после смерти необходимую ясность.

Эта последовательность онирических сцен, которые внезапно появляются и исчезают в сновидении матери Гвиберта, подчиняется очевидной логике: задача видения состоит в том, чтобы определить статус души Эврара по отношению к душами осужденных: бастарда, Рено, брата Гвиберта, призраков, поднявшихся из колодца, и, возможно, старухи. Эврар – единственный из них, кто, без сомнения, еще может быть спасен. Таким образом, сновидение побуждает к действию: проснувшись, мать Гвиберта понимает, что она должна активней помогать своему умершему супругу и искупить его муки ценой умерщвления собственной плоти. Для этого она берет к себе ребенка, чьи бесконечные крики всю ночь напролет напоминают ей о воплях, которые мучат Эврара, и дают ей уверенность в том, что ее страдания приближают его освобождение.

СУБЪЕКТЫ И ОБЪЕКТЫ СНОВИДЕНИЙ

Центральным объектом каждого сна служит одна или несколько фигур живых либо умерших людей, сверхъестественных существ, которые бывают как положительными (Христос, Дева Мария, ангел, святой), так и отрицательными (демоны). Эти "объекты" во многом зависят от личности сновидцев, которые распределяются по четырем концентрическим кругам: сам Гвиберт; его непосредственное окружение (мать, ее управляющий, наставник); круг относительно близкий в культурном и пространственном плане (монахи, монахини, рыцари); круг сновидцев, удаленных во времени и пространстве (аббат Дидье и легендарный король Квилий). Таблица № 1 резюмирует эту корреляцию.

Она ясно демонстрирует существование трех отдельных групп сновидцев:

Таблица 1

Субъекты и объекты сновидений

Сновидцы		Объекты сновидений																		
		Живые люди					Умершие люди							Сверхъестественные существа						
														Позитивные					Негативные	
		Гвиберт	Мать Гвиберта	Монахи	Рено	Брат Гвиберта	Убитые воины	Утопленники	Призраки	Эврар	Бастард	Старуха	Монахиня	Христос	Старик	Дева Мария	Юная служанка	Св. Бенедикт	Демоны	Два медведя
Гвиберт-ребенок	1						*													
	2							*											*	
	3															+			*	
Мать Гвиберта	4	*		*												*	*			
	5				*	*			*	*	*	*								
Наставник	6	*													*					
	7	+													*					
Управляющий	8		*																	
Монах (1)	9													*						
Монахиня	10												*						*	
Монах (2)	11																		*	
Заговорщик	12																			*
Рыцарь	13															*				
Дидье	14																	*		
Король Квилий	15																			

Знак “+” означает незримое присутствие персонажа.

– Сам Гвиберт вспоминает о своих детских кошмарах, когда ему являлись мертвецы, жертвы насильственной смерти (он будто бы даже присутствовал при убийстве некоторых из них), а также демоны, которые на него нападали.

– По словам Гвиберта, его мать, наставник и управляющий видели во сне, главным образом, его самого, родственников и других близких, которые еще были живы или чаще всего уже умерли, либо тех, кто должен был умереть в более или менее отдаленном будущем.

– Позитивные и негативные сверхъестественные персонажи появляются исключительно в сновидениях субъектов, удаленных от рассказчика в пространстве и/или во времени.

Эти наблюдения подтверждают вывод, который Жак Поль сделал на материале описанных Гвибертом явлений демонов: рассказ, прошедший через руки свидетелей и переработанный в соответствии с книжной традицией, все больше отдаляется от известий, которые фиксируют воспоминания о личном опыте. Таблицы № 2 и 3 позволяют уточнить эту гипотезу, сопоставив друг с другом рассказы о снах и видениях, которые текст прямо отличает от снов.

Таблица № 2 показывает явное преобладание снов над другими типами видений в тех случаях, когда они касаются Гвиберта и его непосредственного окружения (восемь против двух). Для более удаленных персонажей характерна обратная пропорция (двадцать шесть видений против семи снов). Таблица № 3 уточняет содержание видений и снов: она подтверждает, что живые и умершие

Таблица 2

Число снов и других видений в зависимости от типа субъектов

	Сны	Видения
Гвиберт	[3]	0
Мать Наставник Управляющий	[5]	2
Монахи Монахини Рыцари	5	[22]
Персонажи, более удаленные в пространстве или времени	2	[4]
Остальные		3
ИТОГО	15	31

Таблица 3

Число снов и других видений в зависимости от типа объектов

Живые люди	[4]	1
Умершие люди	[4]	3
Христос	1	
Дева Мария	2	2
Ангелы, старик, добрые духи	2	1
Святые	1	1
Небесный пейзаж		2
Демоны	4	[14]
Демоны в облике животных	1	[2]
Остальные		4

люди преобладают среди объектов снов, тогда как сверхъестественные существа (прежде всего демоны) играют ведущую роль в остальных видениях. Мы можем в целом утверждать, что географическая дистанция и влияние традиции способствуют формированию рассказов, соответствующих канонам христианского дискурса о чудесном, главным образом в форме видений сверхъестественных персонажей (в основном демонических), в которых используется объективистская лексика присутствия (astitit diabolus). Напротив, рассказы, которые касаются самого повествователя и близких ему людей, сохраняют бóльшую близость к первоначальному опыту сновидения: именно сны, а не видения наяву, используют лексику кажимости (videbatur), а не объективного присутствия. Они очерчивают сеть социальных отношений, в которую вписан сновидец, группу живых или умерших людей, а не сверхъестественных существ.

ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ

В представлении Гвиберта содержание сновидения (tenor visionis) всегда несет в себе смысл (sententia), и этот смысл по природе вещей лежит в религиозной плоскости. Это связано со сверхъестественным происхождением сна (божественным либо дьявольским), а также чаще всего с его целеполаганием, которое раскрывается с помощью толкования. Им занимаются настоящие “профессионалы” (interpretes), роли которых здесь играют наставник и в особенности мать Гвиберта. Она интерпретирует сны других людей, например своего управляющего, которому приснилось, что

она снова выходит замуж: “Моя мать, которая была чрезвычайно изощрена в подобных делах (in talibus versutissima), совершенно не нуждалась в толкователе и, повернувшись к моему наставнику, безмолвным взглядом дала ему понять, что подобное видение было предзнаменованием той общей любви к Господу, которая питала их обоих, любви в Господу, супругой которого она желала стать”[25]. В другом месте Гвиберт говорит о том, что служанка его матери однажды обратилась к ней по поводу бесов, которые, обернувшись собаками, пугали в колыбели ее внучку[26]. Она и наставник толкуют также свои собственные сны, которые касаются либо их самих (как в случае, когда наставнику снится, что к нему в комнату приводят его ученика), либо посвящены Гвиберту. Его мать обладает настоящим “внутренним оком”, которое позволяет ей во сне прозревать тревоги сына и даже предсказывать его будущее. Несмотря на то что ко времени, когда Гвиберт написал свой труд, она уже умерла, ее предсказания (portenta) продолжали сбываться, а в тех случаях, когда они еще не исполнились, Гвиберт был настолько этим травмирован, что даже не мог о них говорить: “Многочисленные видения, в которых я фигурировал наряду с другими людьми, позволяли ей за долгое время предвидеть то, что должно было произойти; если некоторые из этих событий уже произошли или происходят сейчас у меня на глазах, то я полагаю, что и остальные не замедлят также случиться, и я, по зрелом размышлении, считаю необходимым воздержаться здесь от того, чтобы о них говорить”[27].

Дар ясновидения и вещих снов был наградой за ее великую добродетель: “Хотя сновидения (somnia) бывают при множестве забот (Еккл. 5:2), у нее эти заботы вызывались не кипением алчности, а истинной ревностью о моем духовном благе”[28]. В то же время толкователь извлекал смысл своего сновидения не в одиночестве, а вместе с тем, о ком в нем шла речь, обсуждая с ним содержание увиденного. Для наставника и матери Гвиберта толкование сновидения становится поводом для педагогического внушения, которое должно привести ребенка к исповеди (confessio): “Мой наставник, как и подобало, рассказал мне о случившемся, и мы оба пришли к одному и тому же объяснению содержания этого сна”[29]. Его мать поступает точно так же: “Как только ее благочестивый разум был пронзен этим тягостным видением, она, будучи особенно остра и проницательна в решении подобных проблем (in talibus exsolvendis admodum subtilis et perspicax), решив, что беспокойство, которое ей приносили эти сны, было вещим (portentum), сразу же звала меня и втайне ото всех расспрашивала о моем усердии в учебе, о моих

поступках и занятиях. Однако я привык никогда не отказывать ей в полной гармонии наших душ: я спешил открыться ей во всем, касавшемся того, что ей говорили сны и что, как ей казалось, омрачало мою душу. Она призывала меня встать на правильный путь, и я обещал ей это в чистоте своего сердца"[30].

Такие тексты чрезвычайно информативны. Они раскрывают все аспекты истолкования: его диалогическую форму; его цель, которая состояла в том, чтобы привести человека к исповеди и моральному исправлению; два базовых принципа, лежащих в его основе: толкование должно быть глобальным, т.е. смысл извлекается из повествования в его целостности. Кроме того, оно строится на сопоставлении образов сновидения и реальной ситуации (до или после сна) тех лиц, о которых в нем идет речь. Эта техника толкования хорошо показана Гвибертом на примере его матери, которая интерпретирует свой сон "ex convenentia visionis veris vera conferens"[31]. Она сравнивает и ставит в один ряд два типа "истинных" фактов: факты объективной реальности (в будущем или прошлом) и факты реальности сновидения. Так, убийство Рено в самый день сна подтвердило, что образ человека, раздувающего огонь над колодцем, был вещим. Рождение бастарда, существование которого "не оставалось для нее неизвестным", привело к появлению среди героев сна призрака этого ребенка. Таким образом, толкование сновидения опирается на анализ конкретной ситуации, а не на символизм, внешний по отношению к действующим лицам. Хорошим примером служит сон заговорщика, чью печень и легкое раздирают два медведя. Здесь нельзя не увидеть отсылки к Библии, где две медведицы съели двоих детей, которые посмеялись над Елисеем (2 Цар. 2). В литературной традиции медведь символизирует врага, язычника[32]. Однако в данном случае связь между медведями и детьми перенесена на конкретную ситуацию, в которой дети оказываются не агрессорами, а жертвами: они отождествляются с медведями, чтобы символически покарать своего убийцу через его сообщника. Тем не менее эта символическая идентификация остается в тексте скрытой и Гвиберт не формулирует ее в явном виде, поскольку смысл рождается из повествования в его целостности, а не из его отдельных образов. Глобальное истолкование сновидений, которое является правилом в "De vita sua", принципиально отличается от аналитического толкования, характерного для сонников, в которых каждый из образов сновидения последовательно приводится к универсальному символическому значению. Пример снов и их толкования у Гвиберта Ножанского заставляет нас задуматься о том,

как сонники реально применялись в Средние века и с какой целью они переписывались[33]. Принципы интерпретации, описанные Гвибертом, по сути очень отличаются от тех, на которые опираются сонники.

Позитивные сны матери Гвиберта описываются как portenta, предвестия, которые касаются либо жизни ее сына, либо судьбы его брата или рыцаря Рено. В полном соответствии с античной, библейской и средневековой традицией значимых сновидений, воплощенной прежде всего в онейромантии[34], они обращены к будущему. Тем не менее сновидение не возвещает неизбежную судьбу, fatum, предопределенную божественной волей, если только человек по собственной вине сам не подписал себе приговор. Чаще всего будущее, приоткрытое в сновидении, еще должно быть сконструировано, избрано самим человеком. Этот выбор всегда лежит в религиозной плоскости: это выбор между пороком и добродетелью. Функция сновидения заключается в том, чтобы четко очертить альтернативы, а дальше его проясняет и направляет толкование. Однако те возможности, между которыми предстоит сделать выбор, уже существуют до всякого сновидения внутри той конфликтной ситуации, которая требует принять решение.

Лучшей иллюстрацией этого служит сновидение наставника, нарративная структура которого была уже проанализирована выше: воспитатель не решается перебраться жить к матери Гвиберта и поступает к ней на службу только после того, как увидел сон, где старик приводит к нему ребенка. Если следовать рассказу Гвиберта, то выходит, что комната, в которой наставник заснул и которая ему привиделась во сне, это та самая комната, в которой он навсегда поселится лишь после того, как увидит этот сон. Онирическое повествование поворачивает время вспять, и это ясно показывает, что сновидение и его толкование предопределены предшествующей индивидуальной и социальной ситуацией сновидца. Сновидение обращено не только к будущему, но и к прошлому. Вот почему оно требует еще одного прочтения, которое подсказано психоанализом[35].

ЯВНОЕ И СКРЫТОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Все сновидения, которые рассказывает Гвиберт, так или иначе касаются его самого: все без исключения – как повествователя, некоторые – как объекта сновидения (в снах его матери и наставника) либо как его субъекта (когда он вспоминает свои детские кошмары).

Больше чем в половине сновидений (8 из 15), которые без исключения восходят к его детству, он выступает в роли главного персонажа. Эти автобиографические рассказы о снах являются результатом тройной "работы": "работы сновидения", памяти и письма. Поэтому историк должен учитывать все возможные формы цензуры, сознательной или нет, которые оказали влияние на эти рассказы и могут объяснить их умолчания. Несмотря на сильную привязанность к матери, Гвиберт ничего не говорит о том, что видел ее во сне; он не рассказывает ни одного своего сна, в котором ему бы явился его отец; он умалчивает о снах с явным сексуальным содержанием, хотя в другом месте и говорит, что ему пришлось испытать сильнейшие искушения плоти. Он не упоминает ни об одном своем взрослом сне. В то же время, в снах его матери и наставника сам Гвиберт и его отец занимают центральное место. Система отношений, которая связывает в пространстве сна этих четырех персонажей, оказывается чрезвычайно значимой. Мы можем даже утверждать, что, пересказывая сны своей матери и воспитателя, Гвиберт продолжает свои собственные сновидения. Совокупность этих снов составляет его онирическую автобиографию.

Гвиберту было восемь месяцев, когда его отец умер. Тем не менее в своей автобиографии он без колебаний благодарит Бога за эту смерть, которая помешала отцу взять назад свое обещание посвятить сына Деве Марии и церкви. Благодаря этой смерти, говорит, обращаясь к Богу, Гвиберт, "Ты стал мне Отцом"[36]. Он совсем не случайно подчеркивает дату своего рождения, накануне Пасхи, когда воскрес Сын Божий, с которым он себя символически идентифицирует… Однако безвременная потеря земного отца сильно повлияла на становление и психическое равновесие ребенка, создав у него непреодолимую привязанность к матери, которая могла быть сублимирована в почитании Девы Марии[37]. Не менее интересны противоречивые отношения между Гвибертом и его наставником: бьющая через край любовь учителя (вспомним его поцелуй во сне) чередовалась у него с чрезмерной строгостью по отношению к ребенку, для которого он, со всех точек зрения, был заменой умершего отца. Тем не менее, даже если кажется, что Гвиберт был рад смерти отца, и тот не присутствовал в его снах, как мы знаем о них с его слов, то все равно перед нами встает вопрос, не мог ли покойный отец символически являться ребенку во сне в образе умерших внезапной или насильственной смертью (от меча или в банях). Возможно, ответ на него скрыт в большом сне матери Гвиберта.

Брак родителей Гвиберта, как он о нем рассказывает, был историей неудачи[38]. Оба еще очень молодые, они, по его словам, в течение семи лет не могли свершить свой союз из-за порчи, наведенной завистливой мачехой. Навязчивое отвращение к плоти со стороны его матери, без сомнения, сыграло здесь свою роль: в то время как ее супруг уже преодолел свои проблемы, она продолжала "с ужасом переносить обязанности супружеского ложа"[39]. Смерть Эврара стала для нее освобождением: отказываясь повторно выходить замуж, несмотря на то, что ее красота и наследство разжигали вокруг нее страсти, она все более идентифицировала себя с Девой Марией: не себя ли саму она видит в роли юной служанки, повторяющей все слова и жесты Девы? При этом Эврар, ее умерший супруг, возвращается к ней в ее снах самым явным образом.

Сны Гвиберта и большой сон его матери, как он его пересказывает, напоминают друг друга схожими образами смерти и секса. Гвиберт видит во сне людей, заколотых мечом (возможно, на его глазах), или человека, умершего в банях (эта деталь имела в средневековой культуре очевидные сексуальные коннотации). Его мать видит во сне Эврара в компании с призраком его внебрачного ребенка, который воплощает его сексуальный грех. Его раны оказываются наказанием за невоздержанную сексуальность и супружескую неверность. Они символизируют кастрацию. Этот фантазм овладевает маленьким мальчиком так сильно, поскольку он оказывается во власти своего сурового воспитателя, который частично заменил ему отца. Еще один рассказ из "De vita sua" свидетельствует об этом гораздо более явно[40].

Кажется, что как мать, так и сын, вытеснили из своего сознания образ Эврара – умершего отца и супруга. Однако тот возвращается к ним в их снах: это связано с тем, что сновидения, как показал Фрейд, освобождают вытесненные в подсознание образы. Кроме того, одна из социальных функций сновидений как раз и состояла в том, чтобы направлять поведение людей по отношению к их умершим родственникам. Опыт сновидения помогал "социальной реинтеграции" тех умерших, которые были осуждены на муки, но у которых еще оставалась надежда на спасение. Сновидение позволяет безымянному мертвецу, который потерял свое земное имя, стать легитимным умершим, объектом заботы и молитвенного заступничества своих близких.

Таким образом, сновидение знаменует собой ключевой момент в "истории жизни" семьи, которая начинается задолго до его начала и продолжается после его завершения. Сон и реальность соединяются через цепочку из троих детей, из которых как минимум двое существуют в обоих мирах, отражающихся друг в друге, словно в зеркале. Трое детей это:

– бастард, чье рождение послужило доказательством мужской состоятельности Эврара и позволило ему зачать законное потомство, в том числе и Гвиберта. Однако это доказательство было получено ценой тяжкого сексуального греха, за который в загробном мире наказанием станут непереносимые крики ребенка-призрака;

– сам Гвиберт, который смог появиться на свет благодаря рождению бастарда;

– маленький ребенок, взятый к себе матерью Гвиберта после ее сна, подлинный двойник того, который терзает душу Эврара. Его крики вторят крикам маленького призрака, и мучения, которые он доставляет матери Гвиберта, должны искупить страдания, которые претерпевает его отец. Подобно маленькому бастарду, проклятому за грех, которого он не совершал, "усыновленный" ребенок не имеет никакой самостоятельной ценности: он оказывается всего лишь орудием искупления души отца Гвиберта[41].

ТОЛКОВАТЕЛЬ СНОВИДЕНИЙ МЕЖДУ ЖИВЫМИ И МЕРТВЫМИ

Без сомнения, проанализированный нами источник исключительно информативен. Несмотря на влияние литературных образцов (Августин), он позволяет проникнуть в душевную жизнь индивида. Однако в то же время сновидение всегда предстает как глубоко социализированная активность. В традиционных обществах, как показал Роже Бастид, сны никогда не могут быть сведены к индивидуальному психическому акту[42]. В данном случае они оказываются делом всей семейной группы, которая организована вокруг матери Гвиберта; ее члены обсуждают сны друг друга, чтобы извлечь из них уроки, способные нормализовать социальные отношения между живыми, а также между живыми и умершими.

Само собой, ключевая роль матери связана с влиянием целого ряда моделей. Прежде всего агиографическая модель "снов беременной матери", имеющая очень древнее происхождение. В XII в. мы встречаем ее, например, в снах матери св. Бернарда.

Гвиберт не идет так далеко, чтобы притязать для своей матери (и для себя самого) на тип сна, предназначенный исключительно для святых (если только Гвиберт не заменил три традиционных сна беременной матери тремя собственными снами)[43]. Во всяком случае, эта гипотеза может подкрепить предположение о том, что сны Гвиберта, его матери и наставника образуют единую онирическую автобиографию, его собственную. Даже если мы знаем, что в эту эпоху, в том числе через рассказ о собственной жизни и снах, происходит становление индивида[44], он все еще определяет себя через систему кровного и духовного родства: нарциссический сон Гвиберта продолжается в пересказе сновидений его матери; заговорщик из Лана, который видит во сне, как его пожирают два медведя, не является истинным адресатом этого вещего сновидения: оно предназначено для его сеньора Жерара де Керзи, место которого он занял во сне. Во сне сеньор и его "человек", мать и сын сливаются в один образ. Модель инкубации, которая реализуется в ритуале (по своему происхождению связанном с аскезой), с помощью которого мать Гвиберта погружается в сон и пытается вызвать божественное сновидение. Модель путешествия души, которая на время покидает свое тело и посещает загробный мир, появляется в том же сне матери. Она характерна для очень многих средневековых рассказов о видениях. Часто облекаясь в литературную форму (например в "Романе о розе"), она покоилась на субстрате шаманского типа[45]. Влияние модели "Исповеди" св. Августина наиболее очевидно: оно обнаруживается прежде всего в том сне матери Гвиберта, который освещает обстоятельства его обращения, а также в мотиве искушения плоти, которое ему препятствует[46]. Однако эта модель не была воспринята им в чистом виде: она адаптирована к конкретным условиям отношений между Гвибертом и его матерью, которые отличались от тех, что существовали между Августином и Моникой. В XII в., в эпоху Гвиберта, авторитет (auctoritas) уже не имеет принудительной силы: он адаптируется к уникальной ситуации, чтобы более эффективно служить инструментом ее анализа.

В случае матери Гвиберта роль толкователя ни в коем случае не сводится к этим моделям. Она определяется ее особой социальной ситуацией: женщины, вышедшей из аристократии средней руки, кающейся вдовы, живущей на окраине мужского монастыря. Речь идет о "лиминальной"[47] ситуации, которая позволяет ей играть роль "культурного посредника"[48], чьим инструментом служит толкование сновидений. Подобная роль характерна для мно-

гих визионеров: женщин, например, некоторых бегинок; мужчин, среди которых было много конверсов, мирских братьев и особенно отшельников, т.е. тех социальных типов, которые не объединены в гомогенную социокультурную категорию, но играют определенную социальную роль на границе различных общественных групп, сословий, полов и возрастов. Эта роль позволяет им передавать от одной категории к другой *знание* о будущем и загробном мире, минуя официальное посредничество феодального общества и церкви: мужское посредничество клириков и ученое посредничество письменности[49]. Знания о сновидениях, как они предстают у Гвиберта, принадлежат светскому миру и миру устной культуры.

Роль посредника заключается прежде всего в осуществлении *власти*, что хорошо видно на примере матери Гвиберта, которая держит в своих руках все стороны жизни своего сына. Толкователь не только может контролировать воображаемое другого человека, но и действительно воздействует на отношения между людьми, благодаря тому, что толкование направляет поступки людей и задает вектор их поведению. В феодальном обществе сны не только значимы для индивида, но и обладают социальной эффективностью. Сегодня мы признаем социальную эффективность за категорией труда, тогда как в XII в. труд (labor), наоборот, едва выделялся из системы символических, моральных и религиозных ценностей, которые традиционно его регламентировали.

Если толкователь способен направлять поступки людей, это происходит прежде всего потому, что сны, смысл которых он раскрывает, позволяют услышать голоса умерших. Сущностная связь между снами и миром мертвых подтверждается также этимологией[50]. Умершие, например отец Гвиберта, возвращаются в снах из глубин подсознания, говорят со сновидцем, задают ему вопросы и отдают указания[51]. Толкователь снов играет роль посредника между живыми и мертвыми.

Слушая сны другого человека, толкователь расшифровывает вместе с ним голоса ушедших. Он возвращает ему покой, помогая его умершим родным с помощью месс, молитв и приношений. Освобождая отца или супруга от мучений в загробном мире, сновидец дарует свободу самому себе.

Сновидение – это воображаемое пространство, где завязывается обмен между живыми и мертвыми. Текст Гвиберта интересен тем, что показывает механизмы этого обмена, который происходит под традиционным контролем двух женщин, без какого-либо посредничества со стороны белого духовенства и монашества

(это посредничество вновь становится необходимым лишь когда приходит час служить мессу). Их роли взаимно дополняют друг друга. Мать Гвиберта – признанный толкователь снов, тогда как благочестивая Лиутгарда берет на себя заботу, в ответ на ходатайства мертвых, молиться об облегчении их участи.

Рассказы Гвиберта проливают свет на интереснейший этап в истории отношений между живыми и мертвыми, который завершился, когда вместе с четко сформулированной доктриной чистилища установился более жесткий контроль над экономией обмена между земным и загробным мирами. Для этого потребуется значительный прогресс богословской мысли и рост новых, гораздо более эффективных (усилиями нищенствующих орденов) церковных институтов, ставший возможным благодаря ускоренной урбанизации средневекового общества, начавшейся в XIII в. Она внесла свой вклад в радикальное (по крайней мере в городах) переустройство системы отношений между живыми и умершими[53]. Параллельно с этим, в позднее Средневековье происходит становление государства: нельзя ли предположить, что с этого времени оно стало в бессознательном подданных воплощением Закона и заместило в этой роли умерших и предков?[53]

Сны Гвиберта Ножанского, как и других современных ему авторов (Ордерика Виталия, Отлоха Санкт-Эммерамского, Петра Достопочтенного, Цезария Гейстербахского, каждый из которых, впрочем, не похож на остальных) свидетельства об определенной социальной среде в конкретный исторический момент ее существования. Созданные на границах традиционного монашества, они отражают культурную реальность преимущественно сельского мира: мира устной традиции и фольклора, где отношения между живыми и мертвыми участвуют в формулировке норм и контроле над их соблюдением; где глубоко социализированные роли сновидца и толкователя сновидений дольше, чем где-либо еще, будут сохранять свое значение. Однако даже там толкователь этой роли балансировал на границах дозволенного и недозволенного: над ним довлело каноническое запрещение в адрес “vetulae”, которые читали будущее в сновидениях, и прорицателей, которые превращались в сообщников дьявольских “фантазмов”.

[1] Статья впервые опубл.: Rêver au XIIe siècle // I sogni nel medioevo / Ed. T. Gregory. Rome, 1983. P. 291–316; переизд.: Les rêves de Guibert de Nogent // *Schmitt J.-C.* Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale. P., 2001. P. 263–294.

[2] Как это делает, например, П. Берк: *Burke P.* L'histoire sociale des rêves // Annales. E.S.C. 1973. N 2. P. 291–342.

[3] См.: *Misch G.* Geschichte der Autobiographie. Frankfurt a. M., 1959. Vol. III (о Гвиберте Ножанском – P. 108–162). См. также: *Vernet F.* Autobiographies spirituelles. Dictionnaire de spiritualité. P., 1960. Vol. 1. P. 1141–1159; *Goodich M.* Vita Perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century. Stuttgart, 1982. P. 56–59; Петр Дамиани, Гиральд Камбрийский и Отлох Санкт-Эммерамский заслуживают, среди прочих, очень подробного анализа. См.: *McLaughlin M.M.* Survivors and Surrogates: Children and Parents from the Ninth to the Thirteenth Centuries // The History of Childhood / Ed. Lloyd de Mause. N.Y., 1974. P. 101–181; *Vinay G.* Otlone di Sant'Emmeran ovvero l'autobiografia di un nevrotico // La Storiografia Altomedievale. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XVII. Spoleto, 1970. P. 13–37; *Barlett R.* Gerald of Wales, 1146–1233. Oxford, 1982; *Zink M.* La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis. P., 1985.

[4] Я использую изд.: *Guibert de Nogent*. Autobiographie / Ed. E.-R. Labande. P., 1981; См. также анг. пер. и представление текста Дж.Ф. Бентона: *Benton J.F.* Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent. N.Y., 1970. Это исследование может быть дополнено: *Kantor J.* A Psychohistorical Source: the Memoirs of Abbot Guibert of Nogent // Journal of Medieval History. 1976. N 2. P. 281–303.

[5] Помимо уже упомянутых работ, см.: *Amory F.* The Confessional Superstructure of Guibert de Nogent's Vita // Classica et Mediaevalia. 1964. N 25. P. 224–240.

[6] *Guibert de Nogent*. Autobiographie... P. 90.

[7] Ibid. P. 236.

[8] Ibid. P. 198.

[9] Ibid. P. 262.

[10] Ibid. P. 444–448.

[11] *Paul J.* Le démoniaque et l'imaginaire dans le *De Vita Sua* de Guibert de Nogent // Sénéfiance. 1979. N 6. P. 371–399.

[12] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 146.

[13] *Le Goff J.* Les rêves dans la culture et la psychologie de l'Occident médiéval [1971] // Pour un autre Moyen Âge. P., 1977. P. 299–306; *Newmann F.X.* Somnium. Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry. Princeton (Ph. D.), 1974.

[14] PL. T. 40. Col. 779–882; *Norpoth L.* Der Pseudo-Augustinische Traktat *De Spiritu et Anima* (Ph. Diss.). München, 1924 (переизд.: Cologne; Bochum, 1971); *Putscher M.* Pneuma, Spiritus. Geistliche Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen. Wiesbaden, 1973. P. 48–50.

[15] Policraticus / Ed. Webb. Oxford, 1979. Vol. I, Chap. XV, P. 87–96.

[16] *Schalk F.* Exempla romanischer Wortgeschichte. Frankfurt a. M., 1966. P. 295–337.

[17] См. анализ структуры "примера" Клодом Бремоном: *Brémond C., Le Goff J., Schmitt J.-C.* L'Exemplum. Turnhout, 1982. P. 109–143.

[18] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 152.

[19] Ibid. P. 341.

[20] См.: "Disputatio inter quemdam priorem Ordinis Predicatorum et Spiritum Guidonis de Corvo" (1323) доминиканца Жана Гоби: *Polo de Beaulieu M.-A.* Jean Gobi. Dialogue avec un fantôme. P., 1994. См. также более теоретические соч.: "Tractatus des animabus exutis a corporibus" Якова Ютеборгского и

трактаты Жана Жерсона и Генриха Лангенштейна о том, как различить добрых и злых духов: *Bolland P*. The Concept of *Discretio Spiritum* in John Gerson's "De probatione Spiritum" and "De Distinctione Verarum Visionum a falsis". Wash., 1959.

[21] Согласно терминологии, предложенной Ж. Ле Гоффом: *Le Goff J*. La Naissance du purgatoire. P., 1981 (о Гвиберте Ножанском: P. 246–250).

[22] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 76.

[23] Ibid. P. 152; Это имя заставляет нас вспомнить о св. Лютгарде (XIII в.), – покровительнице душ чистилища, упомянутой Ж. Ле Гоффом (*Le Goff J*. La Naissance du purgatoire... P. 434–436). Можно ли считать это простым совпадением?

[24] Подобный договор двух друзей был одним из самых распространенных сюжетов в средневековой литературе о приведениях. См.: *Schmitt J.-C*. Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale. P., 1994.

[25] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 98.

[26] Ibid. P. 174–175.

[27] Ibid. P. 168.

[28] Ibid. P. 122.

[29] Ibid. P. 136.

[30] Ibid. P. 122–125. Все эти тексты следовало бы занести в досье предыстории 21 канона IV Латеранского собора (1215 г.). См.: Pratiques de la confession des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire. Groupe de La Bussière. P., 1983.

[31] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P.154.

[32] *Braet H*. Le Songe dans la chanson de gestes au XIIe siècle ("Romanica Gandensia", XV). Gent, 1975. P. 187.

[33] См. прежде всего: *Suchier W*. Altfranzösische Traumbücher // Zeitschrift für französische Sprache und Literatur. 1956. LXVII. P. 129–167; *Önnerfors A*. Über die alphabetischen Traumbücher (Somnalia Danielis) des Mittelalters // Medievalia. Abhandlungen und Aufsätze. Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters. Francofort; Berne; Las Vegas, 1977. VI. P. 33–331; *Forster M*. Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde // Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. 1908. CXX. P. 302–305; 1910. CXXV. P. 39–70; 1911. CXXVII. P. 31–84; 1916. CXXXIV. P. 264–293; Первые опубликованные (англосаксонские) списки восходят к XI в.

[34] Онейромантия (греч.) – форма предсказаний будущего по сновидениям (*Примеч. пер*.).

[35] Я отсылаю читателя, прежде всего, к "Интерпретации сновидений" З. Фрейда.

[36] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 24.

[37] См. упомянутые выше исследования Дж.Ф. Бентона и Д. Кантора.

[38] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 76.

[39] Ibid. P. 146.

[40] Ibid. P. 180 (удар молнии поражает половые органы монаха).

[41] Вместо того, чтобы утверждать, что "в Средние века ребенок не существовал", лучше сказать, что "утилитарное" отношение к ребенку в течение долгого времени оставалось господствующим.

[42] *Bastide R*. Le Rêve, la transe et la folie. P., 1972.

[43] Я благодарю Кристиану Марчелло-Ницциа за то, что она предложила мне эту гипотезу.

[44] *Ullmann W*. The Individual and the Society in the Middle Ages. L., 1967; *Morris C*. The Discovery of the Individual, 1050–1200. N.Y., 1973; *Bynum C.W*. Did the Twelfth Century Discover the Individual? // Journal of Ecclesiastical History. 1980. XXXI. P. 1–17 (см. переизд. в кн.: Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley, Los Angeles; L., 1982. P. 82–109).

[45] См. еще в XVI в. "онирический ритуал", описанный К. Гинзбургом: *Ginzburg C*. Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVIe–XVIIe siècle. Lagrasse, 1980.

[46] См. уже упомянутые исследования Г. Миша и Ф. Амори. Знаменитый сон Моники рассказывается в 11-й главе 3-й книги "Исповеди". См. также главу 13 книги 6.

[47] Согласно терминологии В. Тернера. См.: *Turner V*. The Ritual Process. Chicago, 1969; *Idem*. Dramas, Fields and Metaphors. Ithaca, 1974; *Turner V., Turner E*. Image and Pilgrimage in Christian Culture. N. Y., 1978.

[48] Я заимствую этот концепт, который считаю особенно плодотворным для анализа циркуляции культурных моделей, у Мишеля Вовеля.

[49] *Guibert de Nogent*. Op. cit. P. 169; Очень показательно то, что Гвиберт говорит о своей матери: "Видя, как она об этом рассуждает, можно было бы ее принять не за женщину без образования (какой она была), а за *очень красноречивого епископа*" (курсив мой. – *Ж.-К. Шмитт*).

[50] По крайней мере, в германских языках: немецкое слово "Traum" и английское "dream", имеющие тот же корень, что и "trügen" ("обманывать"), родственны старонорвежскому слову "draugr" ("призрак", "обманчивое видение") или, по мнению Гримма, глаголу "dreugr" ("пытаться навредить", отсюда: "злые мертвецы"). См.: The Oxford English Dictionary. 1933. s.v. "Dream".

[51] Позволю себе сослаться на мое исследование: *Schmitt J.-C*. Les revenants dans la société féodale // Le Temps de la réflexion. P., 1983. III. P. 285–306.

[52] См.: *Chiffoleau J*. La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région de d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 – vers 1480). Rome, 1980.

[53] *Ortigues E*. La psychanalyse et les institutions familiales // Annales. E.S.C. 1972. N 4/5. P. 1091–1104.

Пер. с фр. М.Р. Майзульса

Л.Б. Вольфцун

МИХАИЛ ЭММАНУИЛОВИЧ ШАЙТАН.
Из истории петербургской медиевистики 1920-х годов

К началу 20-х годов петербургская медиевистика была представлена такими именами, как И.М. Гревс, О.А. Добиаш-Рождественская, Л.П. Карсавин и А.Г. Вульфиус. У каждого из них были ученики и последователи, что, казалось бы, должно было обеспечить преемственность и развитие научных традиций. Однако в силу разных причин этот научный потенциал не был реализован. Многие талантливые историки, блестяще начинавшие свой путь, безвременно ушли из жизни, и сейчас их имена практически неизвестны.

Одним из молодых медиевистов, на которого возлагались особенно большие надежды, был Михаил Эммануилович Шайтан (1895–1926). Его студенческие и аспирантские штудии выявили в нем глубокого исследователя, сумевшего за короткий срок вырасти в разностороннего и оригинального ученого. После него остались всего лишь две опубликованных статьи, но до сих пор они не утратили своей научной ценности, о чем свидетельствуют неоднократные обращения к ним историков более позднего времени, в том числе и современных[1]. Остальные его работы, судя по всему, пропали. Личная трагедия оборвала жизнь Шайтана, и память о нем почти исчезла. Уже не осталось людей, которые бы помнили его: только крохотные разрозненные упоминания в материалах современников да окрашенные романтическим ореолом устные рассказы ушедших медиевистов. Попыткой хотя бы эскизно восстановить историю его жизни является эта статья.

Михаил Эммануилович Шайтан родился 8 июля 1895 г. в Евпатории в состоятельной караимской семье потомственного почетного гражданина Эммануила Авраамовича Шайтана и его жены Назлы Исааковны[2]. Представители этой семьи жили в разных крымских городах, вели коммерческую деятельность, занимали выборные должности и принимали активное участие в де-

лах караимской общины. Рано потеряв отца (уже в 1896 г. мать Шайтана фигурирует в документах как вдова), он получил образование сначала в Евпатории, а затем в знаменитой на весь Крым классической гимназии Симферополя, которую окончил в 1914 г. В том же году он поступил на Историко-филологический факультет Петроградского университета.

Время его появления в Петербурге совпало с началом Первой мировой войны, вновь всколыхнувшей общественную атмосферу. С первых лет XX в. российское общество вступило в эпоху социально-политических потрясений, порождавших обстановку тревоги, неопределенности, ожидания перемен. Культура, чутко отражавшая дух времени, отличалась особой изысканностью, порой граничившей с надломом. В образованной среде усилился интерес к проблемам философии и религии. Изучение духовной жизни прошлого стало преобладать и в исследованиях корифеев петербургской медиевистики, особенно Л.П. Карсавина[3], исторические труды которого[4] почти в равной мере можно отнести к области религиозно-философской мысли. Видимо, под его влиянием сформировался основной круг научных интересов и взглядов Шайтана. Под руководством Карсавина он стал изучать религиозные движения в Германии XIII в., в частности деятельность и идеи, проповедуемые Мейстером Экхартом и "друзьями Божьими". Свои рассуждения и выводы он изложил в 1916 г. в студенческой работе о Кельнском кружке мистиков. В 1917 г. Шайтан окончил университет с дипломом 1-й степени и 18 ноября того же года на заседании факультета был оставлен при кафедре всеобщей истории для подготовки к профессорскому званию сроком на два года без стипендии.

Вероятно, в годы учебы в университете Шайтан познакомился со своей будущей женой, племянницей И.М. Гревса Ниной (1890–1926), дочерью его младшего брата Дмитрия Михайловича. Отношения в семье Гревсов отличались сложностью. Иван Михайлович был близок с сестрой, но почти не поддерживал связей с братом. Дмитрий Михайлович обладал совершенно другим темпераментом и восприятием жизни и был, как писал И.М. Гревс, "чужд и далек всему, что особенно важно и ценно мне…"[5] Еще совсем молодым он выбрал для себя военную карьеру, которая больше соответствовала его натуре, и служил в драгунском полку. Детство Нина провела в имении отца в слободе Волоконовка Бирюченского уезда Воронежской губ. и в Лутовиново у тетки, Елизаветы Михайловны Гревс (1864–1917), принимавшей уча-

стие в ее воспитании. По окончании с золотой медалью в 1908 г. 2-й харьковской женской гимназии она поступила на историко-филологическое отделение Петербургских Высших женских Бестужевских курсов, которые окончила в 1915 г. по двум специальностям – всеобщая история и общее языкознание. Тогда же она начала давать частные уроки, а с марта 1917 г. – преподавать историю в коммерческом училище, позже в 156-й советской школе 2-й ступени. В свободное от службы время Нина Дмитриевна продолжала научные занятия, которые были связаны с изучением средневековой Италии, и подготовила статью "Социальное движение в Милане в XI–XII вв.".

В 1916–1918 гг. она вместе с другими медиевистами, в числе которых был М.Э. Шайтан, принимала участие в семинаре Карсавина, посвященном переводу "Откровений блаженной Анджелы", который он готовил к печати. Эта книга должна была стать первой в задуманной им серии "Библиотека мистиков". Карсавин полагал, что "лучший путь к ознакомлению с мыслью прошлого – она сама. Всякая попытка передать ее своими словами, попытка в известном отношении необходимая и желательная – иначе как бы в нас жило и развивалось прошлое? – уже искажение этой мысли, ее индивидуализация, закрывающая доступ ко многим ее глубинам. И эти соображения в особенности применимы к своеобразной и темной мистической мысли, часто говорящей не столько понятиями и словами, сколько образами, символами, неуловимой гармонией слов"[6]. К работе над переводом и к обсуждениям текста он привлекал своих учеников. О тех днях Карсавин писал: «Считаю также приятным своим долгом выразить большую благодарность работавшим у меня в частном кружке над изучением "Жития Анджелы" В.В. Вейдле, Н.Д. Гревс, В.М. Кремковой, К.А. Нилус, Б.В. Погожему, К.К. Соловьеву и М.Э. Шайтану. Наши беседы останутся одним из лучших моих воспоминаний, и надеюсь, что участники их легко найдут следы своих замечаний в моей работе, которая в значительной степени была нашим общим делом…»[7] Совместная работа и общие научные интересы в немалой степени способствовали знакомству и сближению молодых людей. Из сохранившихся архивных документов видно, что в 1917, 1918, 1922 гг. Шайтан ездил в отпуск в Курск и Волоконовку[8].

Нам неизвестно точно, когда именно и при каких обстоятельствах М.Э. Шайтан уехал из Петрограда в Симферополь, вероятнее всего летом или осенью 1918 г. Обстановка в Крыму, который

был одним из последних оплотов сопротивления новой власти, достаточно хорошо известна по литературе и многочисленным воспоминаниям. Власть переходила от красных к белым и наоборот: на смену краевому правительству кадета С.С. Крыма в апреле 1919 г. пришла Крымская Советская республика, павшая вскоре под ударами армии генерала Деникина. До ноября 1920 г. просуществовало правительство Юга России генерала Врангеля, к концу 1920 г. на полуострове установилась советская власть. Гражданская война сопровождалась чудовищными жестокостями с обеих сторон. Евпатория тоже стала ареной боев, именно там произошли кровавые события 1918 г., известные как "евпаторийская резня". Как все эти события коснулись семьи Шайтана, что сталось с его родственниками, чем занимался он сам в это время – установить не удалось. По словам И.М. Гревса, в Крыму Шайтан много времени уделял преподаванию и "все свободные минуты посвящал исследовательской работе над тем материалом, какой был доступен на месте: изучению русских летописных сводов"[9].

Вернувшись осенью 1921 г. в Петроград по командировке Крымнаробраза, Шайтан был выдвинут Л.П. Карсавиным в число штатных научных сотрудников 2-го разряда (что соответствовало современному аспиранту) Исторического научно-исследовательского института при Петроградском университете и с 1 июля 1922 г. утвержден в этой должности.

Помимо подготовки к магистерскому коллоквиуму, назначенному на весну 1923 г., основные занятия Шайтана сосредоточились на изучении средневековой философии. Под руководством Л.П. Карсавина он продолжил начатые в студенческие годы исследования по истории мистики XIII–XIV вв. Изучение, с одной стороны, доминиканско-бегинской мистики (на основе фландрской и германской агиографической литературы, сочинений Мейстера Экхарта, "друзей Божьих", бегинок) и с другой – францисканских легенд и житий (в частности Маргариты Кортонской), привело его к мысли о том, что при всех различиях этих двух направлений в них присутствовал значительный элемент неоплатонической традиции, наиболее ярко представленный в системе Иоанна Скотта Эриугены. В отчете о сделанной работе Шайтан писал, что при повторном чтении и текстуальной интерпретации труда Эриугены "О разделении природы" ("De divisione naturae") "означенный трактат был переведен совместно с проф. Л.П. Карсавиным на русский язык (а именно – мне принадлежащий пере-

вод IV и V книг – около 12 печ. листов) и под его же редакцией подготовлен к печати"[10].

Изучая сочинения Отцов церкви Востока и Запада (преимущественно Псевдо-Дионисия, Оригена, Григория Нисского, Максима Исповедника, Августина и Амвросия Медиоланского) и источники, использованные для "De divisione naturae", он сделал несколько конъектур к текстам Эриугены в издании Миня[11], а также составил критический указатель цитат с учетом ранее сделанных переводов.

Совместная работа Шайтана с Карсавиным была прервана летом 1922 г. Как известно, в августе Л.П. Карсавин был арестован и в ноябре наряду с другими видными представителями русской гуманитарной интеллигенции выслан за границу. М.Э. Шайтан продолжал занятия самостоятельно, а его научными консультантами стали И.М. Гревс и О.А. Добиаш-Рождественская. Центральное место в его исследованиях отводилось изучению философской системы, а также биографии Иоанна Скотта. «По установлении хронологического порядка сочинений Иоанна Скотта, равно как и их внутреннего содержания, выяснилось основное значение для развития системы трактата "De praedestinatione" ["О предопределении"], связанного с юридическими спорами, что в свою очередь, побудило подробнее заняться в связи с проблемой свободы и предопределения общей богословской литературой IX в.»[12], – писал в отчете Шайтан. Тщательное ознакомление с теологическими трактатами, актами церковных соборов, письмами папы Николая I и епископа Хинкмара привело Шайтана к выводу о том, что уже в IX в. шла острая борьба между двумя направлениями богословской мысли – универсализмом и партикуляризмом. "Таким образом, удалось ослабить значение литературных влияний и установить более ясно культурно-историческую окраску системы, равно как и изменить общепринятое доселе в научной литературе понимание учения Скотта о разуме и авторитете равно, как и утверждение о его мнимом пантеизме и рационализме"[13], – писал Шайтан. Свои наблюдения и соображения он изложил в докладе "Развитие понятия свободы в учении Иоанна Скотта", который сделал 18 мая 1923 г. в заседании секции истории Средних веков Исторического научно-исследовательского института. Одновременно он подготовил материалы к статье "Проблема свободы в богословии и церковной жизни IX-го века".

Итоги исследований молодого ученого были высоко оценены И.М. Гревсом, который писал: "М.Э. Шайтан основательно и

глубоко работал над духовною культурою средневековья, обнаруживая значительные, похвально развивающиеся знания, твердую последовательность и выдающиеся способности. Институт может видеть в нем надежную ученую силу. Занятия его безусловно высоко удовлетворительны”[14].

Помимо занятий основной темой Шайтан продолжал подготовку к коллоквиуму, план которого был разработан им совместно с О.А. Добиаш-Рождественской и И.М. Гревсом и утвержден Советом Института в феврале 1923 г. В него был включен еще один дополнительный вопрос по средневековой истории – организация муниципального строя в англо-французских доменах XIII–XIV вв. В качестве источников Шайтан взял хартии городов, в частности “Руанские установления”, а также исторические труды О. Тьерри, А. Люшера, А. Пиренна и Н. Оттокара. В число вопросов, не относившихся непосредственно к специальности, вошли следующие: об иконоборчестве в Византии; служилом землевладении в Московском государстве XVII в.; рейнской границе в I в. и социально-политических реформах в Пруссии в начале XIX в. О них можно было бы не упоминать, если бы Шайтан не только блестяще их подготовил, но и провел по каждому настоящие исследования. В июне 1923 г. О.А. Добиаш-Рождественская, которая отличалась большой взыскательностью и строгостью, писала: “Самый отчет М.Э. Шайтана достаточно свидетельствует о глубине и своеобразном его подходе к проблемам, взятым им, как предмет специального изучения. Многократные беседы ⟨…⟩ с ним в приватном порядке, в совместных занятиях и работе секций Исследовательского Института, ближайшая и детальная проверка того большого содержания знаний и исследований, которые стоят за данным отчетом, показали какая значительная и оригинальная научная сила скрывается в авторе отчета. Превосходно знакомый с литературой из данных вопросов, владеющий детальным знанием памятников, для всех проработанных им вопросов он имеет свои оригинальные, глубоко обоснованные ответы. При весьма разнообразном содержании охваченных им тем: от легенд о святых и философии средневековых платоников до рейнской границы и руанских городских хартий – он сумел твердо и по своему овладеть рядом сложных проблем и может быть квалифицирован как готовый историк и глубокий самостоятельный исследователь средневековья”[15].

К ее отзыву присоединился Гревс, который со своей стороны отметил “прекрасное соединение в подготовке и эрудиции

М.Э. Шайтана богатой и разнообразной идейности и осторожности и твердости критического подхода, тонкости исследовательских заданий и приемов”[16].

В 1924 г. ученики И.М. Гревса, чтобы “почтить, по доброму обычаю, своего учителя хотя бы скромным даром оригинальных научных работ, вышедших – в широком смысле – из его школы”[17], стали готовить сборник посвященный 40-летию его научно-педагогической деятельности. В нем приняли участие Г.П. Федотов, М.А. Гуковский, А.И. Хоментовская, М.А. Тиханова-Клименко, Н.П. Анциферов, С.А. Ушаков, В.В. Бахтин, О.А. Добиаш-Рождественская, Е.Ч. Скржинская, А.Д. Стефанович (Люблинская) и М.Э. Шайтан. Этот дар учеников учителю стал уникальным памятником, где под одной обложкой были собраны труды почти всех их (кроме Л.П. Карсавина и Н.П. Оттокара, которых уже не было в России). Вскоре уехал за границу Федотов, в 1928 г. были арестованы и отправлены в Соловки Анциферов и Бахтин, немного позже высланы Хоментовская и Ушаков, расстрелянный в 1938 г. Из младшего поколения участников этой книги научную деятельность в качестве медиевистов смогли продолжить Гуковский, Люблинская, Скржинская. (Тиханова-Клименко переключилась на сюжеты из археологии и русской истории.)

В этом сборнике была опубликована блестящая статья М.Э. Шайтана “Ирландские эмигранты в средние века”[18]. С самого начала автор подчеркивал, что речь в ней идет не о движении пилигримов, а о самой настоящей вынужденной эмиграции. Особенно пронзительно звучат слова из старинного ирландского канона, приведенные им в эпиграфе, слова, которые, несомненно, вызывали отклик и у его современников: “Просвещать родину или покинуть ее? Сначала нужно стараться учить на родине, по примеру Господа, но, если это бесполезно, лучше покинуть ее, по примеру апостола”[19]. Говоря о широкой культурной деятельности ирландцев на континенте, он отмечал, что и сама родина эмигрантов, еще дикая и варварская, стала восприниматься в Европе как “insula sanctorum et doctorum”. По словам Шайтана, “в приготовленных, но еще ненапечатанных работах автора была сделана попытка синтетической оценки культурной жизни этой эпохи, а в связи с нею – выяснения доли участия ирландских эмигрантов в политической борьбе”[20]. Ограниченный тематическими рамками сборника, он дал яркий очерк быта ирландских беженцев на протяжении VI–XII вв. и проследил эволюцию нескольких волн эмиграции. Первыми эмигрантами были монахи, чей “аскетизм

и научное усердие" не находили отклика в суровой стране. «Не только жажда применения своих неиспользованных сил и благочестивое рвение, но и внешнее давление побуждало ирландцев покидать родину для новой, обетованной земли. Искали "пустыню за морем" (житие Колумбана), а становились миссионерами и просветителями еще полуязыческой, но культурно более восприимчивой Европы»[21].

В период относительно спокойной ситуации в Ирландии (вторая половина VII – VIII в.) эмиграция, по мнению Шайтана, значительно сократилась. Опустошительные набеги викингов с конца VIII в., разрушение и уничтожение крупнейших очагов ирландского просвещения вызвали «великий исход ирландских ученых. "Почти вся Ирландия, презирая опасности мореплавания, с целыми стаями философов плывет к нашим берегам (Эйрик Оксерский)"»[22]. (Невольно возникают аллюзии с "философскими пароходами", на одном из которых в вынужденную эмиграцию отправился Карсавин.) Свои знания и редкие древние рукописи они продавали за пищу, одежду и крышу над головой. Жизнь изгнанников была тяжела и опасна. Шайтан приводит красочные цитаты с описаниями мытарств странников, их бесприютного быта, сложных отношений с континентальными коллегами, видевшими в них конкурентов. Светские государи и князья церкви пытались обеспечить эмигрантам элементарные права, что в реальной жизни почти не удавалось, пока с середины IX в. для них не стали создавать "места компактного проживания" – монастыри и госпиции.

Но уже с X в. новая эмиграция сильно отличалась от предыдущей. Постепенная христианизация норманнов и общее понижение образованности в Ирландии сглаживали резкие различия между завоевателями и оставшимися представителями ирландской культуры. В этот период ирландцы отправлялись в Европу по большей части как предприниматели. Свои торговые пути они направляли в основном туда, где уже существовали ирландские монастыри и поселения. В X–XI вв. это были прирейнские земли – Регенсбург, Бамберг, Вюрцбург, Нюрнберг и т.д. В XII в. в Европе уже существовала влиятельная конгрегация ирландских монастырей с капитулом в Регенсбурге. Но, несмотря на это, отличительной чертой ирландских монахов оставалась тяга к странствиям. Они предлагали свои услуги богатым покровителям как умелые писцы и компиляторы, нередко выполняли дипломатические поручения, особенно в эпоху императора Генриха IV. Завер-

шая свой этюд о средневековой ирландской эмиграции в Европу, Шайтан отмечал, что со временем ее высокая культурная роль почти утратилась и к началу XIII в. она оказалась в состоянии "полного упадка и разложения"[23].

С проблематикой этой статьи связана и другая работа М.Э. Шайтана "Германия и Киев в XI в."[24], которая, казалось бы, очень далека от темы ирландской эмиграции. Изучая западные средневековые памятники, он обнаружил в них много материалов, важных для истории культурных и политических связей Киевской Руси и Западной Европы. Особенно богат и интересен в этом отношении XI в., время сыновей и внуков Ярослава Мудрого. Продолжая линию исследований В.Г. Васильевского и М.Д. Приселкова, Шайтан сумел, с точки зрения медиевиста-западника, несколько иначе осветить проблему и уточнить ряд фактов. Сложные отношения с Византией отразились "в западной политике Ярослава попыткой возобновить сношения с Германией, следы которой, до сих пор почти не замеченные в науке, сохранились в анналах Ламберта"[25]. Свою роль сыграла и борьба с Польшей, для которой русские князья пытались найти союзников в Германии. С середины XI в. начинается "расцвет непосредственных – и, несомненно, независимых от византийской дипломатии – сношений Киева с Западной Европой"[26]. О киевском князе Всеволоде, сыне Ярослава Мудрого и дочери шведского короля Ингегерд (Ирины), Шайтан писал: «Брат французской королевы, свекор принцессы английской, зять византийского императора и тесть одного из князей Германии, он энергично поддерживал свои дипломатические связи в Европе и, как сообщает его сын, "дома седя, изумеяше пять язык" – конечно, не ради одной любознательности»[27]. Со стороны западных суверенов, особенно Германии, также существовал интерес к Киевской Руси как к потенциальному союзнику в политических комбинациях. Сложные отношения внутри Священной Римской империи, постоянная конфронтация с папским престолом, частые конфликты с западнославянскими государствами побуждали императора Генриха IV к укреплению контактов с Киевом, а роскошь и обилие товаров восточного и византийского происхождения привлекали туда западных купцов. Торговые отношения были интенсивными, и основным их центром на Западе стал Регенсбург, где в XI–XII вв. образовалась даже особая корпорация купцов, торгующих с Русью, – "русариев".

Как известно, классической формой осуществления феодальной дипломатии являлись династические браки. Император

женился вторым браком на дочери Всеволода, вдове саксонского маркграфа Генриха Штадена, Евпраксии. “Вступая в брак с Евпраксией, Генрих надеялся дополнить (или вернее – сделать реальным) этот политический союз церковным соглашением и укрепить влияние ⟨…⟩ Признание Востоком антипапы, поставленного императором, должно было нанести смертельный удар Урбану II – не только в его восточной политике, но и на Западе; император явился бы в глазах всего мира не еретиком, а поборником истинной веры и церковного единства”[28]. В Киев было доставлено послание антипапы Климента III с предложением унии, на которое был дан вежливый, но решительный отказ. “В условиях схизмы и повсеместной борьбы церковных и политических партий, дипломатические поручения, даже не столь ответственные, окружались глубокой тайной, и путешествие послов было делом нелегким. Хроники конца XI в. полны записей о подобных трудностях: обычно прибегали к одежде пилигрима”[29].

Шайтан обстоятельно и детально обосновывает выдвинутое уже в предыдущей статье предположение, что посланником Генриха IV был ирландский монах из Регенсбурга: “Муж многоопытный и в делах весьма искусный, по имени Маврикий, один, в сопровождении мальчика, водимый благодатью св. Духа, глухими дорогами прибыл к русскому князю”[30]. По мнению автора, ирландцы были также священнослужителями в тех киевских церквах, где для западной колонии велось богослужение по латинскому обряду, и способствовали их возведению. Шайтан выдвинул предположение о том, что при участии ирландцев в начале XII в. в Киеве была построена церковь Девы Марии. Присутствие ирландских монахов в Киеве прослежено им до татарского нашествия в 1242 г. Можно предполагать, что эти две статьи М.Э. Шайтана были частью задуманного им большого труда.

С середины 1920-х годов в Советской России началась кардинальная реорганизация высшей школы. Факультет общественных наук (ФОН), возникший вскоре после революции на базе историко-филологического, был в 1924/25 г**.** преобразован в факультет языка и материальной культуры (ЯМФАК), и многие исторические дисциплины были исключены из университетских программ. Кафедра всеобщей истории фактически подверглась упразднению до 1934 г. и лишь в очень усеченном варианте сохранялась в ЛГУ до 1929 г. в виде кабинета вспомогательных исторических дисциплин, основанного в 1920 г. О.А. Добиаш-Рождественской. Историки искали работу в библиотеках, школах и музеях, а за-

ниматься наукой могли лишь в свободное от службы время. Возникали кружки, в том числе на домах у И.М. Гревса и О.А. Добиаш-Рождественской, где проходили приватные семинарские занятия. В конце 1920-х годов все эти кружки рассматривались властями как подозрительные контрреволюционные собрания, и многие их участники были арестованы[31]. Среди них оказалась и А.Д. Люблинская, которая на допросе в ОГПУ об участниках кружков, ответила: "Позднее я с ними встречалась в квартирах Ольги Антоновны Добиаш-Рождественской и Шайтана, где собирались ученики Гревса и Рождественской для чтения и обсуждения своих трудов ⟨…⟩ В кружке Ольги Антоновны состояли следующие лица: 1) Гуковский, 2) Ольга Антоновна сама, 3) Гревс, 4) Шайтан, 5) Пигулевская, 6) я и 7) мой муж Владимир Сергеевич, 8) Бахтин Всеволод, 9) Ушаков, других я не помню"[32].

Одновременно с научными занятиями М.Э. Шайтан преподавал историю на рабфаках Петроградского университета, Технологического института, Института инженеров путей сообщения, в 14-й сов. трудовой школе Выборгского района, а затем в знаменитой школе № 157 в Финском переулке, д. 5. Созданная в 1906 г. как Выборгское коммерческое училище, она с самого начала была основана на демократических принципах и ориентирована на формирование широкообразованной, культурной и самостоятельной личности. Первым ее директором до своей смерти в 1925 г. был выдающийся педагог П.А. Герман, а в разработке устава и учебных программ принимали участие И.М. Гревс и О.А. Добиаш-Рождественская. В этой школе, где когда-то учились дети П.Н. Милюкова, П.Б. Струве, А.Е. Преснякова, племянник Веры Фигнер и др., царили свои традиции и особая атмосфера. Сохранились воспоминания ее выпускников 20-х годов, в числе которых были чемпион мира по шахматам М.М. Ботвинник, историки Т.Н. Книпович, В.Р. Лейкина-Свирская, Б.Ф. Поршнев, Л.Л. Раков, писатель Л.В. Успенский, хореограф, основательница ансамбля "Березка" Н.С. Надеждина (дочь писательницы А.Я. Бруштейн), литературовед Е.Р. Малкина, искусствовед А.Е. Кроль, художник Г.М. Неменова. Среди преподавателей со стажем и совсем молодых встречалось много увлеченных и незаурядных людей. В. Р. Лейкина-Свирская вспоминала, что в 20-е годы в школу пришли талантливые историки М.Э. Шайтан и С.И. Тхоржевский: "Большим авторитетом пользовался Михаил Эммануилович Шайтан. Он умел внушить строгую дисциплину без наказаний. Однажды он провел беседу с XVI выпуском, убедив учеников нико-

гда не списывать и не подсказывать – такое постановление было принято самим классом”[33]. Знаменитый шахматист Михаил Ботвинник также запомнил своего преподавателя: “Учитель истории Михаил Эммануилович Шайтан, лет 28, стройный, черноглазый, носил неизменные синие брюки и френч. Историю знал блестяще, характер имел жесткий, его побаивались…”[34]. Жена Г.П. Федотова Елена Николаевна отмечала в своих воспоминаниях: «Когда всеобщая история была отменена в средней школе, он ухитрился под видом “истории труда” читать древнюю историю, в которую включал историю первохристианства. Обаяние его было так велико, что до его преждевременной кончины в 1926 г. доносов на него не поступало»[35]. Сам же Шайтан о своей преподавательской деятельности говорил, что она послужила для него поводом к пополнению исторического образования и изучению научно-исторической и методической литературы.

С декабря 1922 по апрель 1923 г. М.Э. Шайтан состоял также временным сотрудником Российской Публичной библиотеки. Тогда же в Историческое отделение Библиотеки поступила на работу Нина Дмитриевна Гревс, ставшая к этому времени его женой[36]. Как и он, Нина Дмитриевна была аспиранткой, т.е. сверхштатным научным сотрудником II разряда в Институте им. А.Н. Веселовского при Петроградском университете (позже Институт сравнительного изучения языков и литератур Запада и Востока) по секции общего языкознания, которую возглавляли Л.В. Щерба и Н.Я. Марр[37]. Ею были написаны статья “О синонимах в славянском” и составлена часть грузино-русского словаря к трудам Григория Хандзели. Работая в Библиотеке, она была знакома с поэтом и переводчиком М.Л. Лозинским, возглавлявшим в то время Отделение изящных искусств и технологии. Вероятно, именно он привлек ее к заключительному этапу перевода “Орлеанской девственницы” Вольтера: она перевела “Предисловие отца Апулея Ризория бенедиктинца” и примечания Вольтера[38].

В 20-е годы Публичная библиотека переживала период особого интеллектуального расцвета. В ней, в силу самых разных причин, оказались собраны не только образованные и культурные люди, но и выдающиеся ученые – филологи, историки, ориенталисты, философы, юристы, искусствоведы[39]. В связи с возвращением Польше по условиям Рижского мирного договора 1921 г. вывезенных некогда из нее книг и рукописей, в Библиотеку было привлечено много учеников О.А. Добиаш-Рождественской. Знание языков, навыки палеографии и хорошая ориентация

в средневековой западной культуре позволили использовать выпускников университета для разбора, описания и изучения старинных книг и рукописей. В числе пришедших в Библиотеку в 1922–1923 гг. вместе с О.А. Добиаш-Рождественской молодых медиевистов были В.В. Бахтин, С.А. Ушаков, М.А. Гуковский, А.Д. Стефанович (Люблинская), В.С. Люблинский, Е.В. Мочан, М.Э. и Н.Д. Шайтан. Еще раньше здесь работали старшие ученики И.М. Гревса – Н.П. Анциферов, Л.И. Олавская, Г.П. Федотов и его жена Е.Н. Нечаева (Федотова).

Вероятно, не случайно в среде сотрудников Публичной библиотеки зародилось религиозно-философское общество, известное как "Воскресение". Основу его, особенно на первых порах, составляли служившие в Библиотеке А.А. Мейер, Н.В. Пигулевская, Г.П. Федотов, Н.П. Анциферов. Со временем на собраниях "Воскресения", кто чаще, кто реже, стали появляться и их более молодые коллеги – В.В. Бахтин, М.А. Гуковский, Люблинские, А.И. Доватур, а также знакомые – М.В. Юдина, В.П. Герман и др. Истории общества "Воскресение" в последние годы уделено много внимания, появились даже публикации отрывков из следственных дел. Из них становится понятен состав участников и трансформация общества, разбившегося на несколько кружков. Шайтан, который к тому времени крестился[40], по словам Е.Н. Нечаевой, не имел непосредственного отношения к кружку, хотя принимал участие в собраниях. Видимо проблемы духовных исканий волновали М.Э. Шайтана не только в историческом аспекте.

Бывал он и на заседаниях кружка "молодых историков" и чаще всего вместе с Верой Петровной Герман (1902–1942), старшей дочерью П.А. Германа. Они вместе работали в школе, вместе по вечерам были заняты разбором Шереметевского архива, в котором принимали участие ученики профессора А.И. Заозерского. Возможно, их коллегиальные и дружеские отношения переросли в нечто большее, возможно Нина Дмитриевна что-то почувствовала и поняла. Можно только предполагать. Фактом же является то, что 29 апреля 1926 г. она покончила с собой, отравилась. Смерть ее потрясла Михаила Эммануиловича, и через несколько дней он также покончил с собой. Странно, но никаких отголосков об этом событии не сохранилось ни в архиве Гревса, ни в архиве Добиаш-Рождественской, как будто все решили молчать и не тревожить их память. Только М.М. Ботвинник написал в своих воспоминаниях: "Вдруг он исчез: девочки шепотом рассказывали, что он влюбил-

ся в одну из дочерей П.А. Германа, но запутался в своих переживаниях и, бедняга, отравился в парке”[41].

И.М. Гревс, на которого гибель Шайтана произвела тяжкое впечатление, возможно, испытывал и некое чувство вины. Он знал, что в семье были нервные заболевания, но, видимо, не мог предположить такого исхода. Он подготовил к печати и опубликовал статью Шайтана “Германия и Киев в XI в.”, предпослав ей некролог. Некролог написан с большим чувством, подлинной скорбью, и за скупыми биографическими фактами многое остается покрытым некоей тайной.

«М.Э. занимался историей Каролингского Возрождения, ирландских влияний в европейской культуре VIII–XII веков и вопросами начал и форм городского движения в Западной Европе. По-прежнему много времени он должен был отдавать среднешкольному преподаванию, в которое вносил выдающийся педагогический талант и подлинный энтузиазм. Но все свободные часы он посвящал науке.

За эти годы труда, в котором изумительны его строгая непрерывность, безупречный метод и сосредоточенный жар, тем более, что внешняя обстановка жизни и перегруженность делом ради заработка мало им благоприятствовали, М.Э. Шайтан выработал из себя настоящего глубокого знатока избранных областей. В магистерском коллоквиуме, сданном им по истории средних веков, незадолго до отмены этого типа испытаний, он обнаружил громадные познания в источниках, как и в литературе предмета, совершенно зрелое отношение к изученным вопросам и оригинальную их разработку.

Из личных исследований в этой области им написаны: “Проблема свободы в каролингской монархии (развитие системы Иоанна Эриугены)”, “К учению Готшалка”, “Христина из Штоммельна”. Все эти этюды вполне подготовлены к печати, так же как и переводы трех “книг” Эриугены и ряда других большой трудности средневековых текстов. В переводах этих, частью стихотворных, М.Э. Шайтан обнаружил замечательное знание языка и стиля подлинника. ⟨…⟩

Но та большая задача, которая захватила его на первых шагах его самостоятельных исканий, осталась самою глубокою любовью его жизни, недолгой, но полной научного подвижничества и уже богатой результатами. В упорном исследовании, том за томом, собраний латинских хроник и грамот и изданий памятников археологии IX–XII веков, проблема связей Запада и Киевской

Руси получала все более определенные очертания. Первый этюд этого исследования, доложенный автором в заседании разряда Российской Академии Истории Материальной Культуры, привлек внимание специалистов, как западной, так и русской истории. Единодушно высказанное ими пожелание видеть работу М.Э. в печати осуществляется в настоящем издании.

В несколько иной форме сделанное М.Э. изложение своих выводов было им послано в “Historische Zeitschrift”. Ее редактор, Meinecke, отозвался на него сочувственным письмом, ставя принятию статьи М.Э. условия некоторых внешних изменений, вызываемых типом издания.

Ответить на эти требования автор уже не мог. Внезапная смерть 2 мая 1926 г., в трагических личных обстоятельствах, поставила точку на его жизни и полной надежд работе.

В его лице наука западного и русского средневековья лишилась работника уже вполне зрелого, исследователя редкой энергии и большого, оригинального таланта. Его учителя, товарищи и ученики потеряли в нем человека безупречной чистоты и благородства; человека с большим сердцем, полным светлой любви к жизни и людям»[42].

Гревсу выпала и тяжелая обязанность сообщить о трагедии в Крым матери Шайтана, и она ответила ему письмом[43].

“Многоуважаемый Иван Михайлович!

На днях я получила Ваше милое письмо и не знаю, право, как мне благодарить Вас за бесконечные слова утешения и соболезнования по поводу преждевременной смерти моего горячо любимого и горячо любившего меня Михаила Эммануиловича. Смерть этого сына, конечно, повлияла на меня чрезмерно, да и не могла не повлиять, ибо он был, действительно, редкое по доброте и незлобивости существо, добрый, всепрощающий, он, как вижу, был любим всеми, кто его знал. Поэтому, я глубоко и сильно скорблю. И, несмотря на то, что привыкла ко всякого рода горю, не могу, в данном случае сохранить душевного равновесия, хотя признаю, что каждый человек должен сам искать утешения в горе, ибо если он сам себя не утешит, внимая словам близких и друзей, то, конечно, вся жизнь потеряет свой смысл. Для меня лично большое утешение в том, что нашлись у него друзья, которые переживают вместе со мной, хотят разделить, хоть немного облегчить ужас несчастия, свалившегося на меня, и понимают всю глубину моей печали.

Да пошлет Господь душевный мир всем друзьям, выразившим искреннее соболезнование моему горю.

Меня особенно трогает Ваше желание познакомиться со всеми трудами Михаила Эммануиловича, и я не нахожу подходящих слов, чтобы выразить Вам достойно всю мою душевную благодарность за то, что Вы интересуетесь ими, а то я не знаю к кому обратиться с такой трудной просьбой. Вы же, высказав свое желание и интерес, облегчили всю мою задачу, ибо я знаю, что никто больше

не сможет, как должно, отнестись к этому серьезному делу. Я сегодня пишу племяннику моему Семену Исааковичу письмо, чтобы он беспрепятственно дал Вам все то, чем Вы интересуетесь, из трудов Михаила Эммануиловича.

Очень прошу Вас передать Вере Петровне Герман, что я всегда рада видеть ее, так как мои чувства к ней становятся все более и более близкими, и я ясно представляю себе состояние ее души и все испытанное после кончины нашего дорогого Михаила Эммануиловича.

Еще раз благодарю Вас и прошу прощения за беспокойство, причиняемое Вам моей просьбой.

Примите мои лучшие пожелания, остаюсь уважающая Вас

А. Шайтан"

К сожалению, либо Гревс не смог получить труды Шайтана, либо они погибли с частью его архива – неясно. Во всяком случае, никаких следов обнаружить не удалось. Определенно – это большая потеря. Судя по опубликованным работам Шайтана, несомненно, что это был ученый большого дарования. Как сложилась бы его судьба, если бы не личная трагедия?

Скорее всего, он бы прошел путь многих своих ровесников и коллег, которые были арестованы и попали в лагеря. Из тех, кто не был уничтожен, часть смогла вернуться к жизни и науке, другая уже никогда не смогла оправиться. В 1929 г. В.П. Герман была арестована, сослана в Соловецкий лагерь. Вскоре она вышла замуж[44].

В 1942 г., в разгар войны, Александра Дмитриевна Люблинская, получившая известие о гибели своего ученика Г.И. Йодко, писала мужу: "Какая злая ирония судьбы в том, что погибают для жизни и науки самые лучшие! Всеволод погиб, а Гука процветает и Наташа ⟨…⟩ защитила никчемную диссертацию. Погиб Шайтан, но действовала тетя Мася. Погиб Жора, но спаслись посредственности ⟨…⟩ Горько за себя, горько за советскую науку"[45].

[1] См., например: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1937. 4-е изд. Киев, 1991; *Рамм Б.Я.* Папство и Русь. М.; Л., 1959; *Пашуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968; *Пушкарева Н.Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989; *Назаренко А.В.* О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // Отечественная история. 1994. № 4/5. С. 181–194; *Вернадский Г.В.* История России. Киевская Русь. Тверь; М., 1996; *Флоря Б.Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.) // Исторический вестник. 1999. № 2. С. 63–84.; *Корандей Ф.С.* Паломничества в раннесредневековой ирландской традиции. Тюмень, 2005 (дис.).

[2] ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 27. Д. 182. Л. 7.

[3] См. в частности: *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. V–LXXIII; *Каганович Б.С.* Русские медиевисты первой половины XX в. СПб., 2007.
[4] *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915; *Он же.* Культура Средних веков. Пг., 1918.
[5] Цит. по: Человек с открытым сердцем: Автобиографическое и эпистолярное наследие Ивана Михайловича Гревса (1860–1941) / Автор-сост. О.Б. Вахромеева. СПб., 2004. С. 279.
[6] Откровения бл. Анджелы / Пер. и вступ. ст. Л.П. Карсавина. М., 1918. С. [II].
[7] Там же. С. 55–56.
[8] ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 27. Д. 182.
[9] *Гревс И.М.* М.Э. Шайтан // Летопись занятий Постоянной Историко-Археографической Комиссии. Л., 1927. Вып. I (XXXIV). С. 1.
[10] ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 27. Д. 182. Л. 15. В этом же отчете Шайтан указывал, что первые три книги трактата были переведены самим Л.П. Карсавиным. К сожалению никаких следов этого перевода обнаружить не удалось. Скорее всего, он не сохранился.
[11] Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.P. Migne. Joannis Scoti Opera quae supersunt omnia… P., 1853. Vol. CXXII.
[12] ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 27. Д. 182. Л. 18.
[13] Там же. Л. 18–19.
[14] Там же. Л. 14.
[15] Там же. Л. 21.
[16] Там же.
[17] От редакции // Средневековой быт: Сб. ст. / Под ред. О.А. Добиаш-Рождественской, А.И. Хоментовской и Г.П. Федотова. Л., 1925.
[18] *Шайтан М.Э.* Ирландские эмигранты в Средние века // Средневековой быт. С. 179–205.
[19] “De relinquenda vel docenda patria: Prius docenda est patria, juxta exemplum Domini, relinquenda autem postea, si non proficiet, juxta exemplum Apostoli”.
[20] *Шайтан М.Э.* Ирландские эмигранты в Средние века. С. 180.
[21] Там же. С. 182.
[22] Там же. С. 183.
[23] Там же. С. 204.
[24] *Шайтан М.Э.* Германия и Киев в XI в. // Летопись занятий Постоянной Историко-Археографической Комиссии. Л., 1927. Вып. I (XXXIV). С. 3–26. Эта, не вполне завершенная статья, была опубликована И.М. Гревсом после смерти автора.
[25] Там же. С. 6–7.
[26] Там же. С. 7.
[27] Там же. С. 16.
[28] Там же. С. 17.
[29] Там же. С. 19.
[30] Там же. С. 22.
[31] См.: *Вольфцун Л.Б.* От Корбийского скриптория до века Просвещения. СПб., 2008.
[32] Из протокола допроса А.Д. Люблинской от 19 февраля 1929 г. Цит. по материалам архива редакции “Ленинградского мартиролога”.
[33] ОР РНБ. Ф. 1091. Д. 177. Л. 83.
[34] *Ботвинник М.М.* У цели. М., 1997. С. 9.

[35] *Федотова Е.* Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Федотов Г.П. Лицо России. Париж, 1988 (2-е изд. С. XIII).

[36] Точную дату их брака установить не удалось. По документам Института им. А.Н. Веселовского, в которых Н.Д. фигурирует сначала под фамилией Гревс, затем Гревс-Шайтан и наконец Шайтан, можно предположить, что она вышла замуж в конце 1922 или начале 1923 г.

[37] В 1924–1930 гг. Н.Я. Марр был директором Гос. Публичной библиотеки.

[38] *Яснов М.* К истории перевода и публикации “Орлеанской девственницы” в России // Вольтер. Орлеанская девственница. СПб., 2003. С. 430.

[39] См.: Сотрудники Российской национальной библиотеки – деятели науки и культуры: Биографический словарь. Т. 2. Российская Публичная библиотека – Государственная Публичная библиотека в Ленинграде 1918–1930. СПб., 1999. 704 с.

[40] *Федотова Е.* Георгий Петрович Федотов (1886–1951). С. XIII.

[41] *Ботвинник М.М.* У цели. С. 9.

[42] Летопись занятий Постоянной Историко-Археографической Комиссии. Вып. I (XXXIV). С. 1–2.

[43] ПФА РАН. Ф. 726. Оп. 2. Д. 331. Л. 1–2 об.

[44] *Анциферов Н.П.* Из дум о былом: Воспоминания. М., 1992. С. 342.

[45] ОР РНБ. Ф. 1268. Письмо А.Д. Люблинской В.С. Люблинскому от 24. 05. 1942. В письме упоминаются В.В. Бахтин, М.А. Гуковский, Н.В. Инфимовская, М.А. Тиханова-Клименко, Г.И. Йодко.

ДЕЯТЕЛИ ИСТОРИИ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

Л.Ф. Борусяк

“САМЫЕ ВЕЛИКИЕ…”

Начало нового тысячелетия и нового века ознаменовалось тем, что появилась универсальная потребность переосмысления истории. Телевидение десятков стран откликнулось на этот социальный запрос проектом “Самые великие…” – англичане, французы, украинцы, португальцы и т.д. Этот проект был придуман и впервые реализован в Великобритании, а лицензии на него приобрели крупнейшие телеканалы самых разных стран. Последней (по крайней мере, пока) к реализации этого проекта присоединилась Россия, где соревнования между персонажами, олицетворяющими историю, несколько косноязычно назывались “Имя Россия”[1]. У нас этот проект проходил на государственном телеканале “Россия”, причем всячески подчеркивалась его государственная и общественная важность.

Представляется закономерным время появления самой идеи всенародного голосования за исторических персонажей. Совпадение по времени начала не только столетия, но и тысячелетия, т.е. нового огромного исторического периода, вызвало повышенный (иногда ажиотажный) интерес к собственной истории у людей из самых разных стран. Телепроект “Самые великие…” – проект исторического рубежа. С одной стороны, это некое совместное, общенациональное подведение итогов национальной истории, с другой – способ поиска общественного консенсуса в оценках: кто был героем, а кто злодеем, что, кстати сказать, удавалось далеко не всегда. Многие исторические фигуры остаются противоречивыми, консенсус по их поводу невозможен[2].

Свидетельством того, что “Самые великие…” стали ответом на массовый социальный запрос, являлся очень серьезный общественный резонанс, который этот проект получил практически во всех странах, где он был реализован. Везде этот проект всколыхнул население, к нему было обращено внимание прессы, ход голосования и его результаты обсуждались в Интернете и т.д. В “народном голосовании” (как это называлось у нас и примерно так

же в других странах) за любимых исторических героев принимали участие миллионы людей, его итоги анализировались профессионалами: историками, политологами и пр.

Более того, во многих странах проект получил не только большую популярность, но и скандальную славу. Скандал вызывал либо ход голосования, его организаторы, его процедура, либо результаты голосования, т.е. предметом обсуждений и осуждения становилось общественное мнение, характеризующее состояние социума. В некоторых странах (Украина[3] и Россия прежде всего) не только многие участники голосования, но и гораздо более широкий круг заинтересованных субъектов-наблюдателей (в частности, интеллектуалы) не верили в честность подведения итогов народного голосования. Они полагали, причем небезосновательно, что либо в ходе голосования, либо на конечном его этапе, либо в течение всего проекта голоса как-то "подкручивали", фальсифицировали, добиваясь желательного результата. Общественные обсуждения вокруг этой проблематики четко фиксировали недоверие к институтам власти – "нас всегда обманывают, поэтому обманывают и здесь". С другой стороны, в ряде стран лидерами народного голосования становились шокирующие, неприемлемые для общества исторические персонажи. В частности, так произошло в Португалии, где "самым великим" стал диктатор Салазар, и в России, где одним из лидеров проекта оказался Сталин[4]. Массовое голосование за таких персонажей становилось основанием для ожесточенных дискуссий о состоянии общества, в котором лидерами общественного мнения становятся не гении, а злодеи.

КРАТКОЕ ОПИСАНИЕ ПРОЕКТА

Напомним в самом общем виде, что представлял собой этот телевизионный проект. Он состоял из трех этапов. На первом этапе историки-профессионалы при участии руководителей проекта осуществляли отбор сотни наиболее ярких исторических персонажей[5]. Портреты этих людей с достаточно краткой исторической характеристикой публиковались на специальных Интернет-сайтах, и все желающие могли проголосовать за любое количество любимых героев. Предполагалось, что сотни героев достаточно. С одной стороны, это не слишком мало – они в целом покрывают исторический континуум, т.е. относятся к разным эпохам, среди них имеются представители всех значимых для массового сознания институтов – политики и общественные деятели, деятели

науки и искусства, спортсмены и пр. С другой – это и не слишком много – интернет-пользователи способны, если им это интересно, прочитать информацию о них, не затратив слишком много времени. К тому же было очевидно, что массовое сознание отличается от профессионального, и в этой игре (а это своего рода игра) должны принять участие широко известные исторические персонажи.

Первый этап – народное голосование – продолжался несколько месяцев и завершался подведением итогов. В результате персонажи, занявшие 50 первых мест в рейтинге, выходили в "полуфинал" (с некоторыми различиями в отдельных странах). Если в других странах после первого этапа "проигравшими" оказалась половина участников, то в России – 90%. Далее интернет-голосование продолжалось уже только за этих 50 героев, а результатом второго этапа становилось то, что десятка или дюжина "самых великих" выходила в финал. Финальная часть игры проходила уже не в Интернете, а в телевизионном эфире. В этой части проекта каждого героя представлял какой-то известный в данной стране человек[6]. Телевизионные программы проходили в форме "теледебатов" между "героями", каждый из которых пытался доказывать, что его роль в истории значительнее, чем у конкурентов, и именно он имеет право называться "самым великим" историческим персонажем, гордостью нации. Первоначально такие исторические дебаты предполагались и в "Имени Россия", но потом от этой формы решили отказаться, как слишком игровой, нерелевантной социально-политической значимости проекта[7]. В финале народное голосование проводилось уже не только в Интернете, но и по телефону. В итоге определяется рейтинг каждого финалиста и называется имя "самого великого". В некоторых странах, в том числе в России, в финальной программе проходило голосование и среди "полномочных представителей" исторических героев, но эти итоги не имели существенного значения – "самого великого" называл народ.

Финальная эфирная часть в разных странах имела свою специфику: в России она представляла собой 12 программ, посвященных отдельным персонажам, а также 13-я итоговая программа, в которой шло обсуждение всех персонажей, включая голосование дюжины "присяжных". А победителя народного голосования объявили вне рамок проекта, в ситуации повышенной торжественности, максимального подчеркивания социальной и государственной важности этого события. Это произошло в канун 2009 г., в

прямом эфире информационно-аналитической программы государственного телеканала "Россия", в которой подводились итоги уходящего года. Таким образом, победитель проекта оказался включен и в остро актуальный контекст, а сам проект презентовался в качестве одного из важнейших событий года.

Отметим, что практически ни в одной из стран не было найдено исторического персонажа, который имел бы настолько большой отрыв по числу поданных в ходе народного голосования голосов, что его можно было бы действительно назвать "самым великим" или по-российски – "именем Россия, Германия или Украина". Такой единственной и несомненной фигуры в сложно организованном обществе не может быть в принципе. Это обстоятельство существенно прежде всего потому, что говорит не столько о богатстве истории, сколько о сложности социального устройства, с многообразием институтов (кто важнее – писатель или политик?), с неоднозначностью групповых интересов и т.д.

Необходимо понимать, что эта телевизионная игра характеризует не столько национальные истории, сколько состояние каждого общества со всеми его противоречиями. Массовое сознание работает как с идеями, поступками, подвигами, художественными произведениями тех или иных людей, так и с их знаками, символами, проекциями. В этом смысле финальные десятки "самых великих" исторических персонажей в отдельных странах в какой-то степени отражают социальную, политическую, культурную и тому подобную ситуацию в этой стране сегодня, а также вчера и позавчера, поскольку очень важны традиции, преемственность в обществе, какие-то обстоятельства прошлого, включая работу таких социализирующих институтов, как семья, школа, СМИ десятилетия назад. В этом смысле результаты национальных голосований за исторических персонажей – это достаточно богатый материал для анализа.

Анализ результатов этих телевизионных проектов представляет большой интерес для социологов, поскольку позволяет лучше понять общественное мнение по поводу своей истории в странах–участницах проекта. Но это, как мне кажется, дает пищу для размышления и историкам, поскольку показывает профессиональному сообществу, что такое "народная история", чем она отличается от "профессиональной", кто в ней гении, а кто злодеи.

Еще одним важным итогом этого телепроекта стало выяснение того, что практически повсеместно история является очень "горячей" наукой, свое прошлое волнует народы разных стран,

причем окончательные оценки в большинстве случаев еще не поставлены. Не случайно, в странах–участницах "Самых великих" возникали горячие споры о прошлом, которое сказывается на настоящем, и с которым предстоит жить в будущем.

В данной статье будут проанализированы итоги проекта "Самые великие…" в нескольких странах[8], а затем подробно рассмотрены два достаточно спорных лидера проекта "Имя Россия" – Александр Невский и Иосиф Сталин – в качестве зеркала нашего общественного мнения и государственной исторической политики.

"САМЫЕ ВЕЛИКИЕ": КТО ОНИ?

Первый вопрос, который неизбежно возникает при анализе результатов народного голосования, заключается не в том, какие именно имена исторических персонажей для массового сознания являются главнейшими, определившими ход истории. Гораздо важнее понять их типологическую принадлежность. Кто это: государственные деятели в самом широком смысле, которые наиболее успешно правили или руководили странами; или это военачальники, которые принесли своим странам выдающиеся победы и завоевания; или это великие ученые, которые внесли важнейший вклад в развитие науки и технологий; или это деятели литературы, искусства и культуры?

Это очень важный вопрос, поскольку он характеризует состояние общественного мнения в XXI веке: что сегодня самое главное – политика, военные победы или наука, искусство или культура вообще. Анализ результатов телепроектов позволяет понять, изменилась ли система ценностей современных людей, стала ли она иной, чем прежде, когда главы стран, как бы они ни назывались (царь-батюшка или президент), были главными историческими персонажами, а всё остальное (наука, культура и пр.) только производным от их политики?

Выяснилось, что пока еще "живут и побеждают" в массовом сознании традиционные представления о том, что важнейшие персонажи в истории – это политики, правители и государственные деятели. В этом смысле ничего нового с общественным мнением не произошло. Во всех странах "самыми великими…" стали главы государств разных исторических эпох, крупнейшие политики (см. табл. 1). Они стали "именами" Украины, Германии, США, Франции, Англии и России. Характерно, что в половине из

Таблица 1

Десятки победителей телепроекта “Самые великие…” в некоторых странах[9]

Россия	Украина	США	Англия	Франция	Германия
1. Александр Невский	Ярослав Мудрый	Рональд Рейган	Уинстон Черчилль	Шарль де Голль	Конрад Аденауэр
2. Столыпин	Николай Амосов	Авраам Линкольн	Марк Изамбор Брюнель	Мария Кюри	Альберт Эйнштейн
3. Сталин	Степан Бандера	Мартин Лютер Кинг	Диана, принцесса Уэльская	Луи Пастер	Мартин Лютер Кинг
4. Пушкин	Тарас Шевченко	Джордж Вашингтон	Чарльз Дарвин	Колюш	Карл Маркс
5. Петр I	Богдан Хмельницкий	Бенджамен Франклин	Уильям Шекспир	Бурвиль	Иоганн Гутенберг
6. Ленин	Валерий Лобановский	Джордж Буш-старший	Исаак Ньютон	Виктор Гюго	Иоганн Себастьян Бах
7. Достоевский	Вячеслав Чорновил	Билл Клинтон	Королева Елизавета I	Жан-Батист Мольер	Иоганн Вольфганг Гете
8. Суворов	Григорий Сковорода	Элвис Пресли	Джон Леннон	Эдит Пиаф	Отто фон Бисмарк
9. Менделеев	Леся Украинка	Опра Уинфри	Горацио Нельсон	Жак-Ив Кусто	Вилли Брандт
10. Иван Грозный	Иван Франко	Франклин Делано Рузвельт	Оливер Кромвель	Аббат Пьер	Ганс и София Шолль

этих шести стран на первый план вышли политики, имена которых ассоциируются с победой во Второй мировой войне и послевоенным восстановлением. Добавим к этому Сталина, занявшего третье место в российском проекте, и мы увидим, что война осталась в массовом сознании (и не только российском, хотя такое мнение широко распространено) одним из самых важных событий ушедшего века.

Добавлю, что расширение списка стран–участниц проекта ничего не меняет в смысле того, что побеждают в историческом телепроекте именно государственные деятели. Расширим список стран–участниц проекта до 12, и мы увидим, что "самым великим" чехом в результате голосования стал король Карл IV, в Испании – правящий король Хуан Карлос, в ЮАР – Нельсон Мандела, в Нидерландах – принц Вильгельм Оранский, в Финляндии – президент и маршал Карл Маннергейм, в Португалии – 101-й премьер-министр Антониу ди Оливейра Салазар. Все это политики, "государственные люди"[10], большинство из них имеют и военные заслуги.

Несмотря на то что во всех 12 представленных странах народные представления оказались типологически сходными, имеются и различия. В восьми странах победителями проекта стали государственные деятели XX века, в остальных четырех – более ранних эпох. При этом три из этих четырех стран – это бывшие советские республики (Россия, Украина) и прежде социалистическая Чехия. По-видимому, это не случайно. В этих странах, получивших суверенитет совсем недавно, переживших годы социалистического режима, отношения с историей сложнее, чем в более стабильных, государственность которых относится к гораздо более раннему периоду.

Отсюда стремление России и Украины доказать максимальную глубину своей истории (Александр Невский и Ярослав Мудрый соответственно). Поскольку это стремление обращено наружу, к другим странам, а не к самим себе, то голосование за "главных героев" воспринимается не только как дело интересное, увлекательное, игровое, но и как большая ответственность. В этих странах проект воспринимался в качестве события государственной важности, и результаты его государство не могло пустить на самотек. И это тоже характерная ситуация именно для постсоветских стран. Ниже будет показано, что для российских властей недопустимой была бы "порочащая" их победа Сталина и было предпринято все, чтобы этого не произошло. Хотя типо-

логически именно этот победитель был бы ближе к мейнстриму, если подходить формально, а не содержательно. Примерно то же самое случилось и на Украине, где долго лидировал "нежелательный" политик XX в. Бандера, которого заменили (как и в российском случае) древним и политически безобидным Ярославом Мудрым. Любопытно, что в обоих случаях неугодного лидера изгнали на "призовую", но все же только третью позицию.

Трактовать лидирующее место государственных деятелей недавнего прошлого, а XX в. – совсем близкая история, можно двояким образом. Либо это еще актуальная история – и Рейгана, и де Голля, и Салазара, и Сталина помнят старшие участники голосования проекта, а по семейным историям, рассказам родителей, бабушек и дедушек – большинство молодых участников народного голосования. Они герои не только из учебников, книг и кинофильмов, их имена вместе с историческими оценками в той или иной степени социально наследуются. Можно предполагать, что отношение к тому или иному персонажу в семье, значительно важнее того, что о нем рассказывают в школе[11]. В этом смысле герои прошлых веков в меньшей степени на слуху, они менее актуальны, поскольку в большей степени ушли из бытового, семейного нарратива, а потому отношение к ним неопределенно и сформировать его при необходимости несложно.

Другой объяснительный подход заключается в том, что глубина исторической памяти у больших и малых народов существенным образом различается. Для малых народов характерна более длительная память, у больших она, как правило, короче. Я анализирую в основном большие народы, что и сказалось на выборе победителей народного голосования. Можно себе представить, что если бы кроме "Самого великого англичанина" существовал бы телеконкурс "Самый великий шотландец", это стало бы заметно. Во всяком случае, в бытовом нарративе тех же шотландцев (или, допустим, армян) славные или бесславные представители дружеских и вражеских кланов многовековой давности вполне живы, их имена и подвиги известны, а потому историческая память весьма глубока. Соответственно, персонажи, воспринимаемые в качестве национальных героев, могут жить в разные эпохи, сохраняясь в массовом сознании. По-видимому, верны оба подхода, и на результатах голосования сказались и те и другие обстоятельства.

НАРОДНЫЙ ВЫБОР И СОЦИАЛЬНЫЕ СТИГМЫ[12] ГОСУДАРСТВ

Пока речь шла только о формальных обстоятельствах: к какой эпохе принадлежат победители, каков их статус. Если же говорить о конкретных людях, то в одних случаях они оказались социально приемлемыми, в других – нет, что вызывало скандалы, общественные дискуссии, а иногда использование "административного ресурса" с целью улучшения образа страны за ее пределами. Для одних стран этот взгляд извне более, а для других менее важен. Так, в Португалии победа Салазара вызвала шок у общества, в том числе у интеллектуальных элит. Начались и активно проходили дискуссии о том, насколько победа диктатора соответствует общественному мнению, насколько глубока эта "стигма бракованной идентичности", если использовать слова Ирвина Гофмана. Такого рода дискуссии по своему звучанию очень напоминали работы Ортеги-и-Гассета, Ле Бона, Моля и ряда других, исполненные ужаса перед массами. Тем не менее как-то влиять на результаты голосования, изменять их для улучшения образа Португалии руководители проекта не стали – что поделать, если народный выбор оказался именно таким. Конечно, это симптом социального неблагополучия, пища для серьезных размышлений, но не повод для принятия оргмер.

В постсоветских странах, где государственное влияние распространяется гораздо шире, чем на Западе, "неугодных" кандидатов в самые великие потеснили, а "угодных", наоборот, повысили в ранге. При этом на Украине сомнительная победа Ярослава Мудрого вызвала большой скандал в обществе, силу которого умерило только то, что их победитель оказался "древнее" российского. Это несколько успокоило общественное мнение, поскольку для постсоветских стран очень ценны внешние, имиджевые факторы, самый важный из которых – доказательство своего приоритета над имперской Россией, в том числе и исторического. Тема фальсификации выборов для Украины, как известно, весьма болезненна. Поэтому возмущение фальсификацией голосования (пусть телевизионного) оказалось сильным. В то же время, как уже сказано, его частично скомпенсировало удовлетворение от итогов этой фальсификации. Такую двойственность можно признать составным элементом общественного сознания многих постсоветских стран.

Сходный социальный комплекс, только обратную его сторону – имперскую, продемонстрировал данный проект и в России.

Здесь организаторы, да и участники проекта тоже, своим голосованием апеллировали к некоему внешнему, постороннему взгляду, стремясь доказать свое превосходство. Но если для Украины этим внешним адресатом-оппонентом выступала только Россия, то для последней – все западные страны, фактически весь мир. Не случайно, среди участников народного голосования в России нашлись энтузиасты, которые не поленились посчитать средний возраст[13] исторических персонажей, попавших в российскую топ-десятку и в первые десятки других пяти стран, приведенных в таблице 1. При этом они с гордостью продемонстрировали, что средний возраст наших исторических лидеров самый высокий, а это значит, что наша история самая древняя, а потому самая великая, а наша историческая память самая глубокая, иначе говоря, мы самые культурные и образованные. Все эти вычисления потребовались только потому, что наш победитель оказался моложе украинского, и не удалось доказать наш историко-культурный приоритет напрямую, апеллируя к его самой большой древности. А так status quo и исторический приоритет России как державы и русских как ее наследников был восстановлен.

Понятно, что не Украине с ее Ярославом Мудрым[14] мы стремимся доказать свой духовный и культурный приоритет в первую очередь. Она просто опередила Россию, выбрав (или назначив) "самым великим" такого древнего персонажа – на Украине проект проходил раньше, чем в России. Наиболее болезненно мы относимся к сравнениям себя, естественно, с Америкой. Поэтому общий восторг вызвали в России "молодые" лидеры американской нации по версии "Ста великих американцев". Как писали радостные "статистики": "*У американцев вообще нет никакой истории*". Вот эта "стигма" – страх "опозориться" на фоне проектов других стран – оказалась характерной чертой именно постсоветских стран.

Разговор об истории, предпринятый во время проектов "Самые великие", обнажил социальные комплексы и в других государствах или, напротив, показал их отсутствие. В частности, в Германии было запрещено включать в списки претендентов на "самого великого немца" Гитлера и других деятелей "третьего рейха" и, напротив, давалось право голосовать не только за немцев, но и за представителей других стран. Организаторы проекта очень боялись, что возможность проголосовать за Гитлера вызовет массовое участие неонацистов, что создаст о Германии превратное представление внутри страны и за рубежом. Даже при су-

ществующих правилах нашлись люди, которые пытались подать свои голоса за этого "репрессированного" исторического персонажа – и их было немало.

Если бы Гитлера включили в списки для "народного голосования", он, несомненно, получил бы очень много голосов, хотя бы потому, что слишком сильное давление (в данном случае, такого рода запреты) приводит к противоположному результату, стремлению предъявить обществу свои как бы не существующие, заведомо отвергаемые взгляды. А странное, на первый взгляд, решение выбирать "самых великих немцев" не только среди них самих (чего не было в других странах) – это тоже отражение исторической "стигмы", которое должно было продемонстрировать "всемирную отзывчивость" современной Германии, ее полную включенность в мировое историко-культурное пространство.

В этом очень четко проявляются не до конца изжитые социальные комплексы, поскольку телевизионный проект – это все-таки игра, целью которой является выбор наиболее выдающихся представителей каждой отдельной страны. Но как игру данный телевизионный проект не сумели воспринимать почти нигде[15], история оказалась слишком "горячей", многое в ней слишком болезненным.

"КТО БОЛЕЕ МАТЕРИ-ИСТОРИИ ЦЕНЕН": АНАЛИЗ ТОП-ДЕСЯТОК

Итак, победителями проекта "Самые великие" в разных странах стали государственные деятели: руководители государств, политики и военачальники. Теперь рассмотрим уже не только персонажей, возглавивших исторические рейтинги, а десятки лидеров в целом. При этом попробуем выделить как общие, так и отличительные черты каждой из них. По числу первых лиц государства, попавших в топ-десятки, разброс между странами очень велик. Во Франции это один-единственный де Голль, а вот в американской десятке президенты составили большинство – семь позиций. Среди стран, попавших в наш анализ, политическая, "властительская" насыщенность оказалась максимальной в двух. Естественно, эти страны – США и Россия, бывшие две сверхдержавы, одна из которых ею и остается. А кто реализует такой социальный запрос? Естественно, политики, главы государств. Только для граждан великих (или великих в недавнем прошлом, или псевдовеликих) держав наиболее характерным может быть представление о

том, что история – это прежде всего руководители или властители страны.

США – страна по историческим меркам молодая, но добившаяся огромных экономических и политических успехов. Участники проекта "Самые великие американцы" полагают, что означенные успехи достигнуты главным образом за счет ее президентов, следовательно именно они – герои американской истории. Победа в голосовании именно Рональда Рейгана, по-видимому, была достаточно случайной – он умер как раз перед началом реализации проекта, что актуализировало интерес именно к нему. Если бы проект проходил в другое время, то победителем скорее всего стал бы занявший второе место Авраам Линкольн, 16-й президент, победитель в войне между Севером и Югом, освободитель рабов[16]. Естественно, высокую позицию в рейтинге великих американцев занял символ борьбы за социальное равноправие Мартин Лютер Кинг. Он стал третьим в американском рейтинге и, кстати, занял такую же позицию в Германии.

В отличие от большинства других стран в американском проекте имели право участвовать не только покинувшие мир исторические деятели, но и ныне живущие. В десятку попали трое из них – президенты-"соседи" Джордж Буш и Билл Клинтон, а также популярная телеведущая Опра Уинфри. Ее имя, наряду с Элвисом Пресли, олицетворяло в топ-десятке культуру и искусство. Хотя США сегодня величайшая научная держава, в число лидеров не попал ни один из ученых. Если посмотреть вторую десятку лидеров, то на 16-й позиции мы увидим Альберта Эйнштейна, других ученых не встретим и в ней. Спортивная держава, но в топ-десятке отсутствуют спортсмены. Родина Голливуда, но высокие позиции не заняли ни актеры, ни режиссеры.

Во вторую десятку вошел еще один представитель "искусства" – это комик Боб Хоуп, скончавшийся за год до начала проекта. Так что наряду с "отцом рок-н-ролла" в первые две десятки американского рейтинга в качестве представителей искусства попали только два популярных телевизионные персонажа[17]. Ни одного писателя, философа, композитора и пр. в числе "самых великих американцев" (в отличие от европейских проектов) не оказалось. Это очень четко характеризует ту ситуацию, что в Новом Свете, в отличие от Старого отсутствует фигура классика, а потому массовое сознание американцев формируется на совершенно иных основаниях. Здесь не существует таких фигур из сферы науки, литературы и искусства, которые фигурировали бы

в качестве символических персонификаций культуры. Роль такого рода взяли на себя американские президенты, что совершенно не типично для Европы. Не случайно, что те персонажи из сферы культуры, которые "на слуху", что и отразили результаты голосования, носят в общем случайный характер[18], их ценность не транслируется через такие институты социализации, как школа.

В *России* половина позиций в топ-десятке принадлежит государственным лидерам разных эпох: от Александра Невского до Ивана Грозного, от Петра I до Ленина и Сталина, 11-е место в голосовании заняла Екатерина II, 12-е – Александр II. К этому еще следует добавить одного из лидеров, крупного государственного деятеля П.А. Столыпина. В смысле своей "государственности" российская десятка напоминает американскую, отличаясь от других европейских. Но ошибочно отождествлять в этом смысле специфику американского и европейского массового сознания. В России, как и в других европейских странах, существуют очень мощные символические фигуры, здесь чрезвычайно высока ценность классика в области литературы, искусства и науки.

Как показывают опросы общественного мнения в России отечественная наука ассоциируется с двумя именами: Менделеева (занявшего 9-ю позицию при голосовании) и Ломоносова, оказавшегося на этот раз во второй десятке. Понятно, что еще более сильную символическую нагрузку в бывшей "самой читающей стране" несут деятели литературы, прежде всего Пушкин, Толстой и Достоевский. Любопытным образом в топ-десятку попал не Толстой, а более известный на Западе Достоевский, что достаточно четко характеризует восприятие голосования не только внутренним делом, но и международным в виде презентации "имени Россия" не только внутри страны, но и за ее пределами. Если сильная государственная направленность, представление, что историю делают "первые лица", приближают массовое сознание России к сверхдержаве-сопернице и противнице (несмотря на принципиально другой набор этих "лиц", их принадлежность к разным эпохам и т.д.), то наличие значительного числа деятелей культуры, присутствие ученых в общественном дискурсе сближает Россию уже с европейскими странами.

Рассмотрим топ-десятки склонных к традициям англичан и прежде революционных французов. В *Англии* среди "самых великих" только три позиции принадлежат крупным государственным деятелям: помимо Черчилля, это королева Елизавета I и Кромвель[19]. Иными словами, кроме лидера страны середины прошлого

века в период Второй мировой войны, это государственные деятели достаточно отдаленных XVI–XVII вв., что вполне соответствует образу Англии, носительницы традиций. Как и в российской десятке здесь мы видим одного знаменитого полководца (у нас Суворов, у них Нельсон). А половина первой десятки представлена деятелями науки и технологии (Брюнель, Дарвин, Ньютон), литературы (Шекспир), современной музыки (Джон Леннон). Любопытным образом наука во многих европейских проектах опередила искусство: Мария Кюри, Эйнштейн, Брюнель, Николай Амосов заняли вторые позиции в рейтингах проекта "Самые великие" в своих странах, опередив Шекспира, Гёте, Виктора Гюго и Тараса Шевченко. Врач, инженер, физики – вторые после политиков "имена" своих стран в Европе. Из общей тенденции выбиваются только "государственнические" сверхдержавы США и Россия, где их символические позиции существенно ниже. Проект показал, что в этом одно из различий между просто державами и сверхдержавами (реальными или существующими в массовом сознании).

Французская десятка оказалась в общеевропейской струе, но с существенными отличиями. Большой неожиданностью для организаторов проекта оказалось весьма скромное место Наполеона, который оказался только в четвертой десятке. Кроме де Голля французы не поставили ни одного короля или президента на лидирующие позиции, которые поделили правозащитник аббат Пьер, писатели Гюго и Мольер, ученые Мария Кюри и Луи Пастер, путешественник Жак-Ив Кусто, а также Эдит Пиаф и два артиста-комика – Бурвиль и Колюш. По своей исторической глубине французская десятка оказалась самой "молодой" среди европейских стран, здесь преобладают персонажи XX в. Совершенно ушло из массового дискурса французское Просвещение, философия. В отличие от англичан или соседей-немцев, "легкомысленные" французы не связывают свою историю с королями и полководцами, их победители по преимуществу люди искусства, причем далеко не всегда того искусства, которое принято называть "высоким".

Если бы не наложенные строгие ограничения, в немецком проекте, несомненно, отразились бы противоречия во взглядах на свою историю. Если не в первую, то во вторую десятку в *Германии* обязательно вошел бы Гитлер, за которого проголосовали бы не только неофашисты, но и люди, полагающие, что он тоже олицетворяет часть немецкой истории. При существующих правилах игры в десятке оказались первый канцлер ФРГ Конрад Аденауэр, а также брат и сестра Шолль, антифашисты, казненные на гильотине, т.е. жертвы гитлеровского режима и человек, создававший

новую Германию. Кроме Аденауэра в десятку попали только два государственных деятеля – Бисмарк и канцлер Вилли Брандт. Очень высокую четвертую позицию занял Карл Маркс. По одной позиции получили деятели искусства и науки: символы немецкой литературы Гете (его в народном голосовании заметно опередил изобретатель книгопечатания Гутенберг), музыки Бах, науки Эйнштейн. В каком-то смысле немецкая десятка оказалась наиболее "символоемкой": кроме государственных деятелей остальные места оказались разнообразными и не конкурирующими между собой вершины иерархической пирамиды в массовом сознании определены четко и недвусмысленно.

Очень интересен состав десятки "самых великих" украинцев. *Украина* – единственная из анализируемых страна, только формирующая свою национальную идентичность и государственность, расколотая не только по отношению к своему настоящему, но, разумеется, и к своему прошлому, особенно недавнему, советскому. Такой раскол фиксируют опросы общественного мнения, и он очень четко виден по результатам народного голосования. Своя (и очень активная) группа поддержки была у Богдана Хмельницкого, заключившего договор с Россией, своя, и еще более активная – у украинского националиста и отнюдь не сторонника Советской России Степана Бандеры. Во время голосования каждая из групп стремилась набрать как можно больше голосов, чтобы показать, какой должна быть позиция нового государства – пророссийская или антироссийская. Поскольку Украина много веков составляла часть России, а потом СССР, государственных деятелей в топ-десятке мало – только два. Именно по этой причине большого числа крупных национально-государственных фигур в массовом сознании быть не может. За счет этой государственнической лакуны в топ-десятке оказались незаполненными восемь позиций, четыре из которых заняли литераторы и философ. Такой обширной гуманитарной составляющей нет нигде именно потому, что в Украине строительство самостоятельной государственности только начинается, а украинская культура существовала и раньше.

Подводя итоги нашего краткого обзора, отметим, что победители проекта "Самые великие…" демонстрируют: в разных странах есть сходные и специфические черты отношения к героям собственной истории. Везде победителями становились крупные государственные и политические деятели, и только они. Это общая черта массового сознания. По-разному расставляли "оценки" своей истории в странах, в зависимости от степени их самодостаточности, т.е. наличия или отсутствия социальных комплексов.

Наличие “стигм”, проблематичных моментов в истории обязательно оказывало влияние на результаты голосования. “Уверенные в себе” страны (в данном случае США, Англия и Франция) выбирали своих героев, ориентируясь внутрь, на оценку собственным обществом. “Неуверенные”, “стигмированные” нацеливались прежде всего во вне, на оценку значимыми другими в мировом сообществе, пытались своим выбором что-то доказать. Постимперская России выбранными именами стремилась доказывать свое величие в первую очередь другой сверхдержаве, которая, заметим, сама России ничего не доказывала. Не случайно, в американскую десятку попали такие “сомнительные” с точки зрения не только всемирно-исторической, но и вообще исторической фигуры, как Опра Уинфри. Подобная незыблемая уверенность в себе, в ценности собственной страны, оказалась наиболее характерной именно для США, где, повторю, к тому же отсутствуют общезначимые фигуры классиков в области культуры. Не было стремления доказать величие своей страны, своего народа и в таких европейских странах, как Англия и Франция, население которых тоже не страдает комплексом социальной неполноценности, стигмированности, не смотрит во вне, чтобы увидеть поставленную их выбору исторических фигур оценку. Не случайно, во Франции в десятку попали такие “несерьезные”, но любимые народом персонажи, как комики Колюш и Бурвиль.

Если США являются примером антистигмированного государства, то на противоположном полюсе находятся Германия, Украина и Россия. Первая явно проявила свою стигмированность и ориентацию на международное общественное мнение в страхе организаторов проекта перед попаданием в число лидеров “позорных” лиц, что и привело к наложению соответствующих запретов. Хотя со времен нацизма прошло уже много десятилетий, ощущение экзамена, проверки сохраняется в массовом сознании.

Голосование на Украине представляло собой, с одной стороны, борьбу про-русски и анти-русски настроенных слоев населения, с другой – стремление подтвердить, легитимировать свою государственность, свою национальную идентичность перед лицом прежде всего России. Хотя страна явно ориентирована в западном направлении, западный сторонний наблюдатель не является для масс тем символическим субъектом, который оценивает украинцев с точки зрения их исторической “полноценности”.

Проект “Самые великие…” показал и то, что в большинстве стран в массовом сознании сложилась достаточно четкая символическая система: число знаковых фигур из науки и культуры,

классиков, очень невелико, а историческая память очень неглубока. Причем Россия в этом смысле ничем не выделяется от других европейских стран, но отличается от "молодых" Соединенных Штатов, где этой символической системы не существует, а потому история в массовом представлении – это смена одного президента другим. Что, кстати говоря, свидетельствует и о более высоком, нежели в Европе, уважении к самому институту президентства как воплощению государственности.

МОЖНО ЛИ ИГРАТЬ С ИСТОРИЕЙ В РОССИИ?

Идея телевизионных проектов "Самые великие…" состояла, как уже сказано, в том, чтобы перевести разговор об истории в игровую форму, сделав его максимально занимательным и демократичным – отсюда решающее слово, которое отдано непрофессионалам. А уж теледебаты между историческими персонажами – это игра вдвойне. Но играть в такие игры можно только в том случае, если народ не страдает социальными комплексами по поводу собственной истории, иными словами, если история пережита массовым сознанием, а ее героям и историческим периодам даны относительно четкие оценки – положительные или отрицательные. Если же такого не произошло, если история является проблематичной, а вокруг тех или иных лиц или событий (особенно недавних) общественное мнение расколото, игровой элемент сразу начинает пробуксовывать. Тем более это касается стран, для которых большую важность представляют внешние оценки, которые "играют" в "самых великих" и которые чувствуют на себе пристальный (реальный или воображаемый) взгляд извне.

В игре всегда ясны и понятны правила, нарушать которые нельзя. Если же идет игра без правил, она воспринимается как опасная. Примерно такую ситуацию в нашем обществе продемонстрировал проект "Имя Россия". На первом этапе, в котором участвовало 500 исторических персонажей, руководители проекта заняли нечеткую позицию: с одной стороны, они объявляли о его масштабности, общенародной важности, называли его "Главным телевизионным событием года", с другой – пытались снять излишний пафос, который казался им нерелевантным по отношению к молодежи, у которой хотелось вызвать максимальный интерес к этому проекту.

При этом предполагалось, что для молодежи история является чем-то далеким, не слишком важным, поэтому молодых людей требуется увлечь, представив новый проект почти компьютерной игрой. Это было ошибкой, поскольку (по крайней мере, на декларативном уровне) молодежь демонстрирует такой же интерес к истории, как и представители более старшего поколения. Согласно результатам опроса, проведенного исследовательской фирмой "Циркон" летом 2009 г., интерес к истории своей страны проявляет 71% жителей России, а для молодежи до 30 лет этот показатель лишь немного ниже – 66%[20]. При этом само отношение к историческим персонажам и к историческим событиям практически не связано с возрастом, исторические оценки молодежи практически аналогичны, взрослым, причем достаточно консервативны.

Это, в частности, свидетельствует о том, что история (особенно актуальная, не очень далекая) транслируется главным образом по семейным, а не образовательным каналам или через СМИ, происходит социальное наследование исторических оценок. Как мне кажется, это нетривиально и очень слабо отрефлексировано нашим государством, обществом, да и профессиональными историками тоже. Не случайно, что всю проблематику формирования у молодежи исторических представлений у нас в последние годы ограничивают обсуждением учебников истории. В результате, те же самые точки разлома, которые присутствуют у взрослых, затрагивают и молодых. А поскольку раскол в обществе несомненно существует, это очень быстро продемонстрировал и проект "Имя Россия".

Исходя из представлений об интернет-молодежи как группе слабо заинтересованной в истории, авторы проекта стали делать специальные интернет-приманки, заранее зная, что для эфирной части проекта, которую будут смотреть типичные для телеканала "Россия" зрители, люди в основном немолодые, подобные приманки не годятся. Им казалось, что молодежь, интернет-пользователи готовы к "легкой", игровой беседе об отечественной истории, в отличие от своих родителей и дедов, а серьезный разговор молодым людям будет скучен. Чтобы сделать проект более интересным и привлекательным для молодых россиян, серьезной исторической справке каждого из 500 героев истории, был предпослан заголовок: зачастую забавный или даже провокативный[21]. Очень быстро выяснилось, что эта идея не имеет социальной поддержки, причем среди людей самых разных возрастов. На телеканал пошли многочисленные письма трудящихся, целых коллек-

тивов, писали деятели искусства и культуры, историки, и во всех высказывалось возмущение по поводу подобного неуважительного отношения к нашей великой истории. Примерно так же отреагировала и интернет-молодежь: в блогах и Интернет-дневниках появилось огромное количество возмущенных записей, авторов заголовков обвиняли в неуважении к великим людям и нашей истории вообще. Очень скоро от этой идеи пришлось отказаться, заголовки сняли, заменив их на вполне нейтральные.

Когда число персонажей, ожидавших своей участи сократилось до 50, начался новый этап голосования, причем резко актуализировалась проблема раскола, отсутствия общественного консенсуса по поводу исторических событий, явлений и героев, прежде всего XX века. В первую очередь, это касалось исторической фигуры И.В. Сталина (и в гораздо меньшей степени Ленина, во многом потерявшего спорность и актуальность). Разного рода коллизии относительно этих двух фигур будут продолжаться до конца проекта, создав ему скандальную славу, вызвав сотни публикаций и тысячи записей в блогах и Интернет-журналах. Отметим как важное обстоятельство, что все эти скандалы тоже чрезвычайно серьезны, обсуждается ни много, ни мало, как международное реноме России вообще, ее руководителей и ее народа. Было четко продемонстрировано наше маргинальное положение: внутри страны горяча и не проработана собственная история, а вне ее то же самое можно сказать о ее настоящем. Проект из полуигры "Имя Россия" очень быстро превращается в событие "Имидж России" или даже "Имидж народа России".

Не только организаторы и участники проекта, но и государство, общество, интеллектуалы начинают воспринимать его как экзамен, который сдает страна на соответствие международным нормам. Важно отметить, что первыми это поняли интернет-участники проекта, протестовавшие против "недопустимых шуток" над нашей историей.

ЗА РОДИНУ! ЗА СТАЛИНА!

Пока исторических персонажей насчитывалось 500, голосование проходило не слишком активно, хотя очень быстро появилось ядро персонажей, имеющих заметную поддержку – не слишком много, несколько десятков. Лидером первого этапа с небольшим отрывом стал Петр I, что вполне согласовывалось с результатами большинства опросов общественного мнения[22], вторым был Пуш-

кин, третьим – Сталин. А вот на втором этапе, когда голосование резко активизировалось, Сталин перемещается на лидирующую позицию, на которой держится очень долго, вызывая тем самым возмущение не только российских, но и зарубежных СМИ, и ужас руководителей проекта. Они понимают, что если "Именем Россия" станет Сталин, это приведет к огромному скандалу и санкциям по отношению к ним самим – сотрудникам государственного телевидения.

Вот характерная публикация такого рода: «Это уже не конфуз, господа-товарищи. Это – скандал. И как будут презентовать подобные результаты голосования его устроители, а это, ни много, ни мало – телеканал "Россия", Институт российской истории РАН и Фонд "Общественное мнение" (ФОМ), представить довольно сложно. Это в современной-то ситуации, когда на мировой арене России с таким трудом дается формирование собственного имиджа, как страны миролюбивой, открытой и демократической. Интересно, организаторы данного проекта отдают себе отчет в том, что будет, если на какой-нибудь из международных пресс-конференций Президента России кто-либо из западной пишущей братии попросит прокомментировать эти результаты?»[23]

Повышенное к внимание к таким "порочащим страну" массовым группам населения заставляет "сталинистов" вести себя необычайно активно, что, впрочем, было характерно и для сторонников Салазара в Португалии, а будь участником немецкого проекта Гитлер – происходило бы то же самое. Та часть населения, которая стремится легитимировать свои взгляды, обязательно пытается привлечь к себе как можно больше внимания. В случае России это внимание не только внутри страны, но и за рубежом, что усиливает эффект "негативной легитимации", легитимации "явочным порядком".

Конечно, в России имя Сталина и его деяния не находятся под запретом, как Гитлер в Германии, и можно говорить о том, что происходит его заметная реабилитация. Но это лишь частично осознано общественным мнением. Более того, в ходе проекта его организаторы и участники-"присяжные" всячески открещивались от советского периода истории, представляли фигуры Ленина и Сталина как абсолютно одиозные и неприемлемые с точки зрения современной ситуации и государственной политики. Такая "антисоветская" направленность проекта, ориентированная на Запад, вызывала еще больший энтузиазм у сторонников Сталина и желание заявить о себе. Это стремление подогревало еще

и то, что часть "сталинистов" чувствовала элемент лицемерия со стороны государства в такой зубодробительной критике Сталина в ходе проекта.

Не случайно, когда потрясенные выбором, который делают народные участники "Имени Россия", сотрудники радиостанции "Эхо Москвы" предложили провести голосование среди своих по преимуществу либеральных слушателей, Сталин вновь стал победителем, набрав 37,2%, на втором месте оказался Пушкин с 13% проголосовавших"[24].

Но было бы несправедливым трактовать лидерство Сталина в проекте "Имя Россия" только как результат протестного голосования, за последнее десятилетие его популярность в стране действительно возросла. Исследование причин этого явления представляет собой отдельную задачу, скажу только, что на мой взгляд это связано, в первую очередь, даже не с ностальгией по советским временам (хотя и с ней тоже), а с массовым отрицанием первого постсоветского периода – перестройки и 1990-х годов. Если вокруг сталинской эпохи, как и всего советского периода, не сложилось четких оценок, общество расколото, то по поводу раннего постсоветского периода такое согласие, в общем, существует. Негативные оценки этого периода активно транслировались по всем основным каналам в течение всех 2000-х годов, очень резкие оценки этому времени давались и присяжными, представлявшими героев "Имени Россия".

В ходе упомянутого выше исследования компании "Циркон" 70% респондентов согласились с точкой зрения, что "СССР был миролюбивым государством, проводящим политику мира и добрососедства, защищавшим свои национальные интересы". Ровно столько же участников опроса полагают, что "Распад СССР – величайшая геополитическая катастрофа XX века, принесшая страдания и беды его народам"[25]. При этом мнения "взрослых" и молодежи оказались практически идентичными. И чем больше в массовое сознание внедряется мысль о том, что перестройка и "лихие 90-е" с их разрухой и безвластием – это катастрофа, тем больше находится поклонников у Сталина, которого никак не обвинишь в слабой власти. По закону маятника от начатой в период перестройки, но так и незаконченной переоценкой его личности, маятник качнулся в противоположную сторону[26].

На Интернет-сайте проекта "Имя Россия" проводилось не только голосование за исторических героев, но и дополнительные опросы, касающиеся вклада персонажей-финалистов в историю.

В опросе, посвященном Сталину приняло участие более 334 тыс. чел., 39,3% из которых назвали его величайшим правителем XX в., 12,5% – человеком, который привел советский народ к победе в войне, 12,1% считают его прекрасным организатором, поднявшим нашу тяжелую промышленность (пресловутый "эффективный менеджер"), и лишь 32% отметили, что он был "кровавым тираном и убийцей"[27]. Для трети участников этого опроса негативный образ Сталина бесспорен, для 40% очевидно, что это великий человек (вот он, раскол), но остальные готовы примириться с ним за те достижения, которые связывают с этим именем: победа в войне (несомненная ценность, особенно для страны, которая в 90-е годы свою войну проиграла) и подъем промышленности, который потом обернется ее спадом. В докризисные 2000-е годы (а проект завершался как раз в разгар кризиса) ситуация воспринималась массовым сознанием как возврат к "старым добрым временам", когда жили хорошо, страна была великой, а промышленность тяжелой, к таким временам, когда СССР руководил Сталин.

Для того чтобы "главный телепроект года" не завершился скандалом, его руководителям потребовалось найти нейтральную фигуру, которая могла стать "Именем Россия", но при этом обладать некими качествами, которые делали ее привлекательными для участников народного голосования. Точнее, требовался такой персонаж, которого можно было сконструировать и предъявить обществу таким образом, чтобы он стал для него достаточно привлекательным. Первое требование – это его максимальная удаленность от нашего времени. С одной стороны, это позволяло доказать приоритет России с точки зрения глубины ее истории. У нас проект шел позже, чем в других странах, поэтому уже были известны их победители. С другой – древность персонажа означает, что вокруг него не идет оживленных дискуссий, глубина веков делает его социально и политически нейтральным, а значит безопасным. С третьей – для задач социального конструирования нужен был персонаж малоизвестный, не вызывающий массовых социальных коннотаций, почти мифологический. С четвертой – это должна быть личность как можно более универсальная.

Наиболее адекватной фигурой оказался Александр Невский[28]: жил давно; массовой аудитории кое-что известно о нем только по знаменитому фильму Сергея Эйзенштейна; никаких споров этот почти сказочный персонаж вызывать не может. К тому же он являлся (или был представлен в проекте) человеком абсолютно

универсальным – мудрым государственным деятелем, дипломатом, крупнейшим военачальником, даже святым и пр. Александру Невскому был посвящен первый эфирный выпуск "Имени Россия", представлял его блестящий оратор – митрополит Кирилл. При этом конструирование образа шло по следующему принципу: легендарному князю приписывались все свойства, которые имеют позитивные коннотации в общественном мнении.

На экране демонстрировались специально подготовленные видеоматериалы, посвященные герою программы. Сильное впечатление производил видеоряд: на экране пятна крови, которых становится все больше и больше, они эстетизируются камерой, кровь должна зачаровывать зрителей примерно так, как в параджановском "Цвете граната". Владыка Кирилл рассказывает об Александре Невском, о его великих деяниях, начинается обсуждение, в ходе которого выясняются темы, главные для понимания русской истории.

Великий воин Александр Невский еще в XIII в., во времена монголо-татарского ига, понял, кто же они – главные враги России. Конечно, Орда захватила Русь, но она не представляла для нее главной опасности, и Преподобный заключает с ней союз. Он понимает, что этот союз дает Руси большие преимущества, поскольку, будучи оккупантами, монголо-татары не посягали на русскую ментальность, русский дух, русский характер. Более того, они способны воспринимать наши идеи. Александр Невский создал в Орде патриархию. А вот с другими своими врагами он не шел ни на какие компромиссы, понимая, что они абсолютно невозможны. Эти враги двигались с Запада. И тема непримиримости России и Запада прошла "красной нитью" через всю передачу. Особой заслугой Александра Невского является то, что он бил наших западных врагов: в 20 лет он разбил шведов, в 22 года – ливонцев, он бил, бил и бил их, нагнетая интонацию восклицал Владыка. Нет, Александр Невский (как любой настоящий русский человек) не был агрессивным, он был великим дипломатом. Когда один из участников сказал, что он вел диалог и с западными странами-ворогами, другой тут же возразил: диалог можно вести только в том случае, если ты сильнее "собеседника", иначе это будет диалог всадника с лошадью.

Святой Александр Невский должен был в проекте обязательно победить Сталина, которого почти все "присяжные" называли злодеем. Но для того чтобы поднять рейтинг святого князя, ориентируясь на общественное мнение или на свои представления

об общественном мнении, Александру Невскому приписывались многие черты именно Сталина. Оглядываясь на взгляд "снаружи", с того же Запада, участники проекта всячески подчеркивали свое негативное отношение к Сталину, но, опираясь на свои представления и на массовый взгляд изнутри, они занимались конструированием из героя XIII в. того же самого Сталина.

* * *

Проект закончился в конце декабря 2008 г., "Именем Россия" стал Александр Невский, а в сентябре 2009 г. комиссия по присуждению Всероссийской литературной премии "Александр Невский" назвала имена лауреатов. Первую премию и скульптурное изображение святого благоверного князя Александра Невского получил Владимир Карпов, автор двухтомника "Генералиссимус" о Сталине[29]. В те же самые дни в Волгограде прошел праздник с карнавальным шествием, на котором зрители "имели возможность лицезреть Александра Невского и Иосифа Сталина"[30]. После телевизионного проекта, где Сталину не дали победить, два этих имени стали повторяться совместно, составлять историческую пару.

[1] Именно так, а не "Имя России". На том, что слово Россия в названии не должно склоняться по падежам, настаивают организаторы проекта. В своем интервью мне руководитель и ведущий проекта, зам. генерального директора ВГТРК Александр Любимов объяснил это так: "А почему Кока-Кола? Потому что это бренд очень сильный – Россия. Это и название страны, и название телеканала" (*Александр Любимов*. "Мы не приватизируем историю". http://www.polit.ru/analytics/2008/06/10/nameof.html).

[2] Это особенно относится к персонажам XX в., но и к более ранним иногда тоже. Противоречивые, но актуальные, т.е. обсуждаемые, герои истории есть во всех странах. У нас (если не брать XX в.) это, например, фигуры Ивана Грозного и Петра I, у французов – некоторые герои Великой французской революции, Наполеон, у англичан – Кромвель и пр. Пожалуй, только у американцев таких гениев/злодеев не оказалось.

[3] Типичный пример такого рода обвинений на Украине: «Фанаты древнерусского князя неожиданно активизировались 15 мая и до финала отдали за Ярослава Мудрого полмиллиона голосов. "Это была прекрасно организованная акция. Несколько десятков телефонов, номера некоторых из них известны, и неограниченные финансовые ресурсы в последний день подменили выбор всей страны", – однозначно оценил произошедшее Вахтанг Кипиани, шеф-редактор "Великих украинцев" и по совместительству "адвокат" Степана Бандеры». См.: http://focus.ua/culture/21069

[4] Если бы в Германии допустили в первоначальный список Гитлера, это обязательно вызвало бы массированное голосование его сторонников в поддержку своего героя.

[5] Только в России этого количества показалось недостаточно. Сначала было решено выбрать 300 "великих русских", а потом это число было увеличено до 500. Это уже на первом этапе проекта должно было символизировать особое величие и особую глубину русской истории, ее большее многообразие, чем где бы то ни было еще. На самом деле, ста исторических персонажей было бы вполне достаточно, поскольку абсолютное большинство голосов было отдано именно им, за последнюю сотню уже практически совсем не голосовали.

[6] Для этого было сформировано жюри, или 12 "присяжных" в следующем составе: председатель Совета федерации, председатель партии "Справедливая Россия" Сергей Миронов представлял Александра Суворова; "главный режиссер современности" Никита Михалков – Петра Столыпина; представитель Российской Федерации при НАТО, бывший председатель партии "Родина" Дмитрий Рогозин – Федора Достоевского; председатель ЦК КПРФ, доктор философских наук Геннадий Зюганов – Владимира Ленина; профессор Сергей Капица – Дмитрия Менделеева; участник Сталинградской битвы, Президент Международной лиги защиты человеческого достоинства и безопасности генерал Варенников, скончавшийся вскоре после завершения проекта, – Иосифа Сталина; губернатор Краснодарского края Александр Ткачев – Екатерину Великую; член-корреспондент РАН, директор Института российской истории Андрей Сахаров – Александра II; ректор Российской академии живописи, ваяния и зодчества, действительный член Российской академии художеств, народный художник СССР, профессор Илья Глазунов – Ивана Грозного; Чрезвычайный и полномочный посол РФ в Украине Виктор Черномырдин – Петра I; поэт Юрий Кублановский – Александра Пушкина; Александра Невского в первом выпуске программы представлял митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, который вскоре стал Патриархом.

[7] Возможно свою роль оказало и то, что во время президентских и парламентских избирательных кампаний, "главные" персонажи у нас в теледебатах не участвуют, эта форма считается неприемлемой.

[8] Преимущественно Россия, Украина, США, Франция, Англия и Германия, в отдельных случаях этот список расширяется.

[9] См.: http://www.nameofrussia.ru, http://focus.ua/culture/21069, http://news.bbc.co.uk/hi/russian/life/newsid_3248000/3248578.stm, http://news.bbc.co.uk/hi/russian/life/newsid_4356000/4356631.stm, http://www.newsru.com/world/28jun2005/reigan.html, http://en.wikipedia.org/wiki/100_Greatest_Britons.

[10] Нельсон Мандела после долгих лет политической борьбы, заключения стал президентом ЮАР, так что и его можно с некоторой долей условности причислить к данному типу.

[11] Примечателен фрагмент моего интервью со студенткой престижного гуманитарного московского вуза: *«Вот на "Имени России" говорили, и вообще говорят и нас учили, что Сталин жуткий такой, тиран, тоталитаризм, то-сё. А мне бабушка рассказывала, что тогда нормально жили. И в Советском Союзе, мама говорила, хорошо жили. У всех всё было, и ходить вечером не страшно было, не то, что сейчас. Если меня в 10 часов дома нет, бабушка с ума сходит».*

[12] См. *Ирвин Гофман*. Стигма. Умение общаться с бракованной идентичностью (Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963).

[13] Возраст в данном смысле следует понимать буквально: Пушкину, родившемуся в 1799 г., на момент проекта было 209 лет, Сталину – 129 и т.д. Такие рас-

четы были сделаны для каждого персонажа, потом их сложили и разделили на 12 – по числу участников. Такая же математическая операция была проведена и для топ-героев других стран.

[14] В своих блогах интернет-пользователи Украину “поставили на место” тем, что ее древний победитель на самом деле русский, и Украина имеет на него, как “имя Украины” очень сомнительные права.

[15] В наибольшей степени, в США и отчасти в маленькой Чехии.

[16] Интересно, что только во второй десятке в США оказались третий президент США, автор Декларации независимости Томас Джефферсон (12-е место) и 35-й президент Джон Кеннеди (16-я позиция).

[17] Если бы проект проходил в США не в 2003 г., а шестью или семью годами позже, в топ-десятке несомненно оказался бы таинственно умерший летом 2009 г. Майкл Джексон.

[18] Это не относится к Элвису Пресли, эта фигура давно уже стала символической.

[19] Принцесса Диана в массовом сознании – это не государственный деятель, а добрая, красивая, несчастная женщина.

[20] http://www.zircon.ru/upload/File/russian/publication/1/090909.pdf

[21] “Кутузов – был ранен в глаз”, “Гиляровский – первый автор путеводителя по злачным местам Москвы”, “Милорадович – невинная жертва декабристов”, “М.Ф. Романов – послушался отца и основал династию Романовых”, “Багратион – лицо кавказской национальности. Исключительный герой и патриот России” и пр. См.: http://www.polit.ru/analytics/2008/06/05/tv.html

[22] http://www.levada.ru/press/2008061003.html, http://bd.fom.ru/report /cat/istd2

[23] http://sociocom.ru/2008/07/09/imya-rossii-tovarisch-stalin/

[24] “Поможем ВГТРК – выбери свое “Имя Россия”. http://www.echo.msk.ru/polls/527578-echo/result.html

[25] http://www.zircon.ru/upload/File/russian/publication/1/090909.pdf

[26] И уже не имело никакого значения, что в ходе проекта его организаторы и “присяжные” демонстративно “пропускали” весь советский период, как не существовавший, отсутствующий в русской истории, пытались соединить историческую ткань от Столыпина сразу к Путину.

[27] http://www.nameofrussia.ru/voting.html?cid=1&id_vote=161

[28] Я думаю, что на роль “Имени Россия” рассматривался так же Сергий Радонежский, поскольку в какой-то момент он неожиданно стал лидером “народного” голосования. Но он уступил Александру Невскому, поскольку не был военачальником-победителем.

[29] http://www.alexander-nevsky.ru/press/issue/?issueId=72

[30] http://www.oreanda.ru/ru/news/20070828/culture/article237303/

А.Г. Левинсон

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ О СТАЛИНЕ.

(По материалам Левада-центра)

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

История, прошлое имеют для массового сознания иную функцию и иное значение, чем для сознания профессиональных историков. Историкам это известно, но мы считаем необходимым это подчеркнуть, поскольку нам предстоит обсуждать реалии, считающиеся историческими, т.е. принадлежащими исторической науке, историческому знанию и имеющие в этих пространствах свое значение, свою проблематику и т.д. Мы же будем иметь дело с ними как с феноменами массового сознания. В этих контекстах их значение может оказаться частично или в значительной мере иным, и проблемы, с ними связанные, – иными. В данной статье будут обсуждаться персонажи истории, исторические фигуры, имена в том виде, в котором они пребывают в массовом сознании жителей России. Вообще говоря, между тем, что знает и говорит об этих лицах историческая наука, и тем, что ассоциирует с ними публика, связь, несомненно, есть. Но связь не прямая. Очевидно, что эти фигуры сперва были объектами исторического изучения, затем попали в исторические монографии, оттуда в учебники и курсы истории, а также в исторические романы, пьесы, оперы, фильмы, в речи политиков и статьи публицистов.

Внутри института науки, как известно, идут дебаты, высказанные суждения оспариваются, возникают конкурирующие точки зрения, концепции. Внутри названных нами институтов второго порядка, где историческое знание не порождается, а лишь используется и интерпретируется, также идет борьба и взаимодействие как принятых от историков трактовок, так и собственных художественных или политических интерпретаций. Иногда эта полемика захватывает и самую консервативную подсистему – школу. Достаточно живая и динамичная художественная подсистема может предлагать свои интерпретации для исторических персонажей, эти интерпретации могут быть востребованы политической подсистемой. В свою очередь, конъюнктурные политические трактовки могут при определенных условиях попадать в художественные тексты или в учебники.

То, что происходит в этих интерпретативных инстанциях, образует в своем роде контекст для института исторической науки, и в этом качестве способно в иных обстоятельствах повлиять на процессы в ней. Это создает повод для нового цикла движения по указным траекториям.

Уже описанные процессы делают существование многих исторических фигур непростым, динамичным. Но теперь надо сказать о том, что в качестве получившихся учебных, художественных, или политических препаратов эти фигуры (с грузом истолкований и оценок) попадают в массовое сознание. Там они начинают жить по его порядкам, но время от времени из упомянутых сфер – школы, СМИ, искусства, политики и др. – в массовое сознание поступают новые импульсы, новые трактовки этих фигур. Массовое сознание производит сложные действия по освоению этих новых интерпретаций. Важно отметить, что в массовом сознании эти объекты лишь отчасти сохраняют роли, которые им были присвоены в политических или медийных, художественных или учебных дискурсах. Их отличие от ролей, которые они играли в исторических исследованиях, как видно из описанной выше схемы, с необходимостью еще больше. Однако историческая наука может оказаться в условиях, когда она испытывает влияние со стороны не только институтов-посредников, вроде политики или искусства, но и "конечного получателя" исторического знания – общественного мнения.

Сказанное вполне относится к фигуре Сталина. Историки могут отметить, как одни их усилия отложились в художественных и публицистических текстах, учебных курсах и политических выступлениях. В приводимых в статье материалах касательно общественного мнения они смогут найти явные следы этих разработок. В то же время историки не смогут не отметить, что другие разыскания и исторические открытия, касающиеся Сталина, остаются невостребованными или получают слабый отклик в посредничающих между ними и публикой структурах и до публики не доходят. Еще интереснее наблюдать, как общественное мнение перерабатывает полученное знание о Сталине, придает свои значения этой фигуре, как оно меняет свои оценки, как перемешиваются в нем отложившиеся ранее слои интерпретаций.

Из материалов об общественном мнении по поводу Сталина видно также, что общество сегодня более чем когда-либо стремится пользоваться собственными трактовками этой фигуры, бросая историкам вызов: подчиняться интерпретациям, которые

дают этой исторической личности публика и политики, либо пытаться “пробиться” к народу со своей правдивой картиной жизни и деятельности Сталина, его роли в истории страны.

МИФ И ЭПОС

По поводу исторических воззрений широкой общественности часто говорят, что они представляют собой миф. В данном случае это означало бы, что в народе существует “миф о Сталине”. При всей неопределенности слова “миф” можно согласиться, что схватываемое им содержание приложимо к части случаев, когда в народе используется имя Сталина. Но есть ряд других случаев, когда лучше вести речь не о мифе, но об эпосе. Формы, в которых встречается нарратив о Сталине, могут очень близко напоминать этот литературный жанр. Подчеркнем: литературный, а не фольклорный. В литературном эпосе мы отмечаем прежде всего интенциональность, достигаемую особым отбором содержаний и особыми риторическими средствами. Исследования показывают, что именно в жанре эпоса трактуется сейчас публикой (как и публицистами) вообще вся отечественная история тогда, когда она призвана служить аргументом или средством для утверждения “славы России”, т.е. высокого статуса страны в сопоставлениях с другими странами. Поэтика эпоса предполагает монументально-обобщенную трактовку фигур и событий, упрощенную картину мира. Именно так представляет массовое сознание современный мир. И точно такую же, эпическую, трактовку положению России в этом мире дают в своих так называемых геополитических построениях современные официозные публицисты и ведущие политики. Как известно, главное, что они сейчас говорят, что окруженная недругами Россия “встает с колен”. Многочисленные исследования Левада-центра подтверждают, что массовое сознание принимает такую картину современности. Исследования также показывают, что такое же представление массовое сознание и транспонирует на историю.

Эпические представления, как говорилось, просты. Это их важный функциональный атрибут. Нельзя при этом сказать, что подобная простота исчерпывается дихотомией типа “плохой–хороший”, хотя такая оценка обязательно присутствует. Простота эпических народных представлений должна сочетаться с их гибкостью, своего рода неуловимостью для формальной (бинарной) логики. В том, что касается фигуры Сталина, какой она представ-

ляется публике в наши дни, можно предположить, что это представление организуется не только по оси положительной и отрицательной оценки самой фигуры, но также и по оси оценки самого нашего знания о таковой: мы знаем о Сталине достаточно или недостаточно. Эти две оси задают пространство, в котором хорошо размещаются основные позиции сегодняшнего общественного мнения о Сталине. Из групповых дискуссий с представителями разных общественных групп мы выводим наличие таких позиций:

1) "У нас более чем достаточно знаний, чтобы видеть в Сталине крупнейшего исторического деятеля, создателя великой страны, вдохновителя великой победы". Этот дискурс убежденных сталинистов, как будет показано, вполне ощутимо присутствует в современной картине народных исторических представлений. Он характерен прежде всего для представителей старшего поколения, людей с невысоким уровнем образования. Впрочем, немало есть сталинистов с вузовскими дипломами и учеными степенями как в старшей, так и в остальных возрастных группах.

2) "У нас более чем достаточно знаний, чтобы обличить Сталина как величайшего злодея, ответственного за массовые преступления перед своим народом, за исторические несчастья нашей страны". Эта позиция "разоблачителей" очень существенна для современных представлений о Сталине, она делает их живыми, напряженными, внутренне полемичными. Но происходит это не в связи с ее массовостью. Напротив, такого резко отрицательного мнения о Сталине сейчас придерживается меньшинство. Оно также в основном представлено старшим поколением, но характерно, скорее, для людей с высшим либо средним специальным образованием. Еще раз скажем, что его носители составляют незначительное меньшинство. Но само такое мнение о Сталине известно всем, оно принимается во внимание и самыми ярыми сталинистами, о которых шла речь выше. Оно и делает их позицию полемически обостренной и напряженной, по сути дела, усиливает ее.

3) "Мы еще не знаем всей правды о преступлениях сталинского режима. Вот когда узнаем, у Сталина не останется сторонников". Это также позиция антисталинистов, но тех, кто, в отличие от упомянутых в пункте 2, не верят в убедительность своей нынешней позиции, не готовы вступать в споры со сталинистами, предпочитают держать свое мнение при себе.

4) "Мы еще не знаем всей правды о Сталине. Когда узнаем, выяснится, что обвинения, которые ему предъявляют его крити-

ки, – клевета или ошибка. Чем больше проходит времени, тем лучше мы понимаем величие этого исторического деятеля, его роль в построении великой нашей державы".

Именно такая точка зрения, как показывают наши исследования, характерна для, так сказать, неосталинистов – для людей, выросших, а то и родившихся после "разоблачения культа личности Сталина". Именно этот вид представлений о Сталине лучше всего защищен от критики, лучше всего годится для полемики с противниками. Он обладает поистине бездонным ресурсом убедительности, поскольку его носители верят, что их правота будет в будущем доказана, нужные для этого исторические аргументы будут найдены, а это по сути означает, что они уже есть, хоть и нельзя их привести (да, собственно, и не нужно).

Риторическое удобство этой позиции, ее неуязвимость для аргументов со стороны критиков и разоблачителей Сталина, ее неэлементарность (в отличие от позиции старых "упертых сталинистов"), присутствие в ней агностического привкуса делает ее привлекательной для "современных" людей, лиц молодого и среднего возраста с современным, т.е. никаким, высшим образованием. Отсутствие у них исторических знаний не мешает им апеллировать именно к таковым – но тем, которых пока еще нет. За счет подобной риторической конструкции расширяется год от года этот современный вариант культа личности Сталина. О динамике этого расширения будет рассказано ниже.

"ВСЕХ ВРЕМЕН И НАРОДОВ"

В 1989 г. коллектив, руководимый Ю.А. Левадой, осуществил исследование, названное "Советский человек". Исследование проводилось методом массового опроса по репрезентативной выборке среди населения СССР 15 лет и старше. Аналогичные опросы далее проводились этим исследовательским коллективом[1] в России в 1994, 1999, 2004 и 2008 гг.

Объемы выборки среди населения Российской Федерации составляли в разные годы 1,5–3 тыс. чел. Технология проведения исследования – личные интервью по месту жительства респондентов. В ходе интервью респонденту предлагалось среди прочего задание: "Назовите десять самых выдающихся людей всех времен и народов". Фамилии, названные респондентом, фиксировались интервьюером.

Таблица 1

Наиболее выдающиеся люди всех времен и народов (опросы 1989–2008 гг.)

1989 г.		1994 г.		1999 г.		2003 г.		2008 г.	
Ленин	***72,1***	Петр I	***40,6***	Петр I	***45,4***	Ленин	***43***	Пушкин	***47,4***
Петр I	***37,5***	Ленин	***33,6***	Ленин	***42,3***	Петр I	***42,6***	Петр I	***37***
Маркс	***35***	Пушкин	***22,8***	Пушкин	***41,7***	Сталин	***39,9***	Сталин	***35,7***
Пушкин	***24,5***	Сталин	***20,3***	Сталин	***34,7***	Пушкин	***38,7***	Ленин	***34,3***
Ломоносов	***20***	Суворов	***17,6***	Гагарин	***26,2***	Гагарин	***32,6***	Путин	***32,3***
Жуков	***18,6***	Жуков	***14,1***	Жуков	***19,7***	Жуков	***21,6***	Гагарин	***25***
Горбачев	***17,3***	Наполеон	***13,7***	Наполеон	***19,2***	Путин	***20,9***	Жуков	***22,7***
Суворов	***17,1***	Ломоносов	***13,4***	Суворов	***18,2***	Ломоносов	***17,3***	Ломоносов	***16,6***
Энгельс	***14,9***	Сахаров	***12,6***	Ломоносов	***18***	Суворов	***15,6***	Суворов	***15,6***
Гагарин	***14,8***	Кутузов	***11,4***	Менделеев	***12,4***	Менделеев	***12,7***	Толстой Л.	***14,2***
Циолковский	***13,5***	Екатерина II	***10,3***	Толстой Л.	***11,9***	Наполеон	***12,6***	Менделеев	***12,9***
Толстой Л.	***13,3***			Кутузов	***10,9***	Толстой Л.	***11,9***	Кутузов	***11,4***
Менделеев	***12,7***			Екатерина II	***10,3***	Брежнев	***11,5***	Королев	***10,2***
Сталин	***11,7***					Гитлер	***10,7***		
						Королев	***10,7***		
						Екатерина II	***10,6***		
						Кутузов	***10***		

В 1996 г. в "Одиссее" был опубликован наш анализ результатов опросов 1989 и 1994 гг. В настоящей статье мы продолжим его, добавив материалы последующих опросов.

Общее число имен, зафиксированных в каждом из опросов, приближается к двум сотням. При этом четыре пятых имен названы небольшим количеством опрошенных. Представляет интересную самостоятельную задачу анализ этой части списка. Однако в данной статье мы ограничимся теми ответами, которые можно хоть с какой-то основательностью считать массовыми.

Вот ответы, которые в каждом случае были даны не менее чем одной десятой всех опрошенных. В правом столбце каждой колонки указана (в %) доля опрошенных, назвавших данное имя. Десятые доли процентов указаны для удобства расстановки имен по местам. Статистически достоверными являются различия в 2,5 процентных пункта и выше. Приводятся данные по именам, которые вспомнили 10% опрошенных и более. Для удобства в таблице зрительно выделена "первая десятка".

Анализ первых же результатов показал, что состав "великих людей", широко признаваемых в пределах СССР, а затем и России, весьма ограничен. Фигуры первого ранга составляли верховные правители – монархи, советские лидеры – и Пушкин. Фигуры второго ранга составляли военачальники, несколько деятелей науки и несколько писателей. Ученые и писатели назывались, как правило, из тех, кто фигурировал в учебниках средней школы, чьи портреты висели на стенах школьных классов. Список отражал полную обмирщенность массового сознания. Несмотря на совершавшийся за эти годы процесс стремительного возвращения религиозных организаций так называемых традиционных конфессий на высокие места в общественно-государственной структуре власти и авторитета, имена пророков, святых, религиозных деятелей упоминались крайне редко.

Зато список имен отражал события в мире массовой культуры. Выход фильмов и сериалов на "исторические" темы всегда отзывался всплеском популярности фигурирующих в них исторических персонажей, опять-таки прежде всего монархов.

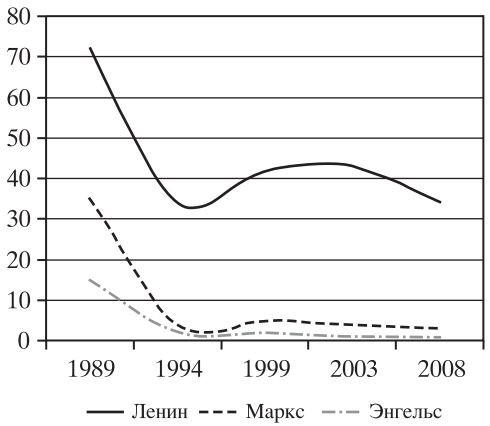
Период между 1989 и 1994 гг. вместил события воистину исторического масштаба. Перестала существовать одна из самых грандиозных политических конструкций. Ее часто называли Советской империей. Исследование 1989 г. многими элементами указывало на приближение этого момента. Наиболее ярко это проявлялось в том, что общесоветские фигуры-символы име-

ли неодинаковую популярность в РСФСР и других республиках. Локальных национальных героев с высоким уровнем авторитета не было видно, но нежелание поклоняться божкам советского алтаря уже проявлялось прежде всего в республиках Прибалтики.

Крушение власти КПСС с ее официальной идеологией марксизма-ленинизма отразилось в том, что имя Маркса ушло с третьего места на двадцать шестое. Имя Ленина отступило с первого на второе место. В 1989 г. Ленина называли наиболее выдающимся человеком всех времен и народов 74% (в Российской Федерации), на втором месте стало имя Петра I (38%). В 1994 г. имя Петра I назвали 41%, а имя Ленина – 34%.

Диаграмма 1

Динамика популярности имен Ленина, Маркса и Энгельса (опросы 1989–2008 гг.)



В 1994 году Маркса вспомнили вместо 35% около 4%, Энгельса вместо 15% около 2% опрошенных. При этом в 1989 г. Маркс был значим для более чем половины самых молодых респондентов, через пять лет в молодежной среде его называли почти в десять раз реже. К 2008 г. воспоминания о Марксе сохранили менее 4% всего населения, в молодежной среде – около 1%.

Что касается Ленина, то в 1989 г. его причисляли к самым выдающимся людям всех времен в целом около трех четвертей населения, а среди молодежи – более 80%. К 1994 г. значимость Ленина для россиян в целом упала вдвое, в молодежной среде – почти в три раза. Весьма существенно, что в 1989 г. имя Ленина являлось символом вдвое более значимым, чем имена двух других наиболее часто поминаемых деятелей (царь Петр и Карл Маркс). Оно объединяло практически всех, обладало значимостью для абсолютного большинства в любой социально-демографической группе. К 1994 г. это имя перестало быть уникальным, перешло в разряд одного из трех–четырех символов, работающих в “связке”. Иначе говоря, ранее

имя Ленина выступало символическим интегратором для трех четвертей населения Советской России (и немногим меньше для других республик СССР). В постсоветской России оно объединяет вокруг себя около трети населения.

Ленин, Петр, Маркс и Пушкин возглавляли список в 1989 г. С уходом имени Маркса на протяжении длительного времени три остальные фигуры оставались главными национальными символами. На других позициях в первой десятке, как и в первой двадцатке, наблюдались весьма незначительные изменения. Единственным именем, которое демонстрировало в этот период существенную динамику, являлось имя Сталина.

В каком-то смысле все описываемое исследование нацеливалось на выяснение его места в общественном сознании. Такая интенция была заложена тем, что респондентам предлагалось задание назвать наиболее выдающихся людей "всех времен и народов". Двадцать лет назад среди респондентов имелось еще немало людей, для которых формула "всех времен и народов" должна была рождать ассоциации с именем Сталина. В 30–50-е годы XX в. это было клише с плакатов и газетных полос, из речей на партсобраниях и митингах. Самым великим был он и только он. Но потом на памяти этих людей прокатилось несколько волн его поругания, и несколько раз начинался обратный процесс. Исследователям было интересно узнать, каков же результат этих сложных взаимодействий.

С ИМЕНЕМ СТАЛИНА

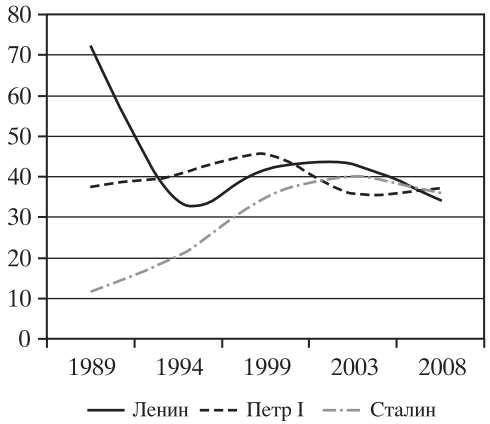
Самый первый опрос, проведенный в 1989 г., показал, что Сталин шел четырнадцатым среди наиболее выдающихся людей всех времен и народов. В Российской Федерации его назвали 12%, тогда как Ленина (он был первым) – в шесть раз чаще. Как решили тогда исследователи, это отражало сложившуюся в умах версию недавней истории именно в такой трактовке, в какой она была изложена в докладе Хрущева на XX съезде КПСС: основу злодеяний, совершенных во времена культа его личности, составляло "отступление от ленинских норм".

Но дальше пошли годы стремительного развенчания Ленина. К 1994 г. Ленин утратил и первое место в списке, и половину своих сторонников. Но вместо движения от "социалистической

демократии" к демократии как таковой наша публика принялась искать опоры в советском или имперском прошлом. Сахарова и Солженицына начали вспоминать реже, Брежнева – чаще. На первое место вышла и стала расти фигура Петра I. Но если Петр с 1994 до 1998 г. (за четыре года) "подрос" на 5 процентных пунктов, то Сталин – на 15. Такого роста за этот период не знала ни одна фигура.

Диаграмма 2

Динамика популярности имен Ленина, Петра I и Сталина (опросы 1989–2008 гг.)



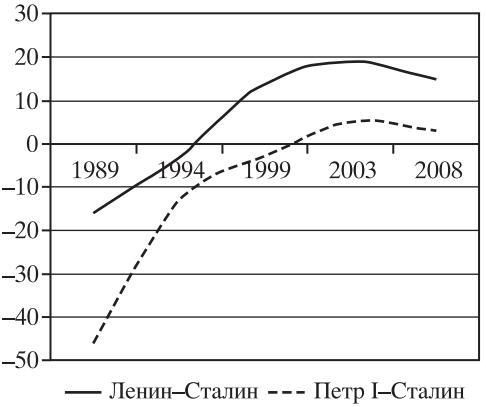
Когда общество видит исторический идеал в императоре-завоевателе, то закономерен интерес и к генералиссимусу, продолжившему его дело. Сталину в 1994 г. достается место всего в трех ступенях от Петра, и его слава уже равняется половине славы монарха, не жалевшего, как и он, людей ради державы. За следующие четыре года порядок фигур на вершине списка не меняется, но у Сталина сторонников всего на одну пятую меньше, чем у стоящего на вершине Петра.

Проходит еще четыре года. За это время в стране меняется президент. Стараниями 22% сограждан Путина заносят в число наиболее выдающихся людей всех времен и народов. Начинает меняться взгляд нашей публики на себя и на мир. Вместе со Сталиным все чаще называют выдающимся Гитлера (2% в 1989, 11% в 2003). Ленин и Петр как олицетворения "коммунистического" и имперского начал в нашей истории стоят теперь на равных во главе списка. А у Сталина, который олицетворяет "коммунистическую империю" как синтез этих начал, третье место прямо вслед за ними, и поддержка составляет уже 93% от числа голосов за Ленина или Петра.

Еще четыре года, и действие переносится в наши дни. Список наиболее выдающихся людей всех времен на этот раз венчает Пушкин (47%). За ним плотная группа фигур, получивших около трети голосов. Немного выше других стоит Петр. Сталин

Диаграмма 3

Динамика соотношения популярности имен Ленина и Сталина, Петра и Сталина (опросы 1989–2008 гг., ответы лиц 55 лет и старше)



впервые обходит Ленина и встает третьим сразу за Петром. Освободившееся место под Лениным, пятое, занимает Путин.

Картина "восхода" Сталина становится еще нагляднее, если посмотреть, как менялась разница в популярности его имени и имен Ленина и Петра. Она выражается разностью между долями опрошенных, называвших в соответствующих опросах имя Ленина и имя Сталина, имя Петра и имя Сталина. Для демонстрации приводятся ответы старшего поколения (лиц 55 лет и старше).

СТАЛИН ДЛЯ ВЛАСТИ

В упомянутой ранее эпической "геополитической" картине современного мира существенную роль играет фигура государственного руководителя России, каковым современники считают В.В. Путина.

Хорошо известно, что при Путине-президенте и далее при Путине-премьере обществу не раз посылались знаки насчет того, что сталинское прошлое (именно сталинское и более позднее, а не ленинское) руководством страны рассматривается в положительном свете. Можно при желании считать, что обществу давались намеки-приглашения перенести некоторые атрибуты Сталина на Путина. (Скажем, так могут трактоваться манипуляции Путина со сталинским государственным гимном, избрание автором новой редакции того же, кого избрал и затем наградил своей премией Сталин.) Однако то, что нам известно об отношении публики к В.В. Путину, не дает оснований говорить, что именно такое уподобление было принято и подхвачено народом. Путин не рассматривается публикой как "Сталин сегодня". И в этом смысле он не утоляет жажды тех, кто тоскует по Сталину, по его "сильной руке". Сталин остается для них недосягаемым идеалом, сталинский режим – мечтой и ретро-утопией.

Однако это не значит, что правление Путина прошло без влияния на отношение общества к Сталину. Как мы увидим ниже, между отношением общества к Сталину и отношением к Путину существует связь. Путин взошел на высшие позиции в нашем государстве тогда, когда стала вновь восходить популярность Сталина. Первые сигналы массовому сознанию искать авторитарную альтернативу для переставшей удовлетворять "демократической" парадигмы были посланы Ельциным или при Ельцине и посланы сверху, а не, к примеру, от коммунистической оппозиции. Ясно, что в запасниках отечественной истории лучшего примера, чем Сталин, не найти (непродолжительность и слабость рецидива популярности Андропова тому подтверждение). Можно утверждать, что далее наличие в обществе именно такого идеала политического деятеля, как Сталин, подсказало и направило формирование политического профиля свеженазначенного руководителя в сторону авторитарной модели.

Далее траектории "рейтинга Путина" и популярности имени Сталина долгое время шли практически параллельно. Мы уже сказали о том, что исторический прецедент сталинского режима в чем-то помогал формированию режима Путина (который мы отнюдь не считаем репликой сталинского). Надо сказать и об обратном влиянии. Достаточно мягкое, обошедшееся без массового насилия и репрессий создание современного режима, освобожденного от стеснений, которые создавали некоторые принятые при предыдущих правителях демократические институты, показало, что путинской администрации удалось верно отыскать в российском социуме те социальные и культурные компоненты, которые положительно отзываются на авторитарный импульс. Апелляцией к ним был создан тот воздух, в котором произведенные за путинское десятилетие трансформации всего строя государственной и общественной жизни казались либо незаметными, либо органичными.

Именно наличие этой атмосферы, полагаем мы, поддержало общественный интерес к Сталину, делало его фигуру актуальной. Собственно она и была единственно актуальной из всего пантеона фигур. Персона Брежнева сама по себе публику нынешнего времени не интересует, хотя брежневская эпоха также приобрела в ее памяти черты "золотого века". Периодические всплески монархических сантиментов и обращений к памяти Николая II имели гораздо больший вес в прессе, чем в собственно массовом сознании. Фигура Ленина продолжала быть значимой для многих, но память о нем политически не релевантна современности и в этом смысле пуста. Словом, можно сказать, кроме Сталина в актуальном прошлом никого и не было.

Как уже отмечалось, путинская и послепутинская администрация демонстрирует обществу, что Сталин – подходящая фигура для того, чтобы быть политическим образцом. Зачем Сталин нужен нынешней власти? Кроме названных ранее мотивов можно привести еще и такой: все видят, что Сталину его грехи прощены. Если бы удалось добиться такого же отношения, при котором эпическое величие искупает все, руки оказались бы еще свободнее.

Есть еще одна сторона этой проблемы власти (а в России власть – это проблема, проблема как для тех, кем правят, так и для тех, кто правит). После отречения Романовых в России искали и не нашли никакой другой модели властвования, кроме диктаторской. Иными словами, правит тот, в чьем распоряжении находятся средства насилия. Как он называется, какие средства доставляют ему возможность применять насилие – не важно. Сперва развернулась череда мятежей, из которых один, как говорится, кончился удачей (хотя неудавшиеся мятежи продолжали происходить до конца Гражданской войны). Во главе каждого стоял возможный диктатор. Стоит обратить внимание на титул Колчака – "Верховный правитель". Он всего точнее и притом на русском языке обозначает этот тавтологический принцип властвования: правит тот, кто правит. Введенный в начале Советского периода титул "вождь" добавляет к собственно власти как функции от насилия еще и авторитет, харизму как функцию от почтения. В любом случае, фигура высшего руководителя таким образом высвобождается от формальных зависимостей, характерных для должности. Из нынешних граждан очень немногие могут назвать должность, которую занимал Ленин в бытность "вождем", еще меньше тех, кто может назвать должности Сталина. Для массового сознания это не важно, как безразлично и для геополитических партнеров нашей страны. Например, американские президенты, общаясь с ее лидерами, одинаково вели дело и с генеральным секретарем партии (менявшей несколько раз свое название), и с главой исполнительной власти (называвшимся то председатель Совета Народных Комиссаров, то председатель Совета министров, то премьер-министр), и с главой законодательной власти (называвшимся Председатель Президиума Верховного совета), и с президентом (то СССР, то России).

Нынешний рейтинг Путина, почти не изменившийся от перехода с должности президента на должность премьер-министра и стабильно превышающий рейтинг действующего президента, указывает на то, что в публике продолжает работать вождистская модель власти. А для этой модели наиболее мощным прототипом

является, конечно, Сталин. Активизация обращений к имени Сталина в путинскую эпоху очевидна и неоднократно комментировалась. У помнящих лозунг "Сталин – это Ленин сегодня", возникает соблазн считать, что совершается такой же перенос сталинской харизмы на Путина. Но думается, что идет скорее обратный процесс: Путина вчитывают в Сталина. Механизмы архаизации в нашей политической культуре сильнее механизмов модернизации.

Мы подводим наше рассуждение к тому, чтобы сказать, что ценностным и символическим содержанием фигуру Сталина, каким он представляется сейчас значительному числу россиян, наполняют их живые и непосредственные впечатления от правления Путина. Восхождению Путина, как мы сказали, запущенный при "позднем" Ельцине "сталинский ренессанс" помог. Но далее, говорит нам наш анализ, стала работать не фигура "Путин – это Сталин сегодня", а специфическая для нашего времени фигура "Сталин – это Путин вчера". Иными словами, исторический образ Сталина начинает светиться, т.е. обретает актуальные смыслы, именно в атмосфере путинского времени.

Откликаясь на рост определенных настроений в обществе, Левада-центр задал вопрос о том, существует ли сегодня "культ личности Путина". Ясно, что формулировка напрямую связывает Путина со Сталиным. Но перед тем, как обратиться к результатам опроса, стоит вспомнить, что симптомы культа, творимого окружением вождя, высшей и средней бюрократией, проявлялись почти в каждое правление. Они есть часть этой диктаторско-вождистской модели, которую тщетно пытались преодолевать после Сталина. Хрущев, вспомним, начинал в рамках так называемого "коллективного руководства" вместе с Булганиным и Маленковым. Скоро все вернулось к единоначалию. А оно эвентуально приводит у нас к культу. Разоблачивший Сталина Хрущев стал говорить "мы нашего Сталина в обиду не дадим". Намек был понят. Государственное подобострастие стало принимать художественные формы в виде биографического фильма "Наш Никита Сергеевич". Афиши висели повсеместно. Появились бы и другие формы, но Хрущева сместили те, кто его славословил.

Сменивший Хрущева Брежнев через некоторое время был уловлен в те же тенета культа. При всей непристойности форм, в которых это делалось на потеху современникам, нынешней общественности брежневское время очень нравится. Оно в известном смысле повторяет сталинское своей державной массивностью, но, в отличие от такового, не скомпрометировано массовым насилием над собственным населением. Не задерживаясь на других генсеках, вспомним,

что даже М. Горбачев заслужил от А. Сахарова публично сделанную реплику: “Вы, наверное, хотите короноваться!?” Называть сменившего его Б. Ельцина “Царем Борисом” в его окружении стали очень скоро. Культ творит не народ, а окружение вождя. Народ же смотрит на это с опаской. Вот обещанные результаты исследования о том, видны ли признаки “культа личности В. Путина”: в октябре 2009 г. 23% взрослых россиян ответили: “Да, все его признаки уже налицо”. Еще 26% выбрали ответ: “Еще нет, но предпосылок для него все больше и больше”. Итого беспокойство по поводу нового культа проявляет почти половина населения. Среди студенчества обеспокоенность выказали уже 55%. Ответ “нет, никаких признаков такого культа нет” дали 38% жителей России. Особенно на этом настаивают пенсионеры (45%).

Прошло сто тридцать лет с тех пор, как родился Сталин. И пятьдесят шесть с тех пор, как умер. У него осталось мало современников. Те, кого он не успел умертвить, умерли сами. Из знавших его лично, наверное, нет в живых уже почти никого. Даже тех, кто в детстве видел его издали на первомайской или октябрьской демонстрации, сохранилось совсем немного.

Зато очень многие никогда его не видавшие с убежденностью повторяют: вот какой руководитель нам сейчас нужен! Они закликают его, и эти заклинания действуют. Сталина становится все больше. Страна меняется, немало признаков, что он сам или его эпоха готовы вернуться. А количество людей, которые обрадуются его возвращению, можно довольно точно вычислить, опираясь на опросы Левада-центра. На тестовый вопрос насчет “сильной руки” 40% отвечали в октябре 2009 г., что “нашему народу она нужна постоянно” (а в нашей истории “сильная рука” это конечно – он). Еще 31% добавляли, что именно сейчас надо “сосредоточить всю полноту власти в одних руках”. А это уже почти цитата из знаменитого ленинского письма, насчет того, как “тов. Сталин, сделавшись генсеком, сосредоточил в своих руках необъятную власть”.

СТАЛИН ДЛЯ НАРОДА

Вопрос – зачем он нужен обществу? Раньше все твердили, что “при нем порядок был”. Теперь в основном упирают на то, что при нем мы победили в войне. (Величие победы глазах наших современников, хоть это и не говорится вслух, не только в том, что освободили свою землю, отданную было врагу, но и в том, что присоединили много новых земель. И стали великой державой.) Сейчас нет никакой возможности одержать подобную победу –

нет мировой войны. Нас не боятся так, как при нем. Если призвать его образ, авось опять начнут. Он – символ империи величиной с полмира. Вернуть его – это отчасти значит вернуть былую мощь. Мощь, разумеется, символическую. Для темы "вставания с колен" это наиболее удачный результат – мы будем снова (как при нем) на равных с самыми сильными державами. Мы будем снова, как в Ялте, делить мир на вашу зону и нашу.

Что касается установленного Сталиным порядка, то в нашем обществе есть, как известно, два подхода. Один приписывает ему вину за наихудшие злодеяния и за самые большие беды в отечественной истории. Наши жертвы, понесенные из-за него, так велики, что по сравнению с ними меркнут жертвы и потери других народов. Он – величайший злодей[2]. Согласно другому, достигнутая при нем мощь и слава так велики, что искупают любые жертвы, в том числе – напрасные и безвинные. Он величайший герой, т.е. в любом случае величайший.

Посмотрим на результаты ответа на вопрос, заданный накануне 130-й годовщины со дня рождения Сталина (см. табл. 2).

Таблица 2

Как вы считаете, какую роль сыграл Сталин в жизни нашей страны?"
(2009 г. в % от числа опрошенных)

В целом по всему населению	%	*В целом по всему населению*	%
Безусловно положительную	10	Безусловно отрицательную	9
Скорее положительную	39	Затрудняюсь ответить	19
Скорее отрицательную	23		

Как видим, практически половина россиян в возрасте 18 лет и старше считает, что роль Сталина – положительная. Треть придерживается противоположного мнения, пятая доля не может или не хочет отвечать.

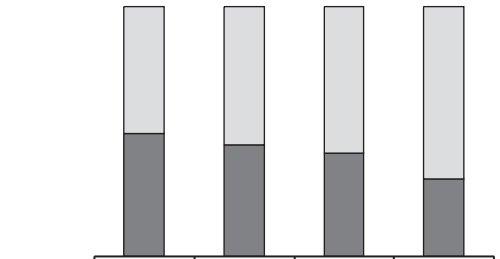
Мы предполагаем в основном говорить о той половине, которая оценивает роль к Сталина как положительную. Но скажем коротко о людях с другими мнениями. Показательно, что наибольшее число затруднившихся ответить – среди молодых людей (18–24). В этой группе их более четверти (26%). Обычно затрудняются ответить на "политические" вопросы наиболее пожилые. В вопросе о роли Сталина в жизни страны обратная закономерность: чем старше отвечающие, тем меньше затруднений с оценкой роли вождя. И, скажем сразу, тем более баланс мнений сдвинут в сторону положи-

тельного. Среди людей пенсионного возраста затруднившихся с ответом в полтора раза меньше, чем среди молодых (16% против 26%), и оценивающих роль Сталина позитивно тоже в полтора раза больше (58% против 38%).

Что касается основных мнений: “Сталин – это хорошо” и “Сталин – это плохо”, то вот как распределялся этот баланс среди четырех возрастных групп:

Диаграмма 4

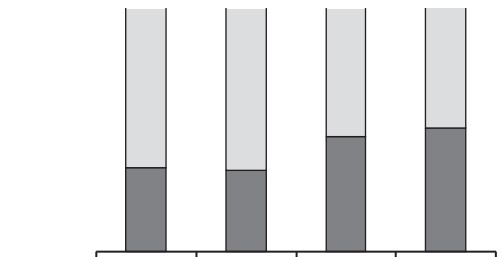
Показатели отношения к роли Сталина в различных возрастных группах. (2009 г.)



	18–24	25–39	40–54	55+
□ полож.	38	46	48	58
■ отриц.	37	37	34	26

Диаграмма 5

Показатели отношения к роли Сталина в различных доходных группах. (2009 г.)



	беднейшие	бедные	средние	зажиточные
□ полож.	53	53	39	43
■ отриц.	27	26	34	43

Вообще говоря, чем беднее люди, тем лучше их мнение о роли Сталина. Но среди наиболее зажиточных не менее 42% отзываются о нем положительно (среди малоимущих – 53%). Ясно, что у этих людей разные мотивы хвалить Сталина. То же самое с позициями малообразованных и высокообразованных. Среди первых за Сталина все те же 53%, среди лиц с вузовским дипломом – 40%.

СТАЛИН И ДЕМОКРАТИЯ

Как показывают результаты фокус-групп, люди обращаются к исторической роли Сталина не из отвлеченного интереса к истории. Фигура Сталина больше, чем какая-либо иная, является метафорой сегодняшней реальности. Точнее – тех проекций реальности, которые складываются в представлениях людей, социальных групп.

В том же исследовании, в котором задавался вопрос про Сталина, задавались и вопросы о демократии, авторитаризме и пр. Ответы на

них позволяют установить, с какими представлениями о демократии коррелирует позитивная оценка исторической роли Сталина.

Таблица 3

"Что, на ваш взгляд, сейчас происходит в стране?" (2009 г. в % от числа опрошенных)

В целом по всему населению	%
Становление авторитарного режима	11
Наведение порядка	42
Нарастание беспорядка, анархии	19
Становление демократии	9
Затрудняюсь ответить	19

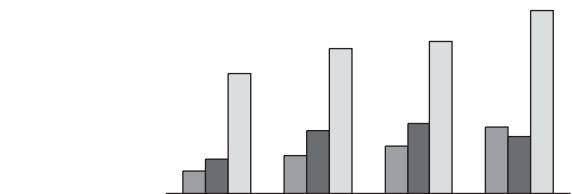
В ответах о политическом режиме обращает на себя внимание, что в дискуссии о том, движется ли страна к демократии или она идет к авторитарному режиму, приняли участие не более 1/5 взрослых жителей страны и голоса их разделились почти поровну. В Москве дискуссия вовлекла до трети жителей, но баланс примерно такой же. Лишь среди людей с высшим образованием и лиц в возрасте 40–54 тех, кто отмечают авторитарные тенденции, значимо больше, чем говорящих о становлении демократии. Противоположное соотношение мнений – среди зажиточной публики. Ее представители чаще видят ростки демократии, чем ростки авторитаризма.

Диаграмма показывает, что при переходе от младших возрастных групп к старшим растут так же или почти так же монотонно, как показатель отношения к Сталину, следующие показатели: "В России идет нарастание беспорядка, анархии" и "России нужна демократия такая, какая была в Советском Союзе".

Из этого можно сделать вывод, что широко распространенные разговоры о том, что "при Сталине порядок был, а теперь что?!" – это дискурс старшего поколения.

Диаграмма 6

Отношение к роли Сталина и оценка положения в стране. (2009 г.)



	18–24	25–39	40–54	55+
как в СССР	7	12	15	21
анархия	11	20	22	18
Сталин+	38	46	48	58

На вопрос "*Что сейчас важнее для России – порядок или демократия?*" россияне в целом чаще отвечают "порядок" (59%). Вопрос провокационный, он провоцирует срабатывание советских пропагандистских клише, в которых использовалось такое лже-противопоставление. Результаты этого теста дают возможность измерить глубину проникновения в коллективную память этих клише. Следует признать, что она велика. Дело в том, что перед рассматриваемым вопросом задавался вопрос, разрушающий этот стереотип: "*Совместимы ли в российских условиях порядок и демократия?*" Отвечая на него, люди чаще всего выбирали ответ "одно невозможно без другого" (42%). В другом вопросе относительно того, что может скорее обеспечить благополучие России – укрепление вертикали власти или укрепление гражданских прав и свобод, – граждане уверенно отдали предпочтение гражданским ценностям (48% против 31%). Среди молодых людей за права и свободы выступили 53%, среди пожилых – 40%. Это можно считать молодежным дискурсом. В выборе между порядком и демократией среди молодых также наиболее часто находились отдающие предпочтение демократии, но они и в своей среде были в меньшинстве.

Агитпроповское клише, однако, оказывается победителем и в молодежном сознании. Молодые люди выбирают "порядок" большинством в 53%, тогда как пожилые – большинством в 59%. Разница не так велика, как в других случаях. Надо сделать вывод, что советское по происхождению клише, поддерживаемое в культуре авторитетом старшего поколения, присутствует и в сознании молодых людей. Особо отметим, что чем меньше затруднившихся с ответом о роли Сталина, тем больше затруднившихся ответить на вопрос "нужна ли России демократия".

Отношение к Сталину, как подтверждают эти данные, – это отношение к ключевым вопросам политической линии, политического режима в изначальном смысле этого слова.

[1] Исследование было начато во Всесоюзном центре изучения общественного мнения (ВЦИОМ), продолжено во Всероссийском центре изучения общественного мнения, в 2004 и 2008 г. – в Левада-центре. Ю.А. Левада умер в 2006 г.

[2] Стоит рассмотреть его образ в ряду образов правителей России, включая Петра и Ленина, которых в народе считали воплощением антихриста. Соответствующий фольклор известен исследователям. В творчестве А. Галича есть отчетливая линия его прямого противопоставления Христу. Важно, что такая "авторская песня" циркулировала в определенных социальных слоях по правилам, которые сродни фольклорным.

А.А. Панченко

КОММУНИСТЫ ПРОТИВ СУЕВЕРИЙ: СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И "НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ"*

Исследователи культурных явлений, известных под именем "традиционной", "народной", "массовой", "локальной" или "обиходной" религии, нередко сталкиваются с проблемой их границ и социальной идентификации. По сути дела, мы не в состоянии говорить о какой-либо обособленной общественной группе, которой можно было бы атрибутировать эту область религиозной культуры. Вместе с тем, не следует недооценивать общественного значения представлений о "народной религии" в европейской истории Нового и Новейшего времени. В России, начиная, по крайней мере, с эпохи Петра I, разные формы и репрезентации этой социальной конструкции ("суеверия", "двоеверие", "бытовое православие", "народное православие" и т.д.) интенсивно использовались светскими и духовными властями, стремившимися к модернизации и дисциплинированию "низов" общества (прежде всего крестьянства). Стоит, правда, иметь в виду, что историческая преемственность и культурная гомогенность представлений о "народной религии" в разные эпохи могут быть поставлены под сомнение или, как минимум, требуют специальных разысканий и аргументации. Понятно, что и образ народа, и представления о нормах и девиациях в области религиозных догм и практик на протяжении последних трех столетий варьировались довольно существенно. Вместе с тем, очевидно, что в качестве "суеверных" или "народных" форм религиозной культуры, подлежащих порицанию или преследованию, в эти века выступают одни и те же обряды, обычаи, типы устных нарративов и т.д. Так, по крайней мере, обстояло дело в периоды, отличающиеся особым вниманием властей к массовой религиозной культуре, т.е. в царствования Петра I и Анны Иоанновны, а также во времена советских антирелигиозных кампаний[1].

* Работа подготовлена при поддержке Kone Foundation.

Здесь нужно сделать одну оговорку терминологического характера. Понятия “суеверия” и “народная религия” употребляются ниже без какого бы то ни было субстанционального смысла. Мне кажется достаточно очевидным, что термин “народный” применительно к религиозным практикам (как, впрочем, и любым культурным явлениям вообще) представляет собой дискурсивную категорию, используемую для установления символических отношений власти[2]. В действительности “народной религии” как обособленного культурного явления никогда и нигде не существовало, мы можем лишь говорить о способах репрезентации тех или иных религиозных текстов, артефактов, норм и типов поведения в качестве “народных”, “вульгарных”, “языческих” и т.п. То же самое можно сказать и о “суеверии” – образе “негативной религиозности”, чьи дискурсивные функции непосредственно связаны с установлением и поддержанием властного контроля применительно к отдельным людям и общественным группам. Речь, таким образом, идет лишь о социальных конструктах и формах коллективного воображения, в силу определенных причин применявшихся к тем или иным культурным явлений. О причинах, способах и последствиях подобной репрезентации массовой религиозной культуры и пойдет речь в этой статье.

Особое место среди крестьянских религиозных практик, причислявшихся и в первой половине XVIII в., и в советское время к “суеверным” и “народно-религиозным”, занимает почитание различных местных святынь, будь то колодцы и источники, камни-“следовики”, древние могильники, гробницы местночтимых святых и т.п. Как мне кажется, подобные практики до определенной степени всегда были неподконтрольны как приходскому духовенству, так и местным администрациям и, следовательно, предоставляли определенные возможности для “неформальной” религиозной деятельности и формирования “горизонтальных” социальных сетей в пределах одной деревни или группы сельских поселений[3]. Антропологи, занимавшиеся изучением подобных культов, интерпретировали их как форму взаимодействия со священным и создания сакральных границ внутри природного и социального пространства[4], как специфический механизм накопления и распространения “кризисной информации”[5] или как своеобразный ресурс коллективной памяти[6]. Однако наиболее заметной и значимой функцией местных святынь представляется формирование своеобразного института “религиозного потребления”. Последнее подразумевало не только “производство”, рас-

пространение и использование “святостей”, т.е. различных материальных носителей сакральной силы (например, воды, песка или камешков, лампадного масла, древесной коры, травы и т.д.), которые должны были помогать паломникам и их домашним в различных кризисных ситуациях, но и перераспределение “мирских” ценностей, включая деньги, ткань и пищу, а также интенсивный обмен информацией, не ограничивавшейся, как я думаю, сугубо “кризисными” темами. Мне кажется, что именно это потребление и сопутствовавшие ему неформальные социальные сети и были среди главных целей административной борьбы с “суеверными” или “языческими” обычаями русских крестьян Нового времени. Таким образом, вопрос о том, кем, почему и как подобные формы массовой культуры идентифицировались в качестве “народной религии” представляется достаточно важным. Не менее интересно попытаться проследить, какой именно социальный эффект имели административные меры, направленные против этих культов. Исходя из высказанных соображений, я хотел бы поговорить в настоящей статье о двух эпизодах советской истории, когда мишенью официальных “атеистических” кампаний выступали не религия вообще или Русская Православная церковь в целом, а специфические формы массовой культуры, воспринимаемые в качестве “суеверий” или “народной религиозности”.

ЭПИЗОД 1
НАУКА И ГНИЕНИЕ, 1919–1924 гг.

22 октября 1918 г. Чрезвычайная Комиссия по борьбе с контрреволюцией и спекуляцией при Лодейнопольском Совете рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов занималась “приемом на учет богослужебного имущества Александро-Свирского монастыря”. К числу предметов, подлежащих изъятию, относилась и серебряная рака с мощами основателя монастыря. Когда, согласно отчету комиссии, гробницу открыли, выяснилось, что вместо останков Александра Свирского в ней находится восковая кукла[7]. Однако это было ложью: согласно акту осмотра мощей, проводившегося уездными врачами Беляевым и Федоровым в декабре того же года, там находились “останки человеческого тела мужчины старческого возраста”[8]. “На вопрос, не есть ли осмотренные мощи грубая фальсификация, – писали далее эксперты из Лодейного Поля, – считаем необходимым ответить отрицательно.

Никаких следов соединения частей человеческого организма с другими веществами в мощах не имеется”[9].

По всей видимости, мы уже никогда не узнаем, почему чекисты, вскрывавшие останки Александра Свирского, сочли их “восковой куклой”. Настоятель и казначей обители были расстреляны олонецкими чекистами спустя несколько дней после вскрытия раки[10]; что же до комиссаров, осматривавших мощи, то мы вправе подозревать их в предвзятости. Из сообщения епархиального архиерея патриарху Тихону явствует, что экспроприаторы учинили в монастыре настоящий разгром: “они взяли все ценные вещи…, содрали ризы с икон, отняли одежду и белье у монашествующих…, разбирали престол, хватали священные предметы, кресты, евангелия и священные сосуды…, выпили церковное вино…” и “напились допьяна”[11]. Позднее, в конце января 1919 г. “в Петрозаводске в помещении бывш⟨ей⟩ крестовой архиерейской церкви… был устроен маскарад, на который явились две маски в священнических ризах, архиерейских митрах, с крестами и кадилами в руках и с папиросами в зубах. Маски, по-видимому, принадлежали лицам, имевшим соприкосновение с местной следственной комиссией, из которой только и можно было получить указанные выше богослужебные предметы”[12]. Более того, по всей видимости, использовавшиеся для маскарада облачения и предметы были экспроприированы именно в Александро-Свирском монастыре[13].

Добавлю, что процитированный выше акт осмотра мощей позволяет, как мне кажется, поставить точку в дискуссии о принадлежности мумифицированных останков, найденных в 1998 г. в фундаментальном музее кафедры нормальной анатомии Военно-медицинской академии и в настоящее время демонстрируемых в возрожденном Александро-Свирском монастыре в качестве мощей основателя обители[14]. На рубеже 1990-х и 2000-х годов попытки объявить безымянную мумию из анатомического музея мощами преподобного были оспорены представителями православных общин, альтернативных Московской патриархии[15], однако последняя не вняла их аргументам. Между тем, сомнения в официальной церковной идентификации этого тела представляются более чем основательными. Дело в том, что ее сторонники специально подчеркивают очень хорошую сохранность псевдомощей Александра Свирского, в частности кистей и стоп безымянных останков, ссылаясь при этом на аналогичные результаты освидетельствования тела преподобного в 1641 г. Однако в 1918 г.

Беляев и Федоров отмечали, что мощи частично подверглись тлению и "некоторые кости скелета лежали отдельно…, например, нижняя челюсть, фаланги пальцев рук и ног, пястные и плюсневые кости и кости запястья и предплюстны, а также левая плечевая кость"[16]. Поскольку освидетельствование проводилось непосредственно в монастырской церкви, где лежали вынутые из раки останки Александра Свирского, вряд ли можно думать, что речь шла о каком-то другом теле или о "подставных мощах", которые якобы были отправлены в Петроград наряду с "подлинными"[17]. Таким образом, приходится констатировать, что уже более десяти лет православные паломники, посещающие Александро-Свирский монастырь, созерцают чудеса и мироточение, происходящие от неизвестных останков, не имеющих никакого отношения к основателю этой обители. Думаю, что этот случай примечателен не только в качестве религиозно-исторического курьеза, но и в более широком контексте "политического использования мертвых тел", характерного для советской и постсоветской культуры[18].

Как бы то ни было, именно изъятие раки Александра Свирского и слухи о находящейся в ней "восковой кукле" послужили прецедентом для кампании по вскрытию и публичной демонстрации мощей русских святых, начавшейся на рубеже 1918 и 1919 гг. в различных регионах страны[19]. Хотя официальная пропаганда утверждала, что вскрытие мощей производится "по почину и настойчивому требованию самих же трудящихся"[20], реальная инициатива здесь принадлежала главе VIII Отдела Народного комиссариата юстиции[21] Петру Красикову. По всей видимости, одним из вдохновителей кампании был и старый знакомый Красикова В.И. Ульянов-Ленин, уже в марте 1919 г. настаивавший на вскрытии мощей, покоившихся в Чудовом монастыре[22]. В апреле того же года, когда вскрытие мощей Сергия Радонежского было снято на кинопленку, Ленин потребовал, чтобы этот фильм как можно скорее показали во всех городах России[23]. Когда еще один старый большевик, Сергей Мицкевич, написал Ленину письмо, с протестом против публичной демонстрации мощей в Москве, последний оставил на нем следующую резолюцию: "Я считаю, что Мицкевич находится в паническом настроении. Безобразия при вскрытии, конечно, недопустимы. Это разъяснено. Разубеждать старух, конечно, невозможно. Но имеются массы писем и сообщений с мест, что <вскрытия> не в пользу суеверий, а наоборот"[24].

Впрочем, стоит добавить, что образ тленных мощей использовался социал-демократической пропагандой задолго до 1919 г. В листовке, изданной Нижегородским комитетом РСДРП(б) летом 1903 г. в связи с канонизацией преп. Серафима Саровского, чье тело, как известно, было обнаружено тленным, говорится:

Слушайте, богомольцы. Мы не будем говорить вам о мощах Серафима. Вы знаете уже то, что напечатал Петербургский митрополит в газетах. Когда он вырыл из могилы гроб, он нашел в нем лишь истлевшие червивые кости. Мы не будем говорить о Серафиме: ваше дело верить в него или не верить. Но вот о чем мы хотим спросить вас: для чего правительству и попам понадобилось столь нагло обманывать вас? ⟨…⟩ Оно [правительство] сперва объявило об открытии мощей, а потом послало митрополита разрывать могилу, и в ней, конечно, оказался гнилой гроб с костями. Теперь вы знаете, для чего правительству нужны мощи, для того, чтобы вы были послушными, как овечки, и чтобы легко было обирать вас…[25]

В декабре 1918 г. Архангельские губернские власти санкционировали вскрытие мощей св. Артемия Веркольского, причем, как утверждалось, в его гробнице не было обнаружено человеческих останков[26]. 16 февраля 1919 г. Народный комиссариат юстиции принял первое официальное постановление об “организованном вскрытии мощей”[27]. Большинство гробниц святых (всего около 60), находившихся в разных губерниях, было открыто во второй половине 1919 и 1920 г. 12 мая 1922 г. была вскрыта рака с мощами Александра Невского в Петрограде[28]. Хотя некоторые гробницы святых были вскрыты позднее – в середине и второй половине 20-х годов (рака с мощами св. Иулиании Лазаревской в Муроме в 1924 г.; рака с мощами преп. Александра Ошевенского в Ошевенске в 1928 г.), пик “анти-мощейной” кампании пришелся на 1919–1920 гг.

Основная идея кампании состояла в публичной демонстрации физического гниения либо отсутствия якобы нетленных останков святых, покоящихся в “роскошных гробницах”. Это должно было служить доказательством “обманов” и “мошенничеств”, совершавшихся “служителями культа” в царской России. В постановлении Наркомюста “О ликвидации мощей”, принятом в августе 1920 г., сообщается:

Эти золоченые гробницы с предполагаемыми в них нетленными телами старым правящим классам были необходимы как аппарат одурманивания на религиозной почве темных, гипнотизируемых масс. ⟨…⟩ Революционное сознание трудящихся масс протестует против того, чтобы мумифицированные трупы, или останки трупов, или имитация трупов в Советской России могли быть предоставляемы для эксплуатации масс церковным организациям в их свободное рас-

поряжение, в нарушение самых элементарных порядков общежития и к оскорблению чувств всех сознательных граждан[29].

"Мнения" и "резолюции" "трудящих масс", публиковавшиеся в официальной прессе во время кампании, трактовали мощи и в качестве символа "духовного гнета" в отношении эксплуатируемых классов. Так, резолюция пожарных Твери, напечатанная в журнале "Революция и церковь" в связи со вскрытием мощей св. Михаила Тверского, гласила:

> Мы присоединяемся к тем товарищам пролетариям г. Твери, кои подают свой голос за вскрытие мощей, в коих заключается вековая тайна, приводившая к рабству трудовой народ. Более тысячелетия прошло с того времени, как совершился в русском народе переворот, закабаливший его под гнет духовный, который преподнесла нашим предкам Византия в лице своих комендантов священнослужителей. ⟨…⟩ Теперь на заре новой жизни русского народа сознательные товарищи пролетарии громко требуют раскрытия этой тайны, тайны векового обмана. Мы не хотим, чтобы после нас оставалось это зло – мы должны разоблачить его; это – наш долг[30].

Вместе с тем, как мне кажется, наиболее значимой для официальной пропаганды в течение всей кампании оставалась идея гниения. Поскольку некоторые останки святых действительно оказались нетленными, властям пришлось специально объяснять, что степень сохранности погребенных человеческих останков зависит от состава почвы, а также климатических условий и что, таким образом, в некоторых гробницах святых могут быть обнаружены и мумифицированные тела[31]. В 1920 г. в музее Народного комиссариата здравоохранения была открыта "показательная выставка по социальной медицине", где мощи некоторых из русских святых выставили в качестве экспонатов, разоблачающих "спекуляции, обман и шарлатанство с трупными останками". Там же находилась специальная "экспозиция по гниению и разложению животных предметов". В медицинском духе были выдержаны и подписи к экспонатам: "Борьба с религиозными суевериями так же необходима, как борьба с заразными болезнями"; "в целях поддержания в народных массах суеверий, выгодных для богатых и духовенства, мумифицированные трупы используются под названием мощей и выдаются за нетленные останки людей святой жизни"[32].

На первый взгляд, советская кампания по вскрытию мощей выглядела достаточно осмысленной в силу своей апелляции к распространенному представлению, согласно которому останки подлинного святого остаются нетленными[33]. Представляется,

впрочем, что это поверье не имело столь широкого распространения в массовой религиозной культуре, как полагали большевистские идеологи. Крестьянское почитание святых в России XVI–XVII вв., по всей видимости, не подразумевало обязательного нетления мощей. Достаточно часто гробницы "новых угодников" оставались закрытыми, а доказательством святости почивающих в них останков служили исцеления и прочие чудеса[34]. Церковная элита Московской Руси также не настаивала на телесном нетлении в качестве непременного условия святости. По мнению Г. Ленхофф, "московская модель" святости может быть сформулирована следующим образом: "Мнение невежественных (киевских и провинциальных) христиан воспринимается в качестве примитивного буквализма. Образованные же осознают, что, в соответствии с учением Греческой Церкви, сохранность источающих благовоние костей является чудесным (и даже более надежным, чем телесное нетление) знаком святости"[35]. Не исключено, что вера в телесное нетление останков святого в том виде, в котором она, например, изображена в "Братьях Карамазовых" Достоевского, имеет большее отношение к монастырской, а не к массовой религиозной культуре. Хотя представление о нетлении мертвого тела играет известную роль в восточнославянских фольклорных нарративах о святых, а также "нечистых" мертвецах, решающим фактором в формировании массового почитания местночтимых святых оставались все же чудеса, видения и сны, связанные не столько с телом, сколько с гробницей святого[36].

Кампания по вскрытию мощей в 1919–1920 гг. имеет известные прототипы в российской истории Нового времени. Хотя главным итогом Большого Московского собора 1666–1667 гг. явилось подтверждение обрядовых новаций и проклятие старообрядцев, в его деяниях уделено место и проблеме почитания нетленных тел: "Такожде и нетленных телес обретающихся в нынешнем времени да не дерзаете кроме достовернаго свидетельства и соборнаго повеления во святых почитати, зане обретаются многая телеса цела и нетленна не от святости, но яко отлучена и под клятвою архиерейскою и иерейскою суще оумроша, или за преступление Божественных и священных правил и закона, цели и не разрешимы бывают. А кого во святых хощете почитати, от таковых обретающыхся телесех достоит всячески испытать и свидетельствовати достоверными свидетельствы пред великим и совершенным собором Архиерейским"[37]. Почитание "мертвых несвидетельствованных телес" запрещалось и преследовалось в эпоху петровской

“реформы благочестия”, а также во второй половине 30-х годов XVIII в. Вместе с тем, преобразования религиозной жизни, осуществлявшиеся Феофаном Прокоповичем в начале 20-х годов XVIII в. и направленные против “суеверий” и “ложных чудес”, все же не подразумевали специального внимания к проблеме телесного нетления останков святых[38].

Таким образом, мы вправе задаться вопросом о причинах, вызвавших к жизни несколько “архаичный” интерес к проблеме нетления мощей, продемонстрированный советским правительством с самого начала его антицерковных мероприятий. Как мне кажется, достаточно важную роль здесь играла политическая метафорика, восходящая, в свою очередь, к натуралистическим и реалистическим тенденциям русской литературы второй половины XIX в. По наблюдениям К.А. Богданова, образ разлагающегося трупа, приобретающий широкую популярность в русской беллетристике, начиная с 60-х годов XIX в., имеет здесь непосредственное отношение к идее социальной критики: “…При всех различиях в описании или даже просто упоминании смерти русская литература 1860–1880-х гг. едина в стремлении к отмене идеологических табу, удерживавших от травестии традиционного для православной культуры отношения к покойнику. Не будучи отныне объектом умолчания, детализация картин болезней, умирания, смерти уже тем самым репрезентирует социальную правду”[39].

В новом революционном дискурсе метафора гниения (фигурирующая применительно и к царской России, и к капиталистическому Западу) обычно подразумевала социальную и моральную деградацию. В то же время, новый и прогрессивный общественный строй мог и фигурально, и буквально репрезентироваться в “гигиенических” терминах. Не случайно одновременно со вскрытием мощей русских святых советское правительство активно занимается популяризацией трупосожжения как в равной степени гигиенического и атеистического погребального обряда. Вскоре после обнародования декрета “О кладбищах и похоронах”, принятого Советом Народных Комиссаров 7 декабря 1918 г., правительство объявило конкурс проектов первого русского крематория под лозунгом “Крематорий – кафедра безбожия”[40]. В своей статье “Семья и обрядность”, опубликованной в “Правде” в 1923 г., Л.Д. Троцкий говорил “о необходимости скорейшего перехода к сжиганию трупов” и предлагал начать внедрение нового обряда “с выдающихся работников революции”, усматривая в этом “могущественное орудие антицерковной и антирелигиозной пропаганды”[41].

Думается, что судьба тела Ленина была обусловлена тем же самым метафорическим контекстом. Троцкий, который, по-видимому, настаивал на кремации "вождя пролетариата", был совершенно прав, утверждая, что предложенное Сталиным бальзамирование тела Ленина представляет собой попытку заменить мощи Сергия Радонежского и Серафима Саровского "мощами Владимира Ильича"[42]. Вполне вероятно, что мумификация Ленина была непосредственно связана с метафорой гниения, интенсивно использовавшейся советской пропагандой во время кампании 1919–1920 гг. Если якобы нетленные останки православных святых на поверку оказываются либо сгнившими, либо поддельными, то сохраненное при помощи новейших достижений науки тело советского лидера может символизировать могущество и истинность нового общественного порядка, основанного не на религии, а на "научной теории марксизма".

В 1922 г. "ликвидационный" отдел Наркомюста подводил итоги вскрытия мощей следующим образом: «в переломе настроения крестьянской массы вскрытие мощей сыграло выдающуюся роль. Русский земледелец-обрядовер, увидев вместо нетленных тел самые обыкновенные, почерневшие кости… очень скоро усомнился в истинности и всей своей православной "крестьянской" веры»[43]. В действительности, однако, все обстояло несколько иначе. По всей видимости, вскрытие мощей не оказало никакого серьезного воздействия на массовую религиозную культуру. Известно, что кое-где циркулировали слухи о том, что мощи "подменены большевиками" или что они истлели из-за того, что к ним прикоснулись святотатцы[44], но судя по всему, сама проблема мнимого либо действительного нетления почитаемых чудотворными тел рядовых верующих волновала не столь уж сильно, а число случаев атеистического "прозрения" людей, присутствовавших при вскрытии гробниц сильно преувеличивалось официальной пропагандой. При этом попытки увезти или уничтожить уже вскрытые и выставленные на всеобщее обозрение мощи приводили к гораздо более серьезным последствиям. Когда в апреле 1919 г. "Вельский исполком Вологодской губернии постановил увезти вскрытые 7 марта мощи Прокопия Устьянского в Вологду", это вызвало восстание, которое пришлось усмирять при помощи воинского отряда[45]. В праздник Вознесения 1919 г. игумен Тотемского Спасо-Преображенского монастыря был вынужден под давлением пятитысячной толпы богомольцев совершить с уже открытыми мощами св. Феодосия Тотемского "крестный ход вокруг

монастырских храмов" и отслужить перед ними "молебен о ниспослании дождя"[46]. Весной и летом 1921 г. "ВЦИК и СНК стали получать десятки коллективных писем и заявлений из различных сел Поволжья с просьбой не держать останки преп. Серафима Саровского обнаженными. "Это, – писали жители села Федотово Ардатовского уезда, – возмущает нас и противно духу нашей христианской религии, и кара, которая нас постигла в этой страшной засухе, приписывается нами именно тому, что мощи преподобного Серафима находятся в таком поругании"[47].

Любопытно, что и в Тотемском, и в Ардатовском уездах вскрытие мощей прямо ассоциировалось с засухой. Согласно этнографическим данным второй половины XIX – начала XX в., во многих губерниях и, в частности, в Поволжье одной из возможных причин засухи считали погребение "нечистого покойника" – самоубийцы, опойцы или утопленника, чье тело не должно лежать в освященной земле приходского кладбища либо вообще не может быть похоронено[48]. В нашем случае мы, возможно, имеем дело с инверсией того же самого поверья или ритуального запрета: причиной засухи становится святотатственное извлечение почитаемых мощей из гробницы и их публичная демонстрация. Поскольку тело святого лишено погребения (или упокоения в гробнице), засуха является наказанием для тех, кто совершил святотатство или не противился последнему.

Мне кажется, таким образом, что метафора гниения, представлявшаяся первым советским пропагандистам могущественным инструментом антирелигиозной борьбы, не была адекватно истолкована теми рядовыми верующими, которые присутствовали при вскрытиях мощей или слышали об их результатах. Однако кампания 1919 – начала 1920-х годов не стала последним случаем использования "медицинского дискурса" в борьбе советских властей против "народной религии".

ЭПИЗОД 2
ИСЦЕЛЕНИЯ, СВЯТОСТЬ И ГИГИЕНА, 1959–1969 гг.

Одним из результатов коллективизации и "большого террора" второй половины 30-х годов прошлого века стало закрытие большинства приходских православных церквей в русской деревне. Так, в Новгородской области между 1933 и 1938 гг. было казнено либо отправлено в лагеря более 500 приходских священников[49]. После того как прихожане лишались своего пастыря, их обычно

вынуждали согласиться на закрытие церкви под тем или иным предлогом. Церковные здания передавались колхозам и совхозам и использовались для хозяйственных либо общественных нужд (в качестве складов, клубов и т.д.), иконы и другие "предметы культа" зачастую сжигались и уничтожались местными властями, а также партийными и комсомольскими активистами. По всей видимости, именно это массовое разорение церквей и уничтожение священных объектов было наиболее травматичным для локальных религиозных культур русской деревни, поскольку оно отразилось в обширной группе устных нарративов о святотатстве и наказании за него[50].

Помимо всего прочего, закрытие и осквернение приходских церквей означало, что религиозные практики сельского населения будут неизбежно вытеснены за пределы публичной сферы и официально признаваемой (хотя и не одобряемой) религиозной жизни в область приватной и локальной культуры. В результате во многих "беспоповских приходах" место священников заняли "неформальные" лидеры, а центрами религиозной жизни деревни стали местные святыни. Неудивительно, что и эти лидеры, и эти объекты оказались главными мишенями новой атеистической кампании[51].

Первым признаком новой волны преследований религиозной жизни стало постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. "О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения". В нем сообщалось, что «многие партийные организации неудовлетворительно осуществляют руководство научно-атеистической пропагандой среди населения, в результате чего этот важнейший участок идеологической работы находится в запущенном состоянии. В то же время церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность. ⟨…⟩ В результате активизации деятельности церкви наблюдается увеличение количества граждан, соблюдающих религиозные праздники и отправляющих религиозные обряды, оживляется паломничество к так называемым "святым местам". Большое количество верующих направляется в Киево-Печерскую лавру, тысячи паломников скопляются в "Коренной пустыни" Курской области, на "Николиной горе" в Сурском районе Ульяновской области. ⟨…⟩ Празднование религиозных праздников, нередко сопровождающееся многодневным пьянством, массовым убоем скота, наносит большой ущерб народному хозяйству, отвлекает тысячи людей от работы, подрывает трудовую дисциплину. Религиозные предрассудки и суеверия отравляют сознание некоторых советских людей

и не дают им сознательно и активно участвовать в строительстве коммунизма»[52]. Однако всего четыре месяца спустя это постановление было фактически дезавуировано другим – озаглавленным "Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения". В нем подчеркивалось, что атеистическая пропаганда должна избегать оскорбления чувств верующих и опираться на "распространение научных, материалистических знаний в массах"[53].

Полномасштабная официальная кампания против "религиозных пережитков" в целом и Русской Православной церкви в частности началась лишь спустя четыре года, весной 1958 г., по инициативе Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам и лично секретаря ЦК КПСС М.А. Суслова. В мае 1958 г. Отдел созвал совещание партийных, комсомольских и государственных функционеров, журналистов, ученых, педагогов и представителей общественности, посвященное проблемам атеистической пропаганды[54]. Одним из результатов этого совещания стала записка "О недостатках научно-атеистической пропаганды", направленная в ЦК КПСС 12 сентября того же года. В ней говорилось, что активная деятельность и рост общественного влияния "церковников и сектантов" (под последними в данном случае понимались протестанты-евангелики, а также последователи так называемых "катакомбных церквей") требует незамедлительной реакции со стороны партийных и государственных органов[55].

Через три недели, 4 октября 1958 г., ЦК КПСС принял секретное постановление «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам "О недостатках научно-атеистической пропаганды"», где был сформулирован ряд положений, существенно ограничивавших общественное влияние и финансовые возможности Русской Православной церкви, а также других церквей и конфессий, зарегистрированных в СССР. Незадолго до принятия этого постановления Совет по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР направил в ЦК КПСС свои соображения касательно возможных мер, направленных непосредственно против Русской Православной церкви[56]. Эти предложения включали обложение свечных мастерских тяжелыми налогами, ужесточение законодательства в отношении монастырей, а также проведение кампании "по ликвидации так называемых святых мест и паломничества к ним".

Последний пункт подробно обсуждался в отдельной секретной записке (№ 487/с), переданной в ЦК 24 сентября[57]. Совет по

делам Русской православной церкви (который, как утверждалось, с конца 40-х годов «почти ежегодно информировал ЦК КПСС об имеющем место паломничестве к разного рода так называемым “святым и целебным” водным источникам») отмечал, что, несмотря на сокращение количества “святых мест”, они по-прежнему популярны среди населения Российской Федерации, особенно в Курской, Ульяновской, Горьковской, Кировской, Воронежской и Сталинградской областях. Здесь же приводились примеры особенно почитаемых святынь, включая колодцы на Никольской (или Николиной) горе близ села Сурское в Ульяновской области, “Великорецкий источник” в Кировской области и знаменитый источник в Курской Коренной пустыни, куда в середине 50-х годов собиралось до 10 тыс. паломников. Кроме того Совет подчеркивал, что “официально все эти места отношения к русской православной церкви не имеют. С 1948–1949 гг., по рекомендации Совета, действуют указания патриарха, что духовенство не должно содействовать этому паломничеству, не должно лично участвовать в нем, однако священники отдельных церквей, а главное бродячее духовенство и монашествующие, безусловно, занимаются и пропагандой, и вымогательством средств. Как правило же, паломничество организуется шарлатанствующими элементами корыстно заинтересованными в распространении суеверия среди населения, которым удается вымогать у верующих значительные суммы денег”.

Наконец, Совет рекомендовал центральным и местным партийным и государственным органам разработать пропагандистские и административные «мероприятия по ликвидации так называемых “святых источников” и других мест, к которым имеет место паломничество». Подобные мероприятия могли, в частности, включать повышение “трудисциплины в колхозах в дни паломничества”; использование “святых мест” “сообразно с местными условиями для различных целей, исключающих возможность посещения этих территорий паломниками”; выявление “лиц, занимающихся организацией паломничества, крестных ходов, богослужений, проповедничеством, продажей предметов культа и вымогательством средств у населения для привлечения их, как социально-опасных элементов, к административной и уголовной ответственности”. Кроме того, Совет считал необходимым «рекомендовать патриарху и Синоду: а) вновь дать указание священнослужителям о том, чтобы они не принимали абсолютно никакого участия в паломничестве к “святым источникам” и

разъясняли в церквах верующим, что паломничество организуется лицами, заинтересованными в распространении суеверия в корыстных целях, ничего общего с церковью не имеющими; б) чтобы вообще в церквах путем проповедничества была организована борьба с кликушеством».

Упоминание о кликушестве в данном контексте представляется достаточно примечательным[58]. Хотя, согласно существующим поверьям, этот тип демонической одержимости может быть исцелен при помощи воды и других "святостей", полученных в почитаемых местах, сам образ кликуши в массовой религиозной культуре не имеет обязательной связи с культом местных святынь. Более того, существовало и существует по сей день представление, согласно которому одержимая или одержимый могут быть избавлены от демона лишь благодаря специальному ритуалу экзорцизма ("отчитки"), совершаемому опытным священником, в чьем распоряжении находятся необходимые богослужебные книги[59]. Вместе с тем, с начала XVIII в. кликушество рассматривалось элитами в качестве одной из наиболее характерных и неприглядных форм "народной религии". Согласно императорским указам 1715 и 1737 гг. кликушество должно было сурово преследоваться как суеверие и "притворное беснование". При этом, по мнению А.С. Лаврова, петровская кампания против кликуш создала "новую таксономию": под ними "стали иметь в виду не только женщин, страдающих определенным болезненным состоянием, но и визионерок и просто тех, кто утверждал, что исцелен от иконы или мощей"[60]. Подобная ассоциация между кликушеством и "ложными чудесами" неоднократно декларировалась светскими властями и при Петре I, и позднее: так, в "Высочайших резолюциях на докладные пункты Синода" от 12 апреля 1722 г. тех, "кто велит для своего интересу или суетной ради славы огласить священникам какое чудо притворно и хитро чрез кликуши, или чрез другое что, или подобное тому прикажет творить суеверие", предписывалось наказывать "вечной ссылкой на галеры с вырезанием ноздрей". По всей видимости, сходное представление о кликушестве руководило и автором записки № 487/с.

С другой стороны, и репрезентации кликушества в русской литературе XIX в., и дискуссии о его физиологической и социальной природе рубежа XIX–XX вв. очевидным образом стимулировали интенсивное использование этого понятия в публицистике и политическом дискурсе, в частности в статьях и книгах Ленина, Троцкого и Бухарина, где фигурируют "буржуазные кликуши",

“левоэсеровские кликуши” и т.п. Хотя автор цитируемой записки использовал термин “кликушество” более или менее правильно с этнографической точки зрения, в последующем постановлении ЦК КПСС (см. ниже) он уже характеризуется и отчетливыми политико-пропагандистскими коннотациями.

28 ноября 1958 г. записка Совета обсуждалась членами президиума ЦК КПСС[61], принявшими на ее основании секретное постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». В нем, в частности, говорилось:

> ЦК КПСС отмечает, что в ряде районов и областей страны получило распространение паломничество верующих к так называемым “святым местам”. Организаторами паломничества выступают разного рода кликуши, юродствующие и другие сомнительные лица, использующие эти места для распространения суеверий, разжигания религиозного фанатизма и извлечения у населения больших денежных средств. Руководители религиозных центров и объединений, заявляя о непричастности духовенства к паломничеству, на деле всемерно поощряют и поддерживают людей, подвизающихся у “святых источников”, занимающихся “исцелением” больных, пророчеством и знахарством. ⟨…⟩ В то время, как церковники призывают верующих к посещению “святых мест” и принятию ритуала “исцеления”, сами они пользуются достижениями современной медицины для укрепления своего здоровья, охотно лечатся в санаториях и на курортах, имеющих действительно лечебные источники[62].

Сформулированные в постановлении указания региональным партийным и советским органам в целом повторяли рекомендации Совета, однако при этом подчеркивалось, что «работа по прекращению паломничества и закрытию “святых мест” должна проводиться с одобрения местного населения». Что же до православных клириков, то им следовало вновь напомнить о необходимости «неукоснительно соблюдать установленные советскими органами законы и принять со своей стороны меры, содействующие прекращению обманной деятельности кликушеских элементов и организаторов паломничества у так называемых “святых мест” и источников». Если же “соответствующие церковные круги” “этого не сделают сами, то советские органы примут строжайшие меры в отношении кликуш, эксплуатирующих невежество”. Так началась новая кампания, непосредственно направленная против обиходной религиозной культуры.

Хотя основной объем практической работы “по закрытию святых мест” возлагался на местные партийные органы и советы народных депутатов, а также на региональных Уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви, уже существовавшие и вновь создаваемые средства атеистической пропаганды

также активно использовались в борьбе с местными святынями. Начиная с рубежа 50–60-х годов XX в. святые места становятся предметом интенсивного обсуждения в корреспонденциях местной и центральной прессы, а также в специальных атеистических брошюрах. Подобные тексты представляют особый интерес, поскольку они позволяют проследить аргументацию и риторику, с помощью которых советские элиты намеревались воздействовать на общественное мнение и отвратить рядовых верующих от паломничеств к местным святыням.

Помимо различных историй о разного рода "мошенничествах" и "шарлатанствах", совершаемых "корыстными церковниками", а также о случаях неудачного лечения у местных святынь брошюра "Тайны святых мест", опубликованная журналистами Анатолием Беловым и Аркадием Певзнером в 1961 г., включает особый раздел, озаглавленный «Чем вредны "святые места"»[63]. Из него следует, что паломничество к местным святыням наносит особый удар по психике и даже душевному здоровью человека: «Разве процесс паломничества к какому-нибудь "святому месту" не затуманивает сознания людей, не надламывает их психики? В мечтах об "исцелении" человек отрешается от реальной действительности, вступает в заколдованный круг мистических представлений о мире»[64]. Вместе с тем, наиболее опасным аспектом культов местных святынь Белов и Певзнер признают нарушение гигиенических норм: «Паломничество к "святым местам" является частой причиной распространения инфекционных заболеваний, возникновения эпидемий»[65]. Пропагандистские тексты такого рода[66] широко используют одну и ту же сюжетную схему, повествующую о человеке, чаявшем исцеления от святого места, но взамен заразившемся там серьезной болезнью: «Поцеловав "святой" камень, Любовь Михайловна заболела дифтеритом. Очевидно, до нее здесь побывал человек, зараженный этой инфекционной болезнью, и несколько недель после паломничества больная женщина вынуждена была провести в больнице»[67].

Наконец, в советской пропаганде этого времени настойчиво повторяется, что «вера в "святые места"» чрезвычайно пагубно воздействует "на детей, воспитывающихся в религиозных семьях. Такое воспитание приводит к тому, что дети заражаются от взрослых религиозными предрассудками и вырастают духовными калеками"[68]. Здесь уместно вспомнить о повести Владимира Тендрякова (1923–1984) "Чудотворная", опубликованной в журнале "Знамя" в 1958 г. и целиком посвященной проблеме рели-

гиозного и антирелигиозного воспитания подрастающего поколения. В ней рассказывается о деревенском мальчике Родьке Гуляеве, который находит на берегу реки старую икону. Вскоре выясняется, что это – чудотворный образ св. Николая Мирликийского, таинственным образом исчезнувший из приходской церкви в 1929 г., когда последнюю закрывали "как пережиток старого"[69]. Более того, оказывается, что некогда икона была обретена на болоте неким "пастушонком Пантелеймоном", чья мать исцелилась благодаря чудесной помощи образа. Место на болоте, где явилась икона, стали считать святым. Сначала там построили часовню, а потом – церковь.

Дом, где живет Родька с матерью и бабушкой, немедленно становится центром местной религиозной жизни. Деревенские религиозные активисты, состоящие из нескольких старух, инвалида-алкоголика и вороватого заведующего сельпо, видят в Родьке "второго Пантелеймона-заступничка" и считают его святым. Религиозная бабушка Родьки заставляет его носить нательный крест и не пускает в школу. Единственным человеком, пытающимся защитить мальчика от религиозной "инфекции" оказывается его пожилая школьная учительница Парасковья Петровна. Противоречия между реальной жизнью советской деревни и уродливым миром народной религии доводят Родьку до нервного расстройства и чуть ли не безумия. В финале повести он разрубает икону топором и пытается покончить с собой.

Тендряков, который родился и провел детство в вологодской деревне, умело использовал в своей повести крестьянский религиозный фольклор. Сюжет о пастухе, обретающем чудотворную икону в лесу или на болоте, имеет широкое распространение в восточнославянских преданиях о местных святынях. В "Чудотворной" встречаются и некоторые другие мотивы, вполне типичные для русского религиозного фольклора. Особый интерес, однако, представляют коннотации, связанные с образом главного героя повести. Св. Пантелеймон-целитель – один из наиболее почитаемых святых в русской народной культуре. Ему приписывается способность исцелять любые болезни. Вместе с тем, это один из немногочисленных православных святых, изображающихся на иконах и фресках без бороды, т.е. в образе юноши (и даже подростка). Таким образом, мотивы исцеления и юности/детства присутствуют в "Чудотворной" не только эксплицитно, но и на уровне подтекста и контекста, что, вероятно, свидетель-

ствует об их особой значимости для советского антирелигиозного дискурса конца 50-х годов[70].

Повесть Тендрякова оказалась настолько популярной (или, по крайней мере, считалась настолько удобной для антирелигиозной пропаганды), что между 1958 и 1987 гг. она была не менее девяти раз издана отдельно (преимущественно в сериях беллетристики для школьников, издававшихся "Детской литературой") и не менее десяти раз в составе сборников прозы Тендрякова. Выходила даже ее адаптированная версия для младших школьников, озаглавленная "Медный крестик" и впервые напечатанная в Москве в 1963 г. В 1960 г. была выпущена одноименная кинематографическая версия повести (Мосфильм, режиссер Владимир Скуйбин), а в 1963 г. по ее мотивам была поставлена пьеса "Без креста" в московском "Современнике" (режиссер Галина Волчек).

Три упомянутых топоса – душевное здоровье, общественная гигиена и безопасность детей – с обсессивной настойчивостью повторялись в официальных пропагандистских текстах, направленных против почитания местных святынь. Еще одна идея, широко использовавшаяся в этом контексте, касалась корыстолюбия и жадности "церковников", якобы использовавших святые места для вымогательства денег у верующих. Это, впрочем, не соответствовало реальному положению дел. С одной стороны, идея об "эксплуататорской природе церкви" была общим местом демократической пропаганды уже в России второй половины XIX в. С другой – добровольное пожертвование денежных средств и других ценностей издавна составляло часть "религиозной экономики" как в католическом, так и в православном мире. Однако в послевоенное время Русская Православная церковь была фактически лишена возможности регулярного получения средств от рядовых (особенно деревенских) верующих в силу отсутствия необходимой приходской инфраструктуры. Поэтому в роли "корыстолюбивых церковников", порицавшихся советской пропагандой, в данном случае, как правило, выступали местные религиозные лидеры, контролировавшие почитание локальных святынь в отсутствие приходских священников и далеко не всегда поддерживавшие устойчивые контакты с официальной церковью.

Более того, Русская Православная церковь хрущевского времени даже не пыталась встать на защиту религиозных практик своей номинальной паствы. В 1959 г., уступая давлению светских властей, патриарх Алексий I «разослал всем епархиальным управлениям специальное письмо, в котором обязал духовенство

вести разъяснительную работу среди верующих о недопустимости паломничества к т.н. “святым местам”, не почитаемым церковью, и отчитываться о ходе этой работы перед патриархией»[71]. Это означало, что неформальные религиозные сообщества в деревнях были лишены какой бы то ни было поддержки со стороны официальных церковных институций.

Представляется достаточно интересным, что же в действительности происходило в регионах, где различные местные чиновники должны были всеми средствами способствовать прекращению «паломничества к так называемым “святым местам”». Достаточно подробную картину этой кампании можно составить на основании соответствующего архивного дела, сохранившегося в фонде Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви (с 1965 г. – Совета по делам религий) по Новгородской области[72]. Оно включает обзоры и информационные материалы касательно практических мер по борьбе с местными святынями, принимавшимися в областном и некоторых районных центрах. Первый из включенных в дело документов – это секретная справка о святых местах и источниках на территории Новгородской области, подготовленная (по всей видимости, по запросу Уполномоченного) 4-м отделом Управления КГБ по Новгородской области в конце августа 1959 г.[73] Основной целью проводившегося отделом расследования было составление подробного списка священных объектов. Согласно автору справки капитану Иванову, в области к этому моменту существовало 27 святых мест. В действительности таких святынь насчитывалось, по всей видимости, гораздо больше, однако сотрудники КГБ интересовались лишь теми из них, что привлекали значительное число паломников в дни тех или иных религиозных праздников. Как правило, речь идет о сотнях и даже тысячах богомольцев, в справке упомянуто лишь несколько святынь, к которым собиралось менее ста человек. К наиболее популярным и, следовательно, “вредоносным” святыням в справке были причислены источник “Семь ручьев” близ д. Великуша Окуловского района, куда «в праздник “великомученика и исцелителя Пантелеймона” 9 августа» сходилось до 2 тыс. паломников из близлежащих районов и даже из Ленинграда; почитаемый родник у д. Серафимовка Боровичского района (“Десятая Пятница”, около тысячи человек); озеро святых отроков Иоанна и Иакова Менюшских (около тысячи человек); а также место бывшей Рублевской пустыни (несколько тысяч) в Шимском районе. Вместе с тем, в справке сообщалось, что в течение прошедшего года

районные власти и областное управление КГБ прилагали все усилия для того, чтобы прекратить паломничества к святым местам или хотя бы уменьшить число богомольцев. Почитаемый камень со “следами Иисуса Христа” близ д. Калмыково (или Колмыково) в Окуловском районе, к которому «в день религиозного праздника “Изосима Савватия”» собиралось от 800 до 900 паломников, был взорван по распоряжению райисполкома, “однако нашлись отдельные верующие-фанатики, которые собрали осколки камня, слепили их цементом, глиной и камень водворили на прежнее место”[74]. Более успешно осуществлялась борьба с почитаемым источником у д. Серафимовка:

> В этом году 10-я пятница совпала с 10 июля: в целях предотвращения массового шествия верующих органами КГБ по договоренности с ГК и РК КПСС были проведены следующие мероприятия: на место к роднику была выброшена изыскательская геологическая партия. В соседние села послали двух инструкторов РК КПСС для проведения массово-политической работы. Резко ограничили автобусное движение в окрестные места. На дорогах, ведущих в Серафимовку, усилили инспекторский контроль автомашин. На место выехали оперработники КГБ, проводили чекистские мероприятия. В результате осуществленных мероприятий источник за 3 дня посетило около 150 человек[75].

Священные объекты на территории бывшей Рублевской пустыни в Шимском районе были попросту уничтожены. “В этой (sic!) году 4 отделом УКГБ и партийно-советскими органами проведено ряд мероприятий. Ограду из валунов вокруг могилы Антония Леохновского развалили трактором, снесли кресты, колодцы завалили, провели пропагандистские беседы”[76]. То же самое было проделано с часовней и почитаемым источником у д. Кересть Новгородского района, однако “верующие фанатики часовню восстанавливали, а родник расчищали”[77].

В секретной справке, адресованной областному комитету КПСС и датированной маем 1960 г., уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви Г.Е. Капица сообщал дополнительную информацию о борьбе местных властей с почитанием “святых мест” в 1958 и 1959 гг. Он особенно отмечал активную антирелигиозную работу Окуловского районного совета депутатов трудящихся, принявшего в мае 1959 г. «решение о ликвидации т.н. “святых” источников в районе и использовании этих мест под хозяйственные нужды». Еще в 1958 г. «работниками Окуловского отделения милиции был задержан на “святом” источнике ⟨у д. Великуша⟩ Заволокин Яков в момент обслуживания паломников молитвами за деньги и затем, как злостный организатор паломничества, осужден к заключению в исправительно-трудо-

вой лагерь». В 1959 г. «территория “святого источника…” была занята под лесопитомник и ограждена. Организатор паломничества, местный житель Владимиров С.В., ранее выносивший к источнику принадлежавшую ему икону Пантелеймона был строго предупрежден о недопустимости в дальнейшем этих незаконных действий»[78]. Чтобы предотвратить паломничество к камню-следовику у д. Калмыково, «на заседании сельсовета был объявлен ударный декадник по завершению уборки картофеля и других огородных культур. В результате этого в день паломничества (10 октября) все колхозники вышли на работу… и к “святому” камню ни один человек из местного населения не вышел»[79].

В Солецком районе особой популярностью среди богомольцев пользовался священный родник у села Молочково, где находилась действующая приходская церковь[80]. Возможно, именно поэтому Капица решил организовать здесь особую пропагандистскую кампанию. Он предложил местным властям подготовить и опубликовать в районной газете выступления нескольких местных жителей касательно этого “очага церковников и его возможной ликвидации”[81].

Партийные и советские власти Солецкого района оказались вполне лояльными по отношению к Капице. Согласно уже цитировавшейся справке, «отделом агитации и пропаганды Солецкого РК КПСС умело использовались сами колхозники, выступившие в районной газете с рассказом о том, с помощью каких махинаций церковникам удалось обмануть граждан, поверивших в “чудодейственность” источника… Поэтому колхозники на собрании охотно согласились ликвидировать имевшуюся на источнике часовню, которая до этого широко использовалась местной церковью для извлечения дополнительных доходов у населения. ⟨…⟩ Чтобы отвлечь население от посещения церкви, праздник “Успение” был объявлен днем заготовки корма для индивидуального скота, поэтому колхозники были заняты этой работой, церковь же посетили отдельные престарелые граждане»[82]. Священник Молочковского храма, продолжавший совершать богослужения на Успение, был вскоре перемещен в другой приход[83].

В целом, однако, Капица не был излишне оптимистичен в отношении первых результатов кампании. Хотя, по его утверждению, «в ряде районов области в 1959 году отмечался значительный спад паломничества, а к некоторым т.н. “святым” местам и источникам в 1959 году паломничества не было вовсе»[84], он указывал и на районы, где работа «по разоблачению перед населе-

нием шарлатанства организаторов паломничества, кликушеских элементов, занимающихся распространением суеверия вокруг т.н. “святых” мест и “святых источников” велась недостаточно активно»[85]. Тревожная ситуация наблюдалась в Шимском районе, где «в результате недосмотра со стороны райисполкома и райкома партии, 7-го июля 1959 года в местный религиозный праздник церковниками было организовано религиозное шествие к т.н. “святому” озеру вблизи дер. Мокрое Веретье. В этом шествии принимало ⟨участие⟩ большое число паломников, прибывших для исцеления на озеро из районов Новгородской, Ленинградской и др. областей»[86]. Именно это озеро, где, по преданию, явились тела праведных отроков Иоанна и Иакова Менюшских, а также гробница этих святых в пустовавшей церкви с. Менюша, оставались одной из главных целей новгородской кампании против местных святынь на протяжении всех 60-х годов[87]. После фиаско 1959 г. местные власти были вынуждены взяться за дело серьезно. Согласно отчету председателя Шимского райисполкома Романова[88], в 1960 г. здесь были приняты и пропагандистские, и административные меры. Они включали “два тематические вечера на антирелигиозные темы”, проведенные в Менюшском сельсовете, “научно-атеистические лекции” для местного населения, а также “разъяснительную и предупредительную работу” с “организаторами паломничества из числа местных граждан”.

Незадолго до дня паломничества в колхозах Менюшского и Медведского сельсоветов были проведены собрания колхозников, на которых граждане единодушно поддержали мероприятия райкома партии и райисполкома по прекращению паломничества, а день праздника “Отроков менюшских” объявили ударным днем по заготовке кормов для скота. В результате осуществления этих мероприятий все трудоспособное население окружающих деревень вместо паломничества, как это было в прошлом году, вышли на работу по заготовке сена. К источнику пытались пройти в день паломничества всего 50–60 человек, прибывших из других районов, но и они к источнику допущены не были. С ними была проведена разъяснительная работа о недопустимости посещения источника. Одновременно с этим территория, прилегающая к озеру, под предлогом борьбы с малярийным комаром была замазучена, чем был затруднен доступ к нему[89].

Однако на следующий год паломничество продолжалось[90]. Более того, согласно отчету, подготовленному преемником Капицы А. Герасимовым, и в 1968, и в 1969 г. на праздник 7 июля Менюшские святыни посещало около 3 тыс. богомольцев[91]. Согласно написанному в 1968 г. репортажу журналиста областной газеты, чей черновик сохранился в цитируемом архивном деле,

местные власти даже не пытались предотвратить паломничество. Менюшские верующие чувствовали себя настолько свободно, что не побоялись сообщить журналисту следующую версию происходящего: “Нашему председателю отроки в церкви явились, вот и подобрел”[92].

Хотя в 1969 г. Герасимов сообщал своему начальству, что «из действовавших в области в 1958 г. 33 так называемых “святых” мест и “святых источников” прекратили существование 31» и что по-прежнему привлекают паломников лишь Менюшские святыни, а также место бывшего Перекомского монастыря в Новгородском районе[93], это была явная ложь. В сущности, физическое уничтожение почитаемого объекта не означало, что на его месте не появятся новые. В 1964 г. советские и партийные чиновники Валдайского района решили предотвратить паломничество к почитаемому источнику между деревнями Ижицы и Яжелбицы, совершавшееся в день Казанской Богородицы (21 июля). Однако, когда представители райкома КПСС и райисполкома, сопровождаемые старшим госавтоинспектором районного отдела милиции т. Калиным, прибыли в Ижицы, паломничество уже завершилось. Тогда они направились в дом семидесятилетней пенсионерки Нины Федоровны Ириничевой, приносившей к источнику принадлежавшую ей икону Казанской Богородицы и считавшуюся “организатором паломничества”. Здесь, «несмотря на протесты хозяйки дома и других верующих… ст. лейтенант милиции Калин снял со стены икону “Божией матери” и вынес ее на улицу». В это время около дома Ириничевой скопилось 10–15 человек верующих, которые просили передать эту икону в действующую церковь, но тов. Александрова <секретарь райисполкома> с предложением верующих не согласилась. По распоряжению т. Александровой, на глазах возмущенных верующих, т. Калин икону раздробил о камень на мелкие части и в 10 метрах от дома сжег ее на костре[94]. Однако это демонстративное иконоборчество не возымело ожидаемого эффекта и, наоборот, привело к появлению нового почитаемого объекта: «На месте сожжения иконы верующие дер. Ижицы в тот же день посадили дерево и теперь считают это место “святым”»[95].

Представляется, что, несмотря на все меры, принимавшиеся властями Новгородской области, кампания против местных святынь здесь не имела особого успеха. Насколько я могу судить, это справедливо и в отношении других регионов. Хотя ряд местных святынь был уничтожен или приспособлен для использования в

хозяйственных целях, паломничество ко многим из них возобновилось в 70-е годы XX в. В те же годы появлялись и новые святыни. Дополнительные пропагандистские и административные акции со стороны центральных и региональных властей, включавшие, например, систематические попытки внедрения "новых советских ритуалов" и борьбу с деревенскими престольными праздниками[96], не оказали, как мне кажется, существенного влияния на религиозные практики русской деревни.

В связи с этим стоит задаться вопросом о реакции местных религиозных культур на хрущевскую атеистическую кампанию. Можно ли сказать, что борьба с местными святынями в 60-е годы стимулировала появление специфической нарративной традиции или хотя бы отдельных мотивов и тем в устной деревенской культуре? Наши полевые исследования в Менюше в 2002–2004 гг. не дают оснований говорить о существовании текстов, сопоставимых с массивом повествований о святотатцах 30-х годов[97]. Хотя наши информанты помнили о кампании 60-х годов, их воспоминания не отличаются особым драматизмом:

> Бывало, стояла милиция. Не пускали. Не пускали на озёрко. Помню, мой брат пошел – тоже на озёрко – а стоит милиция. "А вы, – говорит, – куда?" А он го⟨во⟩рит: "На озёрко". – "А почему вы идете?" – "А я, – го⟨во⟩рит, – в отпуске. Куда хочу, туда иду, – говорит"[98].

> А люди-то всякие тут ходили. ⟨…⟩ А властители-то наши и солярку возили туды… заливали, чтобы не ходили люди-то. Это… кресты были наделаны – всё их скидали, всё это не по им было[99].

Существуют, правда, и свидетельства противоположного характера. Упомянутое выше уничтожение камня у д. Калмыково вызвало к жизни привычные для устной культуры советской деревни рассказы о наказании святотатцев: "Как передают старожилы, у человека, который вывозил глыбы, разболелась нога, а человек, который взрывал камень, попал под поезд"[100]. Однако этот случай все же представляется единичным, а не типичным: судя по всему, такое положение дел обусловливалось спецификой почитания местных святынь, обеспечивавшей сравнительно легкое воспроизводство последних даже в условиях жесткого административного давления.

Вместе с тем, в 60-е годы XX в. мы наблюдаем распространение некоторых форм религиозного фольклора, которые можно рассматривать как реакцию на хрущевскую атеистическую кампанию. К ним, в частности, относится так называемое "Стояние Зои", циркулировавшее как в устной, так и в письменной фор-

ме, и рассказывавшее о девушке, не нашедшей себе партнера для танца и пустившейся в пляс с иконой св. Николая. Во время этого святотатственного танца она неожиданно окаменела и простояла без движения 128 дней. Только после молитвы некоего старца она смогла сдвинуться с места, но вскоре после этого скончалась, призывая людей к покаянию и молитве. Этот случай якобы имел место в Куйбышеве (Самаре) в 1956 г.[101] Хотя сюжет о девушке, танцевавшей с иконой и наказанной за святотатство, был известен специалистам по русскому фольклору еще в XIX в., особая популярность "Стояния Зои" в 60-е и 70-е годы представляется вполне симптоматичной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работах исследователей, занимавшихся историей и культурой русского крестьянства XX в., иногда встречаются утверждения, что советские антирелигиозные кампании привели к возрождению и массовому распространению "дохристианских" или "архаических" и "иррациональных" верований и ритуалов[102]. Однако мне кажется, что это не так. В действительности, мы вправе говорить лишь о реорганизации религиозного потребления и формировании новых неформальных сообществ, контролировавшихся местными религиозными лидерами и не имевших особого отношения к воображаемому дохристианскому наследию. Кроме того, представляется, что специальный и враждебный интерес советских властей (равно как и царской администрации XVIII и отчасти XIX в.) к этим религиозным практикам следует интерпретировать прежде всего в терминах социального дисциплинирования. По сути дела, наиболее "вредоносная" особенность таких сообществ и связанное с ними религиозное потребление заключались в их неформальном и неконтролируемом характере, что никак не соответствовало социальным нормам "регулярного", тоталитарного или авторитарного государства. Это также объясняет интенсивное использование медицинских метафор в антирелигиозных кампаниях, о которых шла речь в этой статье, поскольку идея гигиены, фигурировавшая в обоих случаях, тесно связана с метафорическими репрезентациями дисциплины. Примечательно, однако, что эти кампании были основаны на разных метафорах: первая исходила из идеи гниения, тогда как вторая основывалась на образе инфекционных, а также психических заболеваний. Такая разница вполне объяснима, если иметь в виду

различия между идеологическими моделями начала 20-х и 60-х годов прошлого века. Если первые послереволюционные годы воспринимались советскими идеологами как время перехода от "старого" ("гнилого") к новому ("нетленному") миру, то СССР 60-х годов, изображавшийся его лидерами как общество "строителей коммунизма", никак не должен был "загнивать" изнутри, но вполне мог подвергнуться заражению "вредоносными" идеями и верованиями.

Однако, как мне кажется, ни та, ни другая метафора не получили адекватного прочтения более или менее виртуальными "целевыми группами" "суеверных" советских граждан и что, по крайней мере, во втором случае религиозное потребление одержало верх над дисциплинарной идеологией. Было бы любопытно взглянуть с этой точки зрения на изменения, пережитые массовыми религиозными практиками и их идеологическими репрезентациями в конце 80-х – 90-е годы, но это тема для отдельного исследования.

В упомянутой выше работе о борьбе с суевериями в России XVIII в. В.М. Живов утверждает, что политика религиозного дисциплинирования, осуществлявшаяся духовной и светской администрацией при Петре I и его преемниках, может быть описана в терминах "апроприации спасения" или "сотериологического контроля":

> В России XVIII века государство и церковь… пытаются взять спасение под свой контроль, но им это не удается. Неинституциональные способы спасения остаются для большинства православных более привлекательными, чем институциональные, контролируемые государством. ⟨…⟩ Для большинства населения малоизвестная чудотворная икона или подозрительный юродивый оставались куда более действенными и надежными способами избежать вечных мук, чем признание в не вполне понимаемых прегрешениях, произнесенное перед приходским священником, и отпустительная формула, связанная с еще менее понятной "властью ключей"[103].

Соглашаясь в целом с общими положениями статьи Живова и не останавливаясь здесь подробно на некоторых деталях, вызывающих у меня сомнения[104], отмечу, что и в терминологическом, и в методологическом отношении идея "сотериологического дисциплинирования" вызывает в данном случае возражения. Разумеется, само понятие "спасения" допускает достаточно широкие толкования, однако достаточно очевидно, что большинство почитателей "подозрительных юродивых", чудотворных икон, священных источников, камней и деревьев прибегали к их помощи не для того, чтобы "избежать вечных мук", но с более "приземленными"

целями – для исцеления от болезней, преодоления кризисных ситуаций, обмена информацией и т.п., т.е. в контексте вышеописанных практик "религиозного потребления". Вряд ли стоит думать, что рядовые верующие рубежа XVII–XVIII вв. вовсе не интересовались вопросами греха, искупления и посмертного воздаяния, но эти проблемы, по всей видимости, решались за счет иных социальных механизмов и культурных форм (в частности, широко распространенного жанра видений загробного мира). С другой стороны, трудно сказать, в какой степени церковно-политические нововведения Петра I, Стефана Яворского, Феофана Прокоповича и их единомышленников были в действительности обусловлены заботой о спасении душ православных подданных империи. Мне кажется, в частности, что введение обязательной ежегодной исповеди было продиктовано не столько стремлением к "институциализации спасения", сколько задачами политического сыска. Сам Живов, надо добавить, также признает, что петровское "религиозное дисциплинирование должно было обеспечить конформность поведения верующего, причем не только соответствие этого поведения какой-либо общей доктрине, но и – какова бы ни была эта доктрина – открытость поведения для социального контроля (осуществляемого общиной, церковной иерархией или государством)"[105]. Таким образом, как мне кажется, и в петровское, и в советское время борьба с массовыми религиозными практиками была, главным образом, направлена именно на пресечение несанкционированного потребления и неформального социального взаимодействия в области повседневной религиозной жизни.

[1] О "народной религии" в России XVIII в. см.: *Freeze G.L.* Institutionalizing Piety. The Church and Popular Religion, 1750-1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire / Ed. J. Burbank, D.L. Ransel. Bloomington; Indianapolis, 1998. P. 210–249; *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000; *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. М., 2003; *Живов В.М.* Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII века: "провалы" и их последствия // Антропология революции: Сб. ст. / Сост. и ред. И. Прохорова и др. М., 2009. С. 327–360. О "народной религии" в советское время см.: *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М., 2001. С. 44–49, 229–240; *Young G.* Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village. University Park: Penn State Press, 1995; *Смит С.* Небесные письма и рассказы о лесе: "суеверия" против большевизма // Антропологический форум. 2005. № 3.

[2] См.: *Бурдье П.* Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М., 1994. С. 222–230.

[3] Соответствующие фольклорно-этнографические материалы см.: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

[4] *Stark L.* Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Helsinki, 2002 (Studia Fennica Folkloristica 11).

[5] *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 244–317.

[6] *Kormina J.* Pilgrims, Priest and Local Religion in Contemporary Russia: Contested Religious Discourses // Folklore. Tartu, 2004. Vol. 28. (http://www.folklore.ee/Folklore/vol28/pilgrims.pdf). P. 31–33.

[7] Отчет VIII-го (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции VIII Всероссийскому Съезду Советов // Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 72.

[8] *Капуста Л.И.* Рака Александра Свирского: История монастырской реликвии XVII века // Вестник Карельского краеведческого музея: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 2006. Вып. 5. С. 86.

[9] Там же. С. 88.

[10] *Кашеваров А.Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 171; http://www.svirskoe.ru/ru/hallows/second_finding/

[11] *Козлов В.* Судьбы мощей русских святых // Отечество. Краеведческий альманах. М., 1991. Вып. 2. С. 140.

[12] Практика антирелигиозной борьбы // Революция и церковь. 1919. № 1. С. 11.

[13] Там же.

[14] См.: История второго обретения мощей преподобного Александра Свирского // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 5. С. 17–25; *Добросоцких А.А.* Загадка мощей чудотворца Всея Руси // Чудеса истинные и ложные / Ред. А.А. Добросоцких. М., 2008. С. 267–282. Ср. также материалы, опубликованные на официальном сайте Александро-Свирского монастыря: http://www.svirskoe.ru/ru/hallows/index.php

[15] *Стрельбицкий А., Сенина Т.* Святые мощи – или "Петербургские останки"? Еще раз о "втором обретении мощей" преподобного Александра Свирского // Вертоград-информ. 1998. № 11 (44) С. 5–9 (пользуюсь сетевой перепечаткой портала "Кредо.ру": http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1069); *Стрельбицкий А.* Святые мощи – или "Петербургские останки"? // Святые мощи – или "Петербургские останки"? (о "втором обретении мощей" преподобного Александра Свирского). Великая Дивеевская тайна (Правда о мощах Св. Прп. Серафима Саровского Чудотворца). Б.м., б.г. С. 1–15.

[16] *Капуста Л.И.* Указ. соч. С. 86.

[17] История второго обретения мощей преподобного Александра Свирского…

[18] См. по этому поводу: *Verdery K.* The Political Lives of the Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change. N.Y., 1999.

[19] См.: О святых мощах (Сб. мат.). М., 1961; *Marchadier B.* L'exhumation des reliques dans les premières années du pouvoir soviétique // Cahiers du monde russe et soviétique. 1981. Vol. XXII (1). P. 67–88; *Козлов В.* Указ. соч.; *Шкаровский М.В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб., 1995. С. 43–48; *Рогозянский А.Б.* Страсти по мощам. Из истории гонений на останки

святых в советское время. СПб., 1998; *Петров М.Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 49–66; *Семененко-Басин И.* Вскрытия святых мощей советского времени в зеркале научных исследований // Страницы: Богословие. Культура. Образование. М., 2004. Т. 9, вып. 4. С. 558–562; *Он же*. Возвращение мощей святых Русской Православной церкви в 1940-х годах // Там же. Т. 9, вып. 1. С. 74–88 (две последние работы см. также в Интернет-библиотеке священника Якова Кротова: http://www.krotov.info/history/20/1940/basin.htm#99); *Кашеваров А.Н*. Указ. соч. С. 169–221.

[20] Отчет VIII-го (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции VIII Всероссийскому Съезду Советов // Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 72.

[21] VIII (затем – V) “ликвидационный” Отдел по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви был создан в мае 1918 г. и расформирован в августе 1924 г. См.: *Одинцов М.И*. Государство и церковь в России. XX век. М., 1994. С. 47–63.

[22] Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Отв. ред. Я.Н. Щапов. М., 1996. С. 36; *Кашеваров А.Н*. Указ. соч. С. 175.

[23] *Кашеваров А.Н*. Указ. соч. С. 175.

[24] Русская православная церковь ... С. 41.

[25] *Лебедев Н.А.* Антицерковные и антирелигиозные настроения среди крестьян нижегородской губернии в начале XX в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. VII. С. 117–118.

[26] Отчет VIII-го (ликвидационного) Отдела Народного Комиссариата Юстиции… С. 74.

[27] *Кашеваров А.Н*. Указ. соч. С. 177.

[28] Там же. С. 178, 216–217.

[29] Постановление Народного комиссариата юстиции “О ликвидации мощей” // О святых мощах. С. 48, 50.

[30] Пожарные о мощах // Революция и церковь. 1919. № 2. С. 36.

[31] *Семашко Н.* Вопрос о “мощах” с научно-медицинской точки зрения // Революция и церковь. 1919. № 1. С. 16–17.

[32] *Кашеваров А.Н*. Указ. соч. С. 194.

[33] См.: *Федотов Г.П*. Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1960. С. 17. О почитании нетленных мощей в древнерусской культуре см.: *Lenhoff G*. The Notion of “Uncorrupted Relics” in Early Russian Culture” // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. I: Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes (California Slavic Studies XVI). Berkeley et al., 1993. P. 252–275; *Лавров А.С*. Колдовство и религия в России. С. 203–226; *Успенский Ф.Б*. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов, М., 2003. С. 151–160; *Левин Ив*. Двоеверие и народная религия в России. М., 2004. С. 162–187.

[34] *Левин Ив*. Указ. соч. С. 162–163, 168.

[35] *Lenhoff G*. The Notion of “Uncorrupted Relics”… P. 267–268.

[36] *Левин Ив*. Указ. соч. С. 186. См. также: *Ромодановская Е.К*. “Святой из гробницы”. О некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 143–159.

[37] Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг. Издание братства св. Петра митрополита, вновь проверенное по подлинной рукописи. М., 1893. Л. 8–8об. (четвертой фолиации); *Успенский Ф.Б.* Указ. соч. С. 156–157; *Левин Ив.* Указ. соч. С. 165.

[38] См.: *Лавров А.С.* Указ. соч. С. 203–226, 408–422.

[39] *Богданов К.А.* Врачи, пациенты, читатели. С. 277.

[40] *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 210–211. Первый крематорий действительно был основан в Петрограде на Васильевском острове в 1921 г., но его печь скоро перестала действовать, и, начиная с 1923 г., здание использовалось для других целей. См.: *Шкаровский М.В.* Строительство Петроградского (Ленинградского) крематория как средство борьбы с религией // Клио. 2006. № 3. С. 158–163.

[41] *Троцкий Л.* Семья и обрядность // Правда. 1923. № 156. 14 июля.

[42] *Валентинов Н.* (*Н. Вольский*). Новая экономическая политика и кризис партии после смерти Ленина: Годы работы в ВСНХ во время НЭП. Воспоминания. М., 1991. С. 147–148.

[43] Революция и церковь. 1922. № 1–3. С. 68.

[44] *Козлов В.* Указ. соч. С. 142.

[45] Там же. С. 148; *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 188.

[46] *Кашеваров А.Н.* Указ. соч. С. 188.

[47] Там же. С. 220–221. В последнем случае речь шла о засухе, предшествующей знаменитому голоду, в результате которого погибло около 5 млн человек.

[48] См.: *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 99–108, 114–117; *Толстая С.М.* Засуха // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 275–276.

[49] *Петров М.Н.* Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 324–375.

[50] См.: *Добровольская В.Е.* Несказочная проза о разрушении святынь // Русский фольклор. СПб., 1999. Т. XXX. С. 500–512; *Мороз А.Б.* Устная история русской церкви в советский период (народные предания о разрушении церквей) // Учен. зап. православного ун-та апостола Иоанна Богослова. М., 2006. Вып. 6. С. 177–185; *Штырков С.А.* Рассказы об осквернении святынь // Традиционный фольклор Новгородской области. СПб., 2006. С. 208–231.

[51] О церковно-государственных отношениях в 40–50-е годы XX в. в целом см.: *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. От “перемирия” к новой войне. СПб., 1995; *Чумаченко Т.А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. Некоторые материалы о рассматриваемой ниже антирелигиозной кампании см.: *Гераськин Ю.В.* Борьба советской власти с паломничеством к святым местам (40–60-е гг. XX в.) // Вестн. Москов. гос. обл. ун-та. Серия “История и политические науки”. М., 2008. № 2. С. 51–57; *Штырков С.А.* Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР) // Неприкосновенный запас. 2009. № 1 (63) (цит. по интернет-версии: http://www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/1256/1268/)

[52] Законодательство о религиозных культах (Сб. мат. и док.): Изд. 2-е, дополн. М., 1971. С. 34–35.

[53] Там же. С. 40–45.

[54] *Чумаченко Т.А.* Указ. соч. С. 180–182.

[55] Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). М., 2003. С. 359–366. № 39 (http://www.rusoir.ru/print/02/239/index.html).

[56] *Чумаченко Т.А.* Указ. соч. С. 183–183; Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. С. 367–370. № 40 (http://www.rusoir.ru/print/02/240/).

[57] "Добиться закрытия так называемых святых мест" // Источник. Документы русской истории / Вестн. архива Президента РФ. 1997. № 4 (29). С. 120–127.

[58] О кликушестве в целом см.: *Worobec C.D.* Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb, 2001; *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 324–341; *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 220–263.

[59] *Мельникова Е.А.* Указ. соч. С. 249–258.

[60] *Лавров А.С.* Указ. соч. С 393.

[61] "Добиться закрытия так называемых святых мест". С. 127–128. В недавней публикации соответствующих архивных материалов (Президиум ЦК КПСС. 1954–1964. Черновые протокольные записи заседаний. Стенограммы. Постановления. Т. 1: Черновые протокольные записи заседаний. Стенограммы / Гл. ред. А.А. Фурсенко. М., 2003. С. 340; Т. 2: Постановления. 1954–1958 / Гл. ред. А.А. Фурсенко. М., 2006. С. 896) отсутствует стенограмма, а также черновой протокол (№ 193) этого заседания.

[62] "Добиться закрытия так называемых святых мест". С. 127.

[63] *Белов А., Певзнер А.* Тайны "святых мест". М., 1961. С. 67–71.

[64] Там же. С. 69.

[65] Там же. С. 71.

[66] См. также: *Витковский И.Г.* Правда о святых" источниках. Тамбов, 1961; *Белов А.* Правда о "святых" местах. М., 1964.

[67] *Белов А., Певзнер А.* Указ. соч. С. 38.

[68] Там же. С. 72.

[69] *Тендряков В.Ф.* Апостольская командировка. М., 1984. С. 21.

[70] Эта повесть Тендрякова вообще интересна своими литературными и общекультурными аллюзиями. Поклонник интертекстуального анализа, вероятно, найдет в ней отсылки и к "Преступлению и наказанию", и к "Смерти пионерки" Багрицкого. Я, однако, на этих вопросах сейчас останавливаться не буду.

[71] *Лавинская О., Орлова Ю.* О закрытии православных монастырей в СССР и запрещении паломничества к святым местам (1958–1961) (окончание) // Православный паломник. 2002. № 4 (6). С. 61; *Савинова И.Д.* Лихолетье. Новгородская епархия и советская власть. 1917–1991. Новгород, 1998. С. 84.

[72] Гос. архив Новгородской обл. (Далее: ГАНО). Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Справки и информация о "святых местах" Новгородской области. 1959–1969. 88 л. Некоторые дополнительные материалы из того же архива опубликованы в: *Савинова И.Д.* Лихолетье. С. 83–85.

[73] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 1–11об.

[74] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 2. Примечательна дальнейшая история этого камня, исследованная Е.В. Платоновым: «Вскоре… его остатки погрузили на трактор и сбросили в ручей. Все же незначительные обломки камня были собраны опять и приведены в современный вид, но теперь уже следков на них нет. В настоящее время это почитаемое место представляет собой груду аккуратно сложенных камней, над которыми высится небольшой столбик с прибитым к нему металлическим распятием. ⟨…⟩ Осколки камня не потеряли чудодейственной силы и после взрыва. Некоторые люди брали небольшие фрагменты себе домой (в дер. Старина я видел такой осколок на божнице), но не у всех они "хотели" оставаться». См.: *Платонов Е.В.* Почитаемый камень-

следовик в деревне Колмыково // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат. науч. конф. 13–15 ноября 2000 г. Ч. 2 / Сост. В.Ф. Андреев. Великий Новгород, 2000. С. 110–111.

[75] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 3.

[76] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 5.

[77] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 8.

[78] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 14.

[79] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 14–15.

[80] Некоторые материалы о современном почитании этого источника см. в работе: *Платонов Е.В*. Сакральная топография деревень в нижнем течении р. Шелонь (исследования в округе бывших Илеменского, Ретенского и Скнятинского погостов) // Антропологический Форум. № 7. 2007. С. 240–242.

[81] *Савинова И.Д*. Лихолетье. С. 84.

[82] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 15–16.

[83] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 50.

[84] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 12.

[85] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 16.

[86] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 17.

[87] Об этом культе см.: *Pančenko Aleksandr A*. Ivan et Iakov – Deux saints étranges de la région des marais (Novgorod) // Archives de Sciences Sociales des Religions, 130, (avril–juin 2005). P. 55–79; *Панченко А.А*. Иван и Яков – странные святые из болотного края (религиозные практики современной новгородской деревни) // Религиозные практики в современной России: Сб. статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М, 2006. С. 211–236.

[88] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 24.

[89] Там же. Это был не единственный случай “замазучивания” территории почитаемых мест в Новгородской области. То же самое было проделано с источником у д. Кюльвия в Пестовском районе. См.: *Савинова И.Д*. Указ. соч. С. 84.

[90] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 25.

[91] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 52–53.

[92] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 43.

[93] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 48.

[94] ГАНО. Ф. Р-4110. Оп. 1. № 231. Л. 34.

[95] Там же.

[96] См.: *Белов А.В., Певзнер А.М.* О праздниках престольных. М., 1960.

[97] См.: *Панченко А.А*. Религиозный фольклор села Менюша // Русский фольклор. СПб., 2008. Т. XXXIII. С. 323–365.

[98] Полевой архив факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Шифр фонограммы: ЕУ-Шимск-03-ПФ-11, 12.07.03, д. Менюша, Н.Я.З., 1925 г.р., местная уроженка. Зап. Е.А. Мельникова.

[99] Полевой архив факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Шифр фонограммы: ЕУ-Шимск-02-ПФ-1, 17.07.02, д. Старое Веретье, Информант: В.И.Л., 1920 г. р., местная уроженка. Зап. А.Л. Львов, Е.А. Мигунова, А.А. Панченко.

[100] *Платонов Е.В*. Почитаемый камень-следовик в деревне Колмыково. С. 110.

[101] См: Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии / Сост., подг. текст., вступ. ст., коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород, 2008. С. 234–241.

[102] *Фицпатрик Ш*. Указ. соч. С. 231–232; *Смит С*. Небесные письма и рассказы о лесе. С. 281–283.

[103] *Живов В.М.* Указ. соч. С. 351.

[104] Так, например, внесенный в 1716 г. в текст архиерейского обещания запрет на почитание “несвидетельствованных гробов” очевидным образом соотносится с постановлениями Большого Московского собора 1666–1667 гг. (см. выше) и, таким образом, не может считаться “элементом нового дискурса”, как утверждает Живов. Вообще говоря, генеалогию практик религиозного дисциплинирования петровской эпохи можно соотносить с событиями не только XVII, но и XVI в., т.е. с церковно-политическими дискуссиями времен Стоглавого собора. С другой стороны, мне кажется что политика “борьбы с суевериями” в первой половине XVIII в. и при Екатерине II характеризуется существенными различиями, которые нельзя игнорировать, говоря о “религиозном дисциплинировании”.

[105] *Живов В.М.* Указ. соч. С. 348.

Д.М. Володихин

ЧТО ЛИКВИДИРОВАЛИ, КОГДА ОТМЕНИЛИ ОПРИЧНИНУ?

Адекватному пониманию исторического факта, процесса, общественного института порой препятствуют обстоятельства, никак не связанные с научным познанием. Иногда мешают стереотипы, навязанные идеологией, иногда мифы, рожденные национальным сознанием, иногда избыточное влияние одной школы на исследовательский процесс в целом. Но порой серьезной проблемой становится, как ни странно, длительная научная традиция, отягощенная обилием дискуссий. Анализ проблем, вызывающих споры постоянно, оттягивает на себя слишком много энергии, препятствуя пониманию самых простых и, казалось бы, очевидных элементов исторического прошлого.

Так, в отечественной историографии немало чернил пролито вокруг вопроса о том, когда именно была отменена опричнина. Казалось бы, аспект хронологии – из числа простейших и осложнить его могут лишь головоломки чисто источниковедческого характера. Однако весьма длительная дискуссия о сущности опричнины – социальной, политической, экономической, да и просто терминологической – оттеснила на периферию исследовательских усилий вопрос более практического свойства: что, собственно, отменяли, когда отменили опричнину? Между тем, пока он не решен, переход к проблемам методологического характера следовало бы считать несколько преждевременным.

Историческая наука не располагает указом Ивана IV об отмене опричнины. Очевидно, он существовал, но не сохранился. На протяжении нескольких поколений вспыхивают дискуссии о времени и содержании этого указа, а также, в более широком контексте, о том, насколько правомерно говорить об упразднении опричных порядков в отношении какой-либо конкретной даты.

Б.Н. Флоря и Р.Г. Скрынников указали на ценнейший источник по хронологии опричнины – письмо чернобыльского старосты Филона Кмиты от 3 ноября 1572 г., обращенное к Н. Радзивиллу. У Кмиты, видимо, от лазутчиков, появились данные о ликвидации опричнины. В частности, он пишет: “Князь великий з землею своею умирил и опричнину зламал, и за тыми своими и князми и паны и со всеми бояры и всеми землями своими впокоил, з митрополитом и владыками угодивился и прощавмися”. Датировка предыдущего письма Кмиты в его переписке с Радзивиллом не указана[1].

Итак, что известно историкам? В начале ноября 1572 г. опричнины уже не существует. Не известно, во-первых, каков хронологический промежуток от ее отмены до того момента, когда Ф. Кмита решил донести об этом Н. Радзивиллу; во-вторых, произошло ли разовое "отключение" всех опричных порядков или же "демонтаж" опричнины длился долго, и под занавес осталось лишь стереть ее имя?

Ответа на первый вопрос – нет. Отделяла ли отмену опричнины от письма Кмиты неделя, или, может быть, месяц, три месяца, – неизвестно. Как скоро докладывали информаторы, услугами коих пользовался Кмита, и сколь быстро он сам обязан был докладывать о полученных данных Н. Радзивиллу, также неизвестно. Более того, сообщение немца-опричника Генриха Штадена (см. ниже) показывает: строгое наказание за разговоры об опричнине могло воспрепятствовать скорому распространению информации о ее отмене.

Долгое время опричнине пытались дать определение как чему-то единому, монолитному, даже монофункциональному. "Лейб-гвардия" Ивана IV, система мер по борьбе с непокорной служилой аристократией, "машина террора", форма "мистического служения" дворянства царю и т.п. – вот далеко не полный список подобного рода дефиниций. Но исследования последних десятилетий разрушили возможность видеть в опричнине этот монолит и эту монофункциональность. Ныне опричнина все больше предстает перед учеными как совокупность разнородных элементов, существовавших в разное время и, порой, с разными целями. Это было своего рода государство в государстве, притом динамично изменявшееся и поставленное на пестрый социальный фундамент. Поэтому никакого "единого определения" опричнины дать невозможно.

Наиболее продуктивным, думается, было бы видеть в опричнине сумму нескольких учреждений и служебных иерархий, и, соответственно, определять момент падения опричнины сроками падения каждой из них.

Итак, опричные порядки характеризуются наличием боевого опричного корпуса как самостоятельной организации, отдельной от земской армии; более узкого военно-административного ядра, выступавшего в походы в составе государева полка[2]; опричного землевладения; опричной Боярской думы; квазирелигиозной организации, которую можно условно назвать "Слободским орденом"; специфической одежды членов опричного братства[3], пока-

зывавшей их строгое отделение от земщины[4]. Другие признаки, как то привилегии опричников в судебной сфере, позволение им совершать преступные деяния в отношении земцев и опричные массовые репрессии, не могут быть строго определены на основании существующих источников. Что же касается каких-либо привилегий для опричников в сфере местничества, то в современном исследовании сделан вывод об их отсутствии[5].

Когда прекратил существование опричный военный корпус? В данном контексте ряд вопросов ставит разрядная запись выхода опричников под Тарусу, относящаяся к 7080 (1571/1572) г. Она свидетельствует о хронологически самой поздней крупной самостоятельной операции опричного воинства. С зимы 1571–1572 гг. нет ни единого значительного похода, о котором можно было бы твердо сказать, что командный состав набирался исключительно из опричников, без участия земских воевод. Общие действия опричных ратей и земских встречаются как минимум с 1569 г., когда З.И. Плещеева-Очина отправляют с опричным отрядом на поддержку земской армии воеводы М.Я. Морозова, идущей отбивать г. Изборск. Но до середины 1571 г. разряды четко отделяли участвующие в крупной операции соединения опричников от соединений земцев. А с зимы 1571–1572 гг. начинается расписывание опричных и земских воевод в один и тот же полк без обозначения их принадлежности к опричнине и земщине.

Итак, текст тарусской разрядной записи 7080 г.:

"Того же году в Торусе из опришнины воеводы были по полком:

В большом полку воеводы князь Михайло Темрюкович Черкасский да князь Иван Васильевич Темкин.

В правой руке воеводы князь Микита Романович Одоевский да князь Ондрей Петрович Хованской.

В передовом полку воеводы князь Василей Иванович Борбашин да окольничей Микита Васильевич Борисов.

В сторожевом полку воеводы князь Василей Иванович Телятевский да князь Иван Охлябинин.

В левой руке князь Иван да князь Дмитрий Щербатые"[6].

Запись присутствует только в сокращенной редакции разрядной книги. Информация, содержащаяся в записи, использовалась исследователями, в частности В.Б. Кобрин учел ее при составлении списка опричников.

Однако очень сомнительно, что этот выход опричного корпуса в действительности состоялся. Во всяком случае, он не мог пройти при том составе воевод, который приведен в разрядной книге.

Прежде всего, кн. М.Т. Черкасский был казнен после прорыва хана Девлет-Гирея к Москве. Казнь состоялась в конце мая – начале июня 1571 г.[7] Возможно, его имя попало в заготовку разряда, предназначенного для выхода полков осенью 1571 г. Когда эта заготовка составлялась, приказные люди еще не знали о смерти Черкасского. В этом случае возможны два варианта: либо поход к Тарусе все-таки состоялся, но без участия покойного к тому времени князя (это могло произойти только осенью 1571 г., поскольку названные в записи воеводы – князья Д. Щербатый, Н. Одоевский, И. Охлябинин и А. Хованский – участвовали зимой, весной и летом 1572 г. в других походах: к Новгороду Великому, "на берег", а также в оборонительной операции против очередного набега Девлет-Гирея), либо похода не было, хотя заготовка и вошла в состав разрядной книги.

В пользу второго предположения свидетельствует почти полная идентичность этой записи и другой, составленной за год до того, для похода опричного корпуса туда же, к Тарусе. На всех воеводских постах стоят те же персоны, лишь последняя строка звучит иначе: "В левой руке князь Иван Черкасской, да князь Дмитрей Щербатой"[8]. Но и эта разница может объясняться одной только оплошностью писца: случайно пропустив слово "Черкасской" он создал ошибочное впечатление, что в состав разряда введен князь Иван Щербатый.

Необыкновенное сходство двух разрядов носит уникальный характер: небывалое дело, чтобы разрядные записи, составленные с хронологической дистанцией в год, при совершенно разных обстоятельствах, тем не менее, во всем или почти во всем повторяли друг друга. Вероятнее всего, переписчик дважды ввел в состав разрядной книги одну и ту же запись: подобного рода дублеты в воинских разрядах XVI в. не редкость. Но тогда сама возможность похода опричной армии к Тарусе выглядит крайне сомнительно. Пользоваться данными тарусского разряда 7080 г.[9] для определения состава опричной военной элиты означает делать источниковедчески неоправданный шаг.

В этом случае дата последней крупной операции опричного корпуса как самостоятельного соединения должна быть перенесена на значительно более раннее время. Осенью 1570 г. его вывели к Тарусе, плюс еще два значительных отряда опричников были развернуты под Калугой и у Сенькина перевоза[10]. Бóльшая часть этих сил была сконцентрирована в мае 1571 г. для крупной оборонительной операции. Во всяком случае, когда против Девлет-

Гирея, рвущегося к Москве, стали собирать полки, то полковые воеводы были назначены в основном из числа тех, кого выставили охранять южный рубеж еще осенью[11]. Против крымцев опричники и армия земщины действовали в условиях раздельного командования и притом крайне неудачно. Бóльшая часть опричного корпуса покинула поле боя вместе с царем, а оставшаяся часть жестоко пострадала, пытаясь отстоять столицу. Результатом же стал общий разгром вооруженных сил Московского государства и сожжение татарами столицы. Видные опричные военачальники, участвовавшие в походе как полковые воеводы, подверглись смертной казни: кн. М.Т. Черкасский, кн. В.И. Темкин-Ростовский и В.П. Яковлев. После лета 1571 г. опричный корпус как самостоятельная боевая сила не собирался.

После дискредитации данных Тарусского опричного разряда 7080 г. остается констатировать: в распоряжении историка нет данных, которые доказывали бы участие опричного боевого корпуса даже в обороне южных рубежей Московского государства осенью 1571 г., хотя в 1567–1570 гг. опричные полки регулярно несли “береговую” службу на Оке. Для того чтобы отменить ежегодный осенний выход опричников на Оку, требовалось особое решение государя и оно, вероятно, было тогда принято.

25 декабря 1571 г. из Орешка вышло против шведов войско, которое возглавлял земский Иван Михайлович Большой Морозов (воевода большого полка), у которого в подчинении находились два опричных военачальника – кн. Дмитрий Михайлович Щербатый и Яков Федорович Волынский-Попадейкин (соответственно, воеводы передового и сторожевого полков)[12]. Зимой 1571–1572 гг. в Новгороде Великом концентрируется большая русская армия под командой самого Ивана IV для действий против шведов. В ее составе опричные и земские воеводы перемешаны на уровне командования отдельными полками: командный состав одного полка мог включать как опричников, так и земцев[13].

Итак, у историка есть достоверные данные о существовании военной организации опричнины за период неполных шести лет с октября 1565[14] по май 1571 г., но не позднее этого времени.

Следующий вопрос – как долго существовало опричное землевладение? Во многом ответ на вопрос о том, когда опричное землевладение начало разрушаться, зависит от датировки свидетельств немца-опричника Генриха Штадена. Он довольно долго жил на территории Московского государства и, во всяком случае, провел здесь всю первую половину – середину 70-х годов

XVI столетия. Из России Штаден бежал лишь в 1576 г.; в течение 1577–1578 гг. им был создан ряд текстов о России (сочинения мемуарного плана, а также проект присоединения России к Священной Римской империи), совокупность которых известна ныне как "Записки" Штадена[15]. Отмена опричнины затронула его лично, поскольку он был военнослужащим опричного боевого корпуса и землевладельцем. Информационная ценность "Записок" не оспаривалась никем из академических исследователей русского средневековья, помимо Д.Н. Альшица, но последнему не удалось привести серьезных аргументов, доказывающих недостоверность этого источника.

Итак, Штаден пишет: "С этим пришел опричнине конец (darmit nam Aprisnay ein Ende), и никто не смел поминать опричнину, иначе виновному грозила кара: [виноватого] обнажали по пояс и били кнутом на торгу. Опричники должны были возвратить земским их вотчины. И все земские, кто [только] оставался еще в живых, получили свои вотчины, ограбленные и запустошенные опричниками"[16]. Позднее он добавляет: "Когда эта игра (dis Spil) была кончена, все вотчины были возвращены земским, так как они выходили против крымского царя. Великий князь долее не мог без них обходиться. Опричникам должны были быть розданы взамен этих другие поместья. Благодаря этому я лишился моих поместий и вотчин"[17].

Остается определить, к какому времени относятся неопределенные отсылки Штадена: "С этим пришел опричнине конец", – и: "Когда эта игра была кончена". Со времен С.Б. Веселовского большинство исследователей датирует данные события августом или, может быть, осенью 1572 г.[18]. Именно тогда, в июле–августе, войско Девлет-Гирея подверглось разгрому в многодневном сражении у Молодей. По мнению многих историков, успешные совместные действия опрично-земской армии привели царя к выводу о необходимости отменить общественный институт, изживший себя. Эта концепция восходит еще к Н.М. Карамзину[19].

Но так ли это? Обратимся к тексту самого Штадена. В первом случае отрывку о конце опричнины, действительно, предшествует сообщение о нашествии Девлет-Гирея. Но не о том, которое произошло в августе 1572 г., а о другом, случившемся на год раньше – в мае 1571 г. Тогда русская столица подверглась страшному пожару, причем в огне погиб и большой, хорошо укрепленный опричный двор. Сразу после слов о гибели этого двора Штаден сообщает: "С этим пришел опричнине конец…" и т.п.

Во втором случае опять рассказывается об оборонительной операции русских войск против Девлет-Гирея. И вновь речь идет о майском набеге 1571 г. Чтобы показать справедливость этого утверждения, имеет смысл привести предшествующий отрывок, довольно значительный. Итак, в нем Штаден повествует о большом пожаре, долго разрушавшем Москву, но, в конце концов, закончившемся, а затем добавляет: «На другой день, когда войско великого князя собралось у Оки, каждый должен был помогать при постройке гуляй-города соответственно размеру своих поместий, равно как и при постройке укреплений по берегу реки Оки – посаженно. Я не соглашался на это. Когда [крымский] царь подошел к реке Оке, князь Дмитрий Хворостинин – он был воеводой передового полка – послал меня с 300 служилых людей (Knesen und Boiaren). Я должен был дозирать по реке, где переправится царь. Я прошел вверх несколько миль и увидел, что несколько тысяч всадников крымского царя были уже по сю сторону реки. Я двинулся на них с тремя сотнями и тотчас же послал с поспешением ко князю Дмитрию, чтобы он поспевал нам на помощь. Князь Дмитрий, однако, отвечал: “Коли это им не по вкусу, так они сами возвратятся”. Но это было невозможно. Войско [крымского] царя окружило нас и гнало к реке Оке. Моя лошадь была убита подо мной, а я перепрыгнул через вал и свалился в реку, ибо здесь берег крутой. Все три сотни были побиты насмерть. [Крымский] царь со всей своей силой пошел вдоль по берегу. И я один остался в живых»[20].

События, таким образом, логично реконструировать в следующей последовательности: Генрих Штаден встречал крымских татар на Оке в качестве командира одного из передовых отрядов. При переправе крымцев он завязал с ними бой, проиграл его и не получил помощи от своего прямого непосредственного начальника воеводы кн. Хворостинина. В результате отряд Штадена погиб, а он сам потерял лошадь, но уцелел. Позднее он оказался в Москве и испытал на себе все ужасы пожара (об этом подробно рассказывается в его записках). На другой день после пожара войско вновь отправилось к Оке и занялось строительством оборонительных сооружений. Это, кстати, полностью подтверждается данными разрядов. Так, майский разряд 1571 г. сообщает: «И после отходу крымского “царя”… в Серпухове по росписи были воеводы по полком…», – далее следует воеводский список, из которого видно, что в результате московской катастрофы остатки земской оборонительной армии из пяти полков пришлось

свести в три полка[21]. Но лично Генрих Штаден уклонился от участия в строительных работах и, возможно, от самого выхода на Оку с русскими полками. По всей видимости, его задел тот факт, что, когда Девлет-Гирей форсировал Оку, он не получил никакой поддержки по своему зову, потерял отряд и коня[22]. Тогда он и утратил свои земельные владения – то ли в наказание за отказ участвовать в строительных работах, то ли в результате того, что опричников лишили привилегированного статуса, а вместе с ним и поместий. Но все названные события относятся к 1571 г. и непосредственно примыкают к неудачной оборонительной операции русской армии в мае под Москвой.

Можно, конечно, увидеть в рассказе Штадена, который описывал все происходившее в 1571–1572 гг. несколько лет спустя, хронологическую путаницу. Теоретически, немец-опричник мог смешать в своих мемуарах события двух разных лет, связанные с набегами Девлет-Гирея. Тогда предположение о том, что опричный военный корпус и опричное землевладение начали разрушаться не в 1571, а именно в 1572 г. получит какую-то почву. В этом случае выход на Оку, от которого Штаден отказался, должен был произойти не через день, а через год и два месяца после катастрофического московского пожара, и это был выход войск для встречи Девлет-Гирея, окончившийся разгромом крымцев у Молодей. Но насколько правдоподобно такое предположение?

Думается, оно крайне сомнительно. В "Записках…" Штадена есть подробный рассказ о его участии в Молодинской баталии[23], который в целом соответствует свидетельствам собственно русских источников – разрядов[24] и Соловецкого летописца[25]. Почему же бывший опричник должен был столь грубо перепутать в уме события, непосредственно предшествовавшие сражению? Такой ход мыслей выглядит необоснованным.

В "Записках…" Генриха Штадена упомянут кн. Д.И. Хворостинин, крупный полководец второй половины XVI столетия. Действительно, он участвовал в оборонительной операции против Девлет-Гирея летом 1572 г. – в качестве второго воеводы передового полка[26]. Но и во время майской оборонительной операции 1571 г. против Девлет-Гирея он также числился в передовом полку по опричнине – третьим воеводой (после ареста и казни кн. М.Т. Черкасского де-факто стал вторым, а не третьим)[27].

Таким образом, начало разрушению специфически опричного землевладения могло быть положено в 1571, а не в 1572 г. Штаден говорит об этом отчетливо. Что же касается документов, прямо

связанных с процессом возврата вотчин их прежним владельцам, то подобных свидетельств известно очень мало. Кроме того, видно, что этот процесс растянулся надолго. Так, А.П. Павлов пишет: "Процесс возврата вотчин растянулся на многие десятилетия, причем значительной части вотчинников так и не удалось вернуться на свои места. Возвращения вотчин целиком зависели от воли государя и рассматривались как жалование, часто как вознаграждение за службу"[28]. Чаще всего цитируется данная[29] грамота вотчинников Переяславского уезда Таратиных, где сказано, что их "государь пожаловал" – "…велел… тое вотчину отдати в [70]80-м году"[30]. Следовательно, вотчина вернулась к Таратиным между началом сентября 1571 и концом августа 1572 г., что никак не опровергает Штадена. А.А. Садиков и Р.Г. Скрынников привели ряд документов, иллюстрирующих возврат вотчин в послеопричную эпоху и относящихся к 1572–1575 гг.[31] Но это говорит лишь о длительности процесса, связанного с восстановлением прав землевладельцев, нарушенных в опричный период, и ничего не сообщает о начальной точке этой работы. А она, отталкиваясь от свидетельства Штадена, могла начаться летом или осенью 1571 г.

Английский дипломат Джильс Флетчер, побывавший в Московском государстве при Федоре Ивановиче в конце 80-х годов XVI в., писал об опричнине, что она продлилась всего семь лет: "…свобода, данная одним грабить и убивать других без всякой защиты судебными местами или законом, продолжавшаяся семь лет, послужила к обогащению первой партии (опричников. – *Д.В.*) и царской казны…"[32] Если отсчитывать начало опричнины от момента отъезда Ивана IV в Александровскую слободу, то ровно через семь лет наступил бы декабрь 1571 г., а если считать от указа о введении опричных порядков, то семилетний "юбилей" пришелся бы на январь 1572 г.[33] Если бы опричнина была отменена в августе или даже в осенние месяцы 1572 г., то получалось бы, округляя, восемь, а не семь лет, как ни считай – хоть от декабря 1564-го, хоть от января, хоть даже от февраля. Таким образом, если опираться на свидетельство Флетчера, то опричнина завершила свое существование не позднее зимних месяцев 1571–1572 гг.

Когда же опричнина упоминается в русских источниках последний раз? Разрядный список воевод весеннего (майского) 1572 г. похода Ивана IV, когда русская армия вновь концентрировалась в Новгороде Великом для действий против шведов[34], сообщает о присутствии в царской свите трех бояр "из опришнины": князей П.Д. и С.Д. Пронских, а также князя В.А. Сицкого; кроме

того, почти все “именные”[35] должности государева полка занимают персоны, известные как опричники по более ранним источникам (несколько десятков человек). Что же касается командного состава армии, то в нем опять, как зимой 1571–1572 гг., перемешаны земские и опричные военачальники, притом опять – на уровне отдельных полков[36]. Итак, в мае 1572 г. опричного боевого корпуса примерно год как не существует, опричное землевладение, видимо, находится в стадии распада, и от опричнины осталась лишь Боярская дума, отличная от земской, плюс какая-то часть Государева двора – ближайшие советники да охранники, т.е. служилая корпорация в больших походах составлявшая государев дворовый полк.

Какой можно сделать вывод? Ликвидация опричнины шла поэтапно. Основным событием, которое повлияло на Ивана IV в названном направлении, было поражение земско-опричной армии в мае 1571 г. от Девлет-Гирея и сожжение Москвы. После этого летом–осенью 1571 г. произошло расформирование опричного боевого корпуса, и начался процесс раздачи земель, приписанных к опричнине, их прежним владельцам – земцам. Таков первый этап. И его-то имел в виду Флетчер, сообщая о семи годах опричнины.

С конца мая до второй половины августа 1572 г. Иван IV находится в Новгороде Великом[37], к концу августа он возвращается в столицу, узнав о разгроме крымской орды в битве у Молодей, а 21 сентября отправляется в поход на Пайду[38], следовательно, между концом августа и концом сентября 1572 г. он мог нечто отменить внутри полуразрушенной опричнины. Что именно? Скорее всего, речь идет об опричной Боярской думе, с гораздо меньшей долей вероятности, – о Слободском ордене[39] и, возможно, о самом слове “опричнина”. Вот, собственно, и всё. Служилая корпорация государева дворового полка продолжила свое существование, поскольку в списках участников осенне-зимнего похода 1572–1573 гг. подавляющее большинство видных опричников остается на “именных” службах в составе этого воинского соединения[40], да и позднее будет присутствовать в подобных списках. Но ассоциировать ее со всей огромной административной машиной опричнины или хотя бы с опричным боевым корпусом, существовавшим до мая 1571 г., невозможно, это неравновеликие явления. Что же касается Боярской думы, то у Ивана IV в 1575 г. вновь появится “особая” дворовая Дума, и она продолжит существование вплоть до его кончины в 1584 г. Однако состав ее сильно изменится по сравнению с опричными временами: например, те же

кн. С.Д. Пронский и кн. В.А. Сицкий окажутся в составе земской Думы[41]. Следовательно, как минимум одно можно утверждать с большой долей вероятности: в августе–сентябре царь распустил опричную Боярскую думу. Это и было основным содержанием второго этапа отмены опричнины.

[1] *Скрынников Р.Г.* Царство террора. СПб., 1992. С. 461, 465. Дано со ссылкой на указание Б.Н. Флори.
[2] Полевое соединение того времени состояло из нескольких полков – большого, правой руки, левой руки, передового, сторожевого и ертаульного. Свита государя, его оруженосцы-рынды и охранные отряды составляли государев полк.
[3] Того самого "Слободского ордена".
[4] Государственные учреждения, служилые люди и земли, не попавшие в опричнину.
[5] *Эскин Ю.М.* Очерки истории местничества в России XVI–XVII вв. М., 2009. С. 122.
[6] Разрядная книга 1559–1605 гг. М., 1974. С. 86–87.
[7] Р.Г. Скрынников придерживается мнения, согласно которому кн. М.Т. Черкасский "…между 16 и 23 мая 1571 г. был зарублен опричными стрельцами на дороге между Москвой и Серпуховом". См.: *Скрынников Р.Г.* Указ. соч. С. 434.
[8] Разрядная книга 1559–1605 гг. М., 1974. С. 69.
[9] Летоисчисление от Сотворения мира, которое в традиции счета лет, использовавшейся на территории Московского государства в XVI в., отстояло от Рождества Христова на 5508/5509 лет.
[10] Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1982. Т. II, ч. II. С. 271–272.
[11] Там же. С. 277–278.
[12] Там же. С. 291.
[13] Там же. С. 292–293. Кажется, Л.М. Сухотин первым заметил пропажу того деления армии на опричную и земскую части, какое было еще в мае 1571 г. См.: *Сухотин Л.М.* К пересмотру вопроса об опричнине. Белград, 1931. С. 21.
[14] Разрядная книга 1559–1605 гг. М., 1974. С. 45.
[15] *Шокарев С.Ю.* Предисловие // Штаден Г. Записки немца-опричника. М., 2002. С. 10–11.
[16] *Штаден Г.* Записки немца-опричника. М., 2002. С. 10–11, 70.
[17] *Штаден Г.* Указ. соч. С. 10–11, 116.
[18] *Веселовский С.Б.* Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 194–195 (у него речь идет о 1572 г., точнее дата отмены опричнины не указана); *Зимин А.А.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 477; *Скрынников Р.Г.* Указ. соч. С. 460; *Флоря Б.Н.* Иван Грозный. М., 2003. С. 283. Д.Н. Альшиц полностью отрицает отмену опричнины в 1572 г. и отказывает Штадену в достоверности. Этот исследователь считает, что произошло лишь формальное упразднение опричнины, но основные механизмы, введенные ею в государственный быт, сохранялись и развивались. См.: *Альшиц Д.Н.* Начало самодержавия в России. Л., 1988. С. 231–232. Однако его мнения и о недостоверности сведений Штадена, и о "формальном" характере упразднения опричнины были аргументированно оспорены. См.: *Кобрин В.Б.* Опричнина. Генеалогия. Антропонимика: Избранные труды. М., 2008. С. 15; *Скрынников Р.Г.* Указ. соч. С. 60–61, 461–462; *Володихин Д.М.* Иван Грозный: Бич Божий. М., 2006. С. 173–174.

[19] *Карамзин Н.М.* История Государства Российского: в 12 томах. М., 2004. Кн. 3 (Т. IX–XII). С. 118–119.
[20] *Штаден Г.* Указ. соч. С. 115.
[21] Разрядная книга 1559–1605 гг. М., 1974. С. 71–72. Возможно, в состав сводной рати попали также остатки опричного отряда, пострадавшего от пожара в Москве наряду с земцами.
[22] Более того, местные крестьяне попытались его убить, приняв за татарина, и Штаден едва избег позорной гибели. Этот отрывок "Записок…" пришлось опустить, поскольку для уяснения сути дела он ничего не дает, а цитата получилась бы еще объемнее.
[23] *Штаден Г.* Указ. соч. С. 70–72.
[24] "Разряды" – реестры назначений на важнейшие посты.
[25] Разрядная книга 1475–1605 гг. С. 311–314; *Корецкий В.И.* Соловецкий летописец конца XVI в. // Летописи и хроники. 1980 г. В.Н. Татищев и изучение русского летописания. М., 1981. С. 238.
[26] Разрядная книга 1559–1605 гг. М., 1974. С. 85.
[27] Там же. С. 74.
[28] *Павлов А.П.* Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове. СПб., 1992. С. 200.
[29] "Данная" – тип документа XVI в., разновидность вкладной грамоты.
[30] *Веселовский С.Б.* Указ. соч. С. 199.
[31] *Садиков А.А.* Очерки по истории опричнины. М.; Л., 1950. С. 137–143; *Скрынников Р.Г.* Указ. соч. С. 460–461.
[32] *Флетчер Дж.* О Государстве Русском. СПб., 1906. С. 40–41.
[33] Продолжение Александро-Невской летописи // Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 29. С. 341–343.
[34] А также для охраны государя, который не решался тогда выйти против Девлет-Гирея, предоставив оборону Москвы кн. М.И. Воротынскому и отбыв с семьей в Новгород.
[35] Так называются должности, которые перечислялись в государевых разрядах, притом разряд называет по именам всех назначенцев. Назначение на должность, при котором имя назначенного не прописывается в разрядном списке, считалось менее почетным.
[36] Разрядная книга 1475–1605 гг. С. 302, 305.
[37] В первой половине августа, пребывая еще в Новгороде, Иван IV утопил в Волхове многих дворян-опричников, что заметил еще Р.Г. Скрынников – *Скрынников Р.Г.* Указ. соч. С. 458.
[38] Крепость в Ливонии.
[39] Автору этих строк уже приходилось писать о том, что Слободской орден, скорее всего, существовал недолгое время в 1569 или 1570 г. и распался не позднее середины 1570 г., когда подверглось репрессиям опричное руководство, в том числе "келарь" ордена кн. А.И. Вяземский. Тогда же, вероятно, пропала и особая форма опричников, отделявшая их ото всех прочих подданных Ивана IV. Таким образом, отменять его в 1572 г. было явно поздновато. См.: *Володихин Д.М.* Иван IV Грозный. М., 2010. С. 178.
[40] Разрядная книга 1559–1605 гг. М., 1974. С. 89–93.
[41] *Станиславский А.Л.* Труды по истории государева двора в России XVI–XVII веков. М., 2004. С. 44, 46.

М.Ю. Зенченко

"... ХОТЯТ ТАТАРОВЕ ТАМГИ И ДЕСЯТИНЫ"

(По поводу спорности бесспорных мнений о "татарском наследии" на Руси)

В 1847 г. декан Юридического отделения Санкт-Петербургского императорского университета Константин Алексеевич Неволин выступил с речью "Об успехах государственного межевания в России до императрицы Екатерины II". Речь носила торжественный, т.е. популяризаторский, характер, и едва ли сам Неволин сознавал, что им закладывается система взглядов, ставшая господствующей в исторической науке на целых 150 лет.

В своем выступлении К.А. Неволин в самой осторожной форме высказал предположение, что переписные работы в Русском государстве приобретают регулярный характер в ходе монгольских переписей второй половины XIII в. Эта концепция была немедленно поддержана видным российским ученым и архивистом И.Д. Беляевым. В частности, именно ему принадлежит утверждение об использовании монголами подворных методов обложения: "в китайских летописях, именно в книге Гань-му, сказано что еще в 1236 г. монголы производили перепись в Китае посемейно, а не поголовно. Следовательно, ежели такой порядок был у монголов в Китае в 1236 г., то нет причины предполагать, чтобы этот порядок был изменен при переписи, произведенной монголами в России". На этом Беляев не остановился – расклад земли в сохи, по его мнению, также был монгольской инициативой: "по китайским источникам известно, что и в Китае монголы еще в 1236 году разложили дань по земле, именно с одной *му* лучшей земли три гарнца с половиною… Следовательно, не без основания можно допускать, что монголы у нас стали собирать дань с земли по сохам или плугам, точно так же как в Китае они собирали по тамошней мере *му*, при самом обложении данью Русских княжеств, именно во время татарских переписей"[1]. Таким образом, под пером И.Д. Беляева концепция К.А. Неволина обрела окончательную завершенность: монголы на покоренных землях пользовались китайской податной системой и, соответственно, экспортировали ее из страны в страну по мере своих завоеваний.

Появившаяся в 1892 г. работа П.Н. Милюкова "Спорные вопросы финансовой истории Московского государства" (СПб., 1892) поставила окончательную точку в этом вопросе. Милю-

ков писал именно о спорных вопросах. Но, как видно из его работы, концепцию Неволина–Беляева он к ним уже не относил. По его мнению, монгольское нашествие «ввело важные новости в нашем финансовом строе. Первой такой новостью была всем известная двухкратная перепись, "число", установившая размеры дани»[2]. Перу Милюкова принадлежит еще одно утверждение, ставшее впоследствии хрестоматийным – о сборе дани не с "числа", а с основной окладной единицы Московского государства XVI–XVII вв. – *сохи*. Время возникновения сохи дискуссионно и в наше время, но Милюков смело отнес ее возникновение к XIII в.: "Мы не колеблемся заключить отсюда вместе с Беляевым, что соха в составе двух работников и была единицей обложения уже первой татарской переписи"[3]. В качестве аргумента он сослался на известие Татищева о недовольстве ордынского хана Менгу-Тимура малым размером привезенной дани[4].

Таким образом, Милюков фактически закрепил слабо аргументированную гипотезу своим немалым авторитетом, причем без серьезного научного обсуждения, разбора источников и исследования реально существовавшей в Монголии налоговой практики. Его построения возражений не вызвали. С одной стороны, проблема носила узко специализированный характер. Речь ведь шла не о практике составления и применения кадастровых описаний, а только о времени и причинах их возникновения. С другой стороны, само предположение выглядело логически непротиворечивым. Азиатские страны (Китай, Персия) в XII–XIV вв. для сбора налогов пользовались условными мерами площади: *му* в Китае, *джериб* – в Средней Азии. Поэтому в них легко можно увидеть прообраз русской условной меры площади – *сохи*. В силу этих причин даже автор наиболее фундаментального исследования по истории развития русских земельных налогов С.Б. Веселовский не стал специально останавливаться на этом вопросе[5].

Таким образом сформировался ряд аксиоматических утверждений об истории возникновения русских земельных кадастров XVI–XVII вв.: первые переписи провели монголы в XIII в.; тогда же была произведена раскладка земель в сохи. Разумеется, в это же время начали составляться и первые регестовые записи земельных участков – "писцовые книги", но, к величайшему сожалению, ранние писцовые книги до наших времен не дошли. В таком виде историю происхождения писцовых книг рассказывали своим студентам крупнейшие специалисты по аграрной ис-

тории первой половины XX в. академики Ю.А. Готье и С.Б. Веселовский, профессора Н.А. Рожков и С.В. Юшков. В таком же виде эту историю излагали и следующие поколения преподавателей своим студентам, в том числе и автору этих строк. В результате возник любопытный культурологический феномен: все *знали*, что прототип писцовых книг возник еще в XIII в. и что на Русь его занесли монголо-татары, но при этом уже начали забывать, что источник этого знания – всего на всего ничем не подтвержденная гипотеза Неволина–Беляева–Милюкова[6].

Зато продолжались поиски загадочно исчезнувших писцовых книг. Дело в том, что любая податная система, основанная на *записи*, неизбежно должна была оставить свои следы – если не в виде самих окладных или писцовых книг, то хотя бы в виде их упоминаний в других актовых источниках или летописях. Но таких упоминаний так и не было обнаружено. К середине 80-х годов прошлого века стало вполне очевидно, что первые документальные свидетельства о существовании писцовых книг появляются не ранее второй половины XV в., а первые документы, которые с некоторой долей условности можно отнести к писцовым книгам, только в 1484/1485 г.[7] Вследствие этих причин кампания по их поиску была тихо свернута, а вопрос о времени их возникновения более не обсуждался.

В 2008 г. этот вопрос вновь поднял К.А. Аверьянов. В его выступлении в очередной раз была изложена концепция происхождения писцовых книг по Беляеву–Милюкову и, как стало уже общепринятым, вновь без ссылок на первоисточник[8]. Таким образом, позиция "*это все знают*" получила права гражданства и в XXI в., а это означает, что за истекшие 150 лет в изучении вопроса мы не продвинулись дальше К.А. Неволина и И.Д. Беляева.

Чтобы понять соотношение русского и "татарского" в древнерусской окладной системе XII–XIV вв. необходимо ответить на два вопроса. Первый – как русское население облагалось налогами[9] в домонгольский период. Второй – какой была монгольская окладная система.

С начала XII в. начинается процесс обособления древнерусских княжеств и, как следствие, уменьшение их территории. Князья получают возможность не объезжать свои владения для сбора дани (ездить в полюдье), а распределять этот сбор между несколькими административными центрами. В качестве таковых могли выступать города, села и погосты. Здесь необходимо сделать существенную оговорку – древнерусский город мало походил на

европейский. Существовали крупные города, которые действительно являлись центрами ремесла и торговли, но в большинстве случаев они представляли собой административные центры определенной территории, которая одновременно являлась податным и мобилизационным округом. Иными словами, русский город – это всегда *город и окружающие его земли*. Точно таким же окружным центром могло выступать село, а с XIII в. – слобода. И, наконец, если территория еще не имела четко определенного административного центра, она называлась погостом, который именовался описательно: например, "погост на Млеве". В середине XII в. система податных округов только начинала складываться; в конце XV в. она становится вполне сформировавшейся и, в свою очередь, начинает меняться на более сложную. Но генетическая связь между формами сбора *дани* XII в. и *данных денег* XV в. очевидна.

Для XII в. мы имеем единственный источник, который позволяет сделать хотя бы самые приблизительные выводы – княжеские уставные грамоты, т.е. законодательные или нормативные акты в современном понимании. Летописцы такими низкими материями, как сбор налогов, не интересовались. К сожалению, уставных грамот сохранилось меньше десятка, к тому же отрывочно и неполно[10]. И не все они посвящены сбору налогов. Но некоторые выводы на основе их изучения сделать можно.

Наиболее ранним документом считается уставная грамота, выданная смоленским князем Ростиславом Мстиславичем епископу Мануилу при учреждении смоленской епископии в 1136 г. В уставной части документа содержится распоряжение брать церковную десятину "от всех даней смоленских", кроме вир, продаж и полюдья. Далее приводится список из 34 податных объектов, с которых бралась дань. В грамоте названы восемь городов, два села и 24 погоста, обязанные смоленским князьям "судом и данью". В городах и крупных селах существовали и более сложные системы оклада, например в Копысе кроме дани собирали деньги с перевоза через Днепр и "торговое". На формирующийся характер окладной системы указывает еще одна красноречивая запись: "А что ся наречет области Смоленское, или мало, или велика дань, любо княжа, любо княгинина, или чия си хотя, правити десятину святеи Богородице, *без всякого отпису даяти*"[11] (курсив мой. – *М.З.*). Иначе говоря, в случае присоединения к Смоленскому княжеству новых территорий (что назовется Смоленской землей) и соответственно увеличения количества податных объектов, соби-

рать с них дань и отчислять с нее десятину в пользу церкви в это время можно было и без записи.

Аналогичная ситуация фиксируется источниками в Новгороде XII в. Грамота новгородского князя Святослава Ольговича 1136/1137 г. устанавливала получение новгородскими епископами десятины от всего, что входит в "княжий двор". К нему отнесены три податных округа: онежский, обонежский и бежицкий "ряды"; в каждом округе названы погосты-плательщики и получаемая с них сумма дани[12].

Мы не знаем подобного документа для земель Владимиро-Суздальской Руси, но источники дают этому вполне рациональное объяснение – в этих княжествах дань еще собиралась в виде полюдья: "Сущю тогда великому князю Гюргю *в полюдии на Яхроме* (курсив мой. – *М.З.*), и постави ту в его имя град Дмитров"[13]. В начале XIII в. элементы системы записи податных объектов обнаруживаются и в Рязанском княжестве.

Можно считать доказанным, что в середине XII в. уже существовали документы с перечнями податных объектов – городов, сел и погостов с прилегающими к ним землями, фактически, прототип финансовых документов конца XIV–XV в. – *доходных списков*, и XVI–XVII вв. – *платежных книг*. При этом система записи доходов только формировалась – еще нет устоявшегося формуляра документа (окладные деньги называются то данью, то уроком), отсутствует твердое представление о размерах платежей даже в городах. Как в XII, так и в конце XIV в.[14] записывались только общие суммы платежей. Количество проживавших на этих территориях людей и тем более размеры пашни князей в это время еще не интересовали. К.А. Аверьянов считает, что "мы вправе допустить, что для определения размеров собираемой дани проводились соответствующие описания"[15]. Допустить мы вправе что угодно. Но ни один известный нам источник ничего не сообщает ни о переписях населения, ни о землемерных работах в России вплоть до середины XV в. Всегда записывались только суммы платежей с определенных территорий. Это объективно и с этим уже пора смириться.

Таким образом, вопрос о прогрессивном воздействии кочевников-монголов на отсталых земледельцев Руси становиться актуальным. Если верить Неволину–Беляеву–Милюкову, именно им мы обязаны такими новациями, как перепись населения и раскладка земли в сохи. Так какой же была монгольская окладная система?

Возникновением понятия "монгольская перепись" мы обязаны французскому исследователю Д'Оссону, который обратил внимание на то, что монголы дважды, в 1236 и 1252/1253 гг., проводили *учет* своего населения. Но исследователь никогда не распространял свое наблюдение за пределы коренных монгольских земель и тем более не связывал его с окладной практикой[16]. Учет населения в монгольском понимании был учетом *боеспособного населения* и распространялся только на монголов, которые в XIII в. продолжали оставаться народом-войском.

Недостаток войск, особенно в условиях начавшейся войны с исмаилитами и Багдадским халифатом (1256–1258 гг.), вынудил Батыя и командовавшего объединенной армией хана Хулагу привлечь к службе покоренное население. Армия пополнилась за счет жителей Причерноморских степей – ясов, касогов и половцев. Принудительная служба в монгольских войсках получила название "черик" и широко использовалась как в Золотой Орде, так и в монгольском Иране. Но описавший этот принудительный набор персидский географ Джувейни, путешествовавший вместе с ханом Хулагу, ни словом не упоминает о том, чтобы набранное таким образом войско переписали[17].

В завоеванных странах основным монгольским налогом XIII в. был "копчур" (монг. *хубч'ур*), который зачастую *принимают* за подушную подать. Но следует учитывать, что монгольское понимание подушной подати принципиально отличалось от нашего. Копчур собирался с *головы по счету*, а не с плательщика по записи. Таким образом, учетным элементом монгольской окладной системы была не запись, а цифра – "число". Об этом сохранилось множество известий. Например, в 1258 г. темник Кайту-Бука потребовал от командующего сдавшейся крепости вывести всех своих людей (включая жен и детей) в поле, чтобы их пересчитать и обложить копчуром. Копчур взымался с городов и целых провинций, в арабских и персидских источниках встречается даже особый термин (*вилайат-и копчури*), которым обозначались территории плативщие копчур. И почти везде налог брался с голов по счету[18].

Нам известны только два исключения. При обложении Синцзяна (Северный Китай) возник спор, что считать податной единицей – работоспособного мужчину или семейство (дом). Победила точка зрения Елюя Чуцая, который отстоял принцип переписи по семьям и "представил монгольскому государю перепись, по которой оказалось 1 040 000 семейств, или домов". Так что ссыл-

ка И.Д. Беляева на подворный характер монгольского обложения неправомерна. Монголы настаивали как раз на поголовном счете, а китайцы – на подворной переписи. Неверно и предположение Беляева о раскладе монголами податей по земле – это сами китайские чиновники разверстали назначеный монголами налог по земле – "с одной *му* лучшей земли три гарнца с половиною…" Так как работу проводили китайские чиновники, ее результаты оказались записаны[19].

Имелось еще одно исключение. Стефан Орбелиани сообщает о составлении "Великого дафтара" – перечня всех земельных собственников, обязанных платить налоги со своих владений. Но эту работу также проводили персидские и армянские чиновники[20]. В Иране дафтар был составлен только во время реформ Газан-хана (1295–1304), да и то под влиянием его мусульманского советника Рашид ад-Дина; в Средней Азии (чагатайском государстве монголов) и того позже – при Кебек-хане (1318–1326)[21].

Вторым по распространенности монгольским налогом была "тамга". Она являлась городским налогом – им были обложены городские ремесла и торговля. Первоначально тамга также имела числовой эквивалент: в пользу хана собиралась каждая 30 вещь. По мере развития товарно-денежных отношений тамга постепенно эволюционировала: в XIV в., например, это примерно 1/30 часть стоимости любых товаров и услуг. В некоторых исследованиях тамгу понимают как таможенный сбор. Это неверно. Персидский историк Вассаф в рассказе о принятии ислама ханом Узбеком, с удовольствием сообщил о благочестии хана, закрывшего в Золотой Орде все заведения, противоречащие шариату (кабаки и публичные дома). Заодно выяснилось, что с них был прекращен и сбор тамги[22]. Иными словами, речь идет именно о налоге с оборота. Достаточно сложно представить себе таможенный сбор с кабака или публичного дома.

Продовольственная подать "тагар" первоначально устанавливала обязанность отдавать в пользу хана каждый десятый мешок с зерновыми культурами; впоследствии эта подать стала расширено трактоваться как любой продуктовый сбор. Размер мешка, и уж тем более размеры площадей, с которых это зерно было собрано, монголов не интересовали. Фактически, это была обыкновенная "десятина".

Итак, можно утверждать, что на первых этапах своего господства монголы использовали собственную систему сбора податей с учетом окладных объектов в *числе*. Учетные записи источниками

фиксируются как исключение из общего правила. Практика сбора монгольских налогов полностью прекращается только в середине XIV в. По наблюдениям А.-К. Али-заде, "вместо него в земледельческих районах возродилась *старая домонгольская практика налогового обложения* (курсив мой. – *М.З.*)"[23]. Ни одного случая переноса монголами окладной системы из одной страны в другую источники не знают, а потому говорить об использовании монголами китайских или среднеазиатских окладных норм на русских землях не вполне корректно.

Теперь рассмотрим известия российских летописных сводов. Наиболее полно они отражены в ряде заметок Новгородской первой летописи (НПЛ). Под 1257 (6765) г. говорится: "Приде весть из Руси зла, яко хотят татарове *тамгы и десятины* (здесь и далее курсив мой. – *М.З.*) на Новегороде, и смятошася люди через все лето…"[24] О требовании десятины и тамги сообщают практически все летописи. Еще одним требованием монголов было "число": «…Тои же зимы (1259) приеха Михаил Пинещенич из Низу со лживым посольством, река тако: "аже не иметися по *число*, то уже полкы на Низовьской земли"; и яшася новгородцы по *число*»[25]. То есть в известии речь идет только о числе – все рассуждения о переписи не более чем модернизация известия в работах наших историков. Еще одним требованием монголов стала "туска": "Тои же зимы приехаша оканьнии татарове сыроядци Беркай и Касочик с женами своими, и нех много; и бысть мятеж велик в Новегороде и по волости много зла учиниша, беручи *туску* оканьным татаром…"[26] Итак, с новгородских земель монголы требовали *число, десятину, тамгу и туску*. Это сообщает источник, не доверять которому нет никаких оснований.

Теперь рассмотрим их требования с учетом уже известной нам монгольской налоговой практики. Легче всего решается вопрос с "числом". Это наиболее распространенный монгольский налог "копчур". Он брался с людского поголовья, т.е. с "числа". Поэтому все летописцы единодушно говорят именно о *счете* людей. Летописи не знают термина "писец"; монголы везде названы "численниками".

Историки давно обратили внимание на то, что в Новгороде были пересчитаны не люди, а дома: "…И почаша ездити оканьнии по улицам, пишучи домы христианские… и отъехаша оканьнии, вземше число…"[27] Это известие и стало базой для многочисленных рассуждений о том, что проведенная монголами перепись носила не подушный, а подворный характер. На самом деле это

означает, что новгородцы добились очень редкой привилегии – платить не копчур, а "ханэ-шумар" – подымную подать, которая собиралась монголами в исключительных случаях (например, для восстановления хозяйства разоренного Синцзяна в 1236–1242 гг.). Налоговые льготы Новгорода – освобождение от копчура – имели рациональную причину. Новгород не был завоеван монгольскими войсками, а потому накладывать на него налог, как на побежденных, монголы оснований не имели. Смоленские земли также не были завоеваны монголами и у нас нет сведений о том, что смоленские князья платили копчур со своих владений.

Тамгу признает монгольским налогом большинство исследователей. Владимиро-суздальские летописи в рассказе об "исчислении земли" о требованиях тамги ничего не говорят. Видимо, на этих землях налог начали собирать с 1252 г., т.е. после того как Батый провел радикальную замену русских князей на основных княжеских столах (изгнал великого владимирского князя Андрея Ярославича и посадил на его место лояльного ему Александра Невского, одновременно был отпущен из плена и посажен в Рязани князь Олег Ингварович). В 1259 г. монголы потребовали тамгу и с Новгорода. В научной литературе часто встречаются обширные рассуждения о практиковавшейся монголами системе откупов и злоупотреблениях откупщиков. Речь может идти либо о тагаре, либо о тамге, так как копчур и черик на откупа не сдавались. Судя по летописным известиям о городских восстаниях (1262 г., 1287 г. и 1320 г.), причиной были именно злоупотребления при сборе тамги. Иными словами, вероятно предположение, что восстания были направлены не против монголов как таковых, а против откупщиков-таньмачи. Отсюда же вытекает равнодушное отношение монголов к таким восстаниям: деньги за откуп уже получены, а дальше – не наше дело.

Требуемая монголами "десятина" также имеет аналог. Это уже упоминавшийся нами монгольский налог тагар, т.е. десятый мешок. В русских землях десятина, вероятно, собиралась не с мешка, а с плуга. Как мы уже видели, в XIII в. окладными практиками, связанными с землемерием, монголы не пользовались, предпочитая им простой счет. Так что в данном случае, речь идет не о поземельном обложении, а о доле с урожая (например, десятый сноп), которую под наблюдением баскаков собирали уполномоченные князем лица – поплужники. Такую систему мы находим практически во всех завоеванных монголами земледельческих областях.

В монгольской налоговой системе обнаруживается и туска, неоднократно ставившая в тупик наших исследователей. Ее правильно считать не налогом, а побором: А.-К. Али-заде определил ее как подношение, которое жители капитулировавшей или *добровольно* подчинившейся местности должны преподнести монгольским чиновникам[28]. Названные в летописи Беркай и Касачик как раз и были такими чиновниками. По сообщению "Юань ши", Бицик-Берке (Беркай) был представителем великого хана Мунке; Касачик, соответственно – Батыя[29]. По монгольским законам им и полагалась туска. Как видим, автор Первой новгородской летописи точен даже в мелочах. Все вышеназванные элементы монгольской налоговой системы: дань (копчур), тамга, поплужное (тагар) и воин (черик), мы находим в жалованной грамоте хана Узбека митрополиту Петру 1313 г.[30]

Вот, собственно говоря, и вся монгольская окладная система: с голов по числу, десятый мешок с урожая и 30-ю деньгу с оборота. Плюс подарок баскаку. И что тут записывать в какие-то книги? Такую окладную систему можно записать на палочке зарубками, что собственно говоря, монголы и делали. Потому что монгольское "квадратное" письмо появилось только через 20 лет после так называемой "монгольской переписи". Его разрабатывали в 1260–1269 гг., потом десять лет преподавали в школах и лишь после этого появляются "пайцзы" (печати) и надписи на монгольском языке (с 1278 г.)[31].

Правда, у сторонников теории "монгольских переписных книг" имеется еще один аргумент – так называемая "вторая монгольская перепись". Сообщает о ней единственный источник – Никоновская (Патриаршая) летопись: "Того же лета (6783/1275 г.) бысть на Руси и Новегороде число второе из Орды от царя, и изочтоша вся, точию, кроме священников, и иноков и всего церковного причта"[32]. К этому известию и написал свой комментарий В.Н. Татищев. По его рассказу, когда великий князь Василий Ярославич привез Менгу-Тимуру дань, хан остался недовольным: "Ясак мал есть, а люди многи в земле твоей, почто не от всех даешь?" "Князь же великий отымался числом баскаков прежних, и хан повелел послати новы численники во всю землю русскую, с великими грады – да не утаят люди"[33]. В достоверности этого сообщения сомневался уже Б.Д. Греков[34]. А.А. Горский и вовсе считает, что "мы имеем дело с неудачными исследовательскими реконструкциями"[35], т.е. просто дописыванием В.Н. Татищевым того, чего в источнике никогда не содержалось. Сомневаемся и

мы. А потому зададимся элементарным вопросом – откуда известие о переписи могло попасть в Патриаршую летопись?

Ответ здесь вполне очевиден. Единственным документом, который можно интерпретировать, как свидетельство о проводившейся "второй переписи", является грамота хана Менгу-Тимура неким "русским епископам". Других документов просто нет. Именно эта грамота хранилась в Патриаршей ризнице и именно к ней могли получить доступ составители Патриаршей летописи. По сообщению публикаторов "ярлыка" Менгу-Тимура, составителей второго тома СГГиД, "подлинник" документа был обнаружен графом Н.П. Румянцевым в архиве города Риги; при этом не оговорено, на каком языке он был написан и способ формальной закрепы (печать/припись), равно как и куда он делся впоследствии. Составители считали, что "сей ярлык писан между 1270 и 1276 годами", хотя в документе имеется дата: в год Зайца "осеннего первого месяца", т.е. сентябрь 1313 г. И что характерно, дата на "ярлыке Менгу-Тимура" один в один повторяет дату на грамоте хана Узбека митрополиту Петру: сентябрь 1313 г. На определенные раздумья наводит еще один пассаж из грамоты, который до сих пор остался неоцененным по достоинству: "Чинги Царь, потом кто ни будет, дал есмя жалованые грамоты Руским митрополитом и церковным людем, тако молвячи…"[36] Интересный документ хранился в казне у русских митрополитов. Чингисхан, оказывается, о завоевании русских земель еще и не думал, но от всех монгольских налогов, которые, кстати, были введены только при хане Гуюке (1246–1248), владения Русской Православной церкви освободил. Честно говоря, о "ценности" подобного источника можно было задуматься и ранее.

Подложный ярлык, вероятно, был составлен в период пребывания на кафедре митрополита Киприана (1389–1404 гг.). Именно в этот период проводились беспрецедентные работы по упорядочению имущественных прав митрополичьей кафедры[37]. Допустимо предположение, что именно хозяйственный Киприан и решил добавить к уже имеющейся грамоте от хана Узбека еще один документ – от "первых" монгольских царей. Правда, писавший грамоту инок перестарался, и первым царем, пожаловавшим русских митрополитов, назвал самого Чингисхана, но, как мы видим, на это внимание никто не обратил. Легко объяснимо и появление в грамоте имени Менгу-Тимура: о визите в Орду Василия Ярославича в 1275 г. сообщают почти все летописные своды; при этом

Менгу-Тимур (в отличие от других ордынских ханов) везде назван по имени.

Следующим этапом стал XVII в. Составлявшие Патриаршую летопись монахи обнаружили ярлык "Менгу-Тимура", связали его с тем же визитом Василия Ярославича в Орду в 1275 г. и выстроили простейшую логическую цепочку: раз был дан ярлык, значит, была и новая перепись. Вероятно, летописцы сами были не слишком уверены в своих предположениях, а потому и поместили это известие в ряду не слишком важных – между записью о преставлении епископа владимирского и суздальского Серапиона и сообщением о поимке трехногого "медведя"[38].

В середине XVIII в. Патриаршая летопись попала в руки В.Н. Татищева. Он связал визит в Орду Василия Ярославича и сообщение о проведении новой переписи, скомпилировав два разных известия с разным происхождением в одно: если дань привезли, а потом была проведена новая перепись, значит хан был недоволен (читай выше). Такова источниковая база сторонников "второй монгольской переписи" – подложный ярлык, единичная запись в летописи XVII в., не подтверждаемая другими источниками, и "реконструкция" ученого XVIII в. Перед нами скорее историографическая схема, представляющая безусловный интерес как опыт осмысления нашей собственной истории в разные временные отрезки, но едва ли имеющая отношение к процессам формирования реальной податной практики.

Распространению легенды о "второй монгольской переписи" способствовало появление на русском языке монографии британского исследователя Джона Феннела "Кризис средневековой Руси". В сюжетах, связанных с "распространением татарщины" на русских землях Феннел был не вполне объективен и с удовольствием привлекал источники самого сомнительного происхождения. Одним из таких спорных моментов и явилась история о проведении второй татарской переписи в 1275 г. Д. Феннел написал о второй переписи, как о состоявшемся факте, причем в очень пафосных тонах: "В этот раз летописи ничего не сообщают о реакции русских княжеств на перепись. Противодействия переписчикам те не оказали. И действительно, большинство летописей вообще не упоминают о переписи. Сопротивлению пришел конец"[39]. Прекрасный образец исследовательской логики – раз летописи о второй переписи молчат, то сопротивления не было. Но существует и другое объяснение – раз летописи молчат, то пе-

репись *вообще не проводилась*. А такую возможность Д. Феннел даже не рассматривал.

Вторая монгольская перепись – это миф. После смерти великого хана Менгу (1259) ни один источник (монгольский, китайский, арабский, персидский) не сообщает о проведении переписей на подконтрольных монголам территориях. В этом просто не было необходимости. Обложение копчуром населения и тамгой городских торгов и ремесел и без того было тяжелейшей повинностью, разорявшей целые области. А в случаях ощутимой нехватки средств монголы применяли специальную подать, которая так и называлась – "немари" (прибавление)[40].

Осталось ответить на последний вопрос: сохранились ли хоть какие-либо данные от работы монгольских численников? Вопрос совсем не праздный, так как никакими количественными данными о населении Владимиро-Суздальской Руси ни за XIII, ни за XIV в. мы не располагаем. Но можно попробовать сделать хотя бы приблизительные прикидки.

Ставка копчура была установлена при хане Гуюке (1246–1248): с состоятельного человека – семь динаров (золотая монета весом 2,42 грамма), с малоимущего – один динар в год[41]. В 1253 г. совместным решением великого хана Мунке и Батыя была установлена практика круговой поруки – плательщиком становился десяток; подать с десятка обычно собиралась по среднему числу (70:2) – 35 динаров в год[42]. Разумеется, речь идет только о средней норме – известны случаи, когда монголы брали по семь динаров с человека, а иногда и больше.

Русские княжества рассчитывались серебром, предположительно – по такой же норме. В XIII–XIV вв. в динаре считалось шесть серебряных дирхемов; следовательно, с десятка монголы в среднем получали 210 серебряных монет (примерно 300 г серебра). В конце XIV в. размер "ордынского выхода" с объединенного Владимирского и Московского княжеств составлял 5320 руб.[43] Арабский путешественник XIV в. Ибн Батутта считал в русском рубле пять арабских унций (от 30 до 37 г, в среднем 33 г), следовательно, в рубле было в среднем 165 г серебра[44]. Получается, что за Московские и Владимирские земли в Орду в конце XIV в. отвозили примерно 900 кг серебра в год, что равнялось плате за 30 тыс. человек. Видимо, столько и насчитали монголы в середине XIII в. Можно предполагать, что эта сумма пересматривалась, но документальных свидетельств этого нет. Тенденция говорит скорее о другом – уже с середины XIV в. русские князья

старались эту сумму минимизировать (Дмитрий Донской с 1372 по 1382 г. в Орду вообще ничего не отвозил). И конечно сумма пересматривалась путем торга с монгольскими ханами, а не вследствие регулярной переписи населения – уж о таком событии русские летописи обязательно бы сообщили.

Теперь, когда мы знаем, что учетным элементом монгольской системы была не запись, а их цифровой эквивалент – "число", можно отыскать и следы так называемых "монгольских переписей". Это суммы "ордынского выхода", распределенные между городами и переходящие от владельца к владельцу как неотчуждаемая часть общих городских расходов. Очевидно, что в монгольское "число" попали старейшие русские города и уплата ими денег в "ордынский выход" выглядит вполне закономерной. Но "выход" платили и города, даже не существовавшие к началу монгольского нашествия: например, Малый Ярославец платил 76 руб., Можайск – 167 руб. То есть монгольский платеж с "числа" в XIV в. превратился в дополнительную подать, которая собиралась со всех русских городов и "тянущих к ним" земель. Русские "администраторы" самостоятельно разверстали этот налог на "людское поголовье" по существовавшим податным округам. Монгольской или китайской заслуги в этом нет.

Разумеется, нами описана налоговая система, а не ее реальное воплощение на практике. Но когда речь идет о государственном налогообложении, наиболее существенным является установление ее принципов. О нарушении этих принципов и злоупотреблениях, неизбежно сопровождающих сбор налогов в любой стране, разговор особый. Но, как мы видим, ничего прогрессивного монголы в Россию не принесли. Счет велся по головам, с человеческого поголовья брался и налог, вероятнее всего с "тьмы" – с десяти тысяч. "Поплужное", не более чем десятина, десятая доля в урожае. Разглядеть в ней зачатки землемерия и раскладки податей "по земле" источники решительно не позволяют. И уж совсем анекдотичным выглядит утверждение, что из "монгольских переписей" сложилась российская податная практика.

[1] *Беляев И.Д.* Разбор сочинения Г. Осокина под заглавием "О понятии промыслового налога и об историческом развитии его в России" // Летопись занятий Демидовского Лицея. 1852. Вып. 26. С. 199–243.

[2] *Милюков П.Н.* Спорные вопросы финансовой истории Московского государства. СПб., 1892. С. 18.

[3] Там же.

[4] *Татищев В.Н.* История Российская. М.; Л., 1965. Т. V. С. 51.

[5] *Веселовский С.Б.* Сошное письмо. Исследование по истории кадастра и посошного обложения Московского государства. М., 1915–1917. Т. I–II.
[6] См., например, монографию Е.И. Колычевой, в которой происхождение писцовых книг объяснено по схеме Беляева–Милюкова, но ссылок на предшествующую историографию нет. См.: *Колычева Е.И.* Аграрный строй России XVI века. М., 1987. С. 7–8.
[7] Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. М., 1964. Т. III. Док. 291а. С. 308–311.
[8] *Аверьянов К.А.* О времени возникновения писцовых книг // Материалы XV Всероссийской науч. конф. "Писцовые книги и другие массовые источники XVI–XX веков". М., 2008. С. 15–16.
[9] В разных источниках они называются *данью* или *уроком.*
[10] Подробнее об этом см.: *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI–XIV вв. М., 1972.
[11] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 141–143.
[12] Там же. С. 147–148.
[13] ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24. С. 77.
[14] Данные за XIII в. не сохранились.
[15] *Аверьянов К.А.* Указ. соч. С. 17.
[16] *Д'Оссон К.* История монголов от Чингизхана до Тамерлана. Иркутск, 1937.
[17] *Али-заде А.-К.* Монгольские завоеватели в Азербайджане и сопредельных странах в XIII – XIV веках // ВИ. 1952. № 8. С. 60–61.
[18] Монгольская налоговая система достаточно подробно освещена в ряде специальных работ. Здесь и далее использованы исследования: *Али-заде А.-К.* Социально-экономическая и политическая история Азербайджана в XIII–XIV веках. Баку, 1956; *Бартольд В.В.* Образование империи Чингисхана // Бартольд В.В. Собр. соч. М., 1968. Т. V; *Петрушевский И.П.* Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV веков. М.; Л., 1960; *Чулууны Далай.* Монголия в XIII–XIV веках М., 1983, и ряд других.
[19] "Юань ши" (История династии Юань) в переводе Н.Я. Бичурина // Бичурин Н.Я. (Иакинф). История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1829. (Далее: История династии Юань…).
[20] *Патканов К.П.* История монголов по армянским источникам. СПб., 1873. Вып. I–II.
[21] *Петрушевский И.П.* Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV веков. М.; Л., 1960.
[22] *Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая Орда. Очерк истории улуса Джучи в период сложения и расцвета в XIII–XIV вв. Л., 1937. С. 109.
[23] *Али-заде А.К.* Социально-экономическая … С. 209.
[24] Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. (Далее: НПЛ.) С. 82.
[25] Там же.
[26] Там же. С. 82–83.
[27] Там же.
[28] В разных источниках этот побор назывался "таргу", "тазгу" или "тозгу". Новгородцы, видимо, познакомились со звучанием "тозгу" и переделали ее в "туску". См.: *Али-заде А.К.* Социально-экономическая… С. 238.
[29] История династии Юань…
[30] Собрание государственных грамот и договоров. (Далее: СГГиД.) М., 1819. Т. II. С. 9.

[31] *Чулууны Далай*. Указ. соч. С. 152–153.
[32] ПСРЛ. М., 1965. Т. 10. С. 152.
[33] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. V. С. 51.
[34] *Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Указ. соч. С. 141.
[35] *Горский А.А.* Русь. От славянского расселения до Московского царства. М., 2004. С. 219.
[36] СГГиД. М., 1819. Т. II. С. 5–6.
[37] Подробнее об этом см.: *Черепнин Л.В.* Русские феодальные архивы XIV–XV вв. М., 1951. Ч. 2. С. 118–124.
[38] ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. (Репр.). С. 152.
[39] *Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989. С. 184–185 (*Fennel J* . The Crisis of Medieval Russia 1200–1304. L., 1983).
[40] *Али-заде А.К.* Социально-экономическая… С. 242.
[41] Там же. С. 118.
[42] *Петрушевский И.П.* Указ. соч. С. 365.
[43] Духовные и договорные грамоты князей великих и удельных XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. Док. № 11.
[44] *Савельев В.К.* Монеты Джучидские, Джагатайские, Джелаиридские и др. СПб., 1865; *Федоров-Давыдов Г.А.* Денежное дело Золотой Орды. М., 2003.

ПУБЛИКАЦИИ

М.С. Неклюдова

ИЗГНАННИК ИЗ XVII ВЕКА: ШАРЛЬ де СЕНТ-ЭВРЕМОН И ЕГО “БЕСЕДА Г-НА МАРШАЛА Д’ОКЕНКУРА С ОТЦОМ КАНЕ”

В “Каталоге большей части французских писателей, появившихся в век Людовика XIV”, который служит приложением к “Веку Людовика XIV” (1751), Вольтер посвятил Сент-Эвремону довольно объемную статью[1]. По его мнению, репутацию покойному писателю обеспечили «письма, писанные к придворным в те времена, когда слово “двор” произносилось с особой торжественностью, и посредственные стишки – так называемая “светская поэзия”, – сочиненные в избранном обществе …»[2] По сути, автор “Века Людовика XIV” ратовал за изъятие Сент-Эвремона из литературного канона, что и стало свершившимся фактом на рубеже XVIII–XIX вв. Исключение было сделано лишь для одного его произведения, которое Вольтер, однако, приписал другому современнику Людовика: «Знаменитая “Беседа г-на маршала д’Окенкура с отцом Кане”, напечатанная в составе сочинений Сент-Эвремона, принадлежит Шарлевалю вплоть до краткого рассуждения о молинизме и янсенизме, которое Сент-Эвремон к нему присоединил. Стиль этой концовки сильно разнится с началом»[3].

Вольтер стал первым, кто счел Сент-Эвремона недостойным авторства “Беседы”. Его мнение было подхвачено рядом историков литературы, один из которых уже в 1929 г. предположил, что спорный текст мог выйти из-под пера Пьера Бейля[4]. Логика такой атрибуции понятна: с точки зрения начала XX столетия, Сент-Эвремон – слишком малозаметный персонаж, чтобы претендовать на столь значительное произведение, более подобающее писателю масштаба Бейля. Напротив, Вольтера смущала именно известность Сент-Эвремона, поэтому честь создания “Беседы” была отдана поэту Шарлю Фокону де Ри де Шарлевалю (1613–1688), при жизни почти ничего не печатавшему (впервые его сочинения были собраны вместе и опубликованы в 1759 г.). Тем более

примечательно, что, при очевидном расхождении историко-литературной оптики, восемнадцатое и двадцатое столетие оказались согласны в главном: Сент-Эвремону была не по силам "Беседа".

К середине XX в., когда возродился интерес к той части литературы века Людовика XIV, которая осталась за рамками классического канона, исследователи перестали ставить под сомнение принадлежность "Беседы". Описанная в ней реальность – военные перипетии лета 1654 г. – имеет прямое отношение к биографии Сент-Эвремона, принимавшего участие в этой кампании, и мало согласуется с тем, что мы знаем о Шарлевале и тем более о Бейле. Однако дело не столько в большей убедительности этих доводов по сравнению со стилистическими соображениями Вольтера, сколько в изменении исторической чувствительности. В конце концов, Сент-Эвремон никогда не признавал (но и не отрицал) авторства "Беседы" и ряда других текстов, атрибуция которых отчасти основывается на издательской практике, отчасти на свидетельствах его первого биографа Пьера Демезо[5]. Эта мнимая анонимность не вводила в заблуждение современников, как не обманывали их попытки госпожи де Лафайет откреститься от авторства "Принцессы Клевской"[6]. Судя по "Веку Людовика XIV", ощущение несоразмерности автора и текста возникло лишь тогда, когда со сцены сошло поколение, еще заставшее Сент-Эвремона в живых. А его реабилитации способствовали исторические труды последних десятилетий, радикально переменившие наши представления о XVII столетии и, тем самым, о заключавшихся в нем возможностях. Теперь Сент-Эвремон полностью восстановлен в своих правах – по крайней мере в том, что касается авторства "Беседы".

Проблема изменения чувства истории (в том смысле, как его понимал Филипп Арьес[7]) играет решающую роль в нашем восприятии Сент-Эвремона и его сочинений. С одной стороны, это связано с тем, что его биография и творчество принадлежат "неклассическому" XVII в., резко контрастируя со школьными представлениями об этой эпохе. С другой – тексты Сент-Эвремона нельзя классифицировать как "литературные" или "исторические" (в традиционном смысле). К примеру, "Беседу" можно было бы считать мемуарным повествованием, если бы автор не позволял себе очевидные (и по-видимому, намеренные) вольности с хронологией, переводящие ее в разряд "вымыслов". Парадокс состоит в том, что все биографии Сент-Эвремона, начиная с самой первой, используют "Беседу" и другие тексты в качестве документаль-

ных источников, некритически объединяя их с немногочисленными архивными данными. Таким образом, наше представление о Сент-Эвремоне как историческом персонаже и авторе оказывается закольцованным: одни и те же тексты предстают то как прямые свидетельства о внутренней жизни их сочинителя, то как объективные описания современной ему действительности. Чтобы прекратить эту игру зеркальных отражений и понять, каков в реальности статус (псевдо)мемуарных набросков Сент-Эвремона, необходимо решить двойную задачу: прежде всего, постараться отделить его "биографическую легенду" от более или менее документируемых фактов, а затем поместить его сочинения в тот литературный (в противоположность личному) контекст, с которым они были изначально связаны.

Шарль де Сен-Дени, сеньор де Сент-Эвремон родился в конце декабря 1613 – начале 1614 г. (свидетельство о "малом крещении" датировано 5 января 1614 г., тогда как собственно крещение состоялось 3 января 1616 г.)[8]. Его род принадлежал к "новому дворянству", в XV–XVI вв. активно пополнявшему ряды благородного сословия[9]. В 1474 г. его предок Ноэль Ле Маркетель получил дворянское звание, а в 1591 г. Жан Ле Маркетель добился разрешения изменить родовое имя на Сен-Дени. Многие из жизненных дилемм Сент-Эвремона объясняются тем, что он был третьим сыном Шарля де Сен-Дени и Шарлотты де Рувиль и, соответственно, не мог рассчитывать на отцовское наследство. Пьер Демезо говорит, что родители прочили сыну административную карьеру[10]. Это вполне вероятно, поскольку в десятилетнем возрасте его определили в Клермонский коллеж, где он, по сведениям того же биографа, постигал риторику под руководством отца Кане, центрального персонажа будущей "Беседы" (I. 4). Затем последовал годовой курс философии и права в коллеже Аркур. Однако в 1630 г. Сент-Эвремон оставляет изучение юриспруденции (к которой, заметим, на всю жизнь сохранит вкус и интерес), и принимает участие в савойской кампании.

Поворотным пунктом в военной карьере Сент-Эвремона стал 1637 г., когда ему удалось получить командование ротой в инфантерии герцога Энгьенского, будущего принца де Конде[11]. В 1641–1642 гг. он уже адъютант герцога и лейтенант его гвардейцев. В этот период Сент-Эвремон входит в ближайшее окружение молодого вельможи и связывает свое дальнейшее продвижение с этим могущественным родом. Демезо утверждает, что Сент-Эвремон руководил чтением герцога, давая ему советы по выбору

книг (I. 9). Во всяком случае герцог Энгьенский безусловно ценил Сент-Эвремона и неоднократно посылал его для переговоров ко двору, в том числе и к кардиналу Мазарини. Однако в 1648 г. положение Сент-Эвремона резко изменилось: принц де Конде лишил его своего покровительства и поста лейтенанта гвардейцев. Если верить Демезо, виной тому послужила неуместная шутка, задевшая самолюбие принца (Конде любил обсуждать смешные черты окружающих, и Сент-Эвремон заметил, что этим он смешон [I. 18–19]). Нет ни малейшего сомнения, что биограф здесь воспроизводит интерпретацию самого Сент-Эвремона, которая может и не соответствовать истинным причинам разрыва. Каковы бы они ни были, рассказанная Демезо история слишком хорошо согласуется с "биографической легендой", во многом построенной на разработке мотива меткой, но неуместной шутки.

Первые месяцы Фронды Сент-Эвремон провел у себя в Нормандии, стараясь держаться в стороне от противоборства двора и парламента. По-видимому, он занят решением более насущной проблемы: потеряв покровительство дома Конде-Лонгвилей, он пытается заручиться новой системой поддержки, которую находит у герцога де Кандаля[12]. Вскоре он уже командует кавалерийским полком, однако в сентябре 1653 г. на три месяца попадает в Бастилию. Насколько можно понять из путаных объяснений Демезо, кардинал Мазарини был обеспокоен растущим влиянием Сент-Эвремона на герцога де Кандаля (I. 26–27). В 1654 г. Сент-Эвремон принимает участие в обороне Арраса от испанских войск и мятежного принца де Конде. Именно тогда он ненадолго попадает под начало маршала д'Окенкура, второго из будущих протагонистов "Беседы". Затем следуют военные кампании во Фландрии (1655–1657). В 1658 г. Сент-Эвремона постигает двойное несчастье: умирает его покровитель, герцог де Кандаль, а сам он снова оказывается в Бастилии, на сей раз за недоброжелательные отзывы о Мазарини. Своим скорым освобождением он обязан дружбе с маркизом де Креки, который был близок к суперинтенданту Фуке.

По всей видимости, не без участия суперинтенданта Сент-Эвремон оказывается среди участников делегации, сопровождавшей кардинала Мазарини при подписании Пиренейского мирного соглашения. Результаты своих наблюдений он изложил в "Письме по поводу Пиренейского мира", адресованном маркизу де Креки. Осенью 1661 г., после громкого ареста Фуке, этот памфлет был конфискован вместе с бумагами госпожи дю Плесси-Бельер, близкой приятельницы суперинтенданта, которая одновременно

приходилась тещей маркизу де Креки. Вот как описывает эту ситуацию Демезо:

> У нее [госпожи дю Плесси-Бельер] обнаружили шкатулку г-на де Сент-Эвремона и письмо по поводу Пиренейского мира, которое раньше видели лишь маршал де Клерамбо и еще два–три человека. Господа Ле Телье и Кольбер, оба воспитанники Мазарини, всячески выказывавшие благоговейное почтение памяти своего благодетеля, прочитали письмо королю и постарались восстановить его против г-на де Сент-Эвремона. Они напомнили о неизменной преданности кардинала интересам Его Величества и об услугах, оказанных им государству в трудные времена. Они добавили, что хотя инвективы г-на де Сент-Эвремона обращены к Регентству королевы-матери, но могут быть применены к правлению самого короля, ибо тот нашел уместным следовать плану и максимам кардинала. Наконец, они представили ему, сколь опасно позволять частным лицам судить о государственных делах как им вздумается и безнаказанно порицать министров (I. 54–55).

Сент-Эвремон был вовремя уведомлен друзьями о том, что на сей раз ему грозит долгое пребывание в Бастилии, и предпочел укрыться в Голландии. С этого момента начинается история его изгнания, длительность которого по сей день вызывает удивление исследователей.

Изгнание – важнейший структурирующий элемент биографии Сент-Эвремона, который, пользуясь термином Х. Уайта, запускает механизм “осюжетивания”. В принципе, опала и изгнание были частью жизненного опыта многих современников Сент-Эвремона. В качестве показательного примера можно привести биографию Роже де Рабютена, графа де Бюсси, ровесника и друга Сент-Эвремона: несколько лет в коллеже, военные кампании под началом принца де Конде, авторство скандального памфлета («Любовная история галлов”), Бастилия, опала. С 1666 по 1682 г. Бюсси было запрещено покидать свои земли и показываться при дворе. Однако, несмотря на внешнее сходство рисунка, биография Бюсси не структурируется вокруг опалы ни в его собственных мемуарах, ни в исследовательских работах. Меж тем как Сент-Эвремон превращает изгнание (и, добавим в скобках, старость) в своеобразную жизненную и литературную позицию. Хотя на протяжении многих лет он не терял надежды снова увидеть Францию, у него было четкое ощущение кардинального разрыва между прежним и нынешним существованием. Как сказано в начале ретроспективной “Беседы с герцогом де Кандалем”:

> Я не стремлюсь занимать Публику своей персоной. Людям нет нужды знать о моих заботах и невзгодах, но вряд ли кто осудит или не сможет удержаться от недовольства, если я поделюсь размышлениями о своей прошлой жизни, и от тяжких дум обращусь к мыслям чуть менее неприятным (III. 152–153).

По сути дела, непреодолимым препятствием на пути к "прошлой жизни" была не опала, а те изменения, которые произошли во Франции после 1661 г. В отличие от большинства современников Сент-Эвремон не смог принять "век Людовика XIV": это стало причиной изгнания, которое ему удалось осмыслить не как досадную случайность, а как особое жизненное и культурное состояние, обладающее собственной ценностью.

Возвращаясь к "Письму по поводу Пиренейского мира", стоит заметить, что это был не первый памфлет, вышедший из-под пера Сент-Эвремона. Еще в 1637–1638 гг. он вместе с кузеном графом д'Этланом сочинил короткую "Комедию академиков"[13]. Ее датировка, конечно, отсылает к спору о "Сиде". По-видимому, любовь Сент-Эвремона к поэзии Корнеля и скептическое отношение к Французской Академии равно восходят к этому времени. В "Комедии академиков" проявляется одна из приметных особенностей литературного взгляда Сент-Эвремона. В отличие от многих писателей-моралистов XVII столетия, критиковавших нравы, но не лица, наш автор склонен высмеивать конкретных людей: так, все персонажи комедии выведены под настоящими именами. Чрезвычайно личный характер имеет и "Письмо по поводу Пиренейского мира". Как справедливо замечает исследователь, его острие направлено не столько против мирного договора, сколько персонально против Мазарини[14]. В схожем ключе написаны и памфлеты периода Фронды, "Отступление герцога де Лонгвиля в подвластную ему Нормандию" (1649) и "Апология герцога де Бофора" (1650).

Но вряд ли опалу Сент-Эвремона можно объяснить лишь содержанием "Письма по поводу Пиренейского мира". Немаловажную роль здесь должна была сыграть его причастность к окружению Фуке: не будем забывать, что суперинтендант подвергся исключительно суровому наказанию, проведя в заключении остаток жизни (ум. в 1682 г.), а его секретарь Пеллисон-Фонтанье пробыл в Бастилии девять долгих лет. Кроме того, с середины 60-х годов XVII в. Людовика начинает беспокоить распространение либертинажа[15], а Сент-Эвремон был известен как деятельный и последовательный сторонник философии Эпикура[16]. К этому можно добавить, что король с особой подозрительностью относился к пишущей части благородного сословия. Строго говоря, в отличие от принца де Конде Сент-Эвремон или, с некоторыми оговорками, Бюсси, не входили в число бунтовщиков. Но их политическая лояльность уже не могла служить залогом приватной

свободы самовыражения. Именно частным характером высказывания оправдывал "Письмо по поводу Пиренейского мира" Демезо, как можно предположить, воспроизводя точку зрения провинившегося автора:

> Нет сомнения, что с ним (Сент-Эвремоном. – *М.Н.*) обошлись слишком сурово. Когда он писал это письмо, то это была вольность дружеской беседы, как если бы разговор шел с глазу на глаз. Он никогда не предполагал, что оно станет публичным. Кроме того, он так и не смог простить кардиналу пребывание в Бастилии: не удивительно, что он его не пощадил, когда представился случай. К этому стоит добавить, что, по сути, письмо было основательным и рассудительным, и я думаю, все согласятся, что не стоило так обращаться с человеком выдающимся, всегда честно служившим своему Государю, единственным преступлением которого была излишняя забота о славе своей отчизны и ясное понимание ее истинных интересов. В чем нет ни малейшего сомнения, так это в том, что г-н де Сент-Эвремон никогда не признавал, что совершил ошибку, написав это письмо, или что он заблуждался по поводу сути Пиренейского мира (I, 56).

Последняя фраза Демезо указывает на еще одно возможное объяснение столь длительной опалы Сент-Эвремона: его нежелание признать себя виновным и, тем самым, подтвердить, что государь имеет право требовать от дворянина отчета не только в поступках, но и в образе мыслей. Этого права Сент-Эвремон не признавал даже за церковью, не говоря уж о светской власти[17].

Но было бы ошибкой считать Сент-Эвремона политическим изгнанником в современном смысле слова. Обосновавшись при английском дворе, он поддерживает приятельские отношения с послами Людовика и, по возможности, служит его интересам. Так, в 1671 г. он участвует в интриге, благодаря которой фавориткой Карла II становится француженка мадмуазель де Керуаль, будущая герцогиня Портсмутская. Через его посредство осуществляется подкуп членов парламента и правительства[18]. Можно предположить, что, с одной стороны, им движет необходимость (значительная часть его состояния находится во Франции) и надежда на возвращение. С другой – подобная тактика согласуется с уже описанной жизненной позицией. Живя в Англии, Сент-Эвремон остается подданным французского короля и продолжает исполнять то, что считает своим долгом по отношению к государю. В 1665 г., когда Англия объявляет войну Голландии, чьей союзницей в тот момент была Франция, он перебирается из Лондона в Гаагу, чтобы не оставаться на вражеской территории, и возвращается на берега Темзы только в 1670 г. В 1685 г. он отклоняет предложение Якова II занять пост секретаря иностранных дел, ссылаясь

на свой возраст (I. 182), но, по-видимому, не желая числиться на английской службе. Это статус-кво заканчивается в 1689 г., когда после "Славной революции" Людовик отзывает из Англии всех французских подданных и в том числе Сент-Эвремона, который отказывается повиноваться. В сущности, в этот момент происходит его окончательный и бесповоротный разрыв с Людовиком. В 1698 г. он соглашается принять от Вильгельма III (которого знал еще принцем Оранским) должность губернатора "острова канареек" в Сент-Джеймском парке. Несмотря на шуточный и, вероятно, литературный характер синекуры (напоминающей историю губернаторства Санчо Пансы: Сент-Эвремон был страстным поклонником "Дон Кихота"[19]), это первый официальный пост, который он занимает с 1661 г., после бегства из Франции.

Чем объяснить этот последний акт неповиновения по отношению к своему природному государю? Дело, безусловно, не в возрасте или здоровье, к которым апеллирует сам автор (I. 189–190), и вряд ли исключительно в его привязанности к герцогине де Мазарини, о которой пишут современные исследователи[20]. Можно предположить, что одна из главных причин крылась в отмене Нантского эдикта (1685). Сент-Эвремон был убежденным сторонником религиозной толерантности, считавшим конфессиональные различия прежде всего вопросом привычки и образа жизни. Еще до отмены эдикта он почти в вольтеровских интонациях писал о бессмысленности распрей между католиками и протестантами:

> Расхождение в мнениях привело к расколу, а приверженность к одной из сторон – к преследованиям и войнам. Сто тысяч человек лишились жизни из-за несогласия, каким образом должно совершаться причастие, – от которого, заметим, не отказывались ни те, ни другие[21].

Нет сомнения, что изгнанник был возмущен насильственным обращением гугенотов, последовавшим за отменой эдикта. Вскоре после этого, в 1686 г., он отклоняет предложение Пьера-Даниэля Юэ, епископа Суассонского, в очередной раз ходатайствовать о его возвращении во Францию. Его последующие поступки указывают на то, что он перестает считать себя подданным французского короля, по-видимому, рассматривая отмену Нантского эдикта как нарушение взаимных обязательств, существующих между государем и гражданами государства. Соглашаясь принять (псевдо) государственный пост из рук Вильгельма, он, наконец, открыто солидаризуется с противниками Людовика XIV.

Вольтер писал, что Сент-Эвремон “жил и умер как свободный человек и как философ”[22]. Автор “Века Людовика XIV” в первую очередь имел в виду, что на смертном одре тот отказался от услуг и католического, и протестантского духовенства. Это конечное свидетельство внутренней свободы противоречит тем принципам, которые Сент-Эвремон неоднократно излагал в своих сочинениях, утверждая, что “крепок в католичестве, как в силу предпочтения, …так и в силу привычки”[23]. Демонстрация неверия казалась ему дурным вкусом, недостойным воспитанного человека: “В старом нечестивце я ненавижу человека злого и презираю его как невежу, не смыслящего в том, что ему подобает”[24]. Такое расхождение между словом и делом можно счесть проявлением двоемыслия, в котором сам Сент-Эвремон уличал Аристотеля (“Его утренние размышления не имели ничего общего с вечерними…”[25]). Однако существенно другое: разница между биографическим фактом и автобиографическими текстами показывает, что, несмотря на исповедальный тон, нельзя видеть в последних разновидность документальных свидетельств. Авторский образ Сент-Эвремона, складывающийся из его эссе и, отчасти, рассказов Демезо, близко соответствует идеалу “человека достойного”[26], который, как известно, всецело отдает себя обществу и чужд профессионализму[27]. Иными словами, специфика его писательской позиции заключается в том, что он постоянно преуменьшает значение собственных авторских функций и подчеркивает важность исполняемых им социальных ролей[28]. Это дает двойной эффект, с одной стороны, заставляя видеть в его творчестве побочный продукт светской деятельности (позиция Вольтера); с другой – придавая убедительности “биографической легенде”, вырастающей из этого самого творчества. Меж тем те немногие жизненные решения Сент-Эвремона, о которых нам доподлинно известно, плохо вписываются в траекторию, прочерчиваемую “биографической легендой”.

Для того чтобы до конца оценить своеобразие авторской позиции Сент-Эвремона[29], представим ее в тех терминах, которые были свойственны эстетике XVII в. Рассмотрим “Беседу г-на маршала д’Окенкура с отцом Кане” с точки зрения “правды” и “правдоподобия” – двух базовых категорий, регулировавших взаимоотношения подлинных фактов и вымысла[30]. Нет сомнения, что действующие лица “Беседы” действительно могли собраться за одним столом в августе 1654 г. Однако статус текста и степень документальности определяются не только этим, но и временем его написания. Демезо предположил, что “Беседа” была зафиксирована в 1656 г.,

т.е. по горячим следам (I. 17). Исследователи XX в. отнеслись к этой датировке скептически. Одни указывают на отсутствие каких-либо упоминаний об этом тексте до 1686 г.[31], другие – на возможные переклички со "Скупым" Мольера, в силу которых он не мог быть написан ранее 1669 г.[32] Далее, в самой "Беседе" есть несколько хронологических несообразностей, компрометирующих ее документальный статус: двое из персонажей, Ла Фретт и герцогиня де Монтбазон, упомянутых там в качестве покойников, в 1654 г. были еще живы. Эти неточности вроде бы свидетельствуют в пользу гипотезы о достаточно позднем времени написания текста, когда, за давностью времени, Сент-Эвремону было позволительно начать путаться в последовательности событий. Однако Бейль, который в "Новостях Республики Словесности" отмечает второй анахронизм, дает ему иное, чисто композиционное объяснение: автору надо было как-то спасти о. Кане от исступления маршала, поэтому он прибег к сюжетной уловке – преждевременно отправил на тот свет госпожу де Монтбазон[33]. Иными словами, Бейлю не составило труда установить подлинную дату смерти герцогини, значит, это мог сделать и Сент-Эвремон. Тем более примечательно, что эта ошибка истолковывается критиком-современником как композиционный прием. Согласно его позиции, перед нами не историческое повествование, а вымысел, который следует судить по законам "правдоподобия", но не "правды".

Подойдем к этой проблеме с другой стороны. С точки зрения исторического метода XVII в., принцип правдоподобия служил связующим звеном между "голой правдой" факта и риторическим характером любого исторического сочинения. С ним связана длительная дискуссия о том, какое место в исторических повествованиях должно быть отдано речам и портретам основных действующих лиц. Так, в 1697 г. Жан Леклерк, бывший соратник Бейля по "Новостям Республики Словесности" и видный полемист, выступает за радикальное очищение истории от любых литературных приемов[34]. Примерно в это же время Фонтенель защищает право историков на соблюдение определенных конвенций:

> Считаем ли мы совершенно правдивыми все эти портреты и мотивы [поступков]? Даем ли им столько же веры, сколько фактам? Нет, мы прекрасно знаем, что это догадки, которые, в меру своих способностей, строят историки, и которые вряд ли полностью соответствуют действительности. Тем не менее мы не осуждаем их за это украшение, которое не противоречит правдоподобию; именно благодаря правдоподобию эта примесь неправды, которая, как мы понимаем, присутствует в наших историях, все же не позволяет нам считать их чистым вымыслом[35].

За этими позициями стоят разные модели взаимоотношения текста и его читателя. Идеал Леклерка – полное доверие читателя к тексту, который, в свой черед, построен на строгом соблюдении правды факта. Меж тем как Фонтенель в большей степени полагается на критические навыки аудитории, способной отличить факт от реконструкции. Конечно, перфекционизм протестанта Леклерка и умеренный релятивизм католика Фонтенеля имеют выраженную конфессиональную окраску, однако для нас существенно, что оба писателя в равной мере указывают на речи и портреты исторических персонажей как на главное место нахождения "правдоподобия". А коль скоро "Беседа г-на маршала д'Окенкура с отцом Кане" по определению состоит из речей ее протагонистов, и этот путь приводит нас к выводу о "правдоподобном" характере этого сочинения.

Если отрешиться от иллюзии подлинности описываемых в "Беседе" событий и положений и обратить внимание на избранную Сент-Эвремоном форму повествования, то становится очевидна ее связь с галантной литературой эпохи – отчасти с моделью романа-беседы, разработанной Мадлен де Скюдери, отчасти со скандальной хроникой в духе Бюсси[36]. Использование настоящих имен подчеркивает, что сочинение предназначено для узкого круга посвященных. Прямое указание на идентичность действующих лиц избавляло автора от необходимости составления портретов, поскольку память об этих персонажах еще не полностью изгладилась из общественного сознания[37]. Что касается сюжетной линии, то она, по-видимому, в значительной мере аллюзивна и бурлескна. Рассуждение маршала д'Окенкура о военном товариществе, любви и философии напоминает сниженный вариант эссе Монтеня "О трех видах общения"[38]. А невольная погоня о. Кане за зайцем выглядит комической реализацией христианской аллегории, где скакун символизирует собой страсти, а всадник – разум, способный ими управлять[39].

Суть используемого Сент-Эвремоном приема состоит в том, что эту галантную светскую форму он наполняет серьезным содержанием, отчасти предваряя аналогичную технику Дидро. В "Беседе" представлены по крайней мере три важных религиозных течения внутри французской католической церкви XVII в.: иезуиты, янсенисты и трапписты (аббат Рансе). Для Сент-Эвремона, не видевшего смысла в доктринальных спорах между католиками и протестантами, оттенки мнений внутри одной церкви казались тем более неестественными и смешными. Какое отно-

шение имеет учение о природе благодати к жизни людей, которые, подобно д'Окенкуру, следуют этическим представлениям своего сословия ("правильная" смерть воина должна быть насильственной, любовь плотской, повеления прекрасной дамы не подлежат обсуждению, дружба прежде всего, и т.д.), даже не замечая их расхождения с религиозной моралью? В конце концов и для о. Кане возможно перестать быть "осторожным иезуитом" и начать вести себя как "свободный и искренний человек", т.е. и он находится в состоянии двоемыслия, когда светская идентичность в любой момент способна взять верх над религиозной. Можно сказать, что галантная форма "Беседы" как раз указывает на это торжество светскости. Не случайно, что на закате XIX столетия Э. Ренан припомнит тщетные усилия иезуита:

> Отец Кане попробует, конечно, доказать, что нельзя быть порядочнее христианства, ни более дворянином, чем иезуит, но он не убедит д'Окенкура. Умные люди, во всяком случае, окажутся необратимыми. Никогда Нинон де Ланкло, Сент-Эвремон, Вольтер, Мериме не будут одной веры с Тертуллианом, Климентом Александрийским и добрым Ермом[40].

Таким образом, "Беседа" представляет собой философское эссе в форме галантного разговора, благодаря которой ее автор избегает подозрения в педантизме, неприемлемом для "человека достойного". Его персонажи, маршал д'Окенкур и о. Кане, избраны в качестве частной иллюстрации общего принципа (exemplum). Допуская намеренные хронологические аберрации, Сент-Эвремон подчеркивает "правдоподобный" характер сюжета, предупреждая читателей против его идентификации в качестве исторического свидетельства. Эти конвенции, вполне понятные Бейлю, игнорируются уже младшим поколением современников Сент-Эвремона (включая Пьера Демезо), и текст попадает в разряд мемуарных повествований. Однако несколько десятилетий спустя, когда известность Сент-Эвремона начинает идти на спад, в "Беседе" все больше выхватываются новеллистические и анекдотические черты. Так, в 1765 г. Дидро, глядя на картину Алле "Император Траян, отправляясь в спешный поход, сходит с коня, чтобы выслушать жалобу бедной женщины", припоминает отца Кане и его жеребца[41]. А годом ранее д'Аламбер в письме Вольтеру потешается над "партией иезуитов", которая передвигается как "отец Кане, незаметным движением ягодиц"[42]. В кругу "философов" герои "Беседы" превращаются в нарицательных персонажей, что, по-видимому, в большей мере соответствовало авторским намерениям, нежели автобиографическая интерпретация. Но последняя снова

выходит на первый план в XIX и XX вв., когда интерес к уникальному и подлинному берет верх над универсалистским и типологическим подходом к истории, свойственным Просвещению.

Рубеж XVII–XVIII вв. нередко характеризуется как период кризиса исторического сознания и исторических методов. Стремительное развитие принципов палеографии, критики исторических документов, представлений о хронологии мировой истории и целый ряд других факторов способствовал росту исторического скептицизма (пирронизма, если пользоваться языком эпохи)[43]. Происходившее одновременно с этим формирование литературного поля, где все более заметную роль играл роман, ориентированный на имитацию исторического повествования (в отличие от своего предшественника, ориентированного на эпопею), привело к размыванию границ между "правдой" и "вымыслом". Возможный выход из этого тупика предлагала концепция "правдоподобия", позволявшая лавировать между все более трудно устанавливаемой истиной и откровенной ложью. В этой методологической путанице выбор современников был скорее на стороне романа, который, по мнению некоторых теоретиков, нес в себе если не правду факта, то правду духа и морали (т.е., говоря современным языком, психологии)[44]. Напротив, в последние десятилетия прошлого и в начале нынешнего века, когда историческая наука всерьез задумалась о своем риторическом инструментарии и функциях, парадоксальным образом, происходит обратное: за немногими исключениями, современные исследователи склонны видеть в художественных и прагматических текстах непосредственные свидетельства, игнорируя их литературную природу[45]. Однако, как я попыталась показать на примере биографии Сент-Эвремона и его "Беседы г-на маршала д'Окенкура с отцом Кане", в таком случае исследование может оборачиваться своеобразной колонизацией исторического субъекта, который, с одной стороны, оказывается лишен доверия, а с другой – воспринимается как "наивный" рассказчик, повествующий об окружающей его реальности. Между тем, трудно сомневаться в том, что последователь учения Эпикура Сент-Эвремон был далеко не наивен, когда избрал своими героями недалекого маршала д'Окенкура и простодушного о. Кане.

[1] *Voltaire*. Œuvres historiques. P.: Éd. Gallimard, 1957. P. 1202–1203. (Bibliothèque de la Pléiade).
[2] Ibid. C. 1202.

[3] Ibid. C. 1148.

[4] Об этом см.: *Grubbs H.A*. Is Saint-Evremond the Author of the *Conversation du Maréchal d'Hocquincourt?* // The French Review. 1937. Vol. 11, N 2. P. 120–131. Путаница отчасти объясняется тем, что впервые "Беседа" была напечатана в сборнике "Le Retour des Pieces choisies, ou Bigarrures curieuses" (Emmerick, 1687), составление которого порой приписывается Бейлю.

[5] Пьер Демезо или де Мезо (1673–1745), сын французского пастора, приехал в Англию в 1699 г. Подготовленное им собрание сочинений Сент-Эвремона считается наиболее надежным: Демезо имел возможность консультироваться с автором и исключил многие тексты, ошибочно приписываемые Сент-Эвремону. Однако полной уверенности в его добросовестности нет, поскольку первое издание увидело свет уже после смерти Сент-Эвремона, а затем неоднократно расширялось и дополнялось. Что касается его "Жизни г-на де Сент-Эвремона", то Вольтер имел основания утверждать, что "во всем томе интерес представляют страницы четыре. Объем раздут за счет повтора всего того, о чем рассказывают сочинения Сент-Эвремона: это издательская уловка, профессиональное злоупотребление печатника" (*Voltaire*. Œuvres historiques. P. 1202–1203). Действительно, большинство сообщаемых Демезо сведений почерпнуто из эссе Сент-Эвремона, но, по счастью, не все. О Демезо см.: *Almagor J*. Pierre des Maizeaux (1673–1745), Journalist and English Correspondent for Franco-Dutch Periodicals, 1700–1720. Amsterdam; Maarssen, 1989; *Mandelbrote S*. Pierre Des Maizeaux: History, Toleration and Scholarship // History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute / Ed. Chr. Ligota, J.-L. Quantin. Oxford, 2006. P. 385–398.

[6] 23 апреля 1678 г. госпожа де Лафайет писала Лешрену: «Из-за книжечки, ходившей по рукам лет пятнадцать назад, к которой, по мнению публики, я была причастна, мне теперь приписывают "Принцессу Клевскую". Уверяю вас, я не имею к ней ни малейшего отношения, равно как и г-н де Ларошфуко, который причастен не более моего: он столько раз клялся в этом, что невозможно не поверить, тем более что речь идет о славной вещице, которую не стыдно признать. Что до меня, то я польщена этими подозрениями и, вероятно, признала бы книгу, когда была бы уверена, что ее автор не заявит о своих правах». См.: *La Fayette, M. de*. La Princesse de Clèves. Préface et commentaries de Marie-Madeleine Fragonard. P., 1989. P. 185.

[7] Как показал Филипп Арьес, несмотря на разные идеологические установки историков, на протяжении веков история Франции писалась по единой канве. Он противопоставляет "историческую науку" – дисциплину, которая отдает отчет в собственном существовании и подчиняется более общей системе идей, будь то идея религиозная (литургическая необходимость следить за ходом времени) или монархическая (установление преемственности как оправдание законности и как гарантия национального единства), "историческому чувству", обычно вынесенному за пределы собственно исторического повествования. Как явствует из его анализа истории Жанны д'Арк, начиная от момента ее первоначальной фиксации и до середины XIX в., невзирая на идеологические сокращения или добавления, и на позитивное или негативное отношение историка, в основном ее сюжет мало варьируется. Что касается "исторического чувства", то оно проявляется в структурировании образа истории за пределами сугубо профессионального поля. Так, в контексте XVII столетия его выражением было коллекционирование разнородных материалов (картин, гравюр, любопытных документов), или написание исторических

и псевдоисторических романов. См.: *Ariès Ph*. Le temps de l'histoire. P., 1986. P. 132–201.

[8] Здесь и далее за основу взята хронологическая канва, представленная в изд.: *Saint-Évremond.* Entretiens sur toutes choses / Éd. D. Bensoussan. P., 1998. P. 21–27.

[9] См.: *Constant J.-M.* La noblesse française aux XVI et XVII siècles. P., 1994. P. 93–116.

[10] Œuvres de Monsieur de Saint-Evremond, avec la Vie de l'auteur / Par Mr. Des Maizeaux, Membre de la Societé Royale. Nouvelle Ed. S/l, 1753. T. I. P. 4. Далее ссылки на это издание даются в тексте; римская цифра обозначает номер тома, арабская – стр.

[11] Людовик II де Бурбон, герцог Энгьенский (1621–1686), получил титул принца де Конде после смерти отца в 1646 г. Здесь и далее соблюдена хронологическая последовательность этих наименований.

[12] Луи-Шарль-Гастон де Ногаре, маркиз де Ла Валетт, герцог де Кандаль (1627–1658), внук знаменитого герцога д'Эпернона, фаворита Генриха III, и сын незаконнорожденной дочери Генриха IV. Его отец, Бернар де Ногаре де Ла Валетт, герцог д'Эпернон (1592–1661), в это время был губернатором Бургундии.

[13] Оригинальный вариант пьесы не сохранился, она известна по более поздней переработке, сделанной Сент-Эвремоном в Англии. О месте этой комедии в литературной полемике того времени см.: *Viala A*. Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique. P., 1985. P. 29–34.

[14] *Barnwell H.T*. Les idées morales et critiques de Saint-Évremond. Essai d'analyse explicative. P., 1957. P. 48. В качестве иллюстрации процитируем один из начальных фрагментов "Письма": «Поскольку величайший подвиг христианина – прощение врагов, а наказание тех, кого любишь, есть признак нежнейшей дружбы, то кардинал простил испанцев, чтобы наказать французов. И правда, униженные столькими неудачами и подавленные столькими потерями, испанцы не могли не вызвать его участия и христианского милосердия. Меж тем как обнаглевшим от своего военного превосходства французам пора было испытать благотворную суровость мира. Его Высокопреосвященству припомнились превосходные слова того кастильца, который по приказу Филиппа II удавил Дон Карлоса: "Тише, тише, сеньор дон Карлос, это делается для вашего же блага". Тронутый этим исполненным любовью наказанием, Его Высокопреосвященство, истощив все общественные источники и забрав достояние частных лиц, заглушает наши стенания и подавляет ропот, по-отечески говоря нам: "Тише, тише, сеньоры французы, это делается для вашего же блага"» (I. 37–38).

[15] О кампании против либертинажа, включая появление "Дон Жуана" (1665) Мольера, см.: *Неклюдова М.* Дважды два четыре, или Математическая проблема в "Дон Жуане" Мольера // Arbor mundi. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 2006. № 13. С. 12–13.

[16] О философском и практическом эпикурействе Сент-Эвремона см.: *Rosmarin L.A*. Saint-Evremond, artiste de l'euphorie. Birmingham (Ala.), 1987.

[17] "Даже самые жестокие тирании древности не ограничивали свободы разума, а ныне среди христиан есть народы, чьи законы предписывают внушать себе то, во что не можешь поверить. По моему мнению, каждый человек должен быть волен в своих убеждениях, если они не вызывают смуты, которая может потревожить общественное спокойствие. Храмы находятся под властью суверенов, которые открывают и закрывают их по собственной воле, но сердце

наше – тайное святилище, где нам позволено поклоняться Царю царей" См.: *Сент-Эвремон Ш. де*. Избранные беседы // Ларошфуко Ф. де. Максимы. Лабрюйер Ж. де. Характеры, или Нравы нынешнего века. Сент-Эвремон Ш. де Сент-Дени де. Избранные беседы. Вовенарг Л. де Клапье де. Введение в познание человеческого разума. Размышления и максимы. Шамфор С. Максимы и мысли / Сост., вступ. статья и примеч. М.С. Неклюдовой. М.: НФ "Пушкинская библиотека", Изд-во АСТ, 2004. С. 494.

[18] Об английском периоде жизни Сент-Эвремона см.: *Petit L*. La Fontaine et Saint-Evremond ou La Tentation de l'Angleterre. Toulouse; Privat, 1953.

[19] «…"Дон Кихота" Сервантеса… могу перечитывать бесконечно и без скуки... Из того, что довелось прочесть, я более всего был бы рад сочинить "Дон Кихота": мне кажется, что нет другой книги, которая лучше может сформировать вкус. Меня восхищает, что Сервантес, вещая устами величайшего безумца, тем не менее нашел способ предстать человеком самых обширных и разнообразных знаний». См.: *Сент-Эвремон Ш. де*. Избранные беседы. С. 482.

[20] Любимая племянница Мазарини Гортензия Манчини (1646–1699) в 1661 г. была выдана замуж за Армана-Шарля де Ла Порт де Ла Мейере (1632–1713), который унаследовал имя и состояние кардинала. В 1667 г. она покидает супруга и бежит сперва в Италию, затем находит приют в Савойском герцогстве, и, наконец, в 1675 г. перебирается в Англию. С этого времени ее салон становится главным центром притяжения для Сент-Эвремона.

[21] *Сент-Эвремон Ш. де*. Избранные беседы. С. 499.

[22] *Voltaire*. Œuvres historiques. P. 902.

[23] *Сент-Эвремон Ш. де*. Избранные беседы. С. 493. Демезо подтверждает, что внешне Сент-Эвремон всегда оставался католиком, и отказывается обсуждать его предсмертное решение, ссылаясь на то, что сам он при этой сцене не присутствовал (I. 230).

[24] *Saint-Évremond.* Entretiens sur toutes choses. P. 168.

[25] *Сент-Эвремон Ш. де*. Избранные беседы. С. 464.

[26] См.: *Hope Q.M*. Saint-Evremond, the *honnête homme* as critic. Bloomington (Ind.), 1962. О некоторых особенностях идеала "человека достойного" см.: *Неклюдова М.С*. Искусство частной жизни. Век Людовика XIV. М., 2008. С. 50–60.

[27] Не случайно в начале "Жизни г-на де Сент-Эвремона" Демезо, явно передавая точку зрения своего героя, предупреждает читателей, что того "следует рассматривать как выдающегося офицера, всегда любившего литературу, как утонченного придворного, писавшего лишь для собственной забавы или для развлечения друзей", но ни в коем случае не как автора (I. 2).

[28] Эту позицию так же можно описать в терминах просвещенного дилетантизма. См.: *Viala, Alain*. Naissance de l'écrivain. P. 180–183.

[29] Если опустить несколько политических памфлетов, то наследие Сент-Эвремона распадается на несколько частей. Самая значительная – галантные послания, будь то герцогине де Мазарини или Нинон де Ланкло. Вторая – литературная критика, вернее, суждения о литературе и театре, как правило, тоже адресованные дамам (несколько разборов пьес Корнеля и Расина, критика оперы, и пр.). Третья – философские эссе, во многом следующие традиции "Опытов" Монтеня. И, наконец, небольшие зарисовки, в которых воспроизводятся сцены и разговоры из первой, активной части жизни Сент-Эвремона.

[30] Одно из самых наглядных объяснений взаимодействия "правды" и "правдоподобия" находится в "Практике театра" Франсуа д'Обиньяка. По его мнению, подлинное не может быть предметом изображения: скажем, Нерон действительно велел убить мать и вспороть ей живот, "но этот варварский поступок,

пусть и приятный тому, кто его совершил, покажется зрителям не только ужасным, но и просто немыслимым, ибо такого вообще не должно было бы случиться" (Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М., 1980. С. 337). Перефразируя это рассуждение можно сказать, что "правдоподобие" – это та правда, которая соответствует исторической чувствительности эпохи.

[31] *Grubbs H.A*. Is Saint-Evremond the Author of the *Conversation du Maréchal d'Hocquincourt*? P. 121–122.

[32] См.: *Saint-Évremond*. Textes choisis / Introd. et notes par Alain Niderst. P., 1970. P. 218.

[33] О реакции Бейля на "Беседу" см.: *Grubbs H.A*. Is Saint-Evremond the Author of the *Conversation du Maréchal d'Hocquincourt*? P. 126–127.

[34] См.: *Grafton A*. What Was History? The Art of History in Early Modern Europe. Cambridge, 2007. P. 10–12.

[35] *Fontenelle*. Rêveries diverses. Opuscules littéraires et philosophiques. P., 1994. P. 103.

[36] См.: *Неклюдова М.С*. Искусство частной жизни. С. 162–167, 219–220.

[37] Там же. С. 151–152.

[38] *Монтень Мишель де*. Опыты в 3-х т. М., 1992. Т. 3. С. 39–53.

[39] Кроме того, тут можно вспомнить ряд мыслей Паскаля, посвященных "развлечению", в которых существенную роль играет травля зайца. Кстати, "Беседу" нередко сравнивали с "Провинциальными письмами" (1657).

[40] *Ренан Э*. Марк Аврелий и конец античного мира. М., 1991.

[41] Œuvres complètes de Diderot: 20 vols. / Éd. Jules Assezat. P., 1875–1877. T. XVII. P. 264.

[42] Œuvres complètes d'Alambert: 5 vols. / Éd. A. Belin. P., 1821–1822. T. V. P. 128. Письмо от 9 июня 1764 г.

[43] Общий абрис этой проблемы см.: *Hazard P.* La Crise de la conscience européenne: 1680–1715. P., 1935.

[44] См., в частности: [*Lenglet du Fresnoy, Nicolas*]. De l'usage des romans, Où l'on fait voir leur utilité et leurs differens caracteres / Avec une Bibliotheque des Romans, Accompagnée de Remarques critiques sur leur choix et leurs Editions, par M. le C.Gordon de Percel. Amsterdam: la Veuve De Poilras, 1734. P. 30, 53–60.

[45] О сходстве и различии двух историографических кризисов см.: *Burke P*. Two Crises of Historical Consciousness // Storia della Storiografia. 1998. N 33. P. 3–16.

ШАРЛЬ ДЕ СЕН-ДЕНИ ДЕ СЕНТ-ЭВРЕМОН

БЕСЕДА Г-НА МАРШАЛА Д'ОКЕНКУРА С ОТЦОМ КАНЕ

Однажды, когда я обедал у г-на маршала д'Окенкура[1], обедавший там же о. Кане[2] нечувствительным образом перевел беседу на покорство духа, которого требует от нас религия, и, поведав нам о множестве современных чудес и новейших откровений, заключил, что пуще чумы следует бежать вольнодумцев[3], которые стремятся все исследовать при помощи разума.

– Кому вы толкуете о вольнодумцах, – сказал маршал, – кому, как мне, их не знать? Бардувиль и Сент-Ибаль были лучшими моими друзьями. Они-то и перетянули меня на сторону г-на Графа против кардинала де Ришелье[4]. Знавал

ли я вольнодумцев? Да из услышанного от них я мог бы составить книгу. Когда Бардувиль умер, а Сент-Ибаль удалился в Голландию, я завел дружбу с Ла Фретт и Совбефом[5]. Эти были не по части ума, но бравые ребята. Ла Фретт, отважнейший человек, был со мной дружен. Во время болезни, от которой он скончался, и мне, полагаю, удалось выказать ему свою дружбу. Глядя, как он, точно баба, умирает от медленной лихорадки, я был вне себя: Ла Фретт, тот самый Ла Фретт, который дрался на дуэли против Буттвиля[6], угасает, как свечка! Мы с Совбефом не знали, как нам уберечь друга от этакого бесчестия, и тогда я решил убить его выстрелом из пистолета, чтобы он погиб, как подобает храбрецу. Я уже приставил пистолет к его голове, но чертов иезуит, который был в комнате, толкнул меня под руку и отвел выстрел. Это меня так разозлило, что я сделался янсенистом.

– Заметьте, Монсеньор, – сказал о. Кане, — заметьте, Сатана всегда начеку: circuit quærens quem devoret[a]. Вас слегка раздосадовали наши отцы-иезуиты, и он сразу воспользовался случаем, чтобы застигнуть вас врасплох, чтобы вас пожрать, даже хуже, чем пожрать: сделать вас янсенистом. Vigilate, vigilate: нельзя быть слишком бдительным, когда речь о враге рода человеческого.

– Отче прав, – сказал маршал. – Я слыхал, что черт никогда не дремлет. И мы должны так поступать: быть начеку, смотреть в оба. Но оставим черта и поговорим лучше о моих привязанностях. Прежде всего я любил войну, вслед за войной г-жу де Монбазон, и, поверите ли, философию после г-жи де Монбазон[7].

– Вы в праве любить войну, – подхватил о. Кане, – она отвечает вам взаимностью, ибо осыпала вас почестями. А знаете ли, что я тоже муж войны? Король поручил мне управление госпиталем при своей армии во Фландрии: разве это не делает меня военным? Кто бы думал, что о. Кане станет солдатом? Я им стал, Монсеньор, и не в менее служу Господу в военном лагере, нежели в Клермонском коллеже. Так что вы можете любить войну без греха. Идти на войну значит служить своему государю, а служить государю значит служить Богу. Но что до госпожи де Монбазон, если вы ее вожделели, то позвольте мне сказать, что ваши желания были преступны. Но вы ее не вожделели, Монсеньор, вы любили ее невинно!..

– Как, отец мой, по вашему я должен был любить как дурак? Маршал д'Окенкур не научен попусту вздыхать в альковах. Я хотел, отец мой, хотел… вы сами понимаете!

– *Я хотел*! Каково это *я хотел*! Право, Монсеньор, шутка удалась. Наши отцы из коллежа Святого Людовика сильно бы подивились этому *я хотел*! Но долгое пребывание в армии приучает слух ко всему. Оставим: вы так говорите ради забавы.

– Какая тут забава, отец мой: знаете, до чего я ее любил?

– Usque ad aras[b], Монсеньор.

---

[a] Здесь и через строчку о. Кане цитирует Первое послание апостола Петра (1 Петр 5:8) "Vigilate, quia adversarius vester diabolus taquam leo rugies circuit quaeres quem devoret" ("Бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить").

[b] Имеется в виду латинское выражение "amicus usque ad aras", которое здесь надо понимать не только в обычном (переносном) смысле "друг вплоть до алтаря" (т.е. до конца), но и в более редком (буквальном) значении: "друг во всем, что не касается религии".

– Никаких “aras”, отче. Видите ли, – сказал маршал, взяв нож и сжав в кулаке рукоятку, – видите ли, ежели бы она приказала мне вас убить, я вонзил бы этот нож вам прямо в сердце.

Пораженный такой речью, и еще более перепуганный таким исступлением, о. Кане мысленно вознес молитву, втайне прося Господа избавить его от напасти, но, не вполне полагаясь на молитвы, незаметным движением ягодиц стал постепенно отодвигаться от маршала. Тот последовал за ним тем же манером, и, глядя на по-прежнему занесенный нож, можно было подумать, что он сейчас исполнит приказ.

В силу природного злорадства я некоторое время наслаждался испугом его преподобия, но, в конце концов, побоявшись, как бы маршал в своем исступлении не превратил забавное в пагубное, напомнил ему, что г-жа де Монбазон умерла, и к счастью, о. Кане нечего опасаться от той, кого уже нет на свете.

– Господь все устраивает к лучшему, – продолжил маршал. – Незадолго до смерти прекраснейшая из прекрасных[8] начала водить меня за нос. Около нее все время вился некий аббат Рансе, янсенистик, который на людях твердил ей о благодати, а наедине совсем о другом[9]. Из-за этого я порвал с янсенистской кликой. До того я не пропускал ни единой проповеди о. Демере и преклонялся пред господами из Пор-Рояля[10]. С тех пор же исповедуюсь только у иезуитов, и если у моего сына будут дети, я хочу, чтобы они обучались в Клермонском коллеже, или не видать им наследства.

– Сколь неисповедимы пути Господни! – воскликнул о. Кане. – Сколь неисчерпаемо таинство Его правосудия! Ничтожный кокетливый янсенист ухаживает за дорогой для Монсеньора дамой: Господь в своем милосердии воспользовался ревностью, дабы духовное попечение о Монсеньоре оказалось в наших руках! Mirabilia judicia tua, Domine!

Когда отче завершил свои благочестивые размышления, я решил, что теперь мне позволительно вступить в беседу и спросил у маршала, разве на смену его страсти к г-же де Монбазон не пришла любовь к философии.

– Я слишком ее любил, философию, – сказал маршал, – я слишком ее любил, но теперь с этим покончено, навсегда и бесповоротно. Чертов философ до того задурил мне мозги *прародителями*, *яблоком*, *земным раем* и *херувимами*, что я чуть было не перестал вообще во что-либо верить. Да черт меня побери, если я ни во что не буду верить! С тех пор я дам себя распять за религию. Не то чтобы я стал больше разуметь: напротив, меньше, чем ранее; могу только сказать, что дам себя распять, сам не зная почему.

– Тем лучше, Монсеньор, – подхватил отче, весьма благочестиво гнусавя, – там лучше: сии побуждения идут не от человека, но от Бога. *Не стал разуметь*: вот истинная религия! О, Монсеньор, сколь милостив к вам Господь! Estote sicut infantes[c], будьте как дети. Дети невинны, а почему? Да потому, что еще не разумеют. Beati pauperes spiritu[d]: блаженные нищие духом, они не грешат. А почему? Потому, что не разумеют. *Не стал разуметь*, *могу только сказать, сам не зная почему*! Прекрасные слова! Следовало бы записать их золотыми буквами. *Не то чтобы я стал больше разуметь: напротив, меньше, чем ранее*. Воистину, это звучит божественно для тех, кто имеет вкус к небесным материям. *Не стал разуметь!* О, Монсеньор, сколь милостив к вам Господь!

---

[c] Матф. 18:3.
[d] Матф. 5:3.

Святое негодование против разума завело бы о. Кане еще дальше, но маршалу принесли придворные депеши, и это прервало столь благочестивую беседу. Маршал прочел их совсем тихо, а закончив, не утаил от собравшихся их содержание: “Если бы я, как некоторые, хотел строить из себя политика, то для чтения писем удалился бы в кабинет. Но я всегда действую и говорю с открытым сердцем. Господин кардинал сообщает, что Стене взят[11], что через неделю Двор будет здесь; мне поручено командование армией, которая вела осаду, чтобы вместе с Тюренном и Ла Ферте отправиться на выручку Арраса[12]. Я не забыл, что, когда Двор был в Жьене, Тюренн позволил г-ну Принцу меня разбить[13]: кто знает, не представится ли мне возможность отплатить ему той же монетой. Ежели Аррас будет спасен, а Тюренн побит, то меня это устроит. Я поспособствую, как могу, и этим все сказано”.

Он бы поведал нам о всех перипетиях сражения и о том, на что, как ему казалось, он мог попенять г-ну де Тюренну, но нам сообщили, что обоз уже вышел из города, и это заставило нас распрощаться раньше, чем предполагалось.

О. Кане, оказавшийся безлошадным, попросил ссудить ему какую-нибудь клячу, чтобы добраться до лагеря. “И какая же вас устроит, отец мой?” – спросил маршал. “Я отвечу вам также, как в схожей ситуации добрый отец Суарес[14] ответил герцогу Медина Сидония: qualem me decet esse, mansuetum – такая же, как я, кроткая и мирная. Qualem me decet esse, mansuetum”[e].

– Я немного знаю латынь, – сказал маршал, – “Mansuetum” больше подходит к овцам, нежели к лошадям. Подать преподобному моего коня! Мне по душе его орден, с ним самим я дружен: подайте ему моего доброго коня!

Я пошел поскорей распорядиться своими делами и вскоре присоединился к обозу. Переход оказался благополучным, но утомительным для бедного о. Кане. Я встретил его на добром коне маршала д’Окенкура: это был горячий, беспокойный жеребец, он грыз удила, завивался в бок, поминутно ржал и, смущая целомудрие преподобного, всех лошадей считал за кобылиц. “Что это, отец мой, – сказал я, поравнявшись с ним, – что за скакуна вам дали? Что стало с клячей доброго отца Суареса, о которой вы просили?”.

– О, сударь, я больше не могу, я совершенно разбит!...

Он бы продолжил свои жалобы, но тут выскочил заяц, и сотня всадников врассыпную кинулась за ним; пальба поднялась пуще, чем при военной стычке. Конь маршала, давно привычный к таким звукам, помчал своего седока, и вмиг обошел всех преследователей. Забавно было видеть, как, наперекор себе, иезуит оказался во главе погони. К счастью, зайца пристрелили, и я нашел преподобного в окружении трех десятков всадников, приписывавших ему честь охоты, которую можно было бы окрестить Оказией.

О. Кане принимал похвалы с наружной скромностью, но в душе исполнился презрением к “mansuetum” доброго отца Суареса и радовался тем чудесам, которые, по его мнению, он совершил под носом у г-на маршала. Однако вскоре ему припомнилось прекрасное изречение Соломона: “Vanitas vanitatum, et omnia vanitas”[15]. По мере того, как он остывал, он начал ощущать все то, к чему был нечувствителен в горячке погони, фальшивая слава уступила место настоящим страданиям, и он пожалел об оставленном им обществе и сладости мирной жизни. Но толку от этих размышлений не было. Надо было добраться до лагеря, его

---

[e] Суета сует – все суета (Екклес. 1:2).

же так истомил конь, что, казалось, он был готов слезть с Буцефала и пойти во главе пехотинцев.

Я посочувствовал первой его муке и избавил от второй, предложив ему самую смирную лошадь, какую он только мог пожелать. Он рассыпался в благодарностях, и так проникся оказанной любезностью, что, позабыв о почтении к собственным обетам, заговорил не как осторожный иезуит, а как свободный и искренний человек. Я спросил его мнение о маршале д'Окенкуре. "Это добрый сеньор, – отвечал он, – и добрая душа; наши преподобные отцы весьма ему признательны за разрыв с янсенистами. Но что до меня, то я никогда не сяду рядом с ним за стол, и никогда не одолжу у него лошадь!".

Удовлетворенной этой откровенностью, я решил вызвать его на другую. "Что послужило причиной, – продолжил я, – столь великой вражды между янсенистами и вашими преподобными отцами? Неужто расхождение во мнениях по поводу *благодати*?". "Какое безумие! – отвечал он мне. – Какое безумие полагать, что мы ненавидим друг друга за то, что по-разному толкуем *благодать*! Нас рассорила не *благодать*, и даже не *пять тезисов*: это сделало соперничество за власть над умами[16]. Янсенисты нашли нас при власти и захотели отнять ее. Чтобы добиться этого, они прибегли к средствам, противоположным нашим. Мы использовали мягкость и снисхождение, они же выказывали суровость и строгость. Мы утешали души примерами милосердия Господа, а они пугали Его правосудием. Они сеяли страх там, куда мы несли надежду, и хотели поработить тех, кого мы хотели привлечь. Конечно, они, как и мы, стремятся к спасению рода человеческого, но каждый хочет эту заслугу приписать себе. Говоря откровенно, интересы духовного наставника почти всегда ставятся выше спасения того, кто находится под его руководством. Сейчас я говорю совсем не то, что г-ну маршалу. С ним я был чистым иезуитом, а с вами изъясняюсь с военной прямотой".

Я похвалил его за новый дух, которым он исполнился, благодаря последнему назначению, и, кажется, похвала была ему приятна. Я продолжил бы далее, но приближение ночи заставило нас распрощаться: преподобный отец был доволен моим обращением, а я – его признаниями.

[1] Шарль де Мунши, маркиз д'Окенкур (1599–1658), маршал Франции с 1651г., во время описываемых событий (август 1654 г.) командовал королевскими войсками, но вскоре (в 1655 г.) присоединился к мятежному принцу де Конде, то есть перешел на службу к испанской короне.

[2] Жан де Кане (1594–1670) закончил Клермонский коллеж, с 1611 г. был членом Ордена Иисуса. Его перу принадлежит "Собрание писем святейших и наилучших умов древности касательно мирской суетности" (1628). Возможно, что этим объясняется ирония Сент-Эвремона по поводу невольного охотничьего азарта и тщеславия о. Кане (см. ниже).

[3] Сент-Эвремон обыгрывает тут выражение "les esprits forts", которое на языке эпохи прежде всего обозначало интеллектуальный либертинаж. Согласно Словарю Академии (1694), так именовали "либертинов, которые нарочито придерживались необычных мнений, учений и нравов". Однако оно могло иметь и положительные коннотации ("человек энергичного, проницательного, обширного ума"). О. Кане ведет речь о философском (религиозном) вольнодумстве, меж тем как маршал сперва переводит разговор в политическую плоскость (либертины не уважают власть и не признают ее авторитета), а затем переходит к "бравым ребятам", которые совсем "не по части ума", тем самым полностью деконструируя первоначальный смысл выражения.

[4] Речь идет об известном заговоре против кардинала де Ришелье, одним из предводителей которого был Луи де Бурбон, граф де Суассон (1604–1641), или, как его называли, г-н Граф. Правда, если верить кардиналу де Рецу, Суассон "обладал в самой высокой степени, какая доступна смертным, той смелостью души, что обычно зовется доблестью, но он не обладал даже в самой малой мере той смелостью ума, которая зовется решимостью... Его ум был посредственный и, следовательно, подвержен несправедливым подозрениям, а подобный нрав являет собой крайнюю противоположность тому, каким должен быть истинный предводитель партии..." (*Рец, кардинал де.* Мемуары / Пер. Ю.Я. Яхниной. М.: Ладомир, 1997. С. 21). Из-за этой нерешительности он находился во власти своего окружения, в котором важную роль играл Анри д'Экар де Сен-Бонне де Сент-Ибаль (или Сент-Ибар). К нему же принадлежал и Бардувиль, о котором известно лишь, что он был нормандским дворянином и, по некоторым сведениям, другом поэта-либертина Де Барро. Что же касается заговора Суассона, то в нем также участвовал брат короля Гастон, герцог Орлеанский. Когда интрига была раскрыта, граф де Суассон укрылся в Седане, бывшем тогда во владении герцога Буйонского, и обратился за помощью к испанской короне. В 1641 г. он разбил французские войска, которыми командовал маршал де Шатийон, и, одержав победу, был убит случайной (или, как полагали современники, неслучайной) пулей.

[5] Пьер Грюэль Ла Фретт (ум. в 1656 г.) был капитаном гвардейцев Гастона Орлеанского, чей двор считался одним из оплотов либертинажа. Бурную биографию Шарля Антуана де Феррьера, маркиза де Совбефа (1597–1663), также деятельного участника Фронды, см.: *Favalier J.* Charles-Antoine de Ferrières Sauveboeuf: Gentilhomme, condottiere et frondeur, de Richelieu à Mazarin. Paris: Pilote 24, 2009.

[6] Франсуа де Монморанси, граф де Бутвиль (1600–1627), знаменитый бретер, казненный за нарушение королевских эдиктов против дуэлей.

[7] Мари д'Авогур де Бретань (1610–1657) была второй женой Эркюля де Рогана, принца де Гемене, герцога де Монбазон (1568–1654). В эпоху Фронды принимала активное участие в интригах, в том числе используя свою близость с Франсуа де Вандомом, герцогом де Бофором (1616–1669). Как писал часто с ней видевшийся Рец: "Герцогиня де Монбазон была красоты замечательной. Однако наружности ее недоставало скромности. Высокомерие и бойкость речи в спокойные времена могли бы заменить ей недостаток ума. На нее нельзя было положиться вполне в делах любовных и совершенно нельзя в делах политических. Любила она одно лишь свое наслаждение и еще более свою выгоду. Я никогда не встречал никого, кто в пороках сохранил бы столь мало уважения к добродетели" *(Рец, кардинал де.* Мемуары. С. 123).

[8] Если верить кардиналу де Рецу, то в феврале 1649 г. ему показали записку, посланную Окенкуром герцогине де Монбазон: "Перон предан прекраснейшей из прекрасных" *(Рец, кардинал де.* Мемуары. С. 149). Стоит пояснить, что д'Окенкур был губернатором города Перон.

[9] В 1654 г. Арман-Жан ле Бутийе де Рансе (1626–1700) мог быть известен Сент-Эвремону как молодой светский аббат, племянник епископа Турского, друг (и как говорили злые языки, возлюбленный) госпожи де Монбазон. Ее смерть в апреле 1657 г. потрясла Рансе: по легенде, он, еще не зная о внезапной кончине герцогини, зашел к ней в спальню и увидел там ее отрезанную голову (нерадивые могильщики так решили проблему слишком короткого гроба). С этого момента он оставил светскую жизнь, отказался от бенифиций, и, в конце концов, в 1662 г. удалился в цистерцпанский монастырь, номинальным

настоятелем которого он был с 1637 г. Однако слава аскетического ордена траппистов и его аббата мало трогала Сент-Эвремона, принципиального противника любых религиозных и философских крайностей. Что касается янсенизма, то Сент-Эвремон (или д'Окенкур) заблуждается: Рансе не принадлежал к числу последователей Сен-Сирана. Момент его наибольшего сближения с "отшельниками Пор-Рояля" (см. след. сноску), по-видимому, приходился на период между 1657 и 1662 гг., когда под руководством Арно д'Андильи (брата "великого Арно") он знакомился с жизнеописаниями отцов-пустынников.

[10] Первые "отшельники Пор-Рояля" появились в 1637 г., когда, под влиянием аббата де Сен-Сирана, молодой адвокат Антуан Ле Метр (1608–1658) и его младший брат решили удалиться от мира и поселились рядом с монастырем Пор-Рояль. Это решение произвело большое впечатление в обществе и вызвало неудовольствие кардинала де Ришелье. Тем не менее к 1640-м гг. община "отшельников" утверждается в качестве одного из центров духовного притяжения эпохи. Она не имела устава: это было сообщество единомышленников, последователей Янсения и Сен-Сирана, стремившихся жить в соответствии с христианскими идеалами. Состав общины был довольно подвижен. Многие, как Паскаль, проводили у "отшельников" некоторое время, а затем возвращались к обычной жизни. Вместе с монастырем "отшельники" прекратили свое существование в 1679 г. Что касается о. Демаре, то он принадлежал к ораторианцам и был известным проповедником.

[11] Город Стене в Арденнах принадлежал мятежному принцу де Конде. Он был осажден королевскими войсками 3 июня и капитулировал 6 августа 1654 г.

[12] Наряду с принцем де Конде, Анри де Ла Тур д'Овернь, виконт де Тюренн (1611–1675), маршал Франции (1643), был самым знаменитым полководцем эпохи. Жак д'Этамп, маркиз де Ла Ферте-Эмбо (1590–1668), получил звание маршала Франции одновременно с д'Окенкуром в 1651 г.

[13] В первых числах апреля 1652 г. принц де Конде атаковал королевские войска, находившиеся под командованием Тюренна и д'Окенкура. Если верить Рецу, то Тюренн "еще утром предупреждал маршала д'Окенкура, что его войска стоят слишком далеко друг от друга и это опасно". В итоге армия д'Окенкура была разгромлена, а Тюренн, благодаря умелому маневру, смог вывести свои силы на выгодную позицию и заставил Конде отступить (см.: *Рец, кардинал де.* Мемуары. С. 476).

[14] Франциско Суарес (1548–1617), испанский теолог, член Ордена Иисуса, выступавший против "божественного права" королей. Что касается дона Алонсо Переса де Гусман "Эль Буэно", седьмого герцога де Медина-Сидония (1550–1615), то он в основном известен как неудачливый и неудачный командующий Непобедимой Армады.

[15] Богословская традиция XVII в. отождествляла Екклесиаста с царем Соломоном.

[16] Проблема благодати была центральным элементом доктрины Корнелия Янсения, епископа Ипрского (1585–1638), изложенной в его монументальном труде "Августин" (1640). Согласно ей, благодать – Божественный дар, которым наделен не каждый человек. Без благодати нет спасения, то есть судьба человека предопределена заранее и не может быть искуплена добрыми делами и действенной добродетелью. В 1649 г. Сорбонна резюмировала "заблуждения" последователей этого учения в пяти тезисах, извлеченных из "Августина" и, по ее ходатайству, папа Иннокентий X подверг их осуждению в 1653 г.

Пер. с фр. М.С. Неклюдовой

SUMMARIES

SCHOOL AND EDUCATION IN THE MIDDLE AGES AND MODERN TIME

The opening section of this volume contains papers presented at the round table on 'Education and religious upbringing: the making of confessional identities in Europe from late Antiquity to the 19th century', sponsored by *Odysseus* on April 21st, 2009. Oleg Aurov in his article *'In omni tempore paratus esto ad instructionem': The making of the church school system in the Visigothic Kingdom* (*6th–7th c.*) attempts to determine what remained of the antique education system after the fall of the Western Roman empire, how the church gradually monopolized education and how a new, 'medieval' type of a clergyman-teacher came into being and superseded the antique 'layman intellectual' type. In her article *Religious education and the shaping of confessional and cultural identity of the Christians in 9th century Muslim Cordoba* Marya Rybina tells about the role of the religious education in the shaping of identity of those Christians who lived in the territories conquered by Muslims and refused to convert to islam. Olga Kosheleva's article *Training within the medieval Russian Orthodox tradition* reveals specific features of education peculiar to the Orthodox Christian world where the knowledge transfer practice was shaped proceeding from a negation of 'Latin' erudition and opposition to it. *Magistrates vs. Jesuits: disputes concerning national and religious/confessional education in the mid-18th century France* by Liudmila Pimenova describes a discussion in society concerning the aims, tasks, organizational forms and contents of education in France which evolved in the Enlightenment time and continued up to the beginning of the 19th century. Irina Suponitskaya's article *John Dewey and Soviet Russia's 'new man': two utopias* and Elena Rogacheva's *'New people for a new era': John Dewey's contribution to the implementation of the 'new man' ideal'* show the different ways in which new pedagogical ideas stressing the social dimension and emphasizing the role of labor education were implemented in the American and Soviet societies in 1920's. In the subsequent general discussion, the participants spoke about various forms and methods

of knowledge dissemination as well as about the school systems in the Antiquity and in the Middle Ages, including differences between confessional traditions.

A.Ye. Makhov

Structure of the medieval image and the invention of polyphony

Why was polyphony invented precisely in the Middle Ages? To answer this question, the author considers polyphony within a broad cultural context, including medieval art, literature, theology, trying to find common notions used by medieval authors to describe both polyphonic music and verbal or visual phenomena. At least three such notions can be found in the medieval musicological treatises as well as in non-musicological texts (e.g. in treatises on poetics). The first notion is that of *embellishment* ("ornatus"), equally applicable to music, picture and text. The second notion is the principle of *concordia discors* according to which any piece of art (including polyphonic music) is a juxtaposition of different, even opposite elements. The third notion is the idea of *multicoloredness*: juxtaposition of different elements (sounds, literary motives, visual forms) produces a 'picture' in which oppositions and dissonances turn to be various "colors" of the world as a whole. The understanding of interrelations between medieval "images" of all kinds (verbal, visual or musical) enables us to regard polyphony as an indispensable element of medieval culture. Given the general medieval tendency to consider an image as a simultaneous juxtaposition of many different and discordant things (principle "diversa simul") the invention of polyphony ceases to look strange and turns to be rather inevitable.

D.I. Antonov, M.R. Maizuls

Demons, monsters and sinners: negative characters in the space of old russian iconography

The article deals with the making of the 'enemy image' in Russian medieval visual culture. 'Enemy' in the broadest sense was a concept that comprised sinners, who physically or spiritually posed a threat to society's welfare and values (non-Christians, heretics) as well as devil and demons who were viewed as the source of the Evil and

its agents. In Old Russian iconography, there were numerous ways, some of the explicit and some hardly noticeable, to depict demons as well as sinners, creating visual parallels between them. Most often, typical attributes of demons (e.g., disheveled or burning hair, aggressive zoomorphic traits) were transferred on heretics or hostile non-Christians, making them readily recognizable as Satan's servants and tools. This semantic transfer created a network of visual parallels between various negative characters and served as a basic method of visual demonization. In order to see how this mechanism worked, Dmitry Antonov and Mikhail Maizuls trace the history of the main iconographic types of the Devil in Russian art between the eleventh and the early eighteenth centuries and analyze the ways in which their traits were transferred on various categories of sinners.

Y.F. Igina

Depicting a witch: the iconography of witches in early modern english pamphlets

The article deals with the development and the peculiarities of the iconography of witches in early modern England drawing upon woodcut illustrations in lampoons about witch trials. Unlike the continental imagery, the English one shows a steady tradition of representing a witch as an ugly old woman with a crook, surrounded by demonic assistants (imps). This image is simple, even schematic. Ideologically and artistically sophisticated visual codes typical of continental pamphlet illustrations (e.g. 'a witch flying to the Sabbath', 'a witch at her potion pot', 'a witch riding a goat') were absent to the British Isles due to the absence of skilled artists as well as to the fact that the very tradition of depicting witches originated there much later. The English iconography of witchcraft is largely focused on showing it as a threat to society and representing the government's role in fighting it. A comparison between the narrative and the visual discourses of pamphlets shows that illustrations don't match the meaningful and multilayered portraits of witches drawn by texts. Instead, they only convey the most universal, stereotyped ideas concerning witches that are closer to folklore than to demonology. It is not until the early eighteenth century, as the 'witch-hunt' was already declining, that engravings came to directly illustrate the pamphlets' texts.

V.N. Malov

The come-down of heroic individualism: Pierre Corneille's *Sophonisbe*

The article deals with Pierre Corneille's tragedy *Sophonisbe* (1663) that is barely known to the general reader. Written late in the playwright's life, it wasn't a success on stage and attracted criticism for breaking the rules of classicist esthetics. This notwithstanding, the tragedy was a milestone in Corneille's handling the relationship between the hero and the state, a common theme throughout his work. Heroism being his favorite theme, in his early plays Corneille affirmed harmony between heroic individualism and *raison d'Etat*. Later on, under the influence of turbulent events of the *Fronde* time, he came to realize that conflict between the state and the hero was inevitable; the hero with his system of values becomes inconvenient for the state. At the same time, in his well-known tragedy *Nicomède* (1651) Corneille still depicted an optimistic outcome of this antagonism: a hero is able to overcome solely by the virtue of his infectious nobleness. By contrast, *Sophonisbe*, written amidst stabilization of the absolutist rule in France and as the result of Corneille's bitter reflections on calamities he had experienced, is ruthlessly pessimistic about heroic individualism's chances to win in a clash with *raison d'Etat*: such conflict leaves the hero doomed to moral degradation and putting up with a different kind of ethics, not at all heroic.

The article contains a thorough analysis of the play emphasizing Corneille's innovations in elaborating on the plot that were later repeatedly used in the West European dramatic art.

O.V. Khavanova

Conversion to Catholicism as an argument in the late 18th century Habsburg monarchy

Modern historiography describes the period between the mid-sixteenth and late-seventeenth century as "the confessional age" ("*das konfessionelle Zeitalter"*), because the dominant confession (be it Catholicism, Lutheranism or Calvinism) was shaping the state politics and relations between the sovereign and the subjects. At the same time, historians recognise that in the Habsburg Monarchy many instances of a confessional attitude towards (among others) social politics are to be found as late as deep into the eighteenth century. Thus Empress Maria Theresa (1740–1780) was paying special attention during all the time

of her reign to subjects who had converted to Catholicism. The present article considers petitions asking the monarch for a scholarship, an office or financial aid, focusing on instances of petitioners referring to the fact of their conversion. Furthermore, the paper analyses their argumentation strategies and the criteria the authorities might have applied when deciding wither to support or to rejected a petition. The very fact that in the second half of the eighteenth century, those who converted to Catholicism were apparently recognised as a separate category of subjects deserving special attention makes it possible to regard this practice as 'social disciplining' ("*Sozialdisziplinierung*"), since the Vienna Court signalised in this particular way about their expectations and preferences.

L.B. Volftsun

Mikhail Emmanuilovich Shaitan: A case in the history of medieval studies in St. Petersburg in 1920's

The article tells about life and work of the medievalist Mikhail E. Shaitan (1895–1926). Born into a Karaite family in Crimea, Shaitan entered the Saint-Petersburg University to study at the Faculty of History and Philology, where Lev Karsavin, Ivan Grevs and Olga Dobiash-Rozhdestvenskaya where among his teachers. He was considered one of the most promising young medievalists of St. Petersburg school, the spiritual culture of the Middle Ages being his main research field. The years of his scholarly activity coincided with the two Russian revolutions of 1917, the Civil war and the difficult post-revolutionary transformations. Combined with a tragedy in private life, these circumstances prevented Shaitan's talent from developing its full potential. All he published were two articles, *Irish Emigrants in the Middle Ages* and *Germany and Kiev in the Eleventh Century*, both quoted from by other authors until today. Drawing on sources from archives, L. Volftsun's article is the first-time reconstruction of Shaitan's life and work.

A.A. Panchenko

Communists against superstitions: the Soviet State and 'popular religion'

When the domain of culture is discussed that is usually called 'traditional', 'folk', 'popular', 'local' or 'vernacular' religion, the unsolvable question of borders arises. In fact, the very idea of a social group that could be identified as the subject of such religious

domain looks problematic. However, one should not underestimate the social power of this ideological construction in the history of Modern Europe. In Russia, since at least the reign of Peter the Great, the image of 'popular religion' in its various forms has been widely used by those secular and spiritual authorities who supposed that the very process of modernization could not avoid the standardization, or even elimination, of the 'irrational' and 'unstable' world of peasant religious culture. It is reasonable to specify two periods when the Russian authorities regarded 'popular religion' as something that was to be more or less severely and consistently persecuted: the first half of the eighteenth century and the Soviet period.

Among religious practices that were often identified during these periods as belonging to 'popular religion', one should mention, first of all, the veneration of various sacred objects and places (springs and wells, 'footprint stones', ancient graves and cemeteries, chapels, tombs of locally venerated saints, etc.). Such practices to some extent eluded the control of both parish priests and local authorities, and thus far provided certain opportunities for 'informal' religious activities and social networks within village communities or groups of villages. The most visible aspect of the veneration of local holy places is the role played by them in what one might call 'religious consumption'. This consumption extended to the acquisition of various material media of sacred force that were believed to be curative and helpful in crisis situations; to the redistribution of more 'worldly' goods including money, textile, clothes and food; and to the exchange of information. It appears that these particular forms of consumption and networking were among the principal targets of the official struggle against 'superstitions' or 'paganism'. It is quite interesting then to analyze why and how these cultural forms were officially identified as 'popular religion' as well as what social effect was brought about by the administrative measures against it. Proceeding from this point of view, I discuss in the paper two episodes of Soviet history when official 'atheistic' campaigns did not target religion as a whole or the Russian Orthodox Church in general, but were aimed at particular forms of mass culture identified as 'popular religion' and 'superstitions'. The first one is the Soviet campaign to put relics of the Orthodox saints on open display which began in early 1919. The second is the campaign against local 'holy places' that started in 1958 and lasted for more than ten years.

Students of Russian rural culture sometimes argued that Soviet anti-religious campaigns in rural areas resulted in the revival and spread of 'pre-Christian' or 'archaic' and 'irrational' beliefs and rituals. In my opinion, however, this statement is not accurate. What one really can observe here is reorganization of religious consumption and creation of new informal social networks managed by local religious leaders, without any special relation to imaginary 'pre-Christian' culture. It seems, furthermore, that the particular and hostile interest in these religious practices on the part of the Soviet authorities (as well as the Imperial administration in the eighteenth century) can be explained in terms of social discipline rather than of rationalism, modernization and ideas of the Enlightenment. The most 'harmful' aspect of these consumption and networking was actually their informal and uncontrolled nature that could not be tolerated within a regular, totalitarian and authoritarian society. That would also explain the intensive use of medical metaphors in the anti-religious campaigns discussed above, since the idea of hygiene that was widely used in both cases is closely related to metaphorical representations of discipline. Remarkably enough, the campaigns were based upon different metaphors, the first proceeding from the idea of decay and the second from the image of decease, either infectious or mental. But this shift is quite explicable, given the differences between the ideological patterns of the early 1920s and 1960s.

D.M. Volodikhin

What was eliminated as the oprichnina was abolished?

The main emphasis of this paper is on the problem of *oprichnina'*s chronological limits. Today's mainstream trend is to believe the *oprichnina* ended in the second part (most likely autumn) of 1572. But there is no sufficient reason to assume that a considerable and complex social institute such as the *oprichnina* could disappear within a short period of time. The author assumes that the *oprichnina'*s abolishment proceeded in several stages: the dissolution of its military troops was the earliest stage. Volodikhin conclusively argues for dating this event by summer 1571.

M.Yu. Zenchenko

'...The tartars demand the tamga and the tithe': on the disputability of indisputable opinions concerning 'the tatar heritage' in the Old Rus

The article deals with such a controversial historical issue as what influence the so-called Mongolian censuses of the second half of the twelfth century might have had on the making of the Russian taxation practices and tax records (the so-called '*scribal books*'). An analysis of Mongolian and Old Russian tax systems has shown absence of any mutual influence, which means that the thesis whereby 'Russian scribal books originated from Mongolian censuses', which has come to be viewed as an axiom by modern researchers, is nothing more than an unsubstantiated historiographic scheme dating back to mid-nineteenth century.

Алла Львовна ЯСТРЕБИЦКАЯ
(1932–2010)

31 мая 2010 г. в одной из лондонских больниц скончалась Алла Львовна Ястребицкая… Известный медиевист, признанный авторитет в изучении истории средневекового города, исторической эпистемологии, она принадлежала к той славной плеяде отечественных гуманитариев, которые в 60-е годы прошлого столетия на свой страх и риск начали сложную работу по обновлению исторического знания и воссозданию подлинной научной атмосферы в нашей стране.

Путь Аллы Львовны, как и путь всех мыслящих историков, работавших в условиях мощного идеологического прессинга, был весьма непростым. Ее научный профессиональный опыт нерасторжимо связан с ее экзистенциальным жизненным опытом. А.Л. Ястребицкая родилась 15 ноября 1932 г. в Ростове-на-Дону в семье военных. После ареста ее отца, офицера Красной Армии, мать (урожд. баронесса фон Якобсен) с маленькой дочерью была вынуждена покинуть город. Детство Аллы Львовны было безрадостным: она часто вспоминала, как они с матерью стояли в очередях для передачи продуктов в тюрьму. 10-летнюю школу А.Л. Ястребицкая окончила в 1949 г. в Загорске. Дочери “врага народа” доступ в университет был закрыт, но при поддержке Н.В. Савинченко ей удалось поступить на исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. После окончания вуза Алла Львовна была принята в аспирантуру к известному советскому германисту М.М. Смирину. Под руководством любимого учителя она написала и в 1967 г. защитила кандидатскую диссертацию по истории книгопечатания в Германии в эпоху Реформации. В дальнейшем большую роль в профессиональном росте Аллы Львовны сыграло общение с замечательным византинистом А.П. Кажданом, которого она ценила выше всех отечественных медиевистов.

Долгое время А.Л. Ястребицкая работала на подготовительных курсах МГУ и редакции Советской энциклопедии. В 1971 г. ей удалось устроиться на работу в Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН) – учреждение, в котором

нашли прибежище многие далекие от официальной догматической науки гуманитарии. В ИНИОНе легальным путем собирались и реферировались западные научные труды. Несмотря на многочисленные препоны, именно в этом институте можно было даже в те годы заниматься непредвзятым анализом научной литературы. Сборники, в которых печатались обзоры классических западных трудов, часто вместе с переводами фрагментов из них, высоко ценились читательской аудиторией и находили широкое распространение. В этих условиях Алла Львовна сумела наиболее эффективно воспользоваться весьма ограниченными возможностями и обогатить нашу науку новыми знаниями и историко-антропологической проблематикой. Чтобы профессионально заниматься наукой в то время, нужно было не только мобилизовать интеллектуальные ресурсы, но и проявлять немалое гражданское мужество. Подготовленные А.Л. Ястребицкой издания, в которых активное участие принимали А.Я. Гуревич и Ю.Л. Бессмертный, в унылую брежневскую эпоху господства бескрылой догматической науки воспринимались как струя свежего воздуха в затхлом помещении. Реферативные сборники под редакцией Аллы Львовны были тем мостиком между Западом и Востоком, по которому в нашу страну приходили самые оригинальные идеи и увлекательные исследования. Благодаря кипучей деятельности А.Л. Ястребицкой в нашу жизнь вошли и история ментальностей, и историческая демография, история смерти, страха и другие новые необычные темы; мы узнали имена Ж. Дюби, Ж. Ле Гоффа, Ж. Делюмо, Э. Ле Руа Ладюри и многие-многие другие. Даже теперь, когда появились переводы этих классических трудов, сборники Аллы Львовны[1] не утратили своего значения.

В те же годы Алла Львовна предприняла удачную попытку исторического синтеза, написав книгу “Западная Европа XI–XIII вв. Эпоха. Быт. Костюм” (1978). Необычная для своего времени книга, в которой был дан всесторонний анализ повседневной жизни средневекового общества, сразу же завоевала симпатии читателей.

О творчестве А.Л. Ястребицкой, несомненно, будут написаны специальные работы. Сейчас же следует, видимо, обозначить два основных направления, разработке которых она посвятила

[1] Назовем некоторые из них: “Идеология феодального общества в Западной Европе: Проблемы культуры и социо-культурных представлений Средневековья в современной зарубежной историографии (1980); “Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований” (1982).

жизнь – урбанистика (история города) и историческая эпистемология. В исследовании средневекового города Алла Львовна была всегда на передовых рубежах мировой науки. Ее труды по урбанистике – несомненно, лучшее, что было написано в отечественной науке по этой проблематике. А.Л. Ястребицкая очень живо откликалась на новые методологические веяния в изучении города и воплощала их в своем творчестве. Не случайно одна из ее книг называется "Средневековая культура и город в исторической науке" (1995). В 1993 г. она опубликовала результаты своих многолетних исследований в книге "Европейский город (Средние века – Раннее новое время). Введение в современную урбанистику". В 1998 г. А.Л. Ястребицкая блестяще защитила докторскую диссертацию по этой проблематике.

Излюбленная тематика ученой – теория исторического познания и историография истории средних веков. Алла Львовна была в курсе всех новых направлений в истории науки. "Школа Анналов", история ментальностей, история повседневности, "новая историческая наука" – всем этим новым тенденциям А.Л. Ястребицкая уделяла внимание и их анализу посвящала свои статьи. Даже о столь сложном и запутанном явлении, как постмодернизм, Алла Львовна сумела написать так, что читателю стали понятны смысл этого интеллектуального течения, его конструктивное значение, как и его негативные стороны[2]. А.Л. Ястребицкая сделала многое для того, чтобы "новая историческая наука" не только стала известна в России, но и оказала свое мощное благотворное влияние на исследовательский инструментарий историков. Можно сказать, что труды Аллы Львовны сыграли свою важную роль в умственном высвобождении историков.

В 1994 г. А.Л. Ястребицкая выпустила в свет пятитомный труд "Средневековая Европа глазами современников и историков". В этих книгах наряду с емкими и точными характеристиками работ классиков "новой исторической науки" она опубликовала фрагменты из их трудов и пассажи из источников.

В 2001 г. в двух томах был издан труд Аллы Львовны "XX век. Методологические проблемы исторического познания", в котором современная картина развития исторического знания представлена как борьба идей и спор без конца.

Одной из важных тем историографических штудий А.Л. Ястребицкой было творчество Л.П. Карсавина. Научным наследием

[2] См. ее ст.: Культурное измерение историографического // Культура и общество в Средние века – Раннее новое время. М., 1998. С. 19–38.

историка Алла Львовна заинтересовалась еще в те годы, когда его имя было почти забыто, а его труды подвергались оскорбительной критике. Русскому ученому посвящена одна из ее лучших книг – “Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882–1952)”.

Труды А.Л. Ястребицкой получили широкое признание в России и за рубежом. На протяжении жизни она тесно сотрудничала с Институтом истории материальной культуры в Кремсе. С момента основания “Одиссея” Алла Львовна работала в редакции альманаха. Как члена редакции ее отличали широкий кругозор, способность ориентироваться в самых разных проблемах современного гуманитарного знания, умение работать с авторами – Алла Львовна была настоящим и реально работавшим членом редакции.

Она ушла, оставив после себя пустоту, которую сегодня нечем заполнить. Но с именем А.Л. Ястребицкой, воспитавшей, благодаря своим трудам, профессиональных историков и мыслящих людей, всегда будут связаны наши представления о подлинном ремесле историка.

Редколлегия “Одиссея”

Источники иллюстраций

Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в. [в Государственной Третьяковской галерее]. Опыт историко-художественной классификации: В 2 т. М., 1963. № 204. Ил. 147, 148.

Вагнер Г.К., Куклес А.С., Тихомирова К.Г. Спасо-Андроников монастырь. М., 1972. Ил. 26–28.

Лазарев В.Н. Новгородская иконопись = Novgorodian icon-painting. М., 1969. С. 35–36, № 51–53.

Лихачев Н.П. Хождение св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова: По лицевым рукописям XV и XVI веков. СПб., 1911. № 89. (ОЛДП; Т. 130).

Овчинников А., Кишилов Н. Живопись Древнего Пскова XIII–XVI веков. М., 1971. № 20.

Robbins R.H. Encyclopedia of witchcraft and demonology. L., 1959.

Koch C. Die Zeichnungen Hans Baldung Griens. Berlin, 1941.

Dodgson C. Albrecht Dürer, Engravings and Etchings. London, 1926.

Mâle E. L’art religieux du XIIe siècle en France: Etude sur les origines de l’iconographie du Moyen Âge. P., 1922. Fig. 216.

The Cædmon Manuscript of Anglo-Saxon Biblical Poetry / Ed. Sir Israel Gollancz. L., 1927. P. 3.

Weitzmann Kurt. Frühe Ikonen. Wien; München, 1965. P. 20.

СОДЕРЖАНИЕ

ШКОЛА И ОБРАЗОВАНИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

О.В. Ауров
“IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM”: СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ШКОЛЫ В КОРОЛЕВСТВЕ ВЕСТГОТОВ (VI–VII вв.) 5

М.В. Рыбина
РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ХРИСТИАН МУСУЛЬМАНСКОЙ КОРДОВЫ (IX ВЕК) 30

О.Е. Кошелева
ОБУЧЕНИЕ В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ 47

Л.А. Пименова
МАГИСТРАТЫ ПРОТИВ ИЕЗУИТОВ: СПОРЫ О НАЦИОНАЛЬНОМ И РЕЛИГИОЗНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ ВО ФРАНЦИИ В СЕРЕДИНЕ XVIII в. 73

И.М. Супоницкая
ДЖОН ДЬЮИ И “НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК” СОВЕТСКОЙ РОССИИ: ДВЕ УТОПИИ 90

Е.Ю. Рогачева
“НОВЫЕ ЛЮДИ ДЛЯ НОВОЙ ЭРЫ”: ВКЛАД ДЖОНА ДЬЮИ В РЕАЛИЗАЦИЮ ИДЕАЛА “НОВОГО ЧЕЛОВЕКА” 106

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

А.Е. Махов
СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБРАЗА И ИЗОБРЕТЕНИЕ ПОЛИФОНИИ 117

Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс
ДЕМОНЫ, МОНСТРЫ И ГРЕШНИКИ: НЕГАТИВНЫЕ ПЕРСОНАЖИ В ПРОСТРАНСТВЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ ИКОНОГРАФИИ 144

Ю.Ф. Игина
ИЗОБРАЖАЯ ВЕДЬМУ: ИКОНОГРАФИЯ ВЕДЬМ В АНГЛИЙСКОЙ ПАМФЛЕТНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ 199

ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА

В.Н. Малов
КРАХ ГЕРОИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА: “СОФОНИСБА” ПЬЕРА КОРНЕЛЯ 242

ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Отто Герхард Экспе
“ИСТОРИЯ ПОНЯТИЙ” – ЕЩЕ НЕ ПОНЯТАЯ ИСТОРИЯ..... 268

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

О.В. Хаванова
ОБРАЩЕНИЕ В КАТОЛИЧЕСТВО КАК АРГУМЕНТ В МОНАРХИИ ГАБСБУРГОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА 300

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Петер Динцельбахер
СУД ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ И СУД ВСЕМИРНЫЙ..... 320

Жан-Клод Шмитт
СНЫ ГВИБЕРТА НОЖАНСКОГО..... 351

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Л.Б. Вольфцун
МИХАИЛ ЭММАНУИЛОВИЧ ШАЙТАН. ИЗ ИСТОРИИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ МЕДИЕВИСТИКИ 1920-х ГОДОВ 379

ДЕЯТЕЛИ ИСТОРИИ И МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

Л.Ф. Борусяк
“САМЫЕ ВЕЛИКИЕ…” 397

А.Г. Левинсон
РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ О СТАЛИНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЛЕВАДА-ЦЕНТРА) 423

ИСТОРИЯ РОССИИ: QUO VADIS?

А.А. Панченко
КОММУНИСТЫ ПРОТИВ СУЕВЕРИЙ: СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ И “НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ”..... 442

Д.М. Володихин
ЧТО ЛИКВИДИРОВАЛИ, КОГДА ОТМЕНИЛИ ОПРИЧНИНУ?..... 476

М.Ю. Зенченко
“...ХОТЯТ ТАТАРОВЕ ТАМГИ И ДЕСЯТИНЫ” (ПО ПОВОДУ СПОРНОСТИ БЕССПОРНЫХ МНЕНИЙ О “ТАТАРСКОМ НАСЛЕДИИ” НА РУСИ)..... 488

ПУБЛИКАЦИИ

М.С. Неклюдова
ИЗГНАННИК ИЗ XVII ВЕКА: ШАРЛЬ ДЕ СЕНТ-ЭВРЕМОН И ЕГО “БЕСЕДА Г-НА МАРШАЛА Д’ОКЕНКУРА С ОТЦОМ КАНЕ” 504

SUMMARIES 527

ПАМЯТИ УШЕДШИХ
Алла Львовна Ястребицкая (1932–2010) 535

CONTENTS

SCHOOL AND EDUCATION IN THE MIDDLE AGES AND MODERN TIME

O.V. Aurov
"IN OMNI TEMPORE PARATUS ESTO AD INSTRUCTIONEM": THE MAKING OF THE CHURCH SCHOOL SYSTEM IN THE VISIGOTHIC KINGDOM (6TH–7TH C.) 5

M.V. Rybina
RELIGIOUS EDUCATION AND THE SHAPING OF CONFESSIONAL AND CULTURAL IDENTITY OF THE CHRISTIANS IN 9TH CENTURY MUSLIM CORDOBA..... 30

O.Ye. Kosheleva
TRAINING WITHIN THE MEDIEVAL RUSSIAN ORTHODOX TRADITION..... 47

L.A. Pimenova
MAGISTRATES VS. JESUITS: DISPUTES CONCERNING NATIONAL AND RELIGIOUS/CONFESSIONAL EDUCATION IN THE MID-18TH CENTURY FRANCE 73

I.M. Suponitskaya
JOHN DEWEY AND SOVIET RUSSIA'S 'NEW MAN': TWO UTOPIAS 90

E.Yu. Rogatchyova
'NEW PEOPLE FOR A NEW ERA': JOHN DEWEY'S CONTRIBUTION TO THE IMPLEMENTATION OF THE 'NEW MAN' IDEAL..... 106

THE HISTORIAN AND IMAGES

A.Ye. Makhov
STRUCTURE OF MEDIEVAL IMAGE AND THE INVENTION OF POLYPHONY..... 117

D.I. Antonov, M.R. Maizuls
DEMONS, MONSTERS AND SINNERS: NEGATIVE CHARACTERS IN THE SPACE OF THE OLD RUSSIAN ICONOGRAPHY..... 144

Yu.F. Igina
DEPICTING A WITCH: THE ICONOGRAPHY OF WITCHES IN EARLY MODERN ENGLISH PAMPHLETS 199

HISTORY AND LITERATURE

V.N. Malov
THE COME-DOWN OF HEROIC INDIVIDUALISM: PIERRE CORNEILLE'S *SOPHONISBE* 242

THE THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

Otto Gerhard Oexle
'HISTORY OF CONCEPTS', A HISTORY YET TO BE CONCEIVED 268

SOCIAL HISTORY

O.V. Khavanova
CONVERSION TO CATHOLICISM AS AN ARGUMENT IN THE LATE 18TH CENTURY HABSBURG MONARCHY 300

THE RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES

Peter Dinzelbacher
THE FINAL JUDGMENT: PERSONAL AND GLOBAL 320

Jean-Claude Schmitt
GUIBERT OF NOGENT'S DREAMS 351

THE HISTORIAN AND HIS TIME

L.B. Volftsun
MIKHAIL EMMANUILOVICH SHAITAN. A CASE IN THE HISTORY OF MEDIEVAL STUDIES IN ST. PETERSBURG IN THE 1920'S..... 379

HISTORICAL FIGURES AND MASS CONSCIOUSNESS

L.F. Borusyak
'THE GREATEST ONES'..... 397

A.G.Levinson
THE RUSSIAN PUBLIC OPINION ON STALIN (BASED ON LEVADA-CENTER SURVEYS) 423

RUSSIAN HISTORY: QUO VADIS?

A.A.Panchenko
COMMUNISTS AGAINST SUPERSTITIONS: THE SOVIET STATE AND 'POPULAR RELIGION' 442

D.M. Volodikhin
WHAT WAS ELIMINATED AS THE OPRICHNINA WAS ABOLISHED? 476

M.Yu. Zenchenko
'... THE TARTARS DEMAND THE TAMGA AND THE TITHE': ON THE DISPUTABILITY OF INDISPUTABLE OPINIONS CONCERNING THE 'TATAR LEGACY' IN THE OLD RUS..... 488

PUBLICATIONS

M.S. Neklyudova
EXILED FROM THE SEVENTEENTH CENTURY: CHARLES DE SAINT-ÉVREMOND AND HIS CONVERSATION DU MARÉCHAL D'HOCQUINCOURT AVEC LE PÈRE CANAYE..... 504

SUMMARIES 527

IN MEMORIAM
Alla L'vovna Yastrebitskaya (1932–2010) 535

Научное издание

ОДИССЕЙ

Человек в истории
2010/2011

Школа и образование в Средние века
и Новое время

Утверждено к печати Ученым советом
Института всеобщей истории Российской академии наук

Заведующая редакцией *Н.Л. Петрова*
Редакторы *М.М. Леренман, В.Н. Токмаков*
Художник *В.Ю. Яковлев.* Художественный редактор *Ю.И. Духовская*
Технический редактор *Т.А. Резникова.* Корректоры *Е.А. Желнова, Е.Л. Сысоева*

Подписано к печати 20.03.2012. Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Таймс
Печать офсетная. Усл.печ.л. 34,0. Усл.кр.-отт. 35,3. Уч.-изд.л. 37,0
Тип. зак.

Издательство «Наука». 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
E-mail:secret@naukaran.ru www.naukaran.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28