

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ



INSTITUTE OF WORLD HISTORY
CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY
RUSSIAN SOCIETY OF INTELLECTUAL HISTORY



ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

87

DIALOGUE WITH TIME

DIALOGUE WITH TIME

INTELLECTUAL HISTORY REVIEW

2024 Issue 87

EDITORIAL COUNCIL

Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS
La Universidad Nacional
Autónoma de México

Mikhail V. BIBIKOV
Institute of World History RAS

Vera P. BUDANOVA
Institute of World History RAS

Tamara A. BULYGINA
North-Caucasus Federal University

Wojciech WRZOSEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Evgeniy V. Afonasin
Novosibirsk State University

Stefano GARZONIO
Università di Pisa, Italia

Galina I. ZVEREVA
Russian State University
for the Humanities

Valentina P. KORZUN
Omsk State University

German P. MYAGKOV
Kazan Federal University

Igor V. NARSKIJ
Perm State National
Research University

Valery V. PETROFF
Institute of Philosophy RAS

Jefim I. PIVOVAR
Russian State University
for the Humanities

Jörn RÜSEN
Kulturwissenschaftliche Institut, Essen

Irina M. SAVELIEVA
Higher School of Economics
National Research University

Gyula SZVÁK
Eötvös Loránd University,
Budapest, Hungary

Natalia B. SELUNSKAYA
Lomonosov Moscow State University

Andrej B. SOKOLOV
Yaroslavl State Pedagogical University
named after K. D. Ushinsky

Rolf TORSTENDAHL
Uppsala Universitet, Sweden

Victoria I. UKOLOVA
Moscow State Institute of International
Relations (University) MFA of Russia

Chen QINENG
The Institute of World History,
Chinese Academy of Social Sciences

Pavel P. SHKARENKOV
Russian State University
for the Humanities

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

АЛЬМАНАХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

2024 Выпуск 87

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Карлос Антонио АГИРРЕ РОХАС
Национальный автономный
университет Мехико

М. В. БИБИКОВ
Институт всеобщей истории
Российской академии наук

В. П. БУДАНОВА
Институт всеобщей истории РАН

Т. А. БУЛЫГИНА
Северо-Кавказский
федеральный университет

Войцех ВЖОСЕК
Университет им. Адама Мицкевича,
Познань, Польша

Е. В. АФОНАСИН
Новосибирский государственный
университет

Стефано ГАРДЗОНИО
Пизанский университет, Италия

Г. И. ЗВЕРЕВА
Российский государственный
гуманитарный университет

В. П. КОРЗУН
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

Г. П. МЯГКОВ
Казанский
федеральный университет

И. В. НАРСКИЙ
Пермский государственный
национальный исследовательский
университет

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии
Российской академии наук

Е. И. ПИВОВАР
Российский государственный
гуманитарный университет

Йорн РЮЗЕН
Институт наук о культуре, Эссен, ФРГ

И. М. САВЕЛЬЕВА
НИУ «Высшая школа экономики»

Дюла СВАК
Будапештский университет
им. Лоранда Этвеша, Венгрия

Н. Б. СЕЛУНСКАЯ
Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова

А. Б. СОКОЛОВ
Ярославский государственный
педагогический университет
им. К. Д. Ушинского

Рольф ТОШТЕНДАЛЬ
Уппсальский Университет, Швеция

В. И. УКОЛОВА
МГИМО (Университет) МИД России

Чен ЧИНУН
Институт мировой истории
Академии социальных наук, КНР

П. П. ШКАРЕНКОВ
Российский государственный
гуманитарный университет

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН
Лорина Петровна РЕПИНА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

ВЕДЕШКИН М. А., кандидат исторических наук (отв. секретарь)
ВИШЛЕНКОВА Е. А., доктор исторических наук, профессор
ВОРОБЬЕВА О. В., кандидат исторических наук, доцент
ГОРЕЛОВ М. М., кандидат исторических наук
ИОНОВ И. Н., кандидат исторических наук
КИСЕЛЕВА М. С., доктор философских наук, профессор
КОРЧИНСКИЙ А. В., кандидат филологических наук, доцент
НЕДАШКОВСКАЯ Н. И., кандидат филологических наук, доцент
ПЕТРОВА М. С., доктор исторических наук, доцент (зам. гл. редактора)
РУМЯНЦЕВА М. Ф., кандидат исторических наук, доцент
СЕЛУНСКАЯ Н. А., кандидат исторических наук
СЕРЕГИНА А. Ю., доктор исторических наук
СТОГОВА А. В., кандидат исторических наук, доцент
ШАБУНИНА А. К., кандидат исторических наук
ЭКШТУТ С. А., доктор философских наук

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ 87:

Аквилон, 2024. — 416 с.

Журнал «Диалог со временем» посвящен проблемам интеллектуальной истории, которая изучает исторические аспекты всех видов творческой деятельности человека, включая ее условия, формы и результаты.

ISSN 2073-7564

Эл. № ФС 77-53624



А К В И Л О Н

DIALOGUE WITH TIME 87

Moscow: Aquilo-Press, 2024. — 416 p.

Journal “Dialogue with Time” is specially intended for consideration of the problems of intellectual history understood as a study of historical aspects of all kinds of human creative activity, including its conditions, forms and products.

Подписной индекс в общероссийском каталоге «Роспечать» — **36030**

© Общество интеллектуальной истории, 2024
© Институт всеобщей истории, 2024
© Издательство «Аквилон», 2024
© Журнал «Диалог со временем», 2024

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания или его части любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается

Н.Н. НАУМОВ

НОВОЗАВЕТНАЯ ТОПИКА В ГУСИТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

В фокусе статьи – отношение чешских уtrakвистов (гуситов) к Новому Завету, усвоение ими его топики и её практическое применение при выработке собственной идентичности в 1419–1421 гг. Установлено, что в общегуситскую идентичность, зафиксированную в грамоте Чаславского сейма от 7 июня 1421 г. («те, кто льнут к Божьему Закону»), была имплементирована аффилиация к Евангелию: ядром гуситской идеологии была доктрина уtrakвизма, которую гуситы аргументировали словами Христа о всеобщем Причастии Чашей, зафиксированными в Евангелии (Мф. 26:27). Тем не менее, в репрезентации и самовосприятии отдельных гуситских группировок роль Нового Завета и его составных частей заметно различалась. Будучи радикальными фундаменталистами, табориты в 1420 г. отвергли авторитет любых норм человеческого происхождения, в т.ч. апостольских Посланий; с другой стороны, именно Евангелие было положено ими в основу собственной идентичности (табориты, досл. «фаворцы», т.е. свидетели Преображения) и доктрины войны не за себя самих, но за Бога и Его Закон. В свою очередь, самовосприятие пражских гуситов базировалось на актуализации ветхозаветных образов, дополненных топикой 12-й главы Откровения (Прага = Иерусалим, пражане = возлюбленные «Божьи люди», потомство Божьей супруги, с которым ведёт войну апокалиптический дракон). Из Евангелия и Посланий пражане черпали лишь то, что никак не противоречило ветхозаветной модели религиозного милитаризма (противостояния праведных грешным). Это объяснимо тем, что им – жаждавшим того, чтобы Прага, которую они считали «перворождённой и остальных превосходящей дочерью» Чешской короны, заняла подобающее место в политической иерархии Чешского королевства – оставался чужд идеал новозаветной самоотверженности, воплощавшийся таборитами.

Ключевые слова: Чешское королевство, табориты, пражские гуситы, Библия, Гуситские войны, XV век.

Точность восприятия и понимания историком изучаемой им эпохи напрямую зависит от того, способен ли он к «вчувствованию» (термин В. Дильтея) в её тексты и к расшифровке её культурного кода. Вместо этого часто историк подменяет исходный код тем, который бытует в его собственную эпоху. Так в XIX в. поступили Ф. Палацкий и иже с ним, попытавшись разглядеть в Гуситских войнах 1420–1436 гг. культурно-политическое противостояние славянских и германских народов, актуальное лишь для их собственного времени – и точно так же поступали марксисты XX в., пытаясь усмотреть в гусизме классовую борьбу (антифеодальное движение)¹. На порядок более убедителен Рудольф Урба-

¹ Теория чешско-немецкого антагонизма в Гуситских войнах была развита Ф. Шмагелем. Ту общность, к защите которой гуситы (особенно – пражане) призывали своих сопатриотов, именую её старочешским термином «jazyk český», Ф. Шмагель считает этнической общностью (ст.-чеш. *jazyk český* = чеш. *čeství*, т.е. чешство, этнические чехи). В отечественной богемистике теория Шмагеля развивается Г.П. Мельниковым, который и вовсе усматривает в термине «jazyk český» обозначение этноязыковой общности («чешский язык»), исходя при переводе из современной, а не старочешской семантики обоих слов. В отдельной статье я уже изложил свои аргументы

нек, не примыкающий ни к тем, ни к другим: он разглядел главное стремление гуситов – чешских уtrakвистов, т.е. сторонников идеи Причащения всех христиан вне зависимости от их сословной принадлежности под обоими видами Хлеба и Вина – в том, чтобы «преобразовать всю свою жизнь в соответствии с Писанием»². Действительно, во всех сферах гуситской политики до определённой степени просматривается христианский фундаментализм, т.е. устранение любых норм и авторитетов, противоречащих Библии, дословное следование священному тексту и стремление к его доскональной реализации на практике. Г. Камински показал, что сценарий расправы гуситов над советом Нового Пражского города 30 июля 1419 г., которую именуют пражской дефенестрацией (т.е. «выбрасыванием из окон»), был предзадан проповедью Яна Желивского, который словами из ветхозаветной Книги пророка Иеремии (Иер. 14:16: «Народ, которому пророчествуют лжепророки, разбросан будет по улицам Иерусалима, и некому будет хоронить их») ввёл свою паству в агрессивный религиозный экстаз по отношению ко «врагам Чаши» – традиционным католикам, отстаивавшим веками существующий обычай, согласно которому лишь монахи и клирики могут причащаться Вином, т.е. Кровью Спасителя³. П. Чорней показал, что пражскими гуситами из Ветхого Завета были почерпнуты образцы как для сатир Будышинской рукописи (в частности, одна из них вообще начинается со слов из Втор. 32:1: «Слышьте, небеса, что я буду говорить!)), так и для победной песни после битвы у Домажлиц 1431 г.⁴ В свою очередь, мной было установлено как по гуситским, так и по католическим свидетельствам, что осаду Хомутова в марте 1421 года гуситы вели в строгом соответствии со священным текстом, отождествив своих противников с врагами Божиими и воплотив по отношению к ним как суровую норму из Закона Моисея (Втор. 20:20), так и не менее жестокие пророчества из ветхозаветных Книг Иеремии и Иезекииля⁵. «Гуситский библицизм ведёт к существенным симпатиям по отношению к Ветхому Завету: в его бескомпромиссности и точности, в его образцах гуситский радикализм неоднократно черпал силы», – справедливо утверждал Эвжен Стейн⁶.

Возникает вопрос, каким было в действительности отношение гуситов к Новому Завету, который – как может показаться – во многом смягчил и даже упразднил то агрессивное отношение к врагам Божиим, какое сформировалось в рамках архаичной еврейской традиции? Хотя

против существования чешско-немецкого антагонизма в Гуситских войнах, предложив принципиально иную трактовку понятия «jazyk český» как сугубо политической категории, выражающей принадлежность к богемцам (т.е. жителям Чешского королевства) вне зависимости от того, на каком языке они говорили. Šmahel 2000: 22, 34, 46, 165; Мельников 2022: 312; Наумов 2021: 14–15.

² Urbánek 1957: 66.

³ Kaminsky 1967: 292–296.

⁴ Čornej 2005: 560; Idem 2011: 32.

⁵ Наумов 2024.

⁶ Stein 1938: 147.

гуситы определённо имели корпус общих идей, закреплённый в Четырёх Пражских статьях, они сильно разнились подходами к его реализации; на этом основании в науке устоялось деление на умеренных и радикальных гуситов⁷. Рассмотрим, в какой мере это клише соответствовало действительности в области гуситского фундаментализма: отличались ли друг от друга умеренные пражские гуситы и радикалы-табориты в отборе тех священных текстов и образов, которым следует подражать.

Общегуситская аффилиация к Новому Завету. Гуситов невозможно поставить в один ряд с теми христианами, которые откололись от Церкви и предпочли Ветхий Завет Новому («ересь жидовствующих»). Даже будучи заклеяены Констанцским собором и папой Римским в качестве «еретиков», чешские уtrakвисты XV в. никак не порывали с Католической, т.е. Всеобщей Церковью: они выделяли себя лишь тем, что подчёркивали своё следование Божьему Закону⁸. Это имело место и на Чаславском сейме 7 июня 1421 г., где собрались как пражане, так и табориты: «те, кто льнёт к Божьему Закону» (ст.-чеш. *k zákonu božiemu... přichylní* / ср.-в.-нем. *die sich czü der ordenu(n)g gotes neýgen*), т.е. те, кто распространяет его и находится под его защитой – вот какой была общая идентичность тех, кого остальной мир называл «гуситами или виклифитами, еретиками в Чехии» (ср.-в.-нем. *die Hussen, oder Wicklöffen die ketzer zu Behem*), т.е. последователями не Иисуса Христа, но Яна Гуса и Джона Виклифа⁹. Нет свидетельств, что под Божьим Законом гуситы понимали только Ветхий Завет. Напротив, духовный наставник таборитов Микулаш из Пельгржимова в 1433 г. ясно выразил точку зрения, что человеческие законы о смертной казни утратили силу вместе с соответствующими приговорами Ветхого Завета, «которые на наш день уже не обязательны»; теперь же должно устранить всё то, что противоречит «Евангелическому Закону»¹⁰. 6 октября 1419 года последний термин был употреблён пражскими гуситами, поднявшими бунт против королевы-вдовы Софии Виттельсбах. По итогам конфликта они согласились заключить перемирие не со всеми её людьми, но лишь с «распространяющими Евангелический Закон Божий» (лат. *cum... legem dei*

⁷ К умеренным относят Пражский городской союз и большую часть уtrakвистской знати (за исключением тех, кто примкнул к радикальным братствам – полевым войскам Таборскому и Сиротскому). Лаптева 1990: 51; Jurok 2006: 9–111.

⁸ Эквивалентом греколатинского термина «католический», выражающего всеобщность и нераздельность истинной церкви (её кафоличность или соборность), был старочешский термин «обеспý». Как таборит Иоганн фон Заац, так и пражский магистр Якоубек из Стржибра ассоциируют себя со всеобщей христианской верой: Střibra 1933. D. 2: 597; Sedlák 1918: 5.

⁹ Цитаты из грамоты Чаславского сейма от 7 июня 1421 г., манифеста, изданного оребитами и пражскими гуситами 5 ноября 1420 г. после битвы под Вышеградом и из «Книги императора Сигизмунда» Эберхарда Виндеке: АС 1844. D. 3: 227; StaNu. Ansbacher Kriegsakten. Karton I: № 6; Windecke 1893: 215.

¹⁰ «Ne autem aliqui ex istis jam dictis modis peccata castigandi aut corrigendi capiant occasionem secundum iudicialia legis veteris, *pronunc non obligancia*, aut secundum leges humanas, *legi evangelice* dissonas, reos mortis supplicio puniendi». Orationes 1935: 5.

evangelicam promoventibus). Среди сторонников королевы-вдовы были как традиционные католики, так и утраквисты; пражане же явно стремились оговорить, что заключают перемирие лишь со сторонниками собственной доктрины утраквизма, основанной на цитате из Евангелия (Мф. 26:27)¹¹. «Пейте из неё (из Чаши. – Н.Н.) все, это – Кровь Моя», – завещал Христос: это – первое и главнейшее доказательство, которым в 1420 г. обосновали доктрину утраквизма создатели гуситской идеологии – магистры Пражского университета¹². В петиции, направленной чешскими сословиями Сигизмунду Люксембургскому в 1419 г., утраквизм назван «Божьим Законом»¹³: возможно, что и в остальных случаях под «Божьим Законом» «прильнувшие» к нему гуситы подразумевали в первую очередь процитированные слова Иисуса Христа, ведь утраквизм без преувеличения стал ядром гуситской идеологии? Если это так, тогда гуситы явно нуждались в собственном толковании Нового Завета, которое дало бы им основания для войны как таковой и для вооружённого сопротивления своему законному монарху – Сигизмунду Люксембургскому, обладавшему наследными правами на королевство.

Радикальный фундаментализм. «Христиане не должны верить и исполнять то, что не изречено и не написано в Библии явным образом», – гласит одно из «заблуждений», приписываемых таборитам¹⁴. Будучи наиболее радикальными среди гуситов, они отвергали Священное Предание, в том числе – патристику («кроме Библии никакого писания святых докторов и каких бы то ни было магистров и законников не должно ни читать, ни учить, ни провозглашать, поскольку все они – люди, которые могли ошибаться»)¹⁵. По той же причине сам священный текст табориты редуцировали до Ветхого Завета и Евангелия, которые они считали боговдохновлёнными; Послания же, написанные апостолами, они по всей видимости не почитали за авторитет. По словам их оппонента – умеренного пражского гусита Лаврентия из Бржезовой, не согласного с таборитами, те утверждали: «Что – Пётр или Павел, или всякий иной из святых? Разве они не были людьми, как и мы – спасёнными помощью Единственного Бога и воззванием к Нему безо всякого воззвания к святым, либо же их посредничества?»¹⁶. Думается, что табориты неслучайно упомянули именно этих апостолов. С одной стороны, их лики с сере-

¹¹ UB 1873. Bd. 1: 2.

¹² См. аргументацию Четырёх Пражских статей 1420 г.: АС 1844: 214.

¹³ Наумов 2022: 16.

¹⁴ «It. nic nemá věřeno ani držáno býti ot křesťanów, což nenie w bibli zjawně wyřčeno a napřáno». АС. D. 3: 223.

¹⁵ «It. kromě bible nižádně písmo doktorów swatých neb kakýchkoli mistrów a mudrców nemá ani čteno ani učeno ani ohlašowano býti, neb jsú lidé, jenž jsú poblúdití mohli». Ibid. Важно обратить внимание на то, что всех учёных толкователей Писания (в т.ч. – Отцов Церкви) табориты называли негативным термином «mudrci», которым в старочешских переводах Вульгаты названы законники и фарисей, распявшие Христа.

¹⁶ «quid Petrus vel Paulus aut alter quicunque sanctorum? Numquid non fuerunt homines, sicut et nos, et salvati sunt per solius dei auxilium et eius invocationem sine sanctorum invocatione vel intercessionem». Březové 1893: 412.

дины XI в. изображались на папских буллах; вероятно, были они и на булле Мартина V, которой 1 марта 1420 г. был провозглашён крестовый поход против «людей кощунственной злобы и несправедливости — гуситов, виклефистов и иных»¹⁷. Согласно толкованию доминиканца Феликса Фабера, апостольские лики имели следующее значение: Пётр, традиционно изображаемый вместе с ключами от Рая, впустит туда тех, кто повинется папской булле, Павел же, традиционно изображаемый с мечом в руках — казнит всех, кто Риму воспротивится. С другой стороны, если взглянуть на всю Библию целиком, мы увидим, что именно в Посланиях сконцентрирована проповедь покорности властям. Согласно Коронационному уставу Карла IV, перед коронацией архиепископ Пражский должен был обратиться к «клиру и народу» с грозными словами: «Желаете подчинить себя этому государю и управителю и закрепить королевство крепкой клятвой, и подчиняться его приказам в соответствии со словами апостолов (далее — контаминация двух цитат из Посланий Павла и Петра: Рим. 13:1 и 1-е Петра 2:13): “Всякая душа да будет подчинена высшим властям и королю, словно государю”»¹⁸? Экстремальная редукция священного текста помогала таборитам противостоять законному королю Сигизмунду, закрыв глаза на эти предписания.

Второй подход таборитов к Новому Завету состоял в его хилиастическом прочтении: отсылка на «нынешнее время отмщения» (лат. *presens tempus ulcionis* / ст.-чеш. *tento čas pomsty*), т.е. наступление Вечного Царства Христа в ходе последней битвы Божьих праведников с дьяволом на небе и на земле (Откр. 12–19), позволяла не только пренебречь правами «земного» короля (тем более, что за непримиримость по отношению к утравкистам даже умеренный Лаврентий в 1420 г. уподобил Сигизмунда «Люциферу, вознёсшемуся в гордыне»), но и настроить всех верующих на воинственное прочтение и воплощение Евангелия. Этой цели служили «хилиастические статьи» таборитов, которые были сохранены их оппонентами — пражскими гуситами. «Также, что Христу уже в нынешнее время отмщения в Его кротости, мягкости и сострадании по отношению ко врагам Закона Христа не должно подражать и следовать, но только в ревновании, ужасе, жестокости и справедливом возмездии», — гласит одна из первых статей, которую Лаврентий заклеивал как «ересь, происходящую от упрямства»¹⁹. Почему те, кто

¹⁷ «adversus profane malignitatis et iniquitatis reproborum homines, Wiclefistas Hussitasque et reliquos». UB. Bd. 1: 17–18.

¹⁸ «Tunc metropolitano affatur populum his verbis dicens: vultis tali principi ac rectori vos subijcere ipsiusque regnum firma fide stabilire atque jussionibus illius obtemperare iuxta apostolorum: “**Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit sive regi quasi pre-cellenti?**”». Cibulka 1934: 7.

¹⁹ «Item quod iam in presenti tempore ultionis Christus in sua mititate, mansuetudine et miseratione adversarii legis Christi exhibenda non est imitandus et sequendus, sed solum in zelo, furore, crudelitate et iusta retributione». Březová 1893: 454. Хилиастические статьи сохранились как в латинской версии у Лаврентия, так и на старочешском в виде отдельного перечня под латинским названием «Статьи и заблуждения таборитов» (лат. *Articuli et errores Taboritarum*). AC. D. 3: 219–225.

основал общину на горе возле Сезимова-Усти, называли её горой Фавор (в старочешской огласовке – Tábor) – так, как называлась гора, на которой Христос преобразился перед апостолами, представ во всей Своей мощи и власти? Почему эти «фаворцы» и их избранные гетманы именуют друг друга братьями – так, как Христос назвал своих учеников (Мф. 12:49) и как избранные предводители этих первых христиан (Иуда и Сила) обращаются ко всем христианским общинам с приказом и нападением (Деян. 15:22–29)? Почему «фаворские братья» перестали соблюдать посты, если не на основании своей веры в уже осуществившееся Второе Пришествие Христа (см. ответ Христа на упрёк фарисеев в том, что Его ученики не постятся: «Могут ли поститься сыны чертога брачного, пока с ними жених?» – Мф. 9:15; Лк. 5:35; Мк. 2:20)? Ответ на эти вопросы – один: Новый Завет не только не был отодвинут гуситскими радикалами на второй план по сравнению с Ветхим, но напротив – именно его интерпретация была положена в основу общины таборитов. Она, как и собрание первых христиан, представляла собой теократию – с той только разницей, что она была общиной воинствующих христиан.

Табориты верили, что воюют за Бога и Его Закон. Чтобы ощутить, насколько глубоко Новый Завет пронизывал их этическое самовосприятие, рассмотрим библейские топосы их известного хораля «Вы – ратники Божьи» (ст.-чеш. *Ktož jsú boží bojovníci*). Орфография приведена в соответствии с оригиналом – Истебницким канционалом 1430 г.²⁰

Ktož gsu **boží** **bojovníci**
a zákona geho,
prosíte od boha pomoci
a vřítte v něho,
že konečné vzdíck s nym swytíte.

Вы – **ратники Божьи**
и закона Его,
просите у Него помощи
и верьте в Него,
что всегда с Ним победите в итоге!

Первый же образ – «воин Божий» – имеет новозаветное происхождение: «Труждайся как добрый воин Иисуса Христа», – говорит апостол Павел во втором послании к Тимофею (2-е Тим. 2:3). Схожий термин («слуга Божий», лат. *minister Dei*, ср. средневековый «ministerialis», обозначавший военного слугу в немецких землях) употреблён в Послании Павла к римлянам, где проповедуется покорность монарху: «начальник – это Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он – Божий слуга, он – отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4). И хотя табориты принципиально отвергли Павлову идею беспрекословной покорности христианина земной власти, какой бы безбожной и языческой она ни была, термин «слуга Божий» был взят ими на вооружение именно от Павла. В конце XV в. Яничек Змилелый из Писека (один из городов Таборского союза) изобразил закованного в полный доспех «слугу Божьего», который бросает в «огонь серный и смердящий» апокалиптического зверя (наместника дьявола) и лжепророка, облачённого в традиционный католический орнат (иллюстрация к новозаветной Книге Апокалипсиса: Откр. 19:20). Броса-

²⁰ NM. Sign. II C 7: 50r–50v.

емые говорят перед сожжением: «Натолкнулись мы на крестьянина!» (ст.-чеш. *trefil ná(m) sedlák*)²¹. Известно, что «крестьянами» (ст.-чеш. *sedláci*, лат. *rustici*, ср.-в.-нем. *geburen*) в контексте Гуситских войн часто называли именно таборитов, те же грозили, что предадут сожжению любого пресвитера, который станет служить в церковном облачении²².

Tent pan welit sse nebaty
zahubci tyelesnych,
welit y zywoť slozity
pro lasku swich blynych.

Тот Пан не бояться велит
Вредящих телесам,
Вея: «Да жизнь положит
в любви за други своя».

Второе четверостишие – переложение слов Христа: «не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10:28); «нет больше той любви, чем если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Повторяемые идущими в бой таборитами, эти слова – однозначное свидетельство той новозаветной самоотверженности, которая была положена в основу их «фаворской» общины. Один из её избранных гетманов Ян Жижка из Троцнова довёл эту идею до предела, запретив любое мародёрство и воровство под угрозой смерти и назвав «вредителем Богу и общине» (ст.-чеш. *złoděj Boží a obecny*) того, кто такое совершит. Того же, кто сворует что-либо у самой общины, Жижка назвал «злодеем неверным, который обкрадывает Божью тяжбу и верных братьев из войска»²³. Монополия Бога и Его общины на всё имущество каждого из братьев, воплощающая дух предписаний Христа апостолам (Лк. 9:3: «Ничего не берите на дорогу: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни серебра, и не имейте по две одежды»), ясно повторена и в хилиастических статьях 1420 г.: «Как в Градиште и на Таборе нет ничего моего или твоего, но всем обладают сообща и равно, так и всем всё всегда должно общим быть, и никто не должен иметь обособленно: тот же, кто имеет обособленно, грешит смертным грехом»²⁴. Эта же особенность таборитов объясняет их крайнюю жестокость по отношению к традиционным католикам, которая бросилась в глаза пражскому хронисту Лаврентию, описавшему битву под Вышеградом 1 ноября 1420 г. так: «крестьяне» (т.е. табориты) избивали врагов и не брали в плен даже тех, кто молил о пощаде и был готов стать утравкистом; в то же время, знатные гуситы [паны из оребитского братства, союзные пражанам] «захватывали, кого только могли», покушаясь «с большой опасностью для себя» и на тех, кто должен был сгинуť под цепями таборитов²⁵. К выкупу, который можно было получить за пленного католического пана или рыцаря, евангелизированные «фаворские братья» были абсолютно равнодушны.

²¹ Там же. Sign. IV.B.24: 80r.

²² Březové 1893: 470.

²³ «złodějem nevěrným, jenž se krade od pře boží a věrných bratří z vojsky». ŽŘV 1947: 125.

²⁴ «It. jakož na Hradišti neb na Táboře není nic mé a nic tvé, než všecko w obec rovně máji: takéž všem všecko vždycky má w obec býti, a nižádný nemá nic zvláště mieti; jinak ktož má zvláště, ten hřeši smrtedlně». AČ. D. 3: 220.

²⁵ «...rustici tritulis, neminem captivantes, quamvis et captivitatem et dei legem usque mortem observare promitterent, nobiles vero armis militaribus fortissime pugnantes, quos poterant captivarunt, vel cum magno eorum periculo de fratrum tritulis eripuerunt». Březové 1893: 440.

Kristust wam za skodi stogi,
stokrat wiecz slibuge,
 kto proń zywoť složi,
 wyeczni myeti bude;
blaze kazdemu, ktoz na prawdye sende.

Protoz strzelci, kopynici
 rzadu rytyerskeho,
 sudlycznici a **czepnici**
 lydu rozlicznego,
 pomnyetez wsichny na pana styedreho.

Христос – Ваша отплата,
большая во стократ.
 Жизнь, за Него отданна –
 за вечную в уплат.

Блажен каждый, кто на правде сгинет!

Потому, стрелки и копьеносцы
 из рыцарей числа,
 кто с судлицей и **пепеносцы**
 народа разного –
 да помните все Пана Щедрого!

Заповеди блаженства (Мф. 5:3–12; Лк. 6:20–23) в старочешских вариантах Вульгаты переводились дословно при помощи прилагательного «блаженный» или причастия «благословенны», задействованных в глагольной конструкции 2-го или 3-го лица²⁶; тем не менее, при пересказе заповедей проповедники иногда задействовали обиходное наречие «blaze», характерное только для старочешского языка: «Те, кто милосердны по милости – благо им будет, ведь Сам Спаситель сказал им, что будут иметь <Его> милосердие» (Томаш Штитный)²⁷; «Благо потому кротким сердцам, ибо теперь в них Господь вершит удивительные деяния Свои, либо по крайней мере отчасти даёт здесь некоторые Свои знамения, чтобы узнали тех, кого Бог любит, чтобы шли к ним и покорились перед ними» (Якоубек из Стршибра)²⁸. Пражский магистр Якоубек из Стршибра в 1421 г. поместил заповедь Христа в актуальный контекст, отождествив «кротких, которые наследуют землю», с пражскими гуситами, которые в том году одерживали победу за победой. Так и таборит, сочинивший хорал о Божьих воинах, словно бы вложил в уста Христа ещё одну заповедь блаженства, адресованную Его воинам в первую очередь: «блажен каждый, кто сгинет на правде (т.е. на пути Господнем. – Н.Н.)». Здесь нужно указать на утверждение, приписываемое таборитам, что на латинский язык Библия была переведена св. Иеронимом (IV в.) не полностью²⁹: возможно, что радикальные фундаменталисты парадоксальным образом при случае оказывались готовы «дописать» то, что – как они верили – было Христом сказано.

Стократная отплата за бой во имя Бога – это второй топос, который мог быть позаимствован из Евангелия (Мф. 19:29). Кроме того, в притче о сеятеле Христос сказал о зёрнах, упавших в добрую почву и принёсших стократный урожай (Мф. 13). Гуситы видели в пшеничном зерне метафору праведника и праведности как таковой. «Благословенная жизнь добрых – это урожай пшеницы, которая тотчас будет сжата и снесена в хлев, то есть собрана для вечной жизни», – утверждал пражский

²⁶ SB. D. 1: 48–49, 216–217.

²⁷ «A ktož milosrdní jsú z milosti, blaze jim bude; neb sám spasitel řekl jim, že milosrdenství mieti budú». Štítného 1852: 34.

²⁸ «Blaze tehdy pokorným srdcím, nebo v nich nyní své skutky divné působí Pán aneb najmén dává některaká zde znamení nedokonale, aby poznali, které Buoh miluje, aby k nim šli a před nimi se pokorili». Střibra 1932. D. 1: 159.

²⁹ Březové 1893: 413.

магистр Якоубек из Стршибра³⁰. Это пересказ предсказания Иоанна Крестителя: «Я крещу вас водой, но придёт Тот, Кто сильнее меня: Ему я недостойн развязать ремень на обуви Его. Он крестит вас в Духе Святом и в огне: веялка в руках Его, и Он очистит область Свою. И соберёт пшеницу в хлев Свой, а солому сожжёт огнём неугасимым» (Лк. 3:16–17). Именно этими словами руководствовались табориты при осаде города Хомутов в 1421 г., когда предали павших защитников огню, а из тамошнего храма св. Екатерины сделали хлев для скота, продолжив в нём богослужебную практику: собственную общину «Божьих воинов» они уподобили пшенице, собранной в хлеву³¹. Веря в уже наступивший конец света, они должны были верить и в то, что настало время, когда Христос приказывает своим жнецам (т.е. им самим) отделить зёрна от плевел: пшеницу – собрать в закрома, а плевелы – сжечь (Мф. 13:30).

Обратим внимание и на упоминание цепоносцев. Множество свидетельств о гуситских боевых цепах (нарративные³², документальные³³, изобразительные³⁴ и археологические³⁵) доказывает популярность этого оружия среди утравкистов – при том, что основу армии противника составляла тяжёлая конница, а цеп в открытом бою не давал пехотинцу шансов выстоять против её натиска. Лишь под защитой боевого воза табориты – «бездоеспешные крестьяне с цепами» (лат. *rustici inermes cum trituris*), о которых неоднократно говорит Лаврентий³⁶ – имели шанс выжить – но, может быть, они и не стремились к этому? Как и рассмотренный хорал, речь Питера Пэйна, представлявшего таборитов на переговорах с Сигизмундом в 1429 г., полна бесстрашной готовности к смерти: «Что же вы сможете учинить злого тем, кто всего жаждет? А что – отнять у тех, кто всё презрел? Чем – угрожать тем, кто ничего не боится? Чем – навредить жаждущим вреда? И что дрожит мир перед теми, кто стремится к опасностям с радостью? Ведь мы ничего не боимся, когда Бога боимся. Ничего не теряем, когда Бога имеем»³⁷. Думается, в случае

³⁰ «Blahoslovený život dobrých, kterýž jest žeň pšenice, kteráž tudiež bude sžata a sklizena do stodoly, totiž shromážděna do odpočinutí věčného». Stříbra 1932. D. 1: 621.

³¹ Наумов 2024.

³² Лаврентий неоднократно упоминает «крестьян» (т.е. таборитов), вооружённых цепами: Březové 1893: 362, 364, 371, 377. Говорит о них и автор «Хроники Пражского университета».

³³ В «Книге казней пана из Рожмберка» упомянут как кузнец Ванек, ковавший цепи таборитам, так и «ходивший с таборитами» мельник Вацлав Голый, утверждавший, что на рынке в Быстриде убил цепом троих человек – и ещё троих в битве под Вышеградом. РК 1993: 74. О свирепом избиении таборитами моравских панов-лоялистов, которых в ходе той битвы знатные утравкисты «выхватывали из-под цепов братьев с большой опасностью для себя» (лат. *cum magno eorum periculo de fratrum tritulis eripuerunt*), пишет Лаврентий: Březové 1893: 440.

³⁴ См. плиту XV в. с гуситскими воинами, а также миниатюру Йенского кодекса, изображающую боевой порядок таборитов во главе с Жижкой: Husa 1962: 94, 97.

³⁵ Petráň 1985: D. 1. Č. 2: 738.

³⁶ Březové 1893: 364, 370, 388.

³⁷ «Quid igitur potestis mali agere omnia optantibus, quid auferre omnia contemptibus, quid minari nulla timentibus, quid nocere nocumenta poscentibus, et que tremit mundus,

таборитов предпочтение цепа было обусловлено не только привычкой каждого крестьянина орудовать сельским цепом при молотье пшеничного зерна, но и тем, что сама война, которая в Воинском уставе Яна Жижек 1423 г. была названа «Божьей тяжбой», уподоблялась гуситами отделению зерна (т.е. праведников) ото всего злого и лишнего.

Умеренный фундаментализм. Отличие умеренных гуситов от радикальных прослеживается наиболее чётко в конфликте, который произошёл между таборитами и пражанами в 1420 г. «Также, что права языческие и немецкие, которые не согласуются с Законом Божиим, пусть будут устранены, а правление, суд и всё вообще пусть учиняется в соответствии с Божественным Законом», – гласит одна из статей, соблюдения которой табориты потребовали тогда от пражан³⁸. Радикалы считали священный текст достаточным для организации политического быта, а в своих хилиастических статьях вообще запретили придерживаться любых человеческих установлений, назвав их «приговорчиками Антихриста» (ст.-чеш. *nálezkové Antikristovi*)³⁹. В пражанах же искренняя гуситская тяга к благочестию и исправлению нравов сочеталась с почтением и любовью к своему родному городу, его древним правам и порядкам. Второй из статей, которыми в ноябре 1419 г. пражская община дополнила петицию чешской знати Сигизмунду, было требование: «Чтобы публичный дом, проститутки и конкубины и прочее зло против Господа Бога, приносящее общине ущерб, не устраивались в городе»⁴⁰. С одной стороны, пражане выступают за строгий раннехристианский быт в соответствии с Посланиями и в противоречие Преданию, а именно – сентенции Аврелия Августина («Удали проституток от человеческих дел, и ты приведёшь всё в беспорядок от возжеланий»)⁴¹: следовательно, пражан можно назвать фундаменталистами. С другой стороны, в качестве инстанции, которая должна узаконить это христианское установление, они рассматривают Сигизмунда Люксембургского, который уже до коронации был признан сословиями королевства в качестве «нового короля» – и в этом их отличие от таборитов, в чьём восприятии Богом данный закон не нуждался в каком-либо утверждении: человек (в т.ч. – монарх) может либо принять его, либо погибнуть.

Написанные неким пражанином на стыке христианской литературы и патриотической истории, пропагандистско-полемические сатиры Будышинской рукописи более всего подходят для изучения умеренного фундаментализма пражских гуситов в 1420 г. С одной стороны, их сюжетная линия была прокомментирована библейскими цитатами в фор-

pericula lete expetentibus? Sane nil timemus, cum deum timemus, nil perdemus, cum deum possidemus». Bartoš 1925: 187.

³⁸ «Item quod jura paganica et theutonica, que non concordant cum lege dei, tollantur et jure divino ut regatur, judicetur et totum disponatur». Březové 1893: 398.

³⁹ АС. D. 3: 222.

⁴⁰ «Aby hampeys a newěstky a kuběny a jiné zlé proti pánu bohu a obci škodlivé nebyly w městě ustawowány». Ibid.: 208.

⁴¹ Trelenberg 2009: 211.

мате глосс, которые иллюстрируют и аргументируют происходящее; а с другой – они настолько изобилуют непрямыми цитатами и заимствованными оборотами, что очевидной становится тяга автора к интерпретации сложившейся ситуации 1420 г. через священный текст, и наоборот – иллюстрация Библии событиями Гуситских войн⁴². Между тем, новозаветная топика в них представлена довольно скупо. Возьмём в качестве примера одну из старочешских сатир, адресатом которых, по предположению П. Чорнея, были этнические чехи из числа горожан и высшей знати, многие из которых хотя и были утраквистами, но выступали на стороне Сигизмунда⁴³. У таборитов аналогичным текстом того же года, задачей которого было воздействие на остальных гуситов, были их хилиастические статьи (см. прим. 18).

«Жалоба Чешской короны Богу на короля Венгерского и Констанцкий собор» (ст.-чеш. <i>Žaloba koruny České k Bohu na krále Uherského a sbor Kostnický</i>)	
Топос	Комментарий
«Этот-то [Сигизмунд], как я [Чешская корона] уверена, является тем самым грозным драконом, которого видел Твой возлюбленный апостол – красным, семиголовым, десятью рогами ороготившимся и семью коронами коронованным, тем зверем, который жаждет славной женщины и стремится сожрать прожорливыми устами её благодородный плод, рождённый в муках. И хотя внешний затуманенный взор видит в нём [Сигизмунде] человека, но для духовного ока, кое смотрит более проникновенно, он – дракон, а потому и носит страшный образ дракона – красный, залитый кровью невинных. И имеет семь голов семью коронами коронованных, поскольку бесстыдно ввязался во власть над семью королевствами, сам собой не умея управлять. Вот у него и десять рогов, потому что он гордо и явно противится Твоим Десяти заповедям, люто притесняет верных блюстителей Твоего Закона и силится погубить плод Твоей возлюбленной жены, рождённый в последние времена веков» ⁴⁴ .	Образ из 12-й главы Апокалипсиса. Красный дракон (дьявол) преследовал «женщину, облачённую в солнце», которой надлежало родить младенца: рождённый младенец был вознесён к Божьему престолу, а женщину Бог укрыл в пус-тыне: там дракон вступил в сражение «с прочими от семени её, сохраняющими заповеди Божьи и имеющими свидетельство Иисуса Христа». Пражский магистр Якоубек из Стржибра в трактате 1421 г. отождествил эту женщину со Святой Церковью и «каждой верной душой», принимающей семья Божьего слова и дающей плод. Она облачена в солнце, т.е. во Христа, а её семья – это сыны Божьи, «потому что Христос – это свет, и они – свет» ⁴⁵ . «Теперь дракон стоит против верных, желая сначала принести грехи, а Божьи люди (ст.-чеш. <i>strana boží</i>) слабо стоят и ставят себя против дракона», – говорит Якоубек: этим он отождествляет пражских воинов с верными сынами Святой Церкви из рассматриваемой главы Апокалипсиса, порицает их за грехи и слабости, но поучает ветхозаветным текстом и молится вместе с ними о мужестве в сражении с Антихристом-Сигизмундом: «Но

⁴² Эту же задачу в конце XV в. осуществил упомянутый Яничек Змиленый из Писека, создатель Йенского кодекса.

⁴³ Čornej 2011: 33–34.

⁴⁴ «Tentoť jest, jakožť sě jistě domnívám, onen ještě hrozný, od tvého milého apoštola viděný, červený, sedmihlavý, desíetí rohy zrohatalý a sedmi korunami korunovaný, jenž oně dvanácti hvězdami korunováné, slavně láká ženy a plod její uslechtilý, bolestně rozený, pilí obzerlivými usty vražedlně sežrati. Neb kakžkoli zevnitřima temnýmá očima zdá sě člověk, však duchovnímu zraku, jenž pronikavě je hledí, ještěť jest, pro něžto i ještěra obraz hrozný nosí, jenž jest červený, krví nevinných zkrvavený. Sedm také hlav má sedmi korunami

	<p>написано в пятой главе Книги Премудрости: “Станут праведные в великой твёрдости против тех, кто притеснял”, станут сильно, как рыцари супротив злобы Антихриста, отдав себя до последней капли крови»⁴⁶. В свою очередь, автор «Жалобы» лишь воспевае пражан, в 1420 г. осаждённых драконом-Сигизмундом, как «верных блюстителей» Божьего Закона – как думается, чтобы идеализировать образ пражан в глазах остальных чехов.</p>
<p>«Неужели, мой Милостивый Господин, <i>король крепкий и сильный в брани</i>, Ты не заметишь и – словно в полусне – <i>оставишь без отмщения</i> то, что слова Твоей неизменной правды были переменены в речь вредоносной кривды, что было разрушено Твоё последнее заветание, которое Ты утвердил страстью Твоей смерти? Ведь Ты Твоими благословенными устами говорил: «Небо и земля прейдут, а слова Мои не прейдут» (глосса: «cit. Mat. 24, 35». – <i>Н.Н.</i>). Неужели, Всемогущий Господь, ты стерпишь, чтобы столь преуспевал <i>путь немилостивого</i>, чтобы тот <i>одолевал и притеснял праведных</i> и Тебя – а Ты смотришь? И для Тебя это справедливо? <i>Ведь говорят мне в поругание: “Где Бог твой? Пускай же поможет, пускай освободит тебя из рук нашей власти!”</i> (глосса: «cit. Mat. 27, 43». – <i>Н.Н.</i>)»⁴⁷.</p>	<p>Полужирным шрифтом выделены места из Евангелия. Первой цитатой (Мф. 24:35) автор «Жалобы» обосновывает общегуситскую доктрину утравизма, а именно – буквальное следование тому, что Христос завещал ученикам на Тайной вечери: «пейте из неё (Чаши. – <i>Н.Н.</i>) все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:27–28). Вторая же цитата (Мф. 27:43) воспроизводит архаичный тоpos поругания верующего через сомнение в силе его богов, который многократно повторялся в книгах Ветхого Завета (Вт. 32:37, 58; 4 Цар 18:34; Ис. 36:19; Пс. 41:4, 11; Иер. 2:28). Курсивом выделены ветхозаветные обороты и способы выражения мысли: автора-пражанина явно вдохновляла воинственность и справедливолюбие Псалмов (Пс. 23:8; 41:11), пророков Наума и Аввакума (На. 1:3; Ав. 1:4), а евангельские цитаты подобраны так, чтобы избежать противоречия с ветхозаветной моделью оправдания той войны отмщения, которую ведут праведники против грешников.</p>

korunovaných, nebt' sě jest nestydatě uvázal v úřád sedmi království, sám sebe neuměje zpravovati. Máť i deset rohův, neb tvému Desateru přikázání zpurně a zřejmě sě protiví a zákona tvého věrně zachovatele lítě utiskuje a tvé milé choti plod, na poslednie věkův časy rozený, pohubiti usiluje». BR 1952: 25.

⁴⁵ «Nebo Kristus světlo, a oni také světlo». Sřibra 1933. D. 2: 453–454; 497.

⁴⁶ «Nynie ř stojí drak proti věrným, chtěje uvěsti prvnie hřiechy, a strana boží mdle stojí a postavuje se proti draku. Napsáno jest však v Maudrosti V^o.: “Stanau spravedliví u veliké stálosti proti těm, kteří se sužovali”, stanau silně jako rytieři proti zlosti Antikristově, až do vyliť krve se vydávajice». Ibid.: 462.

⁴⁷ «I zdali, Pane můj milostivý, králi silný a mocný v boji, přezříš a jakožto dřiemaje nemstě pomineš, aby neproměnitelné pravdy tvé slova v škodlivé křivdy proměněna byla řeči a zrušeno bylo tvé svaté a podlednie poručenství, kteréhož jsi svú horkú smrtí potvrdil? Jenž si tvými požehnanými usty řiekal: “Nebe i země minú, ale slova má neminú,” zdali, všemohúci Pane, strpíš, aby cesta tak prospievala nemilostivého, aby proti spravedlivým i proti tobě odolal a utiskoval – a ty patříš, a pro tě-sebe ovšem spravedlivějšie? Vřakť mně rúhotně řiekají: “Kde jest Buoh tvój? Nechajřť spomóż, nechajřť tě zprosti z rukú moci naše!”». Ibid.: 30.

В фокусе автора «Жалобы» – ветхозаветный образ страны и столицы как женского существа. П. Чорней справедливо замечает, что автор сатир «следовал литературной линии, в рамках которой библейские образцы переплетались с готической набожностью, одухотворённостью и куртузией высокого и позднего Средневековья»⁴⁸. Из Нового Завета почерпнуты лишь апокалиптические образы: 1) дьявол-дракон, которому уподоблен Сигизмунд; 2) «славная женщина», Божья супруга, в которой угадывается сама Корона, взывающая к Богу как к «своему возлюбленному Господину» и именующая себя Его «девой» (явная ассоциация с Богородицей); 3) плод этой женщины, на который обозлился дракон – предполагаю, что пражский автор в 1420 г., равно как и каждый пражанин неизбежно ассоциировал сюжет этого отрывка «Жалобы» с тогдашней осадой Праги войском Сигизмунда, которое имело с собой и осадные орудия (правда, чешские паны-лоялисты отговорили короля от их применения); по этой причине неслучайно, что в латинской версии этой же сатиры Прага названа «перворождённой и остальных превосходящей дочерью» Чешской короны, а сверх того – «главной ревнительницей» её чести⁴⁹. Обращение к остальным сатирам Будышинской рукописи подтверждает однозначный перевес воинственной ветхозаветной топика, дополненной теми цитатами из Евангелий, Посланий и Откровения, которые с ней согласуются⁵⁰.

Обращение к военной песне пражских гуситов «Восстань, восстань, Великий Пражский город!» (ст.-чеш. *Povstaň, povstaň, veliké město Pražské*) подтверждает, что при интерпретации действительности посредством священного текста пражане задействовали именно ветхозаветные образы (Навуходоносор, царь Вавилонский; Олоферн, ассирийский полководец = Сигизмунд; Иерусалим = Прага). В восьмом и девятом троестишии образ Олоферна естественно дополняется образом Антихриста из Апокалипсиса, при том, что остальная топика Нового Завета была создателями песни проигронирована:

Град! Избери короля благородна,
Да был бы он другом Закону Бога,
Да поразит Олоферна жестока.
А с тем сгинут навек и супротивники Божьи,
Антихрист, учителя его ложные,
Ересь в Церковь Святую несущие⁵¹.

⁴⁸ Čornej 2011: 41.

⁴⁹ В рамках датационной и корробоационной формулы: «Datum anno nativitatís tue, Domini mī, MCCCCXX die XX mensis Julii primogenite mee et excellencioris carissime communitatis Pragensis, mei honoris precipue zelatricis sigillo». BR 1952: 173.

⁵⁰ Так, в сатире «Упрёк Чешской короны королю Венгерскому» применена цитата из Послания Павла (2-е Тим. 2:5): «Ни один не будет коронован, если не будет сражаться». Хотя Павел говорил притчей, подразумевая корону мученичества за Христа, автор сатиры истолковал текст буквально, поставив в упрёк Сигизмунду, стремящемуся к Чешской короне, его личную трусость в битве при Никополе 1396 г. Ibid.: 37.

⁵¹ «Protož sobě zvol krále šlechtěného, / Ještoť by byl přítel zákona božieho, / Ať by porazil Oloferna ukrutného / A porazil božieho nepřitele, / Antikrista, falešné jeho učitele, / Ať nekáží více bludův v svatém kostele». NM. Sign. II C 7: 52v–53r.

Подведём итоги. В самовосприятии чешских гуситов как утраквистов Новый Завет занимал центральное место, поскольку именно в нём был сформулирован тот Божий Закон («Пейте из неё все», Мф. 26:27), который стал ядром гуситской идеологии. В то же время, в самоопределении отдельных группировок, на которые делились гуситы, Новый Завет занимал разное место. Табориты отвергли авторитет Посланий, а потому экстремально редуцировали священный текст до Ветхого Завета и Евангелия; тем не менее, именно воинственное прочтение Евангелия было положено ими в основу своей идентичности (букв., «фаворцы», т.е. свидетели Преображения) и организации. В свою очередь, пражские гуситы зиждили собственную идентичность при помощи ветхозаветных образов, дополненных топиной 12-й главы Апокалипсиса (Прага – Иерусалим, гуситы – возлюбленные «Божьи люди», потомство Божьей супруги, с которым ведёт войну апокалиптический дракон-Сигизмунд). Из Евангелия и Посланий они черпали лишь то, что никак не противоречило ветхозаветной модели религиозного милитаризма, а именно – справедливого отмщения, которое вершат праведники по отношению к грешным. Это объяснимо тем, что пражским гуситам – жаждущим того, чтобы Прага, которую они считали «перворождённой и остальных превосходящей дочерью» Чешской короны, заняла подобающее место в политической иерархии Чешского королевства – оставался чужд идеал новозаветной самоотверженности, воплощавшийся таборитами.

СОКРАЩЕНИЯ

- АČ – Archiv český, čili staré písemné památky české a morawské / vydal F. Palacký. Praha: Kronbergr i Říwnáč, 1844. D. 3.
 BR – Husitské skladby Budyšinského rukopisu / Vyd. J. Daňhelka. Praha: Orbis, 1952.
 NM – Knihovna Národního muzea v Praze. Sign. II C 7. Sign. IV.B.24.
 Orationes – Orationes, quibus Nicolaus de Pelhřimov, Taboritarum episcopus et Ulricus de Znojmo, orphanorum sacerdos, articulos de peccatis puniendis et de libertate verbi Dei in concilio Basiliensi anno 1433 ineunte defenderunt
 PK – Popravčí kniha pánů z Rožmberka / Vyd. A. Kalný. Třeboň: SOA Třeboň, 1993.
 SB – Staročeská Bible Drážďanská a Olomoucká / Vyd. V. Kyas. Praha: Academia, 1981. D. 1.
 StaNu – Staatsarchiv Nürnberg. Ansbacher Kriegsakten. Karton I: № 6.
 UB – Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 an
 ŽRV – Žižkův Řád vojenský // Na množství nehleďte / Vyd. V.M. Škropil a J. Parchta. Praha, Naše vojsko, 1947. S. 121–127.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Лаптева Л.П. Гуситское движение в Чехии XV века. М.: Издательство МГУ, 1990 [Lap-teva L.P. Gusitskoje dvizhenie v Chekhii XV veka (The Hussite Movement in the 15th century Bohemia). М.: Izdatel'stvo MGU, 1990].
 Мельников Г.П. Чешская общественно-историческая мысль Средневековья и раннего Нового времени. М.: Индик, 2022 [Mel'nikov G.P. Cheshskaya obshchestvenno-istoricheskaya mysl' Srednevekov'ya i rannego Novogo vremeni (The Czech socio-historical thought during the Middle Ages and the early Modern Period). М.: Indrik, 2022].
 Наумов Н.Н. К проблеме чешско-немецких противоречий в Гуситских войнах // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2021. Т. 6. № 3–4. С. 9–16. [Naumov N.N. K probleme cheshsko-nemetskikh protivorechii v Gusitskikh voinakh (On the Problem of the Czech-German Opposition in the Hussite Wars) // Slavanskii mir v tret'em tysyacheletii. 2021. Vol. 6. № 3–4. P. 9–16].
 Наумов Н.Н. Петиция чешских сословий Сигизмунду Люксембургскому 1419 года: анализ источников // Славяноведение. 2022. №4. С. 13–26 [Naumov N.N. Petitsiya cheshskikh soslovii Sigizmundu Lyuksemburgskomu 1419 goda: analiz istochnikov (The Petition

- of the Bohemian Estates to Sigismund of Luxemburg in the Year 1419: Analysis of the Sources) // *Slavyanovedeniye*. 2022. №4. P. 13–26].
- Наумов Н.Н. Религиозный фундаментализм и ветхозаветная топика в идеологии гуситских войн (осада Хомутова в 1421 г.) // *Славяноведение*. 2024. №2. С. 5–15 [Naumov N.N. Religiozní fundamentalizm i vetkhovzetnaya topika v ideologii Gusitskikh vojn (osada Khomutova v 1421 g.) (The Religious Fundamentalism and the Vetro-Testamentary Topoi in the ideology of the Hussite Wars (the Siege of Chomutov in the Year 1421))] // *Slavyanovedeniye*. 2024. №2. P. 5–15].
- Bartoš F. Z bratislavské schůzky krále Zikmunda s husitskými vůdci r. 1429 // *Časopis Matice Moravské*. 1925. R. 49. S. 171–195.
- Březové V. z. Kronika husitská // *Prameny dějin českých = Fontes rerum bohemicarum*. Praha, nákladem nádání Františka Palackého, 1893. D. 5. S. 327–534.
- Cibulka J. Český řád korunovační a jeho původ. Praha: Československá akciová tiskárna, 1934.
- Čornej P. Velké dějiny zemí Koruny české. Praha: Paseka, 2000. D. 5.
- Čornej P. Světla a stíny husitství. Praha, NLN, 2011.
- Husa V. Dějiny Československa. Praha: Orbis, 1962.
- Jurok J. Příčiny, struktury a osobnosti husitské revoluce. České Budějovice: Veduta, 2005.
- Kaminsky H. A History of the Hussite Revolution. Berkeley; Los Angeles: Un-ty of California Press, 1967.
- Petráň J. Dějiny hmotné kultury. D. 1. Č. 2. Praha: SPN, 1985.
- Sedlák J. Táborské traktáty eucharistické. Brno: tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských v Brně, 1918.
- Stein E. Recenze na: Ročenka společnosti pro dějiny Židů v Československé republice. Sv. 8. 1936 // *Český časopis historický*. 1938. R. 44. S. 146–147.
- Šmahel F. Idea národa v husitských Čechách. Praha: Argo, 2000.
- Štítného T. ze. Knížky šestery o obecných věcech křesťanských / Vyd. K.J. Erben. Praha: tisk K. Jeřáskové, 1852.
- Stříbra J. ze. Výklad na Zjevení sv. Jana. Praha, nákladem Komise pro vydávání pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV a XV., 1932–1933. D. 1-2.
- Trelenberg J. Augustins Schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Urbánek R. Z husitského věku. Praha: Academia, 1957.
- Windecke E. Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigmunds / Hrsg. W. Altmann. Berlin, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1893.
- Vavřinec z Březové. Kronika husitská // *Prameny dějin českých = Fontes rerum bohemicarum*. Praha, nákladem nádání Františka Palackého, 1893. D. 5. S. 327–534.

Наумов Николай Николаевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник, Исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова; nn-naumov@mail.ru

The New Testamentary Topoi in the Hussite Fundamentalism

The paper is focused on the attitude of the Bohemian Utraquists (Hussites) towards the New Testament and its parts. While the basic identity common to all Hussites (“those who incline to the Law of God”) included an affiliation to Gospel as the sacred text the utraquism is found on (Matthew 26:27), the role of the NT differed as far as the fundamentalistic identity building of single Hussite communities was concerned. The identity of brethren and witnesses of Transfiguration that was common to the Taborites, was based on the Gospel, as well as their self-sacrificing model of the Hussite militarism. In turn, the Prague Hussites identified their town with Jerusalem and themselves with the righteous people who fight for themselves against the sinners and ask God for help: this model of the Hussite militarism is based mainly on the Old Testament supplemented by the Book of Revelation.

Key words: Kingdom of Bohemia, Taborites, the Prague Hussites, Bible, the Hussite wars.
Nikolay Naumov, Doctor of Philosophy (Ph.D) in History, Research Fellow, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University.

«ПРОСТОТА ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ» И ОБНОВЛЕНИЕ ЦЕРКВИ В ПРОПОВЕДЯХ САВОНАРОЛЫ НА КНИГУ РУФИ

В мае 1496 г., развивая тему обновления Церкви, Джироламо Савонарола обратился к толкованию ветхозаветной Книги Руфи. Согласно монаху, преображение единого мистического тела Церкви состоится, если каждый христианин направится к Богу, избавившись от «теплохладности» и возродив духовный жар и рвение в делах веры. Доминиканец провозглашает «простоту» – отсутствие двойственности в мыслях и делах, способность прочувствовать божественные истины и сделать их сутью своей жизни, концептуальной основой реформы; а ее главными действующими лицами объявляет оставшихся в Церкви «равнодушных» «простецов» (обычных мужчин, женщин и детей). Все это может свидетельствовать о нацеленности Савонаролы на проведение преобразований снизу. Однако анализ проповедей указывает если не на двойственность, то на сдержанность флорентийского реформатора в этом вопросе: призывая духовенство к обновлению, он заявлял, что установленный Богом «порядок» предполагает изменения, идущие от «вышестоящих» к подчиненным. В итоге проповеди Савонаролы на Руфь обнаруживают как стремление придать реформе всеобщий характер за счет поощрения действий простых верующих в вопросах индивидуального благочестия, так и желание удержать их от спонтанной радикализации, выхода за рамки ортодоксального учения и лога официальной Церкви.

Ключевые слова: Джироламо Савонарола, Италия, Флоренция, реформа Церкви, Книга Руфи, «простота», «простые сердцем», «равнодушные (*tiepidi*)».

18–25 мая 1496 г. духовный лидер вставшей на путь реформ Флоренции, доминиканец Джироламо Савонарола обращается к толкованию на проповедях небольшой ветхозаветной Книги Руфи. Выбор этого текста был обусловлен тем, что флорентийский пророк, со времени анти-медицейского переворота (9 ноября 1494 г.) рассчитывавший преобразовать город на Арно в «христианскую политию», начинает осознавать, что в духовно-нравственном обновлении, которое в его сознании было тесным образом связано с политическими реформами, недостаточно полагаться только на мужчин, но следует привлечь к активному участию в нем женщин и детей. Собственно, к реформе молодежи фра Джироламо приступил на рубеже 1495–1496 гг. Поскольку доминиканцу пришлось подчиниться папскому бреве 16 октября 1495 г., предписывающему прекратить проповеди, правой рукой Савонаролы в осуществлении «детской реформы» стал его сподвижник – фра Доменико Буонвичини (да Пеша). Начало же женской реформе было положено, когда, благодаря стараниям Синьории и посредничеству в Римской курии протектора доминиканцев – кардинала Оливьеро Карафы, монах вззошел на кафедру в Великий пост 1496 г. В феврале – марте Савонарола избирает для толкования книги малых пророков – Амоса и Захарии, что позволило ему вновь обратиться к темам пророчества, обновления Церкви и, соответственно, реформы нравов. Весь 1496 г. монах пытался продвинуть принятие городским правительством закона о реформе

женщин; одновременно с этим его сторонники стремились легитимировать реформу детей. Однако, сразу оговоримся, что обе инициативы так и не были реализованы, Большой совет ограничился лишь изданием 25 января 1497 г. постановления относительно одежды.

В любом случае, весной 1496 г. Савонарола, еще не оставляя надежды на появление означенных законов, не прекращал призывать женщин и детей самим начать преобразования. Особое внимание к этой части аудитории и становится одной из причин обращения к толкованию Книги Руфи. Господь, как пояснял монах пастве, говорит в Св. Писании разными голосами: «когда он вводит женщину, чтобы та говорила, она говорит, как обыкновенно изъясняются женщины; когда ребенка, тот говорит по-детски»; так, в повествование о Самуиле, «когда он был ребенком», «вводятся детские выражения», а в истории Руфи «женщины говорят присущими им любовными и простыми словами»¹.

При этом необходимо уточнить, что проповеди на Руфь нельзя назвать ни исключительно «женскими», ни «простыми». Последнее относится ко всем выступлениям Савонаролы перед широкой аудиторией. Во-первых, монах в наставлениях к пастве периодически обращался к сложным богословским вопросам, вплетая в ткань своих рассуждений Платона и Аристотеля, Августина и Фому Аквинского, сочинения других церковных авторитетов; а для лучшего проникновения слушателей в суть тонких философских и теологических проблем, сопровождал их изложение разъяснениями с вкраплениями примеров из обыденной жизни. Во-вторых, он видел в пастве, прежде всего, нуждающихся в реформировании христиан, а затем уже – мужчин и женщин, детей и стариков: часть его проповедей политической направленности была предназначена исключительно мужчинам, в текстах же остальных выступлений призыв к обновлению носил универсальный характер и даже сопровождался заявлениями такого рода, как – «если ты, женщина, и ты, дитя, желаешь жить хорошо, ты больше не женщина или дитя, а человек и обладаешь душой мужественной»².

Основной же причиной избрания Книги Руфи для комментирования, как заявил сам проповедник, стало то, что в истории моавитянки «подспудно демонстрируется простота»³, обретение которой необходимо для преображения современных верующих, среди которых лишь немногие остались ее носителями. В том, что касается последних, то анализ этого цикла проповедей позволил итальянской исследовательнице А. Валерио заключить, что нравственная реформа Савонаролы шла «по пути протAGONизма простых (людей) и женщин»⁴. В целом можно согласиться с этим утверждением. Однако представляется интересным детально рассмотреть, как в выступлениях на Руфь пророк-реформатор (на

¹ Savonarola 1962: 106.

² Savonarola 1971: 240.

³ Savonarola 1962:105.

⁴ Valerio 2001: 259.

пике своего влияния) характеризует место и роль в переустройстве Церкви, с одной стороны – мирян, с другой – духовенства.

Итак, на протяжении нескольких майских дней Савонарола излагает своим слушателям историю Руфи: от буквального изложения текста он переходит к его аллегорическому толкованию, сближая ветхозаветную историю с современной и раскрывая сущность божественного плана по преобразованию Церкви.

Нет сомнений в том, что фра Джироламо был хорошо знаком с патристической и средневековой экзегезой Книги Руфи⁵. При этом он не ограничивался ее воспроизведением, но использовал в качестве основы для собственных интерпретаций, раскрывающих его понимание сути реформирования современных христиан. Монах обращается к одному из традиционных толкований Руфи как образа Церкви. В его трактовке эта моавитянка символизирует собой современную Западную Церковь. История пары Елимелех – Ноеминь представляется слушателям следующим образом: Елимелех – Христос, его супруга Ноеминь – Церковь Христа (первоначальная, ранняя); их сыновья (Махлон и Хилеон) – апостолы, «взяли двух жен», т.е. «создали Церковь восточную и западную». Овдовев, Ноеминь затем утратила и сыновей, а ее новостики лишились своих мужей – «умерли апостолы, затем святые мученики и Учителя». Восточная Церковь – Орфа, «объятая гордыней», покинула свекровь, стала «еретической». Западная же – Руфь, которая «истолковывается как *videns* (видящая, просветленная), то есть узревшая истину»⁶, хоть и не оставила Ноеминь, утратила свои основания и нуждается в обновлении⁷.

Критикуя современных христиан, Савонарола заявляет, что Церковь подошла к такому состоянию, что должна либо исчезнуть, либо реформироваться. А поскольку Господь не только справедлив, но и милосерд, «всякий раз, когда она (Церковь) подходит к пределу», Он «преобразует ее, дабы она не исчезла». Община верующих, как сообщает проповедник пастве, уже претерпела несколько таких «обновлений»: первое – «от начала (Церкви) до Христа; второе произошло во времена мучеников; третье – во времена еретиков, которые выступали против Учителей (Dottori)». Наконец, «наступило четвертое состояние ложных братьев, то есть равнодушных, которое продолжается вплоть до сего дня», а чтобы выйти из него «следует преобразиться». Суть же нынешнего обновления состоит в том, что «не изменится ни закон евангельский, ни власть церковная, но люди станут лучше»⁸.

⁵ Шмайна-Великанова 2010: 43–61.

⁶ Иероним Стридонский в «Толковой книге еврейских имен» («Книге о еврейских именах») интерпретирует Руфь, как «*videns, vel festinans, sive deficiens*». Это толкование Савонарола применяет и в своих проповедях: «Руфь может толковаться как *videns, festinas, deficiens*. *Videns* означает, что эти простые (*simplici*) видят и просветлены; *festinas*, что они усердны и ревностны в доброй жизни; *deficiens*, что они унижены и смиренны». См.: Hieronymi 1887: 64; Savonarola 1962: 149.

⁷ Ibid: 115–117.

⁸ Ibid. P. 188.

Проповедник представляет пастве Церковь в качестве единого мистического тела, которое может преобразиться, если изменятся его члены – сами верующие. Современные христиане, в большинстве будучи «теплохладными (равнодушными)»⁹, утратили пыл, которым обладали их предшественники. Церковь – Ноеминь, из «прекрасной (приятной)» стала «Марюю (горькой)», ибо «прежде была преисполнена Св. Духом, а сейчас – опустошенная, поскольку все стало сухим и черствым»¹⁰.

Чтобы объяснить, что произошло с современной Церковью, Савонарола обращается к понятиям материи и формы. Сначала он ссылается на «философов», которые «утверждают, что форма тогда проникает материю, когда она расположена принять эту форму». Затем поясняет это при помощи знакомого любой хозяйке примера – выпечке хлеба: чтобы его «форма воплотилась в материи муки и воды», необходимо их «подходящее соотношение», иначе либо тесто будет жидким, либо хлеб станет твердым; а вот, «когда материя хорошо подготовлена, форма легко в нее проникнет»¹¹. Также и с Церковью, которая подобна «единому телу», формой которого является «благодать Св. Духа» – соединенная с душами верующих, она в итоге «производит совершенную гармонию и композицию», а вот «пропорцией (*la proporzione*)», «которая сохраняет эту благодать, является простота сердца». Когда же она «иссыкает», «исчезает Церковь, поскольку распадается гармония этого устройства»¹².

В ранней Церкви, по словам флорентийского пророка-реформатора, присутствовала «величайшая простота», поэтому ее «тело» «было устойчивым, она была наполнена Духом». Однако, первоначальный пыл – «горение Св. Духа», постепенно угасал, Церковь стала обрастать «телом, то есть имуществом», которое в итоге «начало приводить к убыли духа», так, что исходная «гармония распалась». В настоящее время, по словам проповедника, «утрачена эта простота и чистота, утрачена Церковь, ее форма разрушена», а единственно, в ком еще можно обнаружить эту «чистоту сердца» – «в некоторых простых (людях) и в некоторых глупых женщинах (*donnicciole*)»¹³.

Таким образом, лишь «немного добрых людей сейчас осталось в Церкви»¹⁴. С Ноеминью осталась Руфь – «некоторые добрые женщины (*donnicciole*) и некоторые простые люди, чистые (*purì*), как женщины»¹⁵. Именно они, согласно доминиканцу, станут основой для обновления Церкви. Их проповедник уподобляет евангельскому горчичному зерну (Мф. 13: 31–32), которое превратится в большое дерево и даст плоды. Савонарола разъясняет пастве, что подобно тому, как обычное зерно, обладая «вегетативным свойством (*virtù vegetativa*)», производит плод,

⁹ Откр. 3: 15–17.

¹⁰ Savonarola 1962: 130.

¹¹ Ibid: 111.

¹² Ibid: 112, 132.

¹³ Ibid: 113, 132.

¹⁴ Ibid: 117.

¹⁵ Ibid: 115–116.

свойством «зерна», о котором идет речь, является вера. «Смотри, сейчас, когда нет веры, не появляется никакого плода» – рисует монах ситуацию в современном ему обществе, и тут же подает надежду, отмечая позитивные изменения среди прихожан, произошедшие под воздействием его проповедей: «кое-какие добрые люди начали верить», «вера стала преумножаться», «зерно произвело уже дерево и ветви», «отдельные ветви» начали появляться во Флоренции, они разрастутся за пределы избранного Богом города, и реформа охватит весь христианский мир¹⁶.

Соответственно, Церковь – это совокупность верующих, наполненных «благодатью Св. Духа». Таких людей, ничтожно мало, а для обновления всего мистического тела необходимо «изобилие Духа». И даже Руфь – простецы, нуждаются в совершенствовании. Предполагая вопрос паствы: «Ох, брат, кто же, в таком случае, обладает Духом, если простецы его не имеют?», монах заявляет: «О, Господи! Мы им обладаем, но не в той мере, в которой он должен быть»¹⁷. Повторимся: согласно проповеднику, реформа Церкви состоит в преобразении каждого христианина, который должен очистить собственное сердце и ощутить в себе Бога. Причем, Савонарола в своих наставлениях неоднократно описывал этот процесс, как встречное движение человека и Господа (явная взаимосвязь с рассуждениями о материи, подготовленной так, чтобы воспринять форму; а также обыгрывание ситуации Церковь / тело и благодать Св. Духа / форма, но не на макро-, а на микроуровне). В письме от 24 мая 1497 г. герцогине Феррары Марии Анжеле Сфорца д'Эсте, доминиканец замечает: «Господь рядом с вами и стучит в дверь», поясняя, что от нее требуются ответные действия, приближающие верующего к Спасителю¹⁸. В одной из проповедей на пророков Амоса и Захарию он предлагал слушателям представить себе темницу, вход в которую открывает особым образом изнутри только заключенный, и лишь тогда пришедший накормить его стражник может, в свою очередь, отпереть камеру; а затем пояснял, что также поступает с человеком Бог, который обращается к нему: «Я нахожусь... у двери твоей свободной воли и говорю: открой мне, обратись»¹⁹. Аналогичным образом и Савонарола наставляет прихожан, комментируя историю Руфи. Используя пример паука из Книги Притчей Соломоновых, он увещевает: «Бог предоставляет достаточную помощь и говорит: *Довольно для тебя благодати Моей*²⁰. Ну же, помоги себе, насколько можешь. *Паук лапками цепляется*²¹. Постарайся подняться на Небеса, как можно выше, подготовься и ищи благодати»²².

Из двух путей к Богу, – через интеллектуальное познание или же через прочувствование божественных истин (веру), – монах, проповедуя

¹⁶ Ibid: 120–121.

¹⁷ Ibid: 112, 180, 191, 200–201.

¹⁸ A Maria Angela Sforza d'Este ... 1933: 132–133.

¹⁹ Savonarola 1971: 424–425.

²⁰ 2 Кор. 12:9.

²¹ Притч. 30:28: *паук лапками цепляется*, но бывает в царских чертогах.

²² Savonarola 1962: 234.

о «простоте», склонял свою паству ко второму. «Церковь должна обновиться... Бог готов оказать нам благодаяние, если мы его хорошо постигнем в простоте и, если ощути́м его в доброте и всецело уверуем в него», – наставлял он прихожан²³. В одной из проповедей на Руфь, обратившись за подтверждением к Книге Премудрости Соломона, Савонарола разъяснял эту свою мысль следующим образом: «*Sentite de Domino in bonitate*²⁴. Не говорится “*intendete* (поймите)”, и не “ищите много в учении и книгах”, но говорится “*sentite* (ощутите)”, почувствуйте в своем сердце посредством благодати Божьей. Почувствуйте, следовательно, Господа в доброте, т.е. очистите сердце ваше и наполните его добротой, и ощутите внутри себя Господа»²⁵; а в другой повторял: «...не говорится “*cognoscite* (познайте)”, что надлежит интеллекту, но говорится: *Sentite de Domino in bonitate* – ощутите внутри сердца»²⁶. Стоит отметить, что речь не идет о полном отрицании первого пути (например, в одной из проповедей доминиканец заявляет: «Следовательно, мудрец, вера не нуждается в твоей науке, хотя, когда к этому добавляется знание, это хорошо»²⁷), а о трудностях, связанных с ним. По словам фра Джироламо, эта стезя подходит не всякому, а скорее людям умозрительного типа (*òmini speculativi*); идти по ней нужно длительное время, а также требуется прочесть множество книг; при этом неизбежно столкновение с различными мнениями, в том числе и заблуждениями²⁸. Другой же путь – через веру, доступен для всех; вера может за короткое время обратить грешника в праведника, а для постижения ее достаточно одной книги – Св. Писания: «Это свет веры Христовой, это его учение, которое, как говорит Апостол, может сразу превратить грешника в святого²⁹, показать ему цель его, убедить дурных людей, противостоящих истине»³⁰.

Собственно, Руфь в проповедях Савонаролы означает не только простецов, но всех тех, кто стремится обратиться к «простоте» и «доброй жизни», свойственной для последователей ранней Церкви. Руфь – «та, что пришла с Ноеминью с полей Моавитских»³¹, то есть, обращенная душа, которая оставила Моав – дьявола, пришла с Ноеминью – вернулась к Церкви Божией, и возвратилась в Вифлеем, то есть в состояние (духовного) горения»³². Носителями «простоты», судя по речам доминиканского монаха, могут быть, как «грубые (необразованные) люди», так и те, кто более тонко (*sottilmente*) проникается знаниями³³. При этом

²³ Ibid: 111.

²⁴ Прем. 1:1: Право мыслите о Господе, и в простоте сердца ищите Его.

²⁵ Savonarola 1962: 104.

²⁶ Ibid: 168.

²⁷ Ibid: 237–238.

²⁸ Ibid: 160–161.

²⁹ Вероятно, речь идет об истории обращения Господом преследовавшего христиан Павла (Савла). См. Деян. 9; Гал. 1:11–17.

³⁰ Savonarola 1962: 161.

³¹ Руф. 1:22.

³² Savonarola 1962: 150–151.

³³ Ibid: 139–140.

фра Джироламо замечает, адресуясь к оппонентам-«мудрецам», что простота не означает глупость, но «мудрость и простота едины»³⁴.

Простота, согласно Савонароле, это отсутствие двойственности в мыслях и делах: «Простые, о которых мы говорим, это те, которые противоположны человеку двуличному и лукавому, который одно говорит снаружи, языком, а другое – у себя, внутри сердца». Если «двуличный», по сути, аналог «равнодушного», «внутри преисполнен гордыни, а снаружи демонстрирует всяческие обряды, наполненные кротостью», то «простой» – «в сердце своем праведен перед Богом, не обладает никакой двойственностью, его внешние дела соответствуют тому, что внутри», он организует «свою жизнь целиком в Боге, как внутри, так и снаружи»³⁵. Таким образом, те, кто просто «говорит “верую”», по Савонароле «лгут», поскольку «веровать во Христа – означает, веруя, стремиться и направляться ко Христу», то есть действовать – обновиться в любви к Богу и ближнему, в «добрых делах», ибо «вера без дел мертва»³⁶.

В одной из проповедей монах разъясняет сущность веры истинного христианина через сравнение двух понятий – «верить Богу (*credere a Dio*)» и «верить в Бога (*credere in Dio*)». «Верить Богу означает верить словам Божиим, а верить в Бога – значит, уверовав и возлюбив его, стремиться к Нему», – заявляет он прихожанам, призывая их: «И поэтому ты скажи – *Credo in Deum* (Верую в Бога)»³⁷. Комментируя Книгу Руфи Савонарола наставляет паству: «вера заключается в добродетели сердца и во внутренней и внешней простоте»³⁸, внутренняя простота равносильна «чистоте сердца», от этой внутренней простоты происходит внешняя, через которую, в свою очередь, познается простота внутренняя³⁹. Как по плодам судят о дереве, так через внешние проявления простоты познается подлинно верующий: «Когда ты видишь христианина, который не обладает внешней простотой, можешь утверждать, что в нем нет и внутренней; и поэтому он не имеет формы христианина»⁴⁰.

Внешняя простота заключается в избавлении от глубокой привязанности «к мирским вещам и имуществу», в отказе от «излишнего» и от увлеченности роскошью, «тщетой», ибо тот, кто желает «ощутить в себе Господа», не может быть целиком погружен в мирское⁴¹. Призыв обратиться к простоте, как видим, не предполагал практики полного отречения от имущества (подобно ранним христианам, с их эсхатологическими ожиданиями, или современным монашествующим), но требовал умеренности, где «излишнее» определялось как то, что превышает естественные потребности человека. Рассуждения на эту тему неодно-

³⁴ Ibid: 127.

³⁵ Ibid: 140–141.

³⁶ Ibid: 140, 229, 190–191, 175.

³⁷ Ibid: 229.

³⁸ Ibid: 105.

³⁹ Ibid: 142.

⁴⁰ Ibid: 127.

⁴¹ Ibid: 127, 169.

кратно появлялись в выступлениях и сочинениях Савонаролы. Так, например, в одной из проповедей на Руфь он говорит о вещах, без которых «невозможно обойтись» – «дома, одежды и другие подобные вещи», а затем уточняет, что «чем они проще, тем больше соответствуют христианской жизни», и призывает своих слушателей не превышать необходимой меры⁴². В том же 1496 г., когда монах публично толковал Книгу Руфи, появляется его трактат «О простоте христианской жизни», в котором это понятие раскрывалось в различных смыслах⁴³. В частности, вопрос отказа от излишеств в одежде связывался с призывом избегать крайностей: с одной стороны, внешнему виду надлежало свидетельствовать о внутреннем благочестии, а с другой – соответствовать социальному статусу владельца, поэтому должна быть «четкая мера одеяний во всяком положении и состоянии»⁴⁴.

Относительно имущества проповедник увещевал прихожан следующим образом. Тому, кто желает через «простоту» сделаться «истинным христианином», «не следует стремиться к обогащению», ибо богатство, как и христианская жизнь, требует большого усердия, а одновременно служить двум господам невозможно. Настоящий христианин «должен любить бедность»; ему следует «поменьше думать» о «вещах этого мира» и «не стараться обладать большим, чем необходимо»⁴⁵. Желаящим «жить в простоте», не стоит «удерживать излишнее», «раздать его для Бога» – мнение, которого «придерживаются все Ученые»⁴⁶; любовь к ближнему – милосердие, «должно быть обильным», нужно «раскрыть свою длань для бедных, чтобы никто не ушел с пустыми руками»⁴⁷. Как видим, Савонарола не оправдывал стремление к накоплению и активную предпринимательскую деятельность (что скорее бы отвечало потребностям флорентийских горожан конца XV в.), но шел по традиционному пути поощрения каритативных практик, связанных с раздачей милостыни. Истинный христианин, согласно доминиканцу, «упорядочивает сознание, речь и все остальное в соответствии с Богом; высказывается прямо и стремится говорить правду, превозносит славу Божию; творит внешние добрые дела, которые находятся в согласии с внутренними»⁴⁸. В деле духовного совершенствования поддержкой ему будут молитвы, поскольку они позволяют не охладеть к вере и не утратить благодати, а также помогают упражнять и развивать различные добродетели⁴⁹. Обращаясь в толкованиях на Книгу Руфи к теме молитвенного созерцания, Савонарола наставлял паству: «Христианину, который стре-

⁴² Ibid: 143.

⁴³ В 1496 г. трактат также был переведен с латинского на итальянский язык сторонником реформатора – поэтом и философом Джироламо Бенивьени, что сделало его более доступным для паствы.

⁴⁴ Savonarola 1959: 196, 201–203.

⁴⁵ Savonarola 1962: 170, 187.

⁴⁶ Ibid: 127.

⁴⁷ Ibid: 181.

⁴⁸ Ibid: 163.

⁴⁹ Ibid: 155.

мится жить хорошо, следовало бы сказать: Что понудит меня жить правильно и искать этой благодати? Превыше всего прочего – молитва. Я хочу предаться ей, поскольку она больше, чем всякая другая вещь, приближает человека к Богу... Христианин стремится к частым молитвам, а молитва требует простоты в сердце большей, чем имеется у вас. Она требует хорошо очищенного сердца, а не привязанности к земным делам, и большей отдаленности от мирских вещей»⁵⁰. Всякому, кто старается уподобиться библейской Руфи, следует «молиться: *Oportet semper orare*⁵¹, а также работать, и постоянно устремлять свои взоры к Богу»⁵².

Итак, Савонарола связывал обновление Церкви с обращением к «простоте христианской жизни». В современном обществе «равнодушных» он видел ее элементы лишь в немногочисленных «простецах» – мужчинах и женщинах, а также детях (очевидно, в силу традиционно приписываемой этому возрасту невинности). Образцом существования в «простоте» представлялись Христос⁵³ и община ранних христиан. Помимо этого, в проповедях доминиканца присутствует еще один пример для подражания – монашествоующие (как иноческая жизнь в целом, так и образ жизни братьев его монастыря Сан Марко). Например, однажды, предполагая вопрос слушателей «насколько тяжело это существование в простоте», он указал на опыт своей обители, послушники которой «так счастливы и ощущают такое величайшее внутреннее наслаждение, что испытывают огромное искушение улыбаться и не могут себя сдерживать: они не думают ни о чем, кроме Бога, пребывают в радости»⁵⁴.

Проповедник нисколько не умалял трудностей культивирования «простоты», и прежде всего связывал ее с монашеской аскезой, утверждая, что «тому, кто стремится превосходнейшим образом служить Господу, необходимо отказаться от мира»⁵⁵. Но в истолковании фра Джироламо добродетель «простоты», в качестве концептуальной основы преобразования современной Церкви, вышла за рамки конвента, превратившись в универсальный императив – требование, обращенное к каждому верующему. «Исповедание веры – это упражнение всех добродетелей, и оно является тяжелым занятием», заявлял монах своим слушателям и, продолжая, вдохновлял их на надлежащие действия: «Заметь, что верующим (*religioso*) называется всякий, кто поступает хорошо; однако в просторечии мы называем *religiosi* монахов, поскольку они связаны

⁵⁰ Ibid: 124–125.

⁵¹ Лк. 18:1: должно всегда молиться.

⁵² Savonarola 1962: 145–146.

⁵³ Например, в одной из проповедей цикла на Псалмы Савонарола утверждал: «Насколько некая вещь проще, настолько она лучше... если следовать этому доводу, Господь, который есть наиболее простое существо, является самым совершенным. Пойди, почитай о жизни Христа, и подумай, была ли когда-либо подобная простота». Толкование Книги Руфи содержит аналогичные высказывания: «Господь – даритель Св. Духа, является простейшим и отдален от всего, что не является простым». См.: Savonarola 1969: 91; Savonarola 1962: 144.

⁵⁴ Ibid: 129.

⁵⁵ Ibid: 235.

(religati) и ограничены, больше, чем миряне. Но на самом деле, того, кто действует хорошо, кем бы он ни был, можно назвать истинно верующим (vero religioso)». Всякий христианин должен подготовиться, «насколько может», к обретению благодати Божьей, совершенствуясь в умеренности, смирении, любви к ближнему, стойкости в испытаниях⁵⁶. Доминиканский брат, укрепляя решимость прихожан, увещевал: «я не говорю, чтобы ты бросил делать то, что тебе надлежит, но, чтобы то, что ты делаешь, все было во славу Бога»; «если ты в миру женат, поступай хорошо, постарайся устремиться ввысь, насколько сможешь»; необходимо, чтобы вставшие на этот путь «облачились» в «прекрасные дела» и «прекрасные нравы», «в простоту»⁵⁷.

Как уже было отмечено, Савонарола не ограничивался духовными наставлениями и призывами к самосовершенствованию своих последователей, но и активно принялся осуществлять духовно-нравственную реформу в избранном Богом городе. Во-первых, пытаясь провести соответствующие законы, он непрестанно обращался к тем, кто управлял Флоренцией: «Ты должен составить закон, чтобы жилось с этой простотой... Смотри, мудрец, хочешь ты того, или нет, к твоей досаде, ты однажды издашь добрые законы о простоте, и будешь жить в простоте, желаешь ты того, или нет... Этот город должен стать добрым и жить хорошо; и в добром городе необходимы законы о простоте, а не законы, составленные с таким двучлием, с таким количеством зацепок и с такой осторожностью»⁵⁸. Во-вторых, он привлек к проведению реформы женщин и детей. В том, что касается последних, то «мальчики брата» должны были не только своим поведением и внешним видом служить примером для взрослых, но и, организованные в детские отряды, следить за нравственностью и очищать город от пороков и «тщеты», участвовать в шествиях, во время которых флорентийцы в порыве набожности жертвовали значительные суммы на благотворительность, и, наконец, при организации в 1497 и 1498 г. «костров суеты» дети выступали главными действующими лицами, поджигавшими означенные сооружения, символизировавшие обращение города к «простой» христианской жизни.

Поскольку в качестве идеального примера для современных христиан в делах веры выступали Христос и апостольская Церковь, одним из важнейших условий реформирования паствы являлось ее обращение к изучению Библии. Савонарола постоянно повторял эту мысль в своих выступлениях: «... форма христианина – это любовь, простота и чистота сердца, что очень хорошо приобретается во время слушания Св. Писания»⁵⁹. При этом тексты проповедей на Книгу Руфи обнаруживают два возможных пути постижения Библии – не только посещение проповедей, но и самостоятельное чтение. Автор анонимной биографии Савона-

⁵⁶ Ibid: 154–155.

⁵⁷ Ibid: 181, 235.

⁵⁸ Ibid: 133–134.

⁵⁹ Ibid: 161.

ролы и его сторонник (Псевдо-Бурламакки) сообщал, что последователи доминиканца готовились к его выступлениям и «приходили на проповедь уже изучив текст из означенного Писания, который слуга Божий утром должен был толковать»⁶⁰. В проповедях самого фра Джироламо также встречаются призывы к чтению священных текстов. «Читайте, что сможете, прочтите жизнеописания Святых Отцов», – наставлял он в одном из выступлений, а в другом, касаясь миссии Христа, призывал: «Читай его Писание, где описаны благодеяния, которые наш Спаситель оказал для человеческой природы»⁶¹. В одном из ведущих центров Ренессанса, городе купцов и ремесленников, имевшем свои школы и университет, уровень образования паствы позволял предаваться подобному занятию, к тому же появление в 1471 г. первых полных венецианских изданий Библии на итальянском языке (*volgare*)⁶² способствовало расширению круга читателей. Последовавшие затем неоднократные переиздания Писания на *volgare* позволяют предположить, что заявления доминиканца о необходимости чтения подобной литературы отвечали устремлениям современников к ее самостоятельному освоению. При этом неизбежно возникает вопрос: какова была допускаемая Савонаролой мера этой самостоятельности в овладении Ветхим и Новым Заветом.

Ранние христиане, по словам проповедника, обладая «простотой» и «избытком Духа», «читали послания Св. Павла» и «все разумели», «постигали и проповедовали Св. Троицу, положения веры, и вещи трудные и сложные», и им «не нужно было столько комментариев для их понимания, сколько необходимо сейчас»⁶³. В настоящее время Господь также готов «просветить» тех, кто очистит сердце от грехов и обратится от «двойственности» к «простоте»: в ответ на их мольбы «придет Спаситель или ангел и откроет многие смыслы Писания»⁶⁴. Однако, во-первых, не все верующие достигли означенного совершенства, а во-вторых, большая их часть ограничена в постижении тонких смыслов библейских текстов, и поэтому требуется помощь более сведущих людей – «добрых пастырей». «Простецов», преимущество которых заключается в способности прочувствовать священные тексты и сделать их основой повседневного существования, Савонарола увещевал не погружаться в пучину сложных теологических вопросов, дабы не «споткнуться о камень преткновения», как это случалось прежде с теми, кто, обладая более высоким интеллектом, впадал в ересь. Если «имеется нечто, чего ты не разумеешь, не обращай на это внимание, позаботься о доброй жизни»⁶⁵,

⁶⁰ La Vita del beato Ieronimo Savonarola ... 1937: 92.

⁶¹ Savonarola 1962: 151, 183–184.

⁶² В августе 1471 г. в Венеции вышло первое печатное издание полного перевода Библии, выполненного с латыни монахом-камальдулом Николо Малерми, а в октябре этого же года был опубликован еще один – анонимный перевод. См.: Barbieri 2007; La Bibbia in italiano. 2016; Garavaglia 1993: 857–862.

⁶³ Savonarola 1962: 189.

⁶⁴ Ibid: 150, 219.

⁶⁵ Ibid: 177–179, 226.

– наставлял монах своих слушателей и призывал их, направляясь подобно ветхозаветной Руфи на поля Вооза-Христа – к книгам Св. Писания, следовать «за жнецами», т.е. «идти позади тех, кто более образован (*che sono di grande intelletto*), и собирать их колосья, то есть их слова и комментарии (*esposizione*)»⁶⁶. Таким образом, в проповедях Савонаролы присутствует как поощрение к постижению Библии, так и довольно сдержанное отношение к стремлению освоить ее самостоятельно. Удел паствы – подбирать и сохранять колосья, т.е. сентенции, оставленные учителями (*Dottori*) и проповедниками после толкования Св. Писания, размышлять над ними, а затем действовать согласно усвоенным принципам. «Простые, говорю, обозначенные посредством Руфи, собирают эти колосья, которые утоляют их голод на протяжении всей их жизни. Это, говорю, и есть блаженная жизнь: существовать в простоте», – наставлял монах слушателей, одновременно сопровождая свою мысль примером из жития Антония Великого, который «на проповеди, услышал такое изречение из Евангелия: *Si vis perfectus esse, vende omnia quae habes, da pauperibus et sequere me* (Мф. 19:21), т.е., “если хочешь быть совершенным, продай, что имеешь, и раздай нищим, и следуй за Христом”... подобрал этот колос, обратился к покаянию и стал совершенным»⁶⁷.

Итак, Библия – источник духовной пищи истинного христианина. «Насытиться» ее текстами миряне могут, прежде всего, под руководством тех, кто превосходит их ученостью. Однако в настоящее время, по словам флорентийского реформатора, «не изучается и клочка Писания: оно оставлено в пыли»; «наступил большой голод Писания», поскольку вместо «зерна» священных текстов паства все еще продолжает вкушать «плевелы, которые засоряют мозг, и кружат голову», ибо «проповедовалась не простота, но философия и тщета с амвонов»⁶⁸. Изошренность современных пастырей, для которых изысканная риторика важнее содержания проповеди, является, согласно Савонароле, признаком «теплохладности». Тому, кто стремится научиться доброй христианской жизни, следует остерегаться подобных духовных наставников – не посещать «проповеди, где можешь оказаться в опасности», «не ходить сейчас на поле равнодушных»⁶⁹. Желая избежать обвинений в переманивании паствы Савонарола не отвращал горожан от выступлений других проповедников, но призывал различать их. «Дурной пастырь», по словам доминиканца, «проповедует как хочет, не производит никакого плода, не обращает людей к доброй жизни»; «он может хорошо проповедовать, но не произведет никакого результата; поскольку всякое подобие порождает свое подобие»; «кто не обладает благодатью (*grazie*), не порождает любовь»; «плохой учитель производит плохого ученика». «Добрый» же пастырь «ведет овец наружу, на пастбище вечной жиз-

⁶⁶ Ibid: 151.

⁶⁷ Преподобный Антоний Великий 2010: 10–11; Savonarola 1962: 148–149.

⁶⁸ Ibid: 120, 150.

⁶⁹ Ibid: 151.

ни, и пасет их Св. Писанием»; «во время гонений он увещевает охотно их переносить, следует впереди и подвергается преследованиям прежде них (своих овец)», в то время как «скверный» проповедник «идет позади и не стремится принять за них мучения»⁷⁰. При этом, в современном обществе состояние «теплохладности» охватило духовных лиц не в меньшей степени, чем мирян. «Пойди, скажи этим монахам и священникам, чтобы они обратили какого-либо человека с помощью всей своей добродетели, они не сделают этого», – заявляет пророк-реформатор в проповедях на Руфь, сравнивая настоящее положение вещей с идеалом – временем апостолов, которые «посредством великой веры и изобилия Духа и пыла обращали всякого», «действовали с величайшей простотой, и произвели значительные плоды»⁷¹. Если увлеченность внешней красотой проповедей свидетельствует об отсутствии «внутренней простоты» у духовенства, то привязанность к имуществу, роскоши и помпе, погоня за наживой указывают на отринутую священнослужителями «простоту внешнюю». «Нет никакой простоты, и хуже всего, что к ней также не стремятся монахи и священники», – сокрушается доминиканец и в который раз ссылается на пример ранней Церкви, епископы которой не обладали «множеством соколов, собак и мулов», «не возводили дворцы из золота и серебра», носили одежды «порванные и в заплатках», «все были простыми и имели намного больше Св. Духа, чем мы»⁷².

Развивая в проповедях на Книгу Руфи тему обновления Церкви, Савонарола, одновременно с призывом преобразоваться каждому ее члену, – что могло бы свидетельствовать о нацеленности доминиканца на проведение реформы снизу, – заявляет, что, «хотя Господь мог бы и без проповедников обратить всех неверующих и обновить Церковь», его «порядок» не таков⁷³. По словам монаха, подобно тому, как в природных вещах, первопричина – Бог, действует посредством вторичных причин, когда «одно творение является причиной другого, одно распространяет свои высокие свойства (*bontà*) на другое», «в своей Церкви Господь устроил так, чтобы один человек стал причиной спасения другого»⁷⁴. Этими вторичными причинами в духовных делах являются «прелаты», посредством которых «благодать Христа и Св. Духа нисходят на его Церковь»⁷⁵. А поскольку в мире, созданном Всевышним, всякая причина обладает качествами, превосходящими следствие, духовенство, т.е. те, кому надлежит «сделать добрыми других», должно превосходить их в добродетелях⁷⁶; прежде всего, «проповедникам и главам Церкви необходимо быть переполненными Св. Духом», дабы способствовать улучшению остальных, и «такое обыкновение имел Бог при других преобра-

⁷⁰ Ibid: 194, 210.

⁷¹ Ibid: 120–121, 142.

⁷² Ibid: 143–144.

⁷³ Ibid: 216.

⁷⁴ Ibid: 192–193.

⁷⁵ Ibid: 203–204.

⁷⁶ Ibid: 192, 194.

зованиях своей Церкви»⁷⁷. Таким образом, тексты проповедей на Руфь свидетельствуют о том, что Савонарола, поощряя своих прихожан к рвению на индивидуальном пути к Богу, все же ведущую роль в преобразовании Церкви отводил духовенству. При этом подразумевался институт священства как таковой, в то время как современные служители Церкви сами нуждались в исправлении. «Невозможно явиться благодати Св. Духа и народам преобразиться в доброй жизни, если прежде не исправятся вышестоящие», – проповедовал доминиканец, и, развивая свою мысль, утверждал: тем, кто «идет впереди» – управляет Церковью и печется о душах, необходимо «видеть очень высоко» и не быть привязанными к материальному миру; обладать не только «природным светом» разума, но и снискать благодать; «укрепиться во Христе» и стать опорой для своей паствы, как муж для жены⁷⁸. Одновременно с этим Савонарола задавался вопросом – проявляют ли современные пастыри желание преобразоваться, и приходил к неутешительным выводам, которые излагал, обратившись к толкованию истории брака Руфи. Руфь – простой народ, по совету Ноемини (ранняя Церковь), ищет супружеского союза с Воозом – Христом; тот готов взять ее в жены, но предупреждает, что есть еще один, более близкий родственник (духовенство), который имеет больше прав на нее, и если он откажется от брака, то Вооз примет Руфь (то есть, вместо вторичных причин будет действовать Господь). Затем Вооз спрашивает, намерен ли этот родственник выкупить поле Елимелеха – церковные блага, «бенефиции», а вместе с ним взять Руфь – «простоту», и «сделать так, чтобы души были окружены заботой, а не множеством занавесей (*drappelloni*)»⁷⁹. Родственник отказывается. Вооз берет в супруги Руфь и от их брака рождается сын – Овид.

И здесь фра Джироламо в своих рассуждениях о реформе вступает на зыбкую почву, где неосторожное высказывание в отношении официальной Церкви и ее институтов может привести к обвинениям в неповиновении и хуже того – ереси. Видимо, проповедник хорошо осознавал это. Излагая в выступлениях на Руфь вопросы реформирования современных христиан, он цитирует Послание ап. Павла к Римлянам (Рим. 13:1), – «всякая душа ... подчинена вышестоящей власти, нет власти на земле, если не от Бога, и кто противостоит высшей власти, противостоит Богу», – и затем с явным сожалением оговаривается, что в прежние времена, когда «сменялось жречество», апостолы были более свободны, чем сейчас, когда Всевышний «не желает менять ключ (высшую власть)», а потому, если бы явился кто-либо, наделенный Св. Духом, ему бы «не удалось сеять добро и вещать правду, но надлежало бы убояться» вышестоящих⁸⁰. В итоге, разрешение дилеммы, связанной, с одной стороны, с тем, что «духовная власть испорчена» и «невозможно

⁷⁷ Ibid: 215–216.

⁷⁸ Ibid: 206, 208–209, 212.

⁷⁹ Ibid: 211.

⁸⁰ Ibid: 198–199.

поступать хорошо, находясь в подчинении тех, кто желает поступать скверно», а с другой – с тем, что «Бог хочет, чтобы человек подчинялся этой духовной власти, даже если она будет порочной», согласно монаху, находится не в человеческом, но божественном ведении. Савонарола напоминает своим слушателям, что уже минуло шесть лет, как Господь через него (пророка) призывал духовных и светских глав к исправлению, но те не вняли зову, а потому, прежде чем наступит обновление, «нужно разрушить, чтобы исправить», «необходимо, чтобы пришел меч» – испытания, которые Бог пошлет для тех, кто не обратился к покаению и доброй жизни⁸¹.

Таким образом, логика рассуждений доминиканца приводит к тому, что в это исключительное время, когда «вторичная причина» – духовенство не может и не желает преобразиться, и установленный Господом «обычный порядок» изменений не реализуется, начинается действовать «первопричина». Инструментом ее – устами Бога, является пророк – Савонарола. Ее действие выражается и в том, что Христос (Вооз) вступает в союз с Церковью «простых» (Руфью) и порождает Овида. А вот, в толковании последнего сюжета, как представляется, имеется некая двойственность. Так, несколько раз в проповедях на Руфь, отсылая слушателей к опыту ранней христианской общины, когда Господь посредством обычных рыбаков «распространил веру по всему миру», обновил «Церковь и весь мир», монах заявлял, что так может произойти и в настоящее время; и, если современные пастыри не пожелают внять Богу, тот «призовет простых рыбаков, пробудит в них Дух в следующий раз»⁸². Вместе с тем, касаясь появления у Ноемини (Церкви) наследника Овида – «слуги (*servitor*)», т.е. тех, кто будет «служить и подчиняться Господу», проповедник, судя по тексту выступления, мог подразумевать две вещи. Во-первых, имел в виду всех обратившихся к Богу истинных христиан, когда говорил, что подобно тому, как Ноеминь взяла мальчика на руки, Церковь «примет в лоно свое многих своих сыновей и многие добрые души, и женщины окружают ее, чтобы утешить, то есть простые и добрые люди, все восславят Бога». Во-вторых, – и многочисленные пассажи заключительной проповеди на Руфь свидетельствуют скорее в пользу этого утверждения, – Савонарола связывал с Овидом тех, кто «идет впереди» – «святых прелатов», «великих людей, и тех, кто может утешить всю Церковь» в ответ на «молитвы простых»⁸³.

⁸¹ Ibid: 197, 199, 212, 216. В «Компендиуме откровений», написанном между весной и летом 1495 г., Савонарола вспоминал, что, прибыв во Флоренцию в 1490 г., начал толковать Апокалипсис, где излагал пастве три положения: «во-первых, что Церковь должна обновиться в настоящее время; во-вторых, что перед этим обновлением Бог пошлет большое наказание (испытание) для всей Италии; третье, что это произойдет скоро». В этом же сочинении он описал видение, обретенное в 1492 г.: он узрел на небе руку с мечом, на котором было написано: «*Gladius Domini super terram cito et velociter* (Меч Господень на землю скоро и быстро)». См.: Savonarola 1974: 9; 12–14.

⁸² Savonarola 1962: 118, 133, 238.

⁸³ Ibid: 239–240, 243.

Итак, выступления Джироламо Савонаролы на Книгу Руфи позволяют представить его позицию относительно реформы Церкви следующим образом. С одной стороны, проповедник заявлял о необходимости обновления единого мистического тела Церкви, где всякий должен преобразоваться и направиться к Богу, избавившись от «теплохладности» и возродив духовный жар и рвение в делах веры. В качестве концептуальной основы реформы провозглашалась «простота», понимаемая как отсутствие двойственности в мыслях и делах, способность пропустить через себя божественные истины и сделать их фундаментом своего существования. В Церкви «равнодушных» носителями подобных качеств, согласно монаху, являлись «простецы» – обычные прихожане, мужчины, женщины и дети. Объявляя их главными действующими лицами реформы, проповедник придал своей пастве мощный стимул к преобразованиям. Одновременно с этим, указывая на идеальный образец для подражания – Христа и общину ранних христиан, Савонарола поощрял стремление своих современников к изучению, в том числе самостоятельному, Библии. С другой стороны, доминиканец указывал на необходимость подчиняться духовной власти, даже если она порочна (последнее традиционно представлялось как наказание за грехи народа). Одновременно с этим он заявлял, что Господь не желает менять «церковную власть», то есть институциональную основу общины верующих; более того, указывал на обычный, установленный Всевышним, «порядок» изменений, предполагающий действие сверху вниз – от вышестоящих к тем, кто находится в подчинении. А поощряя стремление паствы к доброй христианской жизни, в том числе основанное на постижении священных тестов, высказывал мысль о необходимости «тех, кто лучше видит» и обладает совершенными добродетелями – наставников из числа духовенства. Таким образом Савонарола, развивая мысль о «простых» в качестве протагонистов реформы христианского мира, не дошел в своих рассуждениях до лютеровского принципа «всеобщего священства». И даже объявляя себя пророком – инструментом, подчиненным непосредственно Богу, не умалял роли церковных институтов как таковых в духовном окормлении паствы и распространении Св. Духа на общину верующих, но настойчиво призывал «прелатов» к собственному обновлению. В итоге проповеди Савонаролы на Руфь обнаруживают как стремление придать реформе всеобщий характер за счет поощрения действий простых верующих в вопросах индивидуального благочестия, так и желание удержать их от спонтанной радикализации, выхода за рамки ортодоксального учения и лона официальной Церкви.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. М.: ООО «Синтагма», 2010. 256 с. [Prepodobnyj Antonij Velikij. Zhitie i poslaniya. (Antony the Great. Life and Epistles). Moscow: ООО «Sintagma», 2010. 256 s.].
- Шмайна-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 254 с. [Shmaina-Velikanova A.I. Kniga Rufi kak

- simvolicheskaya povest' (The Book of Ruth as a Symbolic Story). Moscow: In-t filocofii, teologii i istorii Sv. Fomy, 2010. 254 s.].
- A Maria Angela Sforza d'Este, Duchessa di Ferrara [Firenze, 24 maggio 1497] // Le lettere di Girolamo Savonarola: ora per la prima volta raccolte e a miglior lezione ridotte / da Roberto Ridolfi. Firenze: L. S. Olschki, 1933. P. 132–133.
- Barbieri E. Malerbi (Malermi, Manermi), Nicolò // Dizionario biografico degli italiani. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2007. Vol. 68: Malatucca-Mangelli. Electronic source: https://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-malerbi_%28Dizionario-Biografico%29/
- Garavaglia G. Traduzioni bibliche a stampa fra Quattrocento e Settecento // Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age. 1993. T. 105. № 2. P. 857 – 862.
- Hieronymi. Liber interpretationis hebraicorum nominum // Onomastica Sacra / Ed. P. de Lagarde. Gottingae, 1887. P. 25–116.
- La Bibbia in italiano / a cura di Norman Gobetti // Tradurre – Pratiche, teorie, strumenti. 2016. № 11. Electronic source: <https://rivistatradurre.it/la-bibbia-in-italiano> (07.06.2023).
- La Vita del beato Ieronimo Savonarola, scritta da un anonimo del sec. XVI e già attribuita a fra Pacifico Burlamacchi. Pubbl. secondo il codice Ginoriano a cura del principe Piero Ginori Conti. Firenze: Olschki, 1937. XXIII, 284 pp.
- Savonarola G. Compendio di rivelazioni: testo volgare e latino; e Dialogus de veritate prophetica / a cura di Angela Crucitti. Roma: A. Belardetti, 1974. 476 p.
- Savonarola G. De simplicitate christianae vitae / a cura di Giorgio Ricci. Roma: A. Belardetti, 1959. 280 p.
- Savonarola G. Prediche sopra Amos e Zaccaria / a cura di Paolo Ghiglieri. Roma: A. Belardetti. 1971. Vol. 2. 436 p.
- Savonarola G. Prediche sopra i salmi / a cura di Vincenzo Romano. Roma: Belardetti, 1969. Vol. 1. 305 p.
- Savonarola G. Prediche sopra Ruth e Michea / a cura di Vincenzo Romano. Roma: A. Belardetti, 1962. Vol. 1. 470 p.
- Valerio A. La predica sopra Ruth, la donna, la riforma dei semplici // Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola / a cura di Gian Carlo Garfagnini. Firenze: SISMELE Edizioni del Galluzzo, 2001. P. 249–261.

Тельменко Елена Павловна, доктор исторических наук, доцент, Северо-Кавказский федеральный университет, член РОИИ; teilman@mail.ru

«The Simplicity of Christian Life» and the Renewal of the Church in the Sermons of Girolamo Savonarola on the Book of Ruth

In May 1496 Girolamo Savonarola, continuing to develop the theme of the Church renewal, turned to the interpretation of the Old Testament Book of Ruth in his sermons. According to the monk, the transformation of the united mystical body of the Church can take place if every Christian turns to God, getting rid of «indifference (lukewarmness)» and reviving spiritual fervor and zeal in the matters of faith. The Dominican proclaims «simplicity» – the absence of duality in thoughts and deeds as well as the ability to experience divine truths and make them the essence of one's existence, the conceptual basis of the reform. He declares the main actors of the reform the «indifferent» «simpletons» (ordinary men, women and children) remaining in the Church. All this may indicate Savonarola's focus on bringing about changes from below. However, the analysis of the sermons indicates, if not the duality, then the moderation of the Florentine reformer in this matter: calling on the clergy for their own renewal, he declared that the «order» established by God presupposes changes coming from the «superiors» to the subordinates. To summarize, Savonarola's sermons on the Book of Ruth reveal both a desire to give the reform a universal character by encouraging the actions of ordinary believers in the matters of individual piety as well as a desire to keep them from both spontaneous radicalization and going beyond the orthodox doctrine and the bosom of the official Church.

Key words: *Girolamo Savonarola, Italy, Florence, the reform of the Church, the Book of Ruth, «simplicity», «the simple in heart», «the indifferent (tiepidi)».*

Elena Telmenko Dr. Sc. (History), Associate Professor, North-Caucasus Federal University; teilman@mail.ru

КОММУНИКАЦИИ ШОТЛАНДСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ И “THE SCOTS MAGAZINE” (ЭДИНБУРГ, 1739–1755)¹

В статье предпринимается попытка подойти к изучению существенных аспектов феномена Шотландского Просвещения с позиции разработанной автором концепции истории интеллектуальной культуры, которая включает как анализ текстов, мыслительного инструментария, субъективности интеллектуалов разного уровня, так и исследование форм, средств, формальных и неформальных институтов интеллектуального общения в их социокультурном контексте. Наиболее продуктивно когнитивный потенциал избранной модели реализуется в проектах, ориентированных на исследование интеллектуальных сообществ разных типов и в разных сегментах интеллектуальной среды, а также роли интеллектуалов в формировании общественного сознания и новых коллективных стереотипов. В настоящем исследовании такой подход позволяет дополнить картину интеллектуальной культуры эпохи, выявляя и уточняя конфигурацию межличностных связей и инфраструктуру коммуникаций в интеллектуальной среде Эдинбурга и других университетских городов Шотландии первой половины и середины XVIII века. Специально рассматривается ключевая роль журнала “The Scots Magazine” в формировании и развитии этой среды.

Ключевые слова: Шотландское Просвещение, интеллектуалы, интеллектуальные сообщества, *literati*, *The Scots Magazine*, “общее благо”, “общественная польза”.

Интеллектуальная культура каждой эпохи многослойна и имеет коммуникативную природу. Интеллектуальная коммуникация с помощью корпуса циркулирующих внутри этой коммуникации текстов, имеющих форму переписки, книг и статей, публичных выступлений или частных разговоров, не только передает информацию, но и поддерживает некое интеллектуальное сообщество, формируя общепринятый для данного сообщества язык, тип поведения, систему ценностей, организуя сетевую структуру. Интеллектуальные сообщества – независимо от их конкретной формы или типа – выступают в качестве создателей, хранителей, интерпретаторов и трансляторов той или иной интеллектуальной традиции. Среди многообразных условий творческой деятельности структура и функционирование формальных и неформальных интеллектуальных сообществ занимают центральное место, поскольку речь идет о взаимодействии субъектов, которое охватывает разные аспекты этой коммуникации: контакты, основанные на общих интересах, обмен информацией и культурным капиталом, использование организационных и когнитивных ресурсов, обсуждение, заимствование и распространение идей, взаимная поддержка, создание интеллектуальных репутаций и проч. Данная концепция обоснована и описана автором в серии программно-теоретических публикаций², а также предметно апробирована

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 22-18-00488 «Кризис ценностей и стратегии преодоления: Идея “Общего блага” в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750)»).

² См.: Репина 2000; 2001; 2006; 2008. См. также: Мягков, Репина 2014.

в исследовательской практике на конкретно-историческом материале Нового и Новейшего времени³.

Значение любого текста нельзя истолковать с какой-либо долей уверенности без историко-культурного и контекстуального анализа. Необходимо прояснить из какой интеллектуальной традиции, в какой исторической среде и конкретной ситуации этот текст появился, каково было намерение автора при написании этого текста, а также ответить на многие другие, более частные вопросы. Для понимания событийно-ситуационного контекста настоящего исследования определяющее значение имеют работы известного специалиста по истории Шотландии Нового времени В.Ю. Апрыщенко, который рассматривает Унию «не как событие, произошедшее 1 мая 1707 г.», а как длительный процесс, начавшийся в конце 1680-х гг. со Славной революции, резни в Гленко, Дарьенской схемы и т.д. Договор об Унии обсуждался в шотландском парламенте между октябрём 1706 и январём 1707 года. Парламентарии приняли его 110-ю голосами «за», при 46-ти воздержавшихся. Реализация союза протекала противоречиво, чему свидетельством стали антиганновские движения первой половины XVIII в.⁴ Тем не менее, после разгрома последнего из крупных якобитских движений в 1745–1746 гг. процесс объединения Англии и Шотландии стал необратим⁵. Шотландия, считавшаяся до Унии одной из самых бедных стран Западной Европы, сумела совместить преимущества свободной торговли в составе Британской империи с развитием современной системы образования. Считается, что именно этим двум факторам принадлежит ключевая роль «двигателей» Шотландского Просвещения⁶. Шотландские интеллектуалы XVIII века стали создателями юнионистской традиции, способствовавшей интеграции Шотландии в единое британское государство.

Точную характеристику шотландских просветителей и сообществ просвещенных людей (*literati*) дал в своей книге «Социальная философия шотландского Просвещения» М.И. Микешин, справедливо отметив присущее им «чувство коллективной идентичности и общей цели»⁷. «Многие *literati* были озабочены проблемами коммерческого гражданского общества и – в связи с этим – социальной природы человечества и траектории экономического прогресса. [...] *literati* стремились во всем к совершенству. Если они пользовались английским, то стремились довести его знание до такой чистоты и умения, что мало кто из англичан мог с ними сравниться. Если образованность была признаком просвещенной цивилизованности, то они установили образцы классической образованности во всех сферах сочинительства. Если наука и медицина были ключами к новому миру технического и социального прогресса, то они

³ См., напр.: Иден и люди... 2014; Интеллектуалы и власть... 2023.

⁴ Так, по подсчетам исследователей известно, что 2/3 шотландцев поддержали восстание якобитов в 1715 году. См., в частности: Апрыщенко 2016: 333.

⁵ Апрыщенко 2016: 422–423.

⁶ Там же: 349.

⁷ Микешин 2005: 12.

стали передовыми учеными и врачами»⁸. Анализируя достижения великих шотландских мыслителей эпохи Просвещения – Д. Юма, А. Смита, А. Фергюсона и др., автор особое внимание уделяет социокультурному контексту их деятельности. Одной из важнейших особенностей этого контекста была позитивная роль Церкви Шотландии, создавшей, по выражению автора «идеальную атмосферу для “просвещенной” интеллектуальной деятельности, [...] в которой церковный истеблишмент не только не препятствовал распространению идей Просвещения, но фактически начал играть ведущую роль в развитии Просвещения, пропагандируя его в письменной и устной формах, в частности, в проповедях. Религия давала людям язык, на котором они выражали свои ценности»⁹.

Шотландское Просвещение было сосредоточено вокруг трёх университетов: Эдинбургского, Абердинского и Университета Глазго. Вокруг них формировалась особая интеллектуальная среда. Многие из основателей движения были профессорами этих университетов, при этом большинство составляли священники и юристы. Практически все они знали друг друга, а многие были друзьями и часто встречались, в том числе в клубах по интересам. Шотландское просветительское движение составляло часть того, что Питер Кларк в подзаголовке своей книги о британских клубах раннего Нового времени очень точно назвал “Миром Ассоциаций”¹⁰. Этот термин вполне приложим к характеристике имевшей огромное значение клубной активности среди интеллектуалов Шотландии в этот период. Их статус в социальных кругах Эдинбурга и других городов зависел от группы, членами которой они были. Членство в клубах и ученых сообществах было эффективным средством создания и последующего укрепления социальных связей внутри сети. *Literati* собирались в десятки, если не сотни клубов и ученых сообществ в университетских городах и в других местах, обсуждая широкий спектр тем – как теоретического и естественнонаучного, так и сугубо практического, прикладного характера. Они могли принадлежать одновременно или последовательно к нескольким клубам и обществам (как, например, Аллан Рэмзи, Дэвид Юм и Адам Смит).

В XVIII веке Глазго был важным торговым пунктом – сюда прибывали корабли из Северной Америки. Одним из основателей Шотландского Просвещения считается преподаватель философии в Университете Глазго Фрэнсис Хатчесон¹¹. Джозеф Блэк и Адам Смит также преподавали в Глазго. Связи Адама Смита с торговцами Глазго, многие из которых получили хорошее образование, помогли ему в создании его фундаментального, ставшего классическим труда «Исследования о природе и причинах богатства народов». У клубов шотландских горо-

⁸ Микешин 2005: 15.

⁹ Там же.

¹⁰ Clark 2000.

¹¹ Именно Фрэнсису Хатчесону было присвоено заслуженное звание «инициатора» «грядущего шотландского чуда в культуре». См.: Абрамов 2000: 197.

дов были контакты с ассоциациями других стран. Поддерживая эти контакты, они предпринимали совместные действия в целях инноваций и продвижения науки, искусства и философии.

Главным культурным и научным центром Шотландии стала её столица – Эдинбург. В Эдинбурге возникли многие интеллектуальные и научные сообщества, в XVIII в. их насчитывалось около двухсот, и размещались они в довольно тесном пространстве Старого города (the Old Town). Эти сообщества формировались людьми, которые чувствовали необходимость объединения усилий и обмена идеями для улучшения всего, что, как им казалось, необходимо было улучшить. В число ученых сообществ входили, например, Почетное общество улучшения сельскохозяйственных знаний, действовавшее в 1723 г., и Общество улучшения медицинских знаний, основанное в 1731 г.

Выдающимся и старейшим ученым сообществом Шотландского Просвещения было Эдинбургское философское общество. Деятельность Эдинбургского философского общества по совершенствованию искусств и наук (особенно естественных знаний) отличалась не только тематическим разнообразием, но главное – ориентацией на экспериментальные методы и прикладные «полезные знания». Деятельное участие в публикациях Эдинбургского философского общества принимал Бенджамин Франклин. Общество также избрало своим иностранным членом Вольтера. В 1783 г. после основания Эдинбургского Королевского общества Эдинбургское философское общество было распущено.

Интересна политическая и интеллектуальная биография сэра Джона Кларка (1676–1755), который был вице-президентом Эдинбургского философского общества¹². Сэр Джон Кларк Пеникуик, 2-й баронет был политиком, юристом, писателем и композитором. Джон Кларк получил юридическое образование сначала в Университете Глазго, затем в Лейденском университете. В 1700 г. был принят в самую влиятельную юридическую организацию Шотландии – Коллегию Адвокатов, в 1702 г. избран в парламент, а в 1703 г. принял участие в подготовке грядущих преобразований, изучая степень готовности общественного мнения для осуществления Унии, а затем в качестве комиссара Союза парламентов от Партии вигов заседал в Первом парламенте Великобритании в 1707 г. В 1708 г. он был назначен бароном казначейства Шотландии и занимал эту должность почти полвека до конца своих дней. Через несколько лет после Унии Джон Кларк написал по-латыни «Историю Унии Шотландии и Англии», а в 1730 г. «Наблюдения по поводу нынешнего положения в Шотландии» (опубл. в 1733 г.). Сэр Джон получил известность среди современников как меценат и творческая личность, но сам себя считал в первую очередь антикварием. Член антикварного клуба Римских Рыцарей Уильяма Стакля, он взял прозвище Агрикола в честь римского полководца, завоевавшего Каледонию в 84 г.¹³ Сэр Джон был

¹² О биографии и трудах Джона Кларка см.: Апрыщенко 2005; 2008: 558-565.

¹³ См.: *Memoirs of the life of Sir John Clerk of Penicuik...* 1892.

одним из друзей и покровителей поэта Аллана Рэмзи и его старшего сына художника-портретиста Аллана Рэмзи, инициатора создания «Общества Избранных» (The Select Society).

The Select Society (1754–1764) (первоначально The St. Giles Society в честь собора св. Джайлса) – эдинбургский дискуссионный клуб для представителей городской интеллектуальной элиты, детище художника Аллана Рэмзи, собравшего зимой 1754 года 15 своих друзей – юристов, философов, деятелей церкви и ученых Эдинбурга. В состав учредителей вошли: Дэвид Юм (David Hume), Адам Смит (Adam Smith), Джон Андерсон (John Anderson), Александр Уэддерберн (Alexander Wedderburn), Джеймс Бернетт, позднее лорд Монбоддо (James Burnett, later Lord Monboddo), преподобный Александр Карлайл (1722–1805)¹⁴, Фрэнсис Хоум (Francis Home), преподобный Джон Джардайн (John Jardine, 1716–1766), священник и со-основатель журнала The Edinburgh Review, близкий друг Дэвида Юма и Генри Хоума, лорда Кеймса, который будучи членом-учредителем Эдинбургского философского общества, принимал активное участие в дискуссиях Общества Избранных.

Адвокат Александр Уэддерберн (1733–1805), будущий член парламента, а еще позднее 1-й граф Росслин, хотя и был в 1755 г. самым молодым, занимал в обществе видное место. Он завоевал признание как участник дебатов на Генеральной ассамблее Церкви Шотландии, заняв там должность старейшины, когда ему был всего двадцать один год, и его задачей было защищать Дэвида Юма от церковного порицания. В этой первоначальной группе находился и врач Александр Стивенсон (Alexander Stevenson (с. 1725–1791), который был также членом Эдинбургского философского общества и Литературного общества Глазго.

В мае 1755 года к Обществу избранных присоединились еще пятнадцать выдающихся знаменитостей. Профессиональный состав был достаточно широким: историки и писатели, такие как преподобный Джон Хоум (John Home) и Уильям Робертсон (William Robertson), политики – сэр Гилберт Эллиот, 3-й баронет (Sir Gilbert Elliot) и сэр Генри Эрскин (Sir Henry Erskine), адвокат, судья и историк Дэвид Далримпл (David Dalrymple 1726–1792), автор «Заметок по истории Шотландии» (Remarks on the History of Scotland, 1773), а также будущие эдинбургские профессора Хью Блэр (Hugh Blair), хирург и философ Джеймс Рассел (James Russell), ботаник Джон Хоуп (John Hope).

Так Общество превратилось в дискуссионный форум, официально ограниченный примерно пятьюдесятью членами, но уже к концу 1755 г. лимит вырос до семидесяти шести. Из новобранцев наиболее выдающимися были: статистик, экономист, автор оригинальной теории народонаселения преподобный Роберт Уоллес (Robert Wallace, 1697–1771)¹⁵,

¹⁴ Автобиография Александра Карлайла стала ценнейшим источником по истории просветительского движения в Шотландии. См.: Carlyle 1861.

¹⁵ Подробнее о теории народонаселения Р. Уоллеса см. в книге: “Культура духа” vs “культура разума”... 2022: 211–216.

поэт, а затем профессор естественной философии в Сент-Эндрюсе, преподающий Уильям Уилки (William Wilkie), врач Александр Монро (Alexander Monro *primus*), Роберт Уитт (Robert Whytt) и сэр Александр Дик (Канингем) (Sir Alexander Dick (Cunyngham)), а также юристы и ученые-правоведы Джон Далримпл (John Dalrymple), Джордж Клерк-Максвелл (George Clerk-Maxwell), Роберт Дандас (Robert Dundas) и Генри Хоум, лорд Кеймс (Henry Home, Lord Kames). В эту группу входили и несколько именитых купцов и банкиров, в т.ч. Уильям Тод (William Tod) и Адам Фэйрхольм (Adam Fairholm, ок. 1722–1764), который в 1748 г. стал директором Банка Шотландии, а 12 лет спустя занял аналогичную должность в Королевском банке Шотландии. Другой деловой член общества, Роберт Арбетнот из Хаддо (Robert Arbuthnot of Haddo, 1728–1803), помимо участия в Select Society, был членом Эдинбургского музыкального общества, а в 1785 г. стал членом Королевского общества Эдинбурга. Когда лимит был увеличен до 100, стали принимать и новичков в городе, как, например, Адама Фергюсона (Adam Ferguson).

К 1759 г. в опубликованном списке членов общества было 133 человека. Собирались по средам с 12 ноября по 12 августа. Шесть избранных президентов должны были по очереди вести дебаты по вопросам, заранее предоставляемым комитету, который учреждался ежегодно с 1754 года. Председатель сессии должен был выбрать вопросы за неделю до их обсуждения. Дебаты начинались с того, что два или более членов читали короткие заявления или произносили импровизированные речи за или против. За этим следовало открытое обсуждение, которое завершалось голосованием. Правила запрещали обсуждение проблем, касающихся религии или якобитизма, но в остальном допускали дебаты по широкому кругу вопросов, которые касались искусства, литературы, риторики, театра, экономики, политики и морали. Особое внимание уделялось земледелию, поскольку многие члены сообщества были землевладельцами. Наряду с сочинениями лорда Шефтсбери, Джозефа Аддисона и Дэвида Юма, обсуждались текущие события. Финальный список с 1754 по январь 1763 г. насчитывал 158 позиций. Самым популярным вопросом, который обсуждался в 1755–1756 гг. шесть раз, было формирование шотландского ополчения, и в целом на собраниях доминировали насущные проблемы.

Избранное общество стало центром дебатов по социально-экономическим темам, которые разрабатывали в своих трудах такие его члены, как Дэвид Юм, Адам Фергюсон, Роберт Уоллес, Джеймс Бернетт и сэр Джон Далримпл. Обсуждались также политические памфлеты Александра Карлайла. На добровольные пожертвования своих членов Общество устанавливало премии за вклад в науку, литературу, искусство. В письме Аллану Рэмзи весной 1755 года Дэвид Юм так писал об их сообществе: оно «стало предметом национальной гордости... весь мир честолобив, хочет, чтобы ему было место среди нас... короче гово-

ря, объектом всеобщего любопытства является не столько Палата общин в Лондоне, сколько Избранное общество в Эдинбурге»¹⁶.

Самым важным из просветительских сообществ считается Ранкенианский клуб (The Rankenian Club, 1716–1774), на собраниях которого регулярно обсуждались вопросы языка, литературы, морали, критически рассматривались новые публикации. Среди членов-учредителей этого клуба *literati*, которые встречались в эдинбургской таверне, взяв в качестве своего названия имя ее хозяина, были юристы, профессора университета и не менее семи пресвитерианских священников, в т.ч. будущие видные фигуры Шотландского Просвещения, как, например, первый профессор всеобщей истории Эдинбургского университета Чарльз Макки (Charles Mackie, 1688–1770); Джон Стивенсон (John Stevenson, 1695–1775), впоследствии профессор логики и риторики; Уильям Уишарт (William Wishart "Secundus", 1691–1753), священник и философ, ректор Эдинбургского университета в 1736–1754 гг.; философ и хирург Джордж Янг (George Young, 1692–1757); философ и самый выдающийся шотландский математик того времени, член Лондонского королевского общества с 1719 г. Колин Маклорин (Colin Maclaurin, 1698–1746); а также уже упомянутый выше священник и ученый-статистик Роберт Уоллес¹⁷. Ранкенианцы поддерживали контакты с учеными и литературными кругами Ирландии, критически обсуждали труды Джорджа Беркли, выдающегося философа и епископа Клойна¹⁸. В 1771 г. на страницах "The Scots Magazine" была дана высокая оценка деятельности клуба: «...ранкенианцы сыграли важную роль в распространении по всей Шотландии свободы мысли, смелости исследований, щедрости чувств, строгости рассуждений, верности вкуса и точности композиций»¹⁹.

В Poker Club (основан в 1762 г.), обсуждались главным образом проблемы шотландской милиции (ополчения). Цель состояла в том, чтобы восполнить упущение Закона о милиции 1757 г., применявшегося только к Англии. Вопрос о милиции бурно обсуждался в шотландской прессе. Название Poker Club было предложено Адамом Смитом. В протоколе 1776 года названы сорок три члена клуба, в т.ч. Адам Фергюсон, сэр Джон Далримпл, Дэвид Юм, Уильям Робертсон.

Эдинбургский Кейп-клуб (Cape Club) – главным образом сообщество поэтов и художников, один из самых известных «веселых» эдинбургских клубов. Основанный в трактире, он славился пиршествами и попойками, укреплявшими дружеские отношения участников²⁰.

Аналогичные ученые сообщества можно было найти в университетских городах – в Глазго и Абердине, но интенсивность интеллекту-

¹⁶ The Letters of David Hume. Vol. 1: 1727–1765 / Ed. by J.Y.T. Creig. Oxford: Oxford University Press, 1932. 532 p. P. 219-220.

¹⁷ Статус члена-учредителя Ранкенианского клуба был специально отмечен в некрологе Р. Уоллеса, опубликованном в журнале The Scots Magazine (July, 1771).

¹⁸ Ahnert 2014: 35-37.

¹⁹ The Scots Magazine. 1771. Vol. XXXIII.

²⁰ Wallace, Rendall 2021.

альных взаимодействий в Эдинбурге была максимальной. Члены клуба или общества не обязаны были проживать в Эдинбурге, но должны были участвовать в собраниях. Для обеспечения регулярного посещения своих членов некоторые общества устанавливали особые правила, несоблюдение которых могло привести к отмене членства.

Широко образованные люди составляли в XVIII столетии пропорционально незначительную часть населения, но при этом важную часть гражданского общества. Воздействие интеллектуалов на общественное сознание осуществлялось через стремительно расширявшийся рынок газет, журналов, книг. По некоторым подсчетам уровень грамотности среди мужского населения Шотландии в 1720 г. равнялся 55%, а в 1750 г. достигал уже 75%, по сравнению с 53% в Англии²¹. В результате шотландские интеллектуалы писали свои произведения не только в расчете на своих коллег по клубам и обществам, но и для более широкой публики, а в ее распоряжении имелись библиотеки, которыми к 1750 г. обзавелся каждый город²². Общее повышение образовательного уровня населения стимулировало бурный рост числа периодических изданий и их тиражей. Важную роль в интеллектуальном обмене и просвещении публики играл в это время издаваемый в Эдинбурге *“The Scots Magazine”* – «Шотландский журнал».

Анализ предметного содержания, уровня участия и градуса обсуждения насущных проблем в *“Шотландском журнале”* позволяет констатировать, что, разделяя немало общих черт с другими британскими журналами этого периода, это издание отличалось «лицом необщим выраженьем» во всех этих компонентах.

“The Scots Magazine” впервые вышел в свет в январе 1739 года²³. Журнал был рассчитан на довольно широкую читательскую аудиторию, включая всех тех, кто имел достаточно денег и свободного времени, чтобы приобрести небольшую солидную библиотеку и периодически посещать театр. Его выпуск, датированный 9 февраля 1739 года, стоил 6 пенсов. Журнал, как и многие региональные издания, исправно выполнял распределительную функцию сети распространения новостей и идей из столицы в провинциальные центры всего королевства. Публиковались отрывки из других периодических изданий лондонских и шотландских, но, конечно, прежде всего столичных. Наиболее значимые материалы лондонской прессы перепечатывались практически полностью. Печатались также отрывки из выходивших в свет книг, особенно по моральной философии, а также из политических памфлетов.

Через журнал его читатели коммуницировали друг с другом, отвечали на вопросы, поставленные другими участниками этого «виртуального клуба», получали ценную практическую информацию и полезные знания. В Шотландии Просвещение отличалось прагматизмом, основ-

²¹ Herman 2001. P. 23.

²² Апрыщенко 2011: 7.

²³ См.: Benchimol 2013.

ными достоинствами считалась практическая польза для общества в целом («общее благо»), а также для каждого из его членов. Наиболее значительных достижений удалось достигнуть в первую очередь в области философии, экономики, юриспруденции, медицине, геологии, химии и инженерном деле.

Журнал учитывал новые потребности и культурные интересы своей целевой аудитории, в т.ч. желание участвовать в дискуссиях, и в свою очередь влиял на формирование новых культурных интересов, предоставляя широкий информационный ресурс. Читатели высказывались по научным, религиозным, культурным и литературным вопросам (письма в редакцию), рассуждали на темы морали и права. Редакторы журнала принципиально не ограничивали горизонты своих читателей какой-либо тематикой, на его страницах обсуждался широкий круг вопросов. Большой объем материалов, направленных на информирование аудитории о новых научных наблюдениях и экспериментах, о технических проектах, а также на распространение полезных прикладных знаний. Например, статья под названием «Новый метод повышения прочности древесины» с описаниями была перепечатана в полном объеме из “Gentlemen’s Magazine” в июньском номере 1754 года²⁴. Или статья «Новый метод предохранения от корабельных червей»²⁵. Непременные сообщения о различных опытах с электричеством и описания соответствующих устройств. Так, в июльском номере 1752 года была опубликована заметка Бенджамина Франклина с описанием устройства для демонстрации новой теории происхождения грома²⁶. А в июне 1754 г. на страницах журнала обсуждался объявленный Императорской академией в Петербурге приз за теорию, объясняющую происхождение электричества²⁷.

В каждом номере публиковался раздел «Медицина» с пространными описаниями болезней и методик лечения (например, о новом методе удаления катаракты – август 1754 г.²⁸ Постоянно присутствовали главные разделы: Политика, «History» (совсем не об истории, а о событиях за рубежом – нечто типа программы «Международная панорама», подробно о текущих событиях в разных странах и регионах), а также специальные рубрики: Астрономия, Метеорология, Минералогия, Театральные новости и критика²⁹. Значительное место на страницах журнала занимали математические задачи и примеры их решения, которые присылали читатели журнала. Об уровне их знаний можно судить как по присланным в редакцию вопросам, так и по предложенным ответам³⁰.

²⁴ The Scots Magazine. Vol. XVI. P. 287-293.

²⁵ Ibid. P. 388.

²⁶ The Scots Magazine. Vol. XV. P. 354-355. См. также: Dec. 1753. Vol. XV, P. 603-604.

²⁷ The Scots Magazine. Vol. XVI. P. 272-274.

²⁸ The Scots Magazine. Vol. XVI. P. 383.

²⁹ Dec. 1753, vol. XV, p. 610-612.

³⁰ См., напр., алгебраическую задачу, которую прислал один из читателей в октябрьский выпуск 1753 года, и ее решение, предложенное другим читателем, в декабрьском выпуске (The Scots Magazine. Vol. XVI. P. 277-281).

Популярность журнала во многом объяснялась разнообразием материалов, которые представляли интерес для читателей разного уровня образованности и разных направлений интеллектуальной и практической деятельности. При этом в центре внимания находился обширный комплекс философских, научных, моральных и культурным тем, волновавших эдинбургских *literati*. На страницах журнала нашли отражение как разногласия в публичной сфере по конкретным текущим вопросам общественной жизни, так и формирование консенсуса шотландских интеллектуалов середины XVIII века в понимании национальных интересов, или «Prosperity of Scotland», и в более широкой перспективе работы «во благо Великой Британии».

Публикации журнала разного жанра, включая нарративы о «национальном прогрессе», демонстрируют роль средства коммуникации в процессе культурной ассимиляции и направленного изменения коллективной идентичности в матрице национально-культурной автономии. Тем не менее в журнальной полемике отчетливо отразилось все многоголосие мнений и богатство альтернативных идей, а также проектов усовершенствований, ориентированных на «общественную пользу».

Тексты издателей и авторов журнала «The Scots Magazine» помогают многое понять относительно идеологических императивов и конкурентных политических позиций. В этой связи стоит обратиться к малоизвестному, но весьма показательному эпизоду дискуссии шотландских интеллектуалов по вопросу о повиновении или сопротивлении верховной власти, нашедшей отражение на страницах журнала «The Scots Magazine» в середине 1750-х гг. Вниманию читателей были предложены два текста, опубликованных в январском номере журнала за 1754 год: раздел «Совет подданному» («Advice to the subject») из книги Дэвида Эрскина, лорда Дана (1670–1758)³¹ и отрывки из полемического ответа на этот трактат в памфлете уже упоминавшегося Роберта Уоллеса³².

Разумеется, данное событие истории интеллектуальной культуры «эпохи перемен» нуждается в контекстуализации, особенно в силу того, что не только сами тексты практически не исследовались, но и оба автора представлены в историографии чрезвычайно скупо (это относится как к работам, посвященным в целом истории Шотландии и Великобритании Нового времени, так и к исследованиям политической мысли и интеллектуальной культуры эпохи Просвещения). Первый контекст – самоочевидный – разворачивается на страницах журнала, в котором эти тексты находят свое место в ряду других материалов, отражающих сходные сюжеты. Второй контекст – событийно-ситуационный – имеет два уровня, определяющие соответственно историческую ситуацию в стране и жизненную – в биографиях авторов. Третий важнейший контекст – пространственно-коммуникативный контекст интеллектуальной

³¹ The Scots Magazine. Jan. 1754. Vol. 16. P. 12-16.

³² The Scots Magazine. Feb. 1754. Vol. 16. P. 85-90. См. также фрагмент, опубликованный в приложении к этому тому (p. 625-627).

среды Эдинбурга середины 1750-х гг., а также роль журнала в ее функционировании и как ресурса в символической-смысловой сфере. Наконец, четвертый контекст выводит нас в историю политической философии раннего Нового времени и к проблеме интертекстуальности.

Сначала краткая информация об авторах. Дэвид Эрскин, лорд Дан (Lord Dun, 1670–1758), шотландский юрист, получивший профессиональное образование в университетах Сент-Эндрюса и Парижа еще в конце XVII века, представлял Форфаршир на собрании сословий в 1689 г., участник парламентов 1690, 1691, 1693, 1695 и 1696 гг. и стойкий оппонент договора об Унии 1707 года, сделал блестящую карьеру в шотландской судебной системе: в 1710 г. он получил пост лорда-ординария Сессионного суда с титулом лорда Дана, а в 1714 был также назначен лордом-юстициарием Высшего уголовного суда Шотландии. Выйдя в отставку с обеих своих должностей (соответственно – в 1744 г. и 1753 г.)³³, лорд Дан считал своим долгом обратить накопившийся жизненный опыт на благо соотечественников и на 84-м году жизни опубликовал небольшую книгу назидательного жанра под названием – «Благожелательные и простые советы лорда Дана, приспособленные к лицам разного положения и условий жизни и взаимоотношениям между ними»³⁴, в которой, помимо прочего, в двух главах – «Совет подданному» и «Совет суверену», изложил свои аргументы в защиту доктрины пассивного повиновения. Без всякого промедления, проякобитская концепция лорда Дана была подвергнута уничтожающей критике в политическом памфлете Роберта Уоллеса³⁵.

Роберт Уоллес получил образование в Эдинбургском университете, работал ассистентом профессора математики, но в 1722 г. получил лицензию проповедника, десять лет служил в провинциальном приходе, а с 1733 г. – в Эдинбурге. В 1742 г. ему было поручено управлять церковным бизнесом и распределять финансы. Уоллес вместе с Александром Вебстером³⁶ создали фонд для вдов и сирот священнослужителей. Используя расчеты тарифных ставок страхования на основе методов математической статистики, они разработали схему обеспечения вдовам священников страховых пенсий³⁷. В 1743 г. Уоллес был избран председателем Общего собрания Церкви Шотландии³⁸.

³³ См. некролог в The Scots Magazine (Vol. XX. 1758. P. 276–277).

³⁴ Preface // Lord Dun's Friendly and familiar advices... 1754.

³⁵ Wallace 1754.

³⁶ Александр Вебстер (Alexander Webster, 1708–1784), священник, доктор богословия. В 1755 г., по поручению правительства, А. Вебстер собрал необходимые данные для первой переписи населения Шотландии.

³⁷ Это было первое успешное предприятие такого рода в Британии. Стоит также упомянуть, что именно эту схему в настоящее время используют страховые компании для расчета средних показателей продолжительности жизни.

³⁸ В своем «Трактате о численности человечества в древние и новые времена», первоначально прочитанном перед Философским обществом Эдинбурга в 1746 г., а впоследствии опубликованном в виде книги в 1753 г., Роберт Уоллес, в частности, подверг резкой критике взгляды Юма на историю народонаселения и выдвинул гипотезу

Вернемся к вопросу о месте двух текстов в истории политической философии XVII–XVIII столетий. Не ставя перед собой задачу проследить генеалогию идей подчинения и сопротивления от самых «корней», ограничусь ссылкой на абсолютистскую доктрину Роберта Филмера, с одной стороны, и на идеи монархомахов – с другой. Авторитарные представления, идеи пассивного послушания монарху и непротivления его воле продолжали и в первой половине XVIII века сохранять влияние на сознание людей, причем обоснованием им служили аргументы, указывавшие на то, что долгом каждого гражданина является сотрудничество с любой властью. Важнейшие концептуальные положения и ключевые понятия теорий пассивного подчинения, как и «традиционные ценности» и модели поведения, продолжали, в той или иной форме, свое существование и, более того, развивались и актуализировались в новом социокультурном пространстве. Им противостояла теория сопротивления тираническому правлению, присвоенная ранними вигами эпохи Реставрации из идейного фонда революции середины XVII века³⁹, получила развитие в идеологии вигов в совокупности с идеей общественного договора и представлениями об общем благе как цели правления. В синхронном же плане два анализируемых текста представляют конкурирующие интеллектуальные традиции и противоборствующие партийно-политические позиции.

Особую окраску полемике на страницах «Шотландского журнала» придает сопровождающая дискуссионную публикацию лаконичная редакционная заметка, которая целенаправленно отсылает читателя к текстам, «отражающим различные мнения по одним и тем же сюжетам», которые публиковались в журнале» в первой половине 1750-х гг., и, прежде всего, к «отрывкам из писем лорда Болингброка о духе патриотизма, идее короля-патриота и положении партий в момент вступления на престол короля Георга II»⁴⁰. Убежденный виг и патриот юнионистского толка, Роберт Уоллес неустанно разоблачал замыслы якобитов и прославлял политические результаты Славной революции, обеспечившие, по его утверждению, «воцарение свободы» в Великобритании.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- The Scots Magazine, 1739–1755. Edinburgh: Printed by W. Sands, A. Murray, and J. Cochran.
- Carlyle, Alexander. Autobiography of the Rev. Dr. Alexander Carlyle; containing memorials of the men and events of his time. 3 ed. Edinburgh: W. Blackwood, 1861.
- The doctrine of passive obedience and non-resistance considered. With some observations on the necessity and advantages of the Revolution in the year 1688. By Mr. Wallace, One of the Ministers of Edinburgh. Published on occasion of Lord Dun's friendly and familiar advices. Edinburgh: printed by Hamilton, Balfour, and Neill. 1754. 40 p.

о зависимости численности населения от степени обеспеченности общества средствами существования. Книга Уоллеса была переведена на французский язык под руководством Монтескье и опубликована во Франции. Впрочем, Роберт Уоллес, несмотря на свои заслуги, не удостоился даже беглого упоминания в Историческом словаре «Мир Просвещения» (2003).

³⁹ О наследии Английской революции в идеологии ранних партий см.: Лабутина 2017.

⁴⁰ The Scots Magazine. 1754. Vol. XVI. P. 16.

- Lord Dun's Friendly and familiar advices, adapted to the various Stations and Conditions of Life, and mutual Relations to be observed amongst them. Edinburgh: Printed for G. Hamilton and Balfour, 1754. 243 p.
- Sir John Clerk of Penicuik. History of the Union of Scotland and England. Scottish History Society, 5th Series. Vol. 6. Edinburgh, 1993.
- The Letters of David Hume. Vol. 1: 1727–1765 / Ed. by J.Y.T. Creig. Oxford: O.U.P., 1932. 532 p.
- Memoirs of the life of Sir John Clerk of Penicuik, Baronet, Baron of the Exchequer, Extracted by Himself from His Own Journals, 1676–1755 / Ed. by J.M. Gray. Edinburgh: Printed in the University Press by T. and A. Constable for the Scottish Historical Society, 1892. 368 p.
- Абрамов М.А. Шотландская философия века Просвещения (Scottish philosophy of the Age of Enlightenment). М.: 2000. 353 с. [Abramov M.A. Shotlandsкая filosofiya veka Prosveshcheniya. M.: 2000. 353 s.]
- Апрыщенко В.Ю. Дэвид Юм и британская юнионистская традиция Эпохи Просвещения (David Hume and the British Unionist Tradition of the Age of Enlightenment) // Диалог со временем. 2011. Вып. 37. С. 5-23. [Apyrshchenko V.YU. David Yum i britanskaya yunionistskaya traditsiya Epohi Prosveshcheniya // Dialog so vremenem. 2011. Vyp. 37. S. 5-23].
- Апрыщенко В.Ю. От Просвещения к романтизму: шотландская антикварная традиция и поиски национального прошлого (From Enlightenment to Romanticism: Scottish antiquarian tradition and the search for a national past) // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2008. С. 554-588. [Apyrshchenko V.YU. Ot Prosveshcheniya k romantizmu: shotlandsкая antikvarnaya traditsiya i poiski nacional'nogo proshlogo // Dialogi so vremenem. Pamyat' o proshlom v kontekste istorii / Pod red. L. P. Repinoj. M., 2008. S. 554-588].
- Апрыщенко В.Ю. Сэр Джон Кларк Пенникуик и кризис шотландской идентичности в первой половине XVIII века (Sir John Clarke Penicuik and the crisis of Scottish identity in the first half of the 18th century) // Диалог со временем. 2005. Вып. 15. С. 91-109. [Apyrshchenko V.YU. Ser Dzhon Klark Penikuik i krizis shotlandskoy identichnosti v pervoy polovine XVIII veka // Dialog so vremenem. 2005. Vyp. 15. S. 91-109].
- Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей (Scotland in Modern Times: In Search of Identities). СПб.: Алетея, 2016. 720 с. [Apyrshchenko V.YU. Shotlandiya v Novoe vremya: v poiskah identichnostej. SPb.: Aleteja, 2016. 720 s.]
- Идеи и люди: интеллектуальная культура Европы в Новое время (Ideas and people: the intellectual culture of Europe in Modern times) / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2014. 848 с. [Idei i lyudi: intellektual'naya kul'tura Evropy v Novoe vremya / Pod red. L.P. Repinoj. M.: Akvilon, 2014. 848 s.]
- Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох (Intellectuals and power in conflicts of turning points) / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2023. 336 с. [Intellektualy i vlast' v konfliktah perelomnyh epoch / Pod red. L.P. Repinoj. M.: Akvilon, 2023. 336 s.]
- “Культура духа” vs “культура разума”: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII вв. (“Culture of the spirit” vs “culture of the mind”: intellectuals and power in Britain and Russia in the 17th–18th centuries) / Под общ. ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2022. 1080 с. [“Kul'tura duha” vs “kul'tura razuma”: intellektualy i vlast' v Britanii i Rossii v XVII–XVIII vv. / Pod obshch. red. L.P. Repinoj. M.: Akvilon, 2022. 1080 s.]
- Лабутина Т.Л. Наследие Английской революции в идеологии ранних политических партий (The legacy of the English Revolution in the ideology of early political parties) // Вестник СПбГУ. История. 2017. Т. 62. Вып. 3. С. 587-600. [Labutina T.L. Nasledie Anglijskoj revolyucii v ideologii rannih politicheskij partij // Vestnik SPbGU. Istoriya. 2017. T. 62. Vyp. 3. S. 587-600.]
- Микешин М.И. Социальная философия шотландского Просвещения (Social philosophy of the Scottish Enlightenment). СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. 165 с. [Mikeshin M.I. Social'naya filosofiya shotlandskogo Prosveshcheniya. SPb.: Sankt-Peter-burgskij Centr istorii idej, 2005. 165 s.]
- Мир Просвещения (World of Enlightenment) / Под ред. Винченцо Ферроне и Даниэля Роша. М.: Памятники исторической мысли, 2003. 668 с. [Mir Prosveshcheniya / Pod red. Vinchenco Ferrone i Danielya Rosha. M.: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2003. 668 s.]
- Мягков Г.П., Репина Л.П. Интеллектуальная культура и научные коммуникации (Intellectual culture and scientific communications) // Вестник Удмуртского университета. Сер. 5: История и филология. 2014. Вып. 3. С. 137-142. [Myagkov G.P., Repina L.P. Intellektual-

- al'naya kul'tura i nauchnye kommunikacii // Vestnik Udmurtskogo universiteta. Ser. 5: Istoriya i filologiya. 2014. Vyp. 3. S. 137-142].
- Репина Л.П. «Второе рождение» и новый образ интеллектуальной истории ("Rebirth" and a new image of intellectual history) // Историческая наука на рубеже веков / Под ред. А.А. Фурсенко. М.: Наука, 2001. С. 175–192. [Repina L.P. «Vtoroe rozhdenie» i novyy obraz intellektual'noj istorii // Istoricheskaya nauka na rubezhe vekov / Pod red. A.A. Fur-senko. M.: Nauka, 2001. S. 175–192].
- Репина Л.П. Интеллектуальная история сегодня: проблемы и перспективы (Intellectual history today: problems and prospects) // Диалог со временем. 2000. Вып. 2. С. 5-13. [Repina L.P. Intellektual'naya istoriya segodnya: problemy i perspektivy // Dialog so vremenem. 2000. Vyp. 2. S. 5-13].
- Репина Л.П. Интеллектуальная история на рубеже XX–XXI веков (Intellectual history at the turn of the 20th–21st centuries) // Новая и новейшая история. 2006. № 1. С. 12-22. [Repina L.P. Intellektual'naya istoriya na rubezhe XX–XXI vekov // Novaya i novejschaya istoriya. 2006. № 1. S. 12-22].
- Репина Л.П. Контексты интеллектуальной истории (Contexts of intellectual history) // Диалог со временем. 2008. Вып. 25 / I. С. 5-11. [Repina L.P. Konteksty intellektual'noj istorii // Dialog so vremenem. 2008. Vyp. 25 I. S. 5-11].
- Ahnert, Thomas. The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690–1805. New Heaven and London: Yale University Press, 2014. 216 p.
- Benchimol, Alex. For "the Prosperity of Scotland": Mediating National Improvement in the Scots Magazine, 1739-49 // Studies in Scottish Literature. 2013. Vol. 39: Iss. 1, P. 82–103. Available at: <https://scholarcommons.sc.edu/ssl/vol39/iss1/>
- Clark, Peter. British Clubs and Societies 1580–1800: The Origins of an Associational World. (Oxford Studies in Social History), Oxford: University Press, 2000. 534 p.
- Herman A. How the Scots Invented the Modern World. How the Scots Invented the Modern World: The True Story of how Western Europe's Poorest Nation Created Our World & Everything in it. New York: Three Rivers Press, 2001. 472 p.
- Wallace M.C., Rendall, Jane. Association and Enlightenment: Scottish Clubs and Societies, 1700–1830. Foreword by Chr.A. Whatley. Lewisburg: Bucknell Un-ty Press, 2021. 284 p.
- Репина Лорина Петровна**, доктор исторических наук, член-корр. РАН, главный научный сотрудник ИВИ РАН; профессор ИФИ РГГУ; lorinarepina@yandex.ru

Communications of Scottish intellectuals and "The Scots Magazine" (Edinburgh, 1735–1755)

The article attempts to approach the study of significant aspects of the phenomenon of the Scottish Enlightenment from the position of the concept of the history of intellectual culture developed by the author, which includes both the analysis of texts, mental tools, and the subjectivity of intellectuals of different levels, and the study of forms, means, formal and informal institutions of intellectual communication in their sociocultural context. The most productive cognitive potential of the chosen model is realized in projects focused on the study of intellectual communities of different types and in different segments of the intellectual environment, as well as the role of intellectuals in the formation of public consciousness and new collective stereotypes. In this study, this approach allows us to complement the picture of the intellectual culture of the Enlightenment, identifying and clarifying the configuration of interpersonal connections and communication infrastructure in the intellectual environment of Edinburgh and other university cities in Scotland in the first half and mid-18th century. The key role of the press and specifically the famous magazine "The Scots Magazine" in the formation and development of this environment is specially considered.

Key words: *Scottish Enlightenment, intellectuals, intellectual communities, clubs, literati, The Scots Magazine, "common good", "public benefit".*

Lorina Repina, Dr. Sc. (History), Professor, Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Institute of World History, RAS; Professor, Institute of Philology and History, Russian State University for Humanities; lorinarepina@yandex.ru

К.М. АНДЕРСОН

ОУЭН И МАРКС ДУХОВНЫЕ ОТЦЫ СОЦИАЛЬНОЙ КООПЕРАЦИИ¹

Статья посвящена процессу формирования социальной кооперации в Великобритании в XIX веке и как этот процесс был отражен в работах Р. Оуэна и К. Маркса. Особенностью английских кооператоров было понимание процесса преобразования сугубо экономическим, а не политическим, а символом были Рабочие базары и потребительские товарищества. Отличительной чертой оуэновских организаций и организаций его учеников является так же то, что понятие «кооперация» заменяется на «социализм», что отразилось и на их сути. Маркс же делает упор именно на первом термине. Развитие кооперации Маркс обуславливает закономерными социально-экономическими факторами. Особенность подхода Маркса и Энгельса к проблемам кооперации заключается в том, что они рассматривают кооперативные предприятия не только как хозяйственные объединения рабочих, но прежде всего как социальные институты, отражающие черты новой исторической формы кооперации.

Ключевые слова: Р. Оуэн, К. Маркс, социализм, кооперация.

Среди новых явлений, которыми в изобилии одарила человечество индустриальная революция, кооперация стояла особняком, развиваясь как учение и массовое движение весьма миролюбивого свойства. И всё же что-то в нём настораживало. Будучи связанным с хозяйственной, вполне респектабельной деятельностью, кооперативное движение являлось отпрыском «товариществ взаимопомощи» (Friendly Societies) – преемников средневековых ремесленных гильдий, давно уже ставших одним из опорных камней британской государственности. Но в 1820-е годы кооператоры стали говорить на языке смуты, сетуя на несправедливость царящих порядков и призывая к их преобразованию. К счастью для британцев, на острове не водились Мараты и Робеспьеры, а главный пророк, звавший к Новому нравственному миру, чудаковатый, но человеколюбивый мистер Оуэн Нью-Лэнаркский, филантроп и фабрикант, отдал бы последнее, чтобы революция не проникла на Альбион. Однако с виду тихий человек был опасен, поскольку внушал: в существующем строе нет ничего, заслуживающего сохранения².

Как свидетельствует история, за проповедником с пальмовой ветвью может объявиться провозвестник апокалипсиса с мечом. К 1840-м такой пророк объявился, имя ему было Карл Маркс. Кооперация стала полем соперничества их приверженцев, оружием служил старый верный печатный пресс.

¹ Исследование выполнено в рамках Госзадания ФНИСЦ РАН за 2023 г. по теме «Справедливость и социальное государство как категории политики: историческая традиция и современные интерпретации» (ЕГИСУ НИОКР 123091800035-0) при поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации и Экспертного института социальных исследований.

² Андерсон 1999; 2018; 2019; Роберт Оуэн 2014.

История кооперативных сообществ, биографии их вождей описаны достаточно подробно. Ни у кого из историков не вызывает сомнений связь первых кооперативных союзов с именем Роберта Оуэна. Это признано модернистами и постмодернистами³, сторонниками исторической антропологии⁴ и марксистами⁵.

Отвергая все общества, основанные на частной собственности как противоречащие природе человека, Оуэн призывал к созданию такого общественного устройства, где господствовали бы принципы «объединения труда, собственности и расходов». По его мнению, в Новом нравственном мире «единство и взаимное сотрудничество будут легко и просто осуществляться всеми в повседневной жизни»⁶. Первые последователи Оуэна называли себя «кооператорами», то есть людьми, «работающими вместе во имя счастья каждого, на условиях полного равенства». Названия печатных изданий («Co-operator» – 1828 г., «Chester Co-operative Chronicle» – 1830 г.)⁷ и организаций (Лондонское кооперативное и экономическое общество – 1821 г., Лондонский кооперативный фонд торговых ассоциаций – 1828 г.) подчёркивали цель, стоявшую перед сторонниками Оуэна: построение общества сотрудничества (co-operation), противоположного строю соперничества (conspicence). В отличие от континентальных радикалов, полагавшихся на силу, английский кооператоры считали вопрос преобразований сугубо экономическим, и потому их символом стала не Бастилия, а Рабочие базары и потребительские товарищества. Таким образом преобразование превращалось из вопроса политического в вопрос экономический.

В поисках денежных средств, требовавшихся для основания общин по оуэновскому плану, кооператоры обращаются к известной уже в XVIII в. форме самопомощи – потребительским товариществам. В мае 1827 года в «Co-operative Magazine» была опубликована статья «Как создать фонд для основания Кооперативной общины», в которой оценивался опыт некоторых объединений. Будущим сотоварищам предлагалось встречаться друг с другом и продавать произведённые ими или купленные товары, а часть прибыли от каждой покупки отчислять в общий фонд⁸. Также создание ассоциаций трудящихся как способ организации общины Оуэн предусматривал в «Докладе графству Лэнарк»⁹.

В своих воспоминаниях Уильям Ловетт, бывший в 1820-е гг. участником Первого лондонского кооперативного общества, пишет следующее: «Когда м-р Оуэн вернулся из Америки [после неудачи «Новой гармонии» – К.А.], он несколько прохладно отнёсся к этим «торговым

³ Holyoake 1875. Vol. 1.: 10; Webb 1904: 20; Webb 1891: 42; Hutchins 1912; Cole 1925: 20-25; Bailey 1955: 16; Bonner 1961: 16.

⁴ D'Assailly 1869: 18; Huber 1855: 1157; Пфейффер 1866: 81.

⁵ Morton 1969: 43-45; Пронин 1961: 10; Кистанов 1971. № 5.

⁶ Оуэн 1950. Т. 1: 151.

⁷ Всего в 20-е гг. XIX века выходило около 17 оуэнистских периодических изданий.

⁸ Podmore 1923: 383.

⁹ Оуэн Т. 1. 1950: 251.

обществам», весьма откровенно заявив, что простая купля-продажа не составляет никакой части его великой кооперативной схемы, но когда он обнаружил, что большая часть из них собиралась претворять в жизнь многие положения его теории, он отнёсся к ним доброжелательно и сразу же стал играть видную роль в их среде»¹⁰.

Книга Ловетта вышла в свет в то время, когда спор о роли оуэнизма в кооперации был в полном разгаре. Поэтому данное свидетельство – лишь отражение его точки зрения на предмет спора, в частности некое противопоставление обществ оуэновскому плану и скрытый упрек самому Оуэну, не разгадавшему значения потребительской кооперации. Хотя формально полемика велась (и ведётся) вокруг кооперативных экспериментов Оуэна, фактически в центре была проблема преобразующей роли кооперации в условиях капитализма; подтверждением этому может служить история термина.

После гибели Великого национального союза производств (1835), последней массовой организации, созданной Оуэном, число его сторонников быстро сократилось и кооперативные ассоциации практически исчезли. В лексиконе ближайших учеников Оуэна «кооперацию» заменяет слово «социализм». Причины, побудившие Оуэна избрать такое название, нуждаются в дополнительном исследовании. Но, по всей видимости, оно должно было подчеркнуть, как минимум, отличие собственно оуэнистских организаций от тех немногих потребительских сообществ, которые уцелели после крушения Национального союза. Не случайно в 1836 г. Оуэн вновь публично заявил, что общества, «делающие прибыль на совместной торговле», не имеют никакого отношения к Новому нравственному миру, но «кооперация» настолько устойчиво ассоциировалась с оуэновским социализмом, что те последователи, которые по разным причинам порвали связь с объединениями оуэнистов (к примеру, с Обществом сторонников рациональной религии), так же избегали употреблять старый термин. Вновь он вошёл в оборот только в начале 1850-х гг., когда, с одной стороны, распались последние организации оуэнистов, с другой – ускорился рост потребительских и производственных товариществ. В 1852 г. христианские социалисты создали «Кооперативную лигу»; тогда же группа бывших оуэнистов, основавших «Общество освобождения труда» (1846), переименовала своё издание «Вестник освобождения» в «Вестник кооперации». Реабилитация данного понятия происходила одновременно с зарождением различного толка кооперативистских теорий, от откровенно антикоммунистических (Г. Шульце-Делич, В. Хубер, Э. Ванситтарт Нил) до имевших социалистическую окраску (Дж. Я. Холиок, Л. Джонс).

Между этими теориями, несмотря на их различия, имеется большое сходство, которое отчётливо проявляется в оценке связи оуэнизма и кооперации. Исследователи обоих направлений стремятся найти сходство между организационными формами современных кооперативов и

¹⁰ Lovett 1876: 43.

учреждениями, созданными Оуэном. К примеру, видный деятель английской Кооперативной партии Джон Бэйли увидел сходство между «рабочими базарами» и оптовыми кооперативными обществами¹¹. Но за столетие до Бэйли ту же мысль высказал сторонник буржуазной кооперации Шарль Д'Ассайи¹². Однако внешнее сходство используется буржуазными кооператорами и кооперативными реформистами для противоположных целей. Для первых сходство – это способ оттенить губительное, по их мнению, соединение кооперации с социализмом (Э. Пфейффер, Б. Фроммет)¹³, доказав мысль, откровенно высказанную Хубером: «социализм есть карикатура на кооперацию»¹⁴. Для вторых – подтверждение образа Оуэна, основателя кооперативного реформизма и «отца кооперации». Но разделяя оуэновский социализм на две части – на идею ассоциации, всеобщего сотрудничества, и «утопическую» идею коммунизма, представители данного направления (Холиоук, Э. Пиз, Ф. Оппенгеймер, К. Огата, Е. Волкова) по существу приходят к выводу Хуберта, выраженному, однако, в завуалированной форме¹⁵.

Для наглядности приведем схему, по которой Холиоук сравнивает оуэновский социализм с корпоративизмом. Кооперацию он определил как «всеобщее сотрудничество»¹⁶. Оуэн развил эту идею, будучи противником «неограниченной конкуренции, которая есть не что иное, как социальная война»¹⁷. Он выступал и за равенство; но равенство – конечная цель и кооперации. Однако принцип «каждому по потребности, от каждого по способности» не осуществим. Осуществимо лишь равенство в форме «получения покупателем в магазине или рабочим на фабрике честной доли прибыли, произведённой его покупкой или работой»¹⁸. В этом заключается смысл выдвинутой Холиоком в 1870-е теории «соучастия». Поскольку слова «сотрудничество» и «соучастие» близки по смыслу, Оуэн в конечном счёте превращается в основателя теории «соучастия», первым практическим осуществлением которой, по мнению Холиока, был Нью-Лэнарк, где «труд и капитал работали в единении»¹⁹.

Однако между реакционностью одних и политической сдержанностью других есть различие. Первые – принципиальные враги любой пропаганды равенства, особенно имущественного; вторые используют постулат о «нейтральности» кооперации. К примеру, представители нимской школы (Ш. Жид, А. Фабр) утверждали, что кооперация – лишь форма производства или распределения, которая в силу своих особен-

¹¹ Bailey 1955: 16.

¹² D'Assailly 1869: 18.

¹³ Пфейффер 1866: 80; Фроммет 1918: 48.

¹⁴ Huber 1800: 355.

¹⁵ Holyoake Vol. 2. 1879: 10; Pease 1909: 26; Oppenheimer 1910: 455; Ogata 1923: 26; Волкова 1917.

¹⁶ Holyoake 1887: 4.

¹⁷ Ibid.: 8.

¹⁸ Ibid.: 4.

¹⁹ Ibid.: 22.

ностей сама заменит капитализм, но которая не может быть названа ни социалистической, ни капиталистической²⁰.

Сравнение оуэнизма с кооперативизмом, т.е. с учением о преобразующей роли кооперативных товариществ, ведёт к противоречию, которое трудно разрешить. Если предположить, что Оуэн – основатель кооперативного реформизма, то почему он отвергал конкретные формы кооперации – потребительские и производственные товарищества? Одно из распространённых объяснений сводится к тому, что разрыв между Оуэном и кооперативистами произошёл, так как товарищества – результат самостоятельности рабочих, а Оуэн никогда не одобрял сугубо рабочих начинаний²¹. Тогда что побудило Оуэна, которого эти же исследователи характеризуют как человека одной идеи, неспособного идти на компромиссы, не только смириться с увлечением его последователей, но и возглавить движение за создание национального союза кооперативов? При всём разнообразии ответов реформистские и буржуазные исследователи солидарны с выводом фабианца Франка Подмора: «Фактически ирония судьбы сделала Оуэна основателем современной кооперации»²².

В марксистской историографии вопрос об оуэнизме и кооперативном социализме рассматривался лишь в общих чертах, и первый нередко приравнивают к кооперативному реформизму²³. Причина, на наш взгляд, заключается в том, что оуэнизм сравнивают с кооперацией, понимаемой как хозяйственная организация трудящихся. Так, А.А. Кузьмина, говоря об употреблении Марксом термина «кооперация», отмечает три его основных значения: совместный труд; стадия развития капитализма; хозяйственная организация трудящихся²⁴. По её мнению, между ними существует лишь терминологическая связь. Однако анализ произведений К. Маркса и Ф. Энгельса позволяет сделать другой вывод. «Роберт Оуэн, отец кооперативных фабрик и кооперативных лавок, вовсе не разделял иллюзий своих последователей насчёт значения этих изолированных элементов преобразования», – писал К. Маркс в «Капитале»²⁵. Здесь он говорит о тех же двух проблемах, сочетание которых кажется парадоксальным. Почему Оуэн родоначальник кооперативных объединений? И в чём причина равнодушия создателя к своему детищу? Чтобы ответить на этот вопрос, следует уточнить, как определяли основоположники научного коммунизма понятие «кооперация», многозначность которого даёт повод для лингвистических спекуляций (Холиок).

«Та форма труда, при которой много лиц планомерно работают рядом и во взаимодействии друг с другом в одном и том же процессе производства, или в разных, но связанных между собой процессах производства, называется кооперацией», – таково определение, данное Марк-

²⁰ Зассен 1919: 79; Vigano 1880: 177.

²¹ Holyoake Vol. 1, 1875: 42; Joad 1928: 28; Fraser 1971: 93; Cole 1922: 9; Garnett 1971: 53.

²² Podmore June 1905: 258.

²³ Стародубовская 1970: 4; Линтварев 1926; Пронин 1961.

²⁴ Кузьмина 1974: 12.

²⁵ Маркс, Энгельс 1954–1966, Т. 23: 512.

сом в «Капитале»²⁶. Его трудно применить к потребительской кооперации. Но торговля не играет решающей роли в экономической жизни общества и занимает подчинённое положение по отношению к форме производства. Из определения Маркса вытекает важное требование к анализу производственных кооперативов: надо брать за основу не их характеристику как особой формы объединения трудящихся, а ту форму труда, которая лежит в их основе. Теоретики немецкой школы кооперативизма рассматривали кооперацию как неизменную форму организации труда; Маркс показал, что формы кооперации преходящи. В одной из глав он прослеживает развитие и изменение форм кооперации на разных этапах человеческой истории, от первобытнообщинного строя до капитализма. Рассмотрим в общих чертах особенности капиталистической кооперации, отмеченные Марксом.

Капиталистическая кооперация появляется стихийно, наряду со спорадической кооперацией феодализма, но в противоположность ей и «процессу производства раздробленных независимых работников или мелких хозяйчиков»²⁷. Одновременное существование двух разных форм кооперации, как мы увидим позже, не есть особое свойство периода перехода от феодализма к капитализму. Кооперация, пишет Маркс, это первое изменение, которое «испытывает самый процесс труда вследствие подчинения его капиталу»²⁸. В то же время кооперация – исходный пункт капиталистического производства и его основная форма. Здесь прослеживается противоречивая взаимосвязь: кооперация возникает благодаря частной собственности в форме капитала, но сам капитал может существовать и воспроизводиться лишь на основе кооперации, которая, по мере развития капиталистической формации, усложняется, превращаясь в кооперацию, основанную на разделении труда и его соединении с достижениями науки (машинное производство). Повышая производительность труда, кооперация позволяет капиталисту выгоднее эксплуатировать процесс труда. Кооперация создаёт и новую производительную силу, определяемую Марксом как «производительная сила общественно-го труда»²⁹. Лишение непосредственных производителей средств производства, концентрируемых в руках отдельных капиталистов, становится одним из начальных условий капиталистической кооперации, отмеченных Марксом. Вследствие этого, потребляемые совместно в процессе труда, в котором участвует большинство населения, они превращаются в «общественные силы производства». «Как с той, так и с другой стороны, – пишет Маркс о последствиях капиталистической кооперации, – капиталистический способ производства уничтожает частную собственность и частный труд, хотя уничтожает в противоречивых формах»³⁰.

²⁶ Там же: 337.

²⁷ Там же: 346.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же: 341.

³⁰ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 25. Ч. 1: 292.

Одной из таких форм, которой он уделил большое внимание, были акционерные общества, получившие развитие в середине XIX в. «Формы применения акционерных компаний знаменует новую эпоху в экономической жизни современных народов», – указывает Маркс в статье «Французский *Crédit Mobilier*» (1856)³¹. Акционерные общества он характеризовал как переходную форму от капиталистического способа производства к ассоциированному. Акция, лишая собственность индивидуального характера, превращает её в общественное богатство, но, отмечает Маркс, «превращение в форму акции ещё стеснено капиталистическими границами, поэтому вместо того, чтобы преодолеть противоречие между характером богатства как богатства общественного и как богатства частного, оно лишь развивает это противоречие в новом виде»³².

Акционерные общества не единственная переходная форма. Наряду с ними возникают объединения, в которых устраняется противоположность труда и капитала, а, следовательно, частного и общественного богатств – производственные кооперативы трудящихся. Акционерные компании и кооперативы рассматриваются Марксом как сходные явления. Фабричная система и развитие кредита служат общими предпосылками их возникновения и широкого распространения³³. Видимо, это объясняет причины преобладания в 1820-х гг. потребительской, а не производственной кооперации. Существует сходство между этими двумя формами и в их организационной структуре: пай – акция. Поэтому ликвидация противоположности между трудом и капиталом происходит на кооперативных фабриках своеобразно. В «Капитале» есть пример, раскрывающий особенности кооперативного производства при капиталистическом строе. Если в условиях капитализма, пишет Маркс, «независимый работник <...> владеет средствами производства <...> работает сам на себя и продаёт свой собственный продукт, то он рассматривается <...> как свой собственный работодатель, который применяет самого себя в качестве рабочего <...> Как рабочему он выплачивает себе заработную плату»³⁴. Следовательно, кооперативные фабрики имеют двойственный характер, так как уничтожение частной собственности внутри товарищества становится возможным лишь благодаря превращению рабочих в капиталистов. Видимо, в этом кроется причина того, что производственные кооперативы в своей организации «воспроизводят и должны воспроизводить все недостатки существующей системы»³⁵.

В «Учредительном манифесте Международного товарищества рабочих», тем не менее, о кооперативных фабриках говорится как о победе «политической экономии труда над политической экономией собственности»³⁶. В частности, они отразили некоторые черты новой, отличной

³¹ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 12: 34.

³² Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 19. Ч. 1: 478.

³³ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 25. Ч. 1: 483–484.

³⁴ Там же: 447.

³⁵ Там же: 483.

³⁶ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 16: 9.

от капиталистической, кооперации. В «Капитале» Маркс прослеживает закономерную связь между исходными условиями кооперации и её формами. Первобытнообщинная кооперация основывалась на общем владении условиями производства и родственных связях отдельных индивидов. Условием античной и средневековой кооперации, существовавшей лишь в редких случаях, было рабство и внеэкономическое принуждение. «Капиталистическая форма кооперации, – пишет Маркс, – с самого начала предполагает свободного наёмного рабочего»³⁷. Другое необходимое условие – концентрация средств производства в руках отдельных капиталистов. Следовательно, факторы, определяющие форму кооперации – форма владения средствами производства и форма отношений между его участниками. Производственные товарищества, как следует из их анализа Марксом, владея средствами производства, используя свой собственный труд, а не наёмный, тем самым ликвидируют факторы капиталистической кооперации.

В «Учредительном манифесте Международного товарищества рабочих», документе, к которому мы будем неоднократно обращаться в нашем обзоре, Маркс акцентирует внимание на следующих аспектах деятельности рабочих товариществ как новой формы производства. Прежде всего, он отмечает, что рабочие сумели наладить крупное машинное производство. Почему он ставит этот вопрос на первое место? В «Капитале», говоря о корпорации, Маркс указывал, что в условиях крупной промышленности она становится технической необходимостью, без которой невозможно функционирование машин³⁸. Следовательно, успешно развивая машинное производство, рабочие тем самым доказали, что капиталистическая кооперация не является единственно возможной формой для развития крупной промышленности. Во-вторых, рабочие кооперативы показали, говорится в «Учредительном манифесте», что ведение производства «осуществимо при отсутствии класса хозяев»³⁹. Товарищества превратили в реальность то, что в противоречивом виде происходило при капиталистическом производстве – отказ капиталистов от надзора, который они перепоручают специальным людям (менеджерам и т.д.). Кооперативные фабрики показали, по образному выражению Маркса, что «нет никакой необходимости в том, чтобы капельмейстер был собственником инструментов»⁴⁰.

Таким образом, кооперативные фабрики – это закономерное, обусловленное социально-экономическими факторами явление, которое показывает, пишет Маркс в «Капитале», «как на известной ступени развития материальных производительных сил и соответствующих им общественных форм производства с естественной необходимостью из одного способа производства возникает и развивается новый способ

³⁷ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 23: 346.

³⁸ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 23: 397.

³⁹ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 16: 9.

⁴⁰ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 25. Ч. 1: 425.

производства»⁴¹. В той же работе Маркс отмечает и другие предпосылки нового строя, зарождающиеся в недрах капитализма фабричное законодательство – «первое сознательное и планомерное воздействие общества на стихийно сложившийся строй его производства»⁴²; политехническое обучение детей⁴³; возникновение, благодаря машинам, условий для уничтожения старой системы разделения труда⁴⁴. В разделах «Капитала», где речь идёт об этих явлениях, Маркс часто упоминает Оуэна, ссылаясь на него как на социалиста-утописта, предвосхитившего многие особенности новой общественной формации. Одна из таких ссылок прямо указывает на необходимое направление поисков решения проблемы оуэнизма и кооперации. «Роберт Оуэн, отец кооперативных фабрик и кооперативных лавок – пишет Маркс – <...> не только фактически исходил в своих опытах из фабричной системы, но и теоретически провозгласил её исходным пунктом социальной революции»⁴⁵. До сих пор мы говорили о связи фабричной системы, основанной на сложной форме капиталистической кооперации, с производственными кооперативами, то есть новой формой кооперации. Но в приведённом отрывке эта связь дополнена третьим, промежуточным звеном – оуэнизмом. Возникает следующая последовательность: фабричная система – оуэнизм – кооперативы трудящихся. Напрашивается вопрос, если кооперативы – продукт экономического развития, если их организационная форма до известной степени копирует акционерные общества, то в чём же роль Оуэна? Если рассматривать изолированно лишь два последних звена в намеченной нами цепи (оуэнизм – кооперативы), то «кооперативная система» Оуэна, о которой Маркс говорит в «Учредительном манифесте», может быть понята как разновидность кооперативизма. Прочтём этот раздел «Манифеста», часто используемый в работах о кооперации. «В Англии семена кооперативной системы были посеяны Р. Оуэном; опыты, произведённые рабочими на континенте, представляют собой по существу практический вывод из теорий, не изобретённых, но провозглашённых во всеуслышание в 1848 г.»⁴⁶. Здесь Маркс оценивает возникновение английской и континентальной кооперации как процесс по сути тождественный, но указывает и на их различия. Теории «не изобретённые» во Франции, следовательно, «изобретённые» в Англии. Это напоминает характеристику, данную Оуэну, Фурье и Сен-Симону в «Манифесте Коммунистической партии»: «Изобретатели этих систем»⁴⁷. Вряд ли это случайное совпадение. В таком случае, Маркс употребляет понятие «кооперативная система», чтобы подчеркнуть специфику оуэновского социализма (ни об

⁴¹ Там же: 483.

⁴² Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 23: 492.

⁴³ Там же: 308.

⁴⁴ Там же: 498–499.

⁴⁵ Там же: 512.

⁴⁶ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 16: 9.

⁴⁷ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 4: 455.

одном из других великих социалистов-утопистов Маркс не говорит как об отце кооперативных фабрик). Но что означает само понятие?

В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс отметил одну особенность некоторых направлений утопического социализма. Противоположность между обществом, основанном на частной собственности, и обществом, в котором частная собственность отсутствует, понималась утопистами по-разному. В частности, пишет Маркс, «особый характер труда – труд нивелированный, раздробленный и поэтому несвободный мыслится как источник пагубности частной собственности»⁴⁸. Таким образом, совместный труд представляется антитезой частнособственнических отношений. Оуэновский социализм, несомненно, шире такого представления о частной собственности, но и у Оуэна новая форма труда стоит на первом месте в основном принципе Нового нравственного мира – «объединение труда, расходов и собственности и равенства прав»⁴⁹. Мысль, высказанная Марксом в «Экономическо-философских рукописях», видимо, может помочь анализу сохранившейся в записных книжках Маркса за 1845 год схемы издания «Библиотеки выдающихся иностранных социалистов»⁵⁰. Имена социалистов и философов, произведения которых намеревались издать К. Маркс и Ф. Энгельс, расположены на этой схеме в три колонки, в хронологической последовательности, причём имена представителей близких друг к другу учений даются параллельно: Гольбах – Гельвеций, Фурье – Сен-Симон, Кабе – Дезами. Имя Оуэна следует сразу за именами Фурье и Сен-Симона и перед представителями рабочего утопического коммунизма. Маркс не даёт параллельного сравнения Оуэну, но вместе с его именем в скобках назван Лаборд, который упомянут Марксом в «Капитале» в следующем контексте: «Так как все развитые формы капиталистического процесса производства суть формы кооперации, то нет, конечно, ничего легче, как абстрагироваться от свойственного им антагонистического характера и расписать их в виде форм свободной ассоциации. Это проделал, например, граф А. де Лаборд»⁵¹. По-видимому, в «Библиотеке» Маркс намеревался сопоставить два понимания кооперации – понимание апологета капиталистического общества и социалиста. И из основателей школ утопического социализма был выделен именно Оуэн, учение которого, следовательно, больше всего подходило для этой цели.

Термин «ассоциация», который Маркс употребляет в приведённой цитате, используется в его работах для обозначения и социалистического общества, и товариществ рабочих. В первом значении «ассоциация» встречается и в ранних, и в последних работах Маркса и Энгельса. Например, в «Принципах коммунизма» Энгельс писал: «Новый общественный строй уничтожит конкуренцию и поставит на её место ассоциа-

⁴⁸ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 42: 113.

⁴⁹ Оуэн 1950. Т. 1: 216.

⁵⁰ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 42: 259.

⁵¹ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 23: 542.

цию»⁵². В «Манифесте коммунистической партии» Маркс уточняет формулировку Энгельса, заменяя слово «конкуренция» на «классовые противоречия» (потому как первая, по всей видимости, напоминала терминологию оуэнистов)⁵³. Причислив себя к коммунистам, а не социалистам, Маркс и Энгельс тем самым подчёркивали отличие своей теории от учений последователей школ утопического социализма. Вероятно, из этих же соображений они избегали пользоваться и старой терминологией, поэтому употребляли слово «ассоциация», а не «кооперация» для обозначения одного и того же понятия – коммунистического общества.

Лишь в документах Международного товарищества рабочих Маркс впервые использует слова «кооперативный труд», «система свободного кооперативного труда» как равнозначные обычным для своих произведений «ассоциированный труд», «ассоциированный рабочий класс»⁵⁴. Причина, по-видимому, в особенностях этих документов. Проблемам кооперативного движения в них уделено много внимания. В «Учредительном манифесте» не говорится о тред-юнионах, но рассматриваются проблемы рабочей кооперации. По предложению Маркса вопрос о кооперации был включён в повестку дня Женевского конгресса 1866 года, причём в начальных вариантах повестки он стоял первым в разделе «Социальные вопросы»⁵⁵. Поскольку кооператоры, придерживаясь тезиса о «нейтральности», не участвовали в политической борьбе рабочего класса, перед Интернационалом относительно кооперации стояла задача – «объединить, направив в общее русло, стихийное движение рабочего класса»⁵⁶. При составлении программных документов требовалось учитывать, что рабочие увлекались разного рода реформистскими теориями. В письме Энгельсу от 4 ноября 1864 года Маркс пишет о своей работе над «Манифестом»: «Было очень трудно сделать так, чтобы наши взгляды были выражены в форме, которая делала бы их приемлемыми для современного уровня рабочего движения»⁵⁷. Это, очевидно, объясняет, почему «Манифест» – единственное произведение «основоположников», в котором говорится о «кооперативной системе» Оуэна. Она служила, на наш взгляд, лишь иным обозначением его утопического социализма, но не может рассматриваться как подтверждение «кооперативистского» характера оуэнизма. Особенностью оуэнизма была его исходная точка – фабричная система, т.е. та стадия развития капиталистического общества, на которой возникают элементы нового строя и обостряются классовые противоречия, революционное разрешение которых должно привести к созданию социалистического общества. «Рабочему класс, – пишет Маркс в «Гражданской войне во Франции», – предстоит не осуществить какие-либо идеалы, а

⁵² Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 4: 330.

⁵³ Там же: 447.

⁵⁴ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 7: 40; Т. 27: 271.

⁵⁵ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 31: 409.

⁵⁶ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 16: 199.

⁵⁷ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 31: 443.

лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого, разрушающегося буржуазного общества»⁵⁸. Таким образом, новая форма кооперации имеет экономические предпосылки. Но если капиталистическая кооперация связана с классом буржуазии, то новая, ассоциированный труд, соответствует интересам пролетариата.

«Если не по своему содержанию, то по своему названию Национальные мастерские были воплощённым протестом пролетариата против буржуазной промышленности, буржуазного кредита <...>», – писал Маркс в «Классовой борьбе во Франции», анализируя события революции 1848 года⁵⁹. Рабочие ассоциации, следовательно, возникают лишь на определённой стадии развития классовых противоречий как ещё не вполне осознанное требование новой организации труда. В Англии, как видно из «Учредительного манифеста», в котором оуэновская система сравнивается именно с начинаниями французских рабочих в 1848 году, это требование отражала теория Оуэна, названная в «Капитале» первым вызовом капиталистической теории⁶⁰. Следовательно, участие Оуэна в кооперативных опытах трудящихся не случайность, как не случайно его расхождение со своими учениками.

Создание общенационального объединения рабочих товариществ рассматривалось основоположниками марксизма как одна из первоочередных задач, стоящих перед пролетариатом, укрепившимся во власти. Эта идея нашла отражение в «Манифесте коммунистической партии», где кооперативные предприятия фигурируют под названием «государственных фабрик»⁶¹, в статьях о кооперации в газете Эрнста Джонса «Notes to the people», написанных при непосредственном участии Маркса⁶², и в документах Первого интернационала. В «Гражданской войне во Франции» Маркс называет декрет о передаче фабрик рабочим товариществам самым важным декретом Коммуны. Энгельс пишет в предисловии к этой работе: «Маркс считал, что такая организация должна вести в конечном счёте к коммунизму»⁶³. Однако национальное объединение кооперативов Маркс и Энгельс считали лишь переходной формой к коммунизму, видимо, потому что кооперативные фабрики являются по существу коллективной собственностью группы рабочих. Как о переходных мерах говорили основоположники марксизма и об оуэновских кооперативных опытах. Оуэн организовал, пишет Энгельс в «Развитии социализма от утопии к науке», «в качестве мероприятий для перехода к общественному строю, уже вполне коммунистическому, – с одной стороны, кооперативные общества... с другой стороны, рабочие базары»⁶⁴.

⁵⁸ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 17: 347.

⁵⁹ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 7: 24.

⁶⁰ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 23: 308.

⁶¹ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 4: 446.

⁶² Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 31: 7. См. также: Кунина 1968: 72-76.

⁶³ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 22: 198.

⁶⁴ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 19: 201.

Эту фразу можно понять так, будто Оуэн хотел преобразовать общество организаций рабочих базаров и кооперативов. Но вот что пишет Маркс в «Капитале» о рабочих деньгах, т.е. второй основной части оуэновских мероприятий: «Оуэн предполагает непосредственно обобществлённый труд, т.е. форму производства, диаметрально противоположную товарному производству. Рабочая квитанция лишь констатирует долю индивидуального участия производителя в общем труде. Оуэн и не думал предполагать товарное производство и в то же время устранить его необходимые условия посредством денежных фокусов»⁶⁵. Здесь Маркс показал коренное отличие Оуэна от его последователей, пытавшихся изобразить рабочие базары (Дж. Уоттс) и кооперативы (Холиок, Л. Джонс) как средства, достаточные для социального переворота. Оуэн не собирался строить новое общество рядом со старым, но его представление о методах преобразований было, несомненно, утопическим. «Требовалось изобрести новую, более совершенную систему общественного устройства и навязать её обществу извне, посредством пропаганды, а по возможности, и примерами показательных опытов», — писал Энгельс об утопических программах переустройства общества⁶⁶.

Когда ученики Оуэна начали пропаганду преобразования средствами кооперации, он выступил против них. В 1854 г. его пригласили на собрание Общества искусств и ремёсел, на котором присутствовали филантропы и кооперативисты, в частности Холиок. Оуэн высказался против планов частичного улучшения условий жизни рабочих, заявив, пишет Маркс, что «никакими уловками или хитростью никогда не удастся заполнить пропасть, разделяющую два больших основных класса»⁶⁷.

Особенность подхода Маркса и Энгельса к проблемам кооперации, заключается в том, что они рассматривают кооперативные предприятия не только как хозяйственные объединения рабочих, но прежде всего как социальные институты, отражающие черты новой исторической формы кооперации. Такой подход позволяет отчётливее понять сложную взаимосвязь социализма Роберта Оуэна и кооперативного движения, а следовательно, и связь оуэнизма с теориями кооперативистов.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Андерсон К.М. Идеи кооперации в западноевропейской общественной мысли начала XIX века: материалы к спецкурсу. М.: Изд-во «Российская политическая энциклопедия», 1999. 80 с. [Anderson K. M. Idei kooperacii v zapadnoevropejskoj obshhestvennoj mysli nachala XIX veka: materialy k speckursu. M.: Izd-vo «Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija», 1999. 80 s.] Anderson K. M. Ideas of cooperation in Western European public thought at the beginning of the 19th century: materials for a special course. Moscow: Publishing House "Russian Political Encyclopedia", 1999. 80 pp.
- Андерсон К.М. Роберт Оуэн и зарождение доктрин кооперативизма // Русская политология. 2018. № 1(6). С. 61–71 [Anderson K.M. Robert Oujen i zarozhdenie doktrin kooperativizma

⁶⁵ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 23: 104.

⁶⁶ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 19: 196.

⁶⁷ Маркс, Энгельс 1954–1966. Т. 10: 61; См. также: Кунина 1959 № 3: 29–32.

- // Russkaja politologija. 2018. № 1(6). S. 61–71.] Anderson K.M. Robert Owen and the origin of the doctrines of cooperativism // Russian Political Science. 2018. No. 1(6). pp. 61–71.
- Андерсон К.М. Утописты и прагматики: эпизоды истории общественной мысли Запада. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2019. 386 с. [Anderson K. M. Utopisty i pragmatiki: jepizody istorii obshhestvennoj mysli Zapada. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 2019. 386 s.] Anderson K.M. Utopians and Pragmatists: Episodes in the History of Western Social Thought. Moscow: Moscow Publishing House. un-ta, 2019. 386 p.
- Волкова Е. Пророк разумного общества: Р. Оуэн. Его жизнь и деятельность. 3-е изд. Москва: Моск. союз потреб. о-в, 1917. 87 с. [Volkova E. Prorok razumnogo obshhestva: R. Oujen. Ego zhizn' i dejatel'-nost'. 3-e izd. Moskva: Mosk. sojuz potreb. o-v, 1917. 87 s.] Volkova E. The Prophet of a reasonable society: R. Owen. His life and activity. 3rd ed. Moscow: Moscow. union of consumers, 1917. 87 p.
- Зассен И. Развитие кооперативной мысли в век капитализма. Киев, 1919. 108 с. [Zassen I. Razvitie kooperativnoj mysli v vek kapitalizma. Kiev, 1919. 108 s.] Zassen I. The development of cooperative thought in the age of capitalism. Kiev, 1919. 108 p.
- Кистанов Я.М. Роберт Оуэн и кооперация // Советская потребительская кооперация, 1971. № 5. [Kistanov Ja.M. Robert Oujen i kooperacija // Sovetskaja potrebitel'skaja kooperacija, 1971. № 5.] Kistanov Ya.M. Robert Owen and cooperation // Soviet Consumer Cooperation, 1971. No. 5.
- Кузьмина А.А. Мелкобуржуазный кооперативный социализм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974. 259 с. [Kuz'mina A.A. Melkoburzhuznyj kooperativnyj socializm. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1974. 259 s.] Kuzmina A.A. Petty-bourgeois cooperative socialism. Moscow: Publishing House of Moscow. un-ta, 1974. 259 p.
- Кунина В.Э. К оценке Марксом деятельности Р. Оуэна // Научно-информационный бюллетень сектора К. Маркса и Ф. Энгельса ИМЛ при ЦК КПСС, 1959. № 3. [Kunina V.E. K ocenke Marksom dejatel'nosti R. Oujena // Nauchno-informacionnyj bjulleten' sektora K. Marksa i F. Jengel'sa IML pri CK KPSS, 1959. № 3.] Kunina V.E. To Marx's assessment of R. Owen's activity // Scientific Information Bulletin of the K. Marx and F. Engels IML at the Central Committee of the CPSU, 1959. No. 3.
- Линтварев В. Очерки из истории кооперации. М., 1926. 286 с. [Lintvarev V. Oчерки iz istorii kooperacii. M., 1926. 286 s.] Lintvarev V. Essays from the history of cooperation. M., 1926. 286 p.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы. В 50 т. 1954–1966. [Marks K., Jengel's F. Sochinenija. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo po-liticheskoj literatury. V 50 t. 1954–1966.] Marx K., Engels F. Works. M.: State Publishing House of Political Literature. In 50 volumes 1954–1966.
- Оуэн Р. Доклад графству Лэнарк // Оуэн Р. Избр. соч. Т. 1. М.-Л.: Изд-во и 2-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1950. С. 178–275 [Oujen R. Doklad grafstvu Ljenark // Oujen R. Izbrannye sochinenija. T. 1. Moskva; Leningrad: Izd-vo Akad. nauk SSSR, 1950. S. 178–275] Owen R. Report to the county of Lanark // Owen R. Selected works. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1950. P. 178–275.
- Оуэн Р. Описание ряда бед и заблуждений, вытекающих из прошлого и настоящего состояния общества // Оуэн Р. Избр. соч. Т. 1. М.-Л.: Изд-во и 2-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1950. С. 140–155. [Oujen R. Opisanie rjada bed i zabluzhdenij, vytekajushhij iz proshlogo i nastojashhego sostojanija obshhestva // Oujen R. Izbrannye sochinenija. T. 1. Moskva; Leningrad: Izd-vo i 2-ja tip. Izd-va Akad. nauk SSSR, 1950. S. 140–155.] Owen R. Description of a number of troubles and misconceptions arising from the past and present state of society // Owen R. Selected works. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1950. pp. 140–155.
- Пронин С.В. Что такое кооперативный реформизм. М.: Профиздат, 1961. 112 с. [Pronin S.V. Chto takoe kooperativnyj reformizm. M.: Profizdat, 1961. 112 s.] Pronin S.V. What is cooperative reformism. M.: Profizdat, 1961. 112 p.
- Пфейффер Э. Об ассоциации. Санкт-Петербург: О.И. Бакст, 1866. 267 с. [Pfeiffer Je. Ob associacii. Sankt-Peterburg: O.I. Bakst, 1866. 267 s.] Pfeiffer E. About the association. St. Petersburg: O.I. Bakst, 1866. 267 p.
- Роберт Оуэн: жизнь и идеи / Под ред. А.А. Ширинянца. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2014. 272 с. [Robert Oujen: zhizn' i idei / Pod red. A.A. Shirinjanca. M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 2014. 272 s.] Robert Owen: Life and ideas / Ed. by A.A. Shirinyants. Moscow: Publishing House of Moscow University, 2014. 272 p.

- Стародубовская В.Н. Кооперативная собственность в сельском хозяйстве социалистических стран. М.: Наука, 1970. 352 с. [Starodubovskaja V.N. Kooperativnaja sobstvennost' v sel'skom hoz'jaj-stve socialistsicheskijh stran. M.: Nauka, 1970. 352 s.] Starodubovskaja V.N. Cooperative property in agriculture of socialist countries. Moscow: Nauka, 1970. 352 p.
- Фроммет Б. Социализм и корпорация на Западе. Петроград: Мысль, 1918. 153 с. [Frommet B. Socializm i korporacija na Zapade. Petrograd: Mysl', 1918. 153 s.] Frommet B. Socialism and the corporation in the West. Petrograd: Mysl', 1918. 153 p.
- Bailey, J. British co-operative movement. London: Hutchinson's University Library, 1955. 180 p.
- Bonner, A. British Co-operation. Manchester: Manchester Co-operative Union, 1961. 540 p.
- Cole G.D.H. Life of R. Owen. London: Archon Books, 1925. 384 p.
- D'Assailly Ch. Le pauperisme et les association ouvriers en Europe. Paris, 1869. 447 p.
- Fraser W. H. R. Owen and the working classes // R. Owen – aspects of his life and work. N.Y.: Humanities Press, 1971. P. 76-98.
- Garnett R. R. Owen and the community experiments. // R. Owen, Prophet of the poor. Lewisburg: Bucknell University Press, 1971. P. 39-64.
- Holyoake G.J. Growth of Co-operation in England. Manchester: Manchester Co-operative Union, 1887.
- Holyoake G.J. History of Co-operation in England. London: Trübner & CO., 1875. Vol. 1.
- Huber V.A. Ausgewählte Schriften. Berlin: W. Borngräber [s.a.]. 1800. 529 s.
- Huber, V.A. Reiseberichte aus England. Hamburg, 1855.
- Hutchins B. R. Owen: Social reformer. London: The Fabian Society, 1912. 24 p.
- Joad C.F. R. Owen. Idealist. London: Cambridge University Press, 1928. 270 p.
- Lovett, W. The Life and Struggles of W. Lovett. London: Trübner, 1876. 473 p.
- Morton, A.L. Life and Ideas of R. Owen. New-York: International Publishers, 1969. 239 p.
- New Moral World. Vol. 3, London: Wakelin, 1836. 420 p.
- Ogata K. Co-operative Movement in Japan. London: P.S. King & Son, 1923. 372 p.
- Oppenheimer, F. Theorie der Reinen und Politischen ökonomie. Frankfurt am Main, 1910. 738 p.
- Pease E. L'Avenir de la Co-operation en Angleterre // Co-operation et Socialisme en Angleterre. Paris, 1909.
- Podmore F. R. Owen and co-operation. // Economic Journal. Vol. 15, june 1905.
- Podmore F. R. Owen. A Biography. London: Appleton, 1923. 409 p.
- Vigano F. Fraternité Humaine. Paris: Librairie Guillaumin, 1880. 306 p.
- Webb B. The Co-operation Movement in Great Britain. London: S. Sonnenschein, 1891. 259 p.
- Webb E. Industrial Co-operation: the Story of a Peaceful Revolution. Manchester: Manchester Co-operative Union, 1904. 278 p.

Андерсон Кирилл Михайлович, к.и.н., доцент, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник ФНИСЦ РАН, член ПОИИ. kiranderson@mail.ru

Owen and Marx: the spiritual fathers of social cooperation

The article is devoted to the process of formation of social cooperation in Great Britain in the XIX century and how this process was reflected in the works of R. Owen and K. Marx. The peculiarity of the English cooperators was the understanding of the transformation process purely economic, not political, and the symbol was Workers' bazaars and consumer partnerships. A distinctive feature of Owen's organizations and the organizations of his followers is also that the concept of "cooperation" is replaced by "socialism", which is reflected in their work. Marx, on the other hand, focuses precisely on the first term. Marx determines the development of cooperation by natural socio-economic factors. The peculiarity of Marx and Engels' approach to the problem of cooperation lies in the fact that they consider cooperative enterprises not only as economic associations of workers, but primarily as social institutions reflecting the features of a new historical form of cooperation.

Key words: R. Owen, K. Marx, socialism, cooperation

Kirill M. Anderson, Candidate of Sciences in History, Professor of the Department of History of Socio-Political Doctrines of the Faculty of Political Science of Lomonosov Moscow State University, Leading Researcher of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; kiranderson@mail.ru

**«ТЕПЕРЬ МЫ ПРЕЖДЕ ВСЕГО ОБЯЗАНЫ РОДИНЕ ИСТИНОЙ»
ФЕНОМЕН СХОДСТВА ФИЛОСОФИИ П. Я. ЧААДАЕВА И
ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Проблема самопонимания и самообретения в модернизирующихся странах XIX в. стала одной из ключевых в общественной мысли, показывающей сходство идей и смыслов. Сходство между философией П.Я. Чаадаева и социальной мыслью Бенгальского Возрождения анализируется в статье как феномен «обязанности родине истиной». На основе сопоставления текстов автор описывает этот феномен как сходство парадигм философствования о своих странах и народах. Исходящая из общей интенции строгого следования истине и открытия правды о своих цивилизациях и жизни людей, парадигма включает 1) религиозно-философскую основу размышлений, заданную духовной традицией; 2) развитие идей о Своем в связи с пониманием Другого (Запада); 3) историзм как главный принцип в исследовании собственного социального мира в контексте всеобщей истории и 4) критический настрой социальной аналитики. Обзор идей бенгальских интеллектуалов от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора открывает настоящий диалог и совпадение смыслов с философией Чаадаева. Их парадигму философствования отличает универалистский подход в понимании народов и культур; отличия объясняются разностью традиций и исторического опыта. Русский и бенгальские мыслители совпадают в императиве понимания состояния своих обществ через глубокое постижение их исторического прошлого и их связей с человечеством. Определяя место своих стран в мире, они размышляют об их роли в будущем как «особой миссии» соответственно России и Индии. Следование истине позволяет открыть правду для своих народов и поощрить оптимизм относительно преодоления пороков благодаря истине и адекватному знанию о реальности.

***Ключевые слова** русская философия Нового времени, П.Я. Чаадаев, Бенгальское Возрождение, универалистский подход, проблема «Восток – Запад»*

Проблема самообретения и самопознания обществ вместе с открытием себя миру в XIX в. стала одной из самых острых в общественной мысли стран, с опозданием включившихся в модернизационные процессы, будь то в Центральной и Восточной Европе, в России или в широком ареале не-Запада – Азии, Африки, Латинской Америки, причем нельзя не заметить сходства философствования о своей стране/цивилизации у мыслителей пространственно отдалённых и культурно отличных друг от друга обществ. В частности, индологу, изучающему философию Нового времени, идеи интеллектуалов национально-культурного ренессанса в Бенгалии от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора напоминают мысли, концепции и философский дискурс П.Я. Чаадаева. Эти ассоциации небезосновательны: и типологически (как «проблематичные мыслители») (М. Бубер), и экзистенциально (как одинокие интеллектуалы-создатели «философии кризиса»), и эпохально (как создатели эпох общественной мысли) все они заняты трудом осмысления состояния и перспектив своих народов в настоящем и будущем – со специальным вниманием к его традициям и истории¹, и формируют для них импера-

¹ Попытку представить это сходство см. Скорохова 2023.

тивы самопознания и самообретения. Это сходство больше внешнее – форм и контекстов, тогда как внутреннее сходство содержания и смыслов ускользает от беглого взгляда, но доступно благодаря герменевтическому сравнению текстов Чаадаева и бенгальских интеллектуалов.

В 1986 г. при публикации перевода письма П.Я. Чаадаева к барону Ф. д'Экштайну Е.Б. Рашковский отметил, что переосмысление классического наследия индийской философии, прежде всего веданты, столь интересовавшей русского интеллектуала, началось при его жизни, и «благодаря трудам плеяды индийских мыслителей – от старшего современника Чаадаева Раммохана Рая до Махатмы Ганди и Ауробиндо [Гхоша] – этот процесс шёл во многих отношениях по своеобразной “чаадаевской” парадигме»². Продолжая эту мысль, подчеркну, что такой подход и способ постановки проблемы вместе с методом её решения прослеживаются не только в интерпретации духовной традиции, но во всех областях общественной мысли – идёт ли речь о религии или социальности, об истории или будущем страны, о роли её культуры или о положении народа. Иначе говоря, внутреннее сходство задано сходством парадигм.

Сознавая условность термина «чаадаевская парадигма», как и его приложения к реалиям бенгальской мысли, попытаюсь описать её содержание, отправляясь от сходства общей интенции, с предельной откровенностью выраженной русским философом: «Больше, чем кто-либо из Вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества своего народа. ...Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклонённой головой, с запёртыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит её; я думаю, что время слепых влюблённостей прошло, что *теперь мы прежде всего обязаны родине истиной* (курсив мой. – Т.С.)»³. Суть интенции – строгое следование истине, желание открыть правду о себе самих, понять свой народ, культуру, общество, историю, настоящее и будущее – правду, которая превыше и слепой идеализации, и предвзятого критицизма, отвергающего малейшие позитивные стороны без анализа объекта постижения. Каждый бенгальский мыслитель, несмотря на любые парадоксы мысли и трансформации предпочтений, взыскует правды о своей стране и народе, и открыв её, высказывает в той форме, в которой считает нужным, не заботясь о возможных последствиях и реакции окружения. «Истина должна выявиться, даже если это противоречит большинству людей»⁴, – эту позицию занял Раммохан Рай в первом трактате «Дар верующим в Единого Бога», написанном «без всякой оглядки на людей с предрассудками и изуверов, с надеждой на то, что люди здравомыслящие увидят их справедливым и критическим взором»⁵. У самых известных фигур Бенгальского Возрождения

² Рашковский 1986: 115.

³ Чаадаев 1991: Т. I: 299, 533.

⁴ Roy 1982: Vol. IV: 957.

⁵ Ibid. 958.

она прослеживается в разных вариантах и формах, напоминая другие фразы Чаадаева: «весь этот гвалт занимает меня весьма мало. ...Я никогда не думал о публике...», и его упорство в защите своих мыслей, среди которых «есть такие, которые я готов подписать кровью»⁶.

Происхождение парадигмы связано с особенностями мышления русского и бенгальских интеллектуалов, сложившимися в пространстве обществ, которые вовлечены во взаимодействие с Западом. Самая их жажда отыскания, открытия и познания истины о своей стране обусловлена общей экзистенциальной ситуацией – восприятием страдания человека в обществе, принятием его как собственного и невозможностью молчания и бездействия. Сострадание к соотечественникам, испытывающим разнообразные лишения и несчастья, зависимым от обстоятельств и ограничений, мотивирует размышления Чаадаева и бенгальцев. К тому же им очевидно не только принятие наличного положения как должного (что вообще характерно для традиционных обществ), но и отсутствие осмысленного устремления его изменить. Чаадаев описывает в «Философических письмах» (ФП) неосознанное и практически привычное страдание в контексте тотальной зависимости человека от обстоятельств и системы подчинения обществу, – она выражена в привычном «пренебрежении всеми удобствами и радостями жизни» в малопривычном для нормального существования социогеографическом пространстве (2ФП), а также в атмосфере рабства, пронизывающей все слои социума: «Вот заколдованный круг, в нём все мы гибнем, бессильные выйти из него»⁷. На уровне духовной жизни социума безразличие к собственному состоянию и страданию «вызывает... равнодушие к добру и злу, ко всякой истине, ко всякой лжи» и «лишает... тех сильных побуждений, которые направляют людей на путях к совершенствованию» (1ФП)⁸. Отсюда самоощущение Чаадаева как носителя «гримасы горя»⁹, вызванной болью за свой народ и страну. В Индии, где страдание принималось за неизбежный компонент человеческого существования, а преодоление его мыслилось на пути индивидуальных усилий без особой надежды на поддержку близких, тему страдания и сострадания в социальном и этическом контексте впервые поднял Р. Рай, вскрывая многочисленные общественные проблемы и выступая против привычного равнодушия к жертвам обычаев (прежде всего ими были вдовы, которым предписывалось *сати* – самосожжение), кастовых ограничений и предрассудков, экономической системы и политического порядка. Переживание боли своего народа как собственной было подхвачено младшими современниками и затем вошло в общий дух мысли и общественной деятельности эпохи. Это переживание словами своего героя выразил Р. Тагор: «Какие бы страшные несчастья ни выпадали на долю

⁶ Чаадаев 1989: 389, 393.

⁷ Чаадаев 1991: Т. I: 107, 340; 111, 346.

⁸ Там же: 95, 328–329.

⁹ Чаадаев 1989: 284.

нашей родины, мы можем бороться с ними, можем избавить её от них. Это в наших силах! Я твёрдо верю в это, иначе я просто не вынес бы всего отчаяния, мук, издевательств, какие вижу вокруг себя»¹⁰.

Экзистенциальная ситуация принятия на себя роли вестников «самых горьких истин» (С.Т. Колридж), ищущих выхода для своих обществ, обусловила особенности их мышления.

1) Религиозно-философская основа размышлений о социальной жизни и истории обществ. Она задана религиозностью мыслителей, соотносящих себя с духовными традициями своих цивилизаций (христианством и индуизмом) и стремящихся восстановить и вновь открыть своим народам духовную «вертикаль» – их соотнесённость с Богом как основание, вокруг которого строится подлинная человеческая и социальная реальность, с ясно выраженным в них моральным началом. Ещё в 1988 г. Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос подчеркнули, что «Чаадаев-“историософ” не полон и едва ли всерьёз понятен без Чаадаева-“метафизика”», без глубинно-философских основ его мирозерцания¹¹. Сказанное справедливо и для бенгальских интеллектуалов, которые мыслят на фоне религиозно-мировоззренческой революции в собственном сознании и примыкают либо к основанному Р. Раем для проповеди монотеистической версии индуизма в 1828 г. обществу «Брахмо Самадж»¹², либо к неоиндуистской мысли, признающей и ценящей всю полноту исторического индуизма в его многообразии.

2) Развёртывание мысли о своём в постоянной соотнесённости с Другим и собственным пониманием его. Другим выступает Запад, понятый и принятый как необходимый Индии и России. Однако у Чаадаева и Восток играет эту роль, ибо Россия к нему не принадлежит, располагаясь между двумя цивилизационными ареалами, но тяготея к Западу в лице христианской Европы¹³. Чаадаев иной раз склонен становиться на позицию Другого для выявления проблем России – в частности, примеряя роль французского журналиста, пытающегося «понять коренную причину, побуждающую эту огромную империю выходить за пределы своих границ и заставляющую её болезненно напирать на остальной мир»¹⁴. «Восточное» самосознание индийских интеллектуалов помогает им менять ракурс анализа Своего и видеть общественные проблемы с «западных» позиций, постигая справедливость внешней критики. Так, Свами Вивекананда пишет: «Четыре года проживания на удивительном Западе заставило только лучше понять Индию»¹⁵; Индия «никогда не была нацией завоевателей», но выработала умение одухотворять жизнь человека и возвышаться над материальным¹⁶.

¹⁰ Тагор 1961: Т. V: 108.

¹¹ Рашковский, Хорос 1988: 128.

¹² См.: Kopf 1979; Hatcher 2008.

¹³ Чаадаев 1991: Т. I: 531.

¹⁴ Чаадаев 1989: 269.

¹⁵ Vivekananda 1998–2002: Vol. IV: 308.

¹⁶ Ibid. Vol. III: 105.

3) Историзм как важнейший принцип мышления о социальном мире. Мысль «проблематичных» интеллектуалов движется в векторном континууме «прошлое–настоящее–будущее», побуждая искать корни кризиса, осознаваемого в современности, в особенностях исторического пути и рассуждать о его преодолении. Однако если для Чаадаева векторный историзм задан библейскими истоками европейского рационализма и науки и потому естествен, хотя и своеобразен, и по-своему близок индийским представлениям о времени¹⁷, то у бенгальцев линейный историзм благодаря западным влияниям вытеснил прежние традиционные циклические представления вместе с привычным равнодушием к прошлому и историописанию¹⁸. Как у Чаадаева все рассуждения о состоянии России вплетены в контекст всемирной истории и его историософии, так и у бенгальских мыслителей объяснение конкретных проблем и современной реальности жизни Индии неизменно связано с обращением к её исторической эволюции.

4) Критический настрой социальной аналитики, продиктованный интенцией открытия правды. Русскому и бенгальским мыслителям одинаково неприемлемыми видятся и идеализация своих реалий, и тотальное отвержение собственного опыта, хотя в разные периоды творчества и эволюции общественной мысли у них самих могут случаться отклонения к тому или иному полюсу. «Не будем прибавлять к остальным нашим бедам ещё и ложного представления о самих себе, не будем стремиться жить жизнью только духовной, научимся благоразумно жить в данной действительности»¹⁹. Под этим призывом легко мог бы подписаться любой наугад избранный из известных бенгальских мыслителей. Этот настрой высказывает один из героев Р. Тагора: «Не личность и общество над истиной, а наоборот, истина над ними. Если признать высшим смыслом то, к чему стремится наше общество, то оно заслуживает проклятия. И если общество будет препятствовать мне выполнить то, что справедливо, то моя первейшая обязанность по отношению к этому обществу и будет состоять в том, чтобы не считаться с его несостоятельными претензиями»²⁰. В основе критики и нелицеприятных суждений – обобщение знания о реальности, а не благостные образы своей культуры и народа. Р. Тагор считал главным изъяном соотечественников незнание самих себя и в целом, и в особенностях; в 1905 г. он совершенно «по-чаадаевски» констатировал склонность смешивать фантазии и реальность, пренебрегать действительностью, что «истощает и уродует наш разум, душу и воображение»²¹.

Содержание парадигмы философствования о своей стране в контексте дихотомии «Восток – Запад» демонстрирует множество смысловых совпадений типологического и социокультурного порядка. Даже

¹⁷ См.: Рашковский, Хорос 1988: 127–140.

¹⁸ См.: Скороходова 2009.

¹⁹ Чаадаев 1991: Т. I: 91, 324.

²⁰ Тагор 1961: Т. V: 340.

²¹ Там же: Т. XI: 103–104, 105.

общий обзор идей бенгальских интеллектуалов обнаруживает переключку и подлинный диалог с мыслями П. Чаадаева, подтверждая его речение о том, что «для мысли не существует пространства, и эта бесконечная цепь единомысленных людей, преследующих одну и ту же цель всеми силами своей души и своего разума, идёт, следовательно, в ногу и объемлет своим кольцом всю вселенную»²².

Подход, на котором построена парадигма, заключён в рассмотрении своей страны и её народа под углом соотнесённости с Другим, являющейся такой же, как и Своё, частью всеобщего целого, – универсальной социальности, человечества. Практически одновременно Р. Рай и Чаадаев отстаивают универсальность и способность понимания Своего через Другое к взаимному и всеобщему благу. «...Всё человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве её разнообразных ветвей. Следовательно, просвещённые люди во всех странах должны чувствовать желание поощрять человеческое взаимодействие и содействовать ему в любом виде через устранение, насколько это возможно, всех препятствий к этому...»²³, – писал Р. Рай Талейрану, повторяя свою мысль 1804 г. о том, что люди сходны в своей человеческой сути, а их конфликты и вражда проистекают из различий религиозных и мирских порядков. Его русский единомышленник говорит о деятельности «великих семей человечества» (*grandes familles humaines*), сознающих свои отличия от остальных в человеческом роде и имеющих «собственное своё существование и свой личный интерес», что вместе входит вместе в мировое сознание и «составляет как бы **Я** собирательного человеческого существа»²⁴. Спустя почти век Р. Тагор в лекциях «Садхана» (1914) говорит о невозможности познать смысл *Я* человека и высшие истины вне соотнесённости: «его нет в его отдельности от Бога и от других, но оно есть в бесконечной *йоге* объединения» и в «желании блага для общества»²⁵. Чаадаев видит тенденцию к объединению («Все народы братаются и все местные и географические различия стираются»²⁶) и в ФП фиксирует необходимость понимания Другого через способность «отождествлять себя с подобными нам существами», имманентную природе человека независимо от её названия – «усваивать себе их нужды, их выгоды, приспосабливаться к их чувствам так, чтобы в конце концов жить только для них и чувствовать только через них»²⁷. Уже само усилие понимания («глубокая мысль о делах других людей», «внутреннее сознание нашей действительной связи с человечеством») достаточно для соединения с «судьбою человеческого рода»²⁸; хотя это трудная задача, требующая

²² Чаадаев 1991: Т. II: 94.

²³ Roy 1962: 502.

²⁴ Чаадаев 1991: Т. I: 163; 398.

²⁵ Tagore 1914: 79, 83.

²⁶ Чаадаев 1991: Т. II: 92.

²⁷ Там же: Т. I: 129; 363–364.

²⁸ Там же.

огромных усилий от конкретного человеческого сообщества, но по сути безальтернативная, т. к. только на этом пути развёртывается «настоящая жизнь» и «движение» по пути правды и добра. О необходимости познания Другого так или иначе говорят все крупные интеллектуалы Бенгалии, как и о сложности этого процесса. «Как трудно смотреть на всё глазами другого, и это – проклятие рода человеческого. В этом коренится основание ненависти, зависти, ссор, борьбы»²⁹, – говорит Вивекананда и неустанно доказывает, что все барьеры преодолимы и понимание осуществимо, а своим примером являет тому подтверждение.

Естественным следствием описанного подхода была постановка вопроса об основании отличий обществ, их инаковости по отношению друг к другу. Эти основания найдены в традициях народов – духовных и культурных, создаваемых развитием во времени, т. е. в их истории; с их помощью объясняются наличное состояние своего общества, его особенности и прогнозируются перспективы.

По мысли Чаадаева, все народы проходят период становления – юность, о которой затем хранят память, а уроки обрётённых тогда «самых сильных и плодотворных идей» становятся традицией³⁰. Философ не нашёл подобного наследия в истории своей страны и с горечью заключил: «Мы живём лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»³¹. О традиции, формирующейся на основе «прогрессивных патриархальных заветов» по завершении «детства человеческого общества» говорит и Кришномохан Банерджи³², для которого, как и для его русского современника, самым важным событием всемирной истории было явление Иисуса Христа и развитие христианской религии³³. Но для бенгальца традиции соотечественников явно проигрывают тем, что сложились в мысли и культуре христианских народов, – потому что за ними нет Божественного Откровения, истины христианства³⁴, а в социальном мире они создали настоящую систему бесчеловечного подчинения людей³⁵. А соотечественники Чаадаева, по его мнению, «не восприняли... и традиционных идей человеческого рода (*des idées traditionnelles du genre humain*)», что самым печальным образом сказалось на нравственном состоянии и развитии, и потому столь сложно определить «своё лицо» у народа российского³⁶.

Не менее важен для познания Своего исторический путь народа, и не просто как последовательность реальных событий, но и как предмет осознания и изучения. Чаадаев повергает в шок соотечественников заявлениями о неприглядной общей картине развития России от «дикого вар-

²⁹ Vivekananda 1998–2000: Vol. III: 218.

³⁰ Чаадаев 1991: Т. I: 90; 324

³¹ Там же: 91; 325.

³² Chattopadhyaya 1965: 15–16.

³³ Ibid. 17.

³⁴ Banerjee 1861: 17–18.

³⁵ Chattopadhyaya 1965: 186–192.

³⁶ Чаадаев 1991: Т. I: 91; 325

варства» к иноземному владычеству в её исторической юности, о том, что «опыт времён для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно», и об отсутствии вклада во всемирную историю³⁷. Его бенгальские современники К. Банерджи и Перичанд Митро в этом не отстают. Первый указывает на дисбаланс между склонностью традиционного сознания индийцев принимать мифологию за реальность и недостатком достоверного и истинного исторического повествования³⁸. Второй оспаривает традиционное европейское убеждение в том, что «индусы не имеют никакой истории» и их книги «богаты поэтическими украшениями, но не могут пролить свет на то, какой Индия была в древние времена», заявляя, что в истории любого древнего народа перемешаны истинное и ошибочное, и что «у индусов есть исторические труды»³⁹.

Понять себя без исторического контекста и без соотнесения с другими народами и всемирной историей не представляется реальным – тем более что, по словам Чаадаева, «протекшее определяет будущее», а «отказаться от своего прошлого – значит лишить себя будущего»⁴⁰. Поэтому в ФП столь силён его императив постижения российской истории в контексте всемирной – не столько фактологического, так как без исторической памяти «мы как бы чужие для себя самих», а без связи с другими народами, без «соприкосновения сознаний (*contact des intelligences*)» народ выглядит «исключением среди народов»⁴¹. И поэтому К. Банерджи выдвигает императив *изучения* истории разных народов и собственной страны, дабы извлечь полезный опыт и не повторять ошибок, а также быть способными «управлять политикой своей страны»⁴², и предлагает методологические основы исследования истории. Тогда его призыву вняли его друзья-младобенгальцы (Г. Шен и П. Митро), а за ними пришли и профессиональные историки от Ромешчондро Дотто до Джодунатха Шоркара⁴³. Если Чаадаев сокрушался об отсутствии «чарующих воспоминаний» и «пленительных образов» в исторической памяти, как и «почтенных памятников», рисующих прошлое⁴⁴, то у бенгальцев не было сомнений в *избытке* источников на санскрите и других языках: «Богатые источники индусской литературы... остается только исследовать», – заявлял Перичанд Митро⁴⁵. А Сурендронатх Банерджи, чья лекция «Исследование индийской истории» (1876) содержательно сходна с первым ФП Чаадаева⁴⁶, повторив императив-призыв о пользе изучения истории страны, в т.ч. для объяснения настоящего, треть лекции посвя-

³⁷ Чаадаев 1991: Т. I: 91, 324; 96, 330

³⁸ Chattopadhyaya 1965: 17.

³⁹ Ibid. 132.

⁴⁰ Чаадаев 1991: Т. I: 201; 437.

⁴¹ Ibid. 92–93; 326–327.

⁴² Chattopadhyaya 1965: 18, 21

⁴³ См.: Скороходова 2017.

⁴⁴ Чаадаев 1991: Т. I: 91; 325.

⁴⁵ Chattopadhyaya 1965: 133–136.

⁴⁶ Рашковский 1986: 116–117.

тил доказательству того, что древним индусам *гипотетически* «было знакомо искусство историописания и они писали истории»⁴⁷.

Способ постановки проблемы обретения себя в истории и современности и адекватного преодоления кризисной ситуации вхождения в мир Modernity и у Чаадаева, и у бенгальцев сформирован описанным под-ходом: обретение своего в связи с Другим и определение своего места и роли в общей человеческой целостности. Отсюда в проблеме два уровня: первый (непосредственный) назовём формулой Е.Б. Рашковского «мы и Запад»⁴⁸, второй (опосредованный) – «наше (национальное) и универсальное». В силу известной предзаданности религиозно-философскими идеями, размышления о Своем и Другом на обоих уровнях отмечены первостепенным вниманием мыслителей к внутреннему духовному содержанию жизни народов и культур и восприятием внешних – институциональных, технологических, материальных и т.п. сфер и аспектов жизни как производных от духа и религиозных устремлений.

У Чаадаева на первом уровне осмысливается триада «Запад–Россия–Восток» по двум векторам – «европейскому» и «восточному». Самая дихотомия «Восток – Запад» осознана у него как исконное деление мира по различию траекторий развития человеческого духа и разума единого человеческого рода. Восток искони развивал свою «плодотворную идею» – она «поставила духовное начало во главу общества, подчинила все власти одному ненарушимому общему закону – закону истории, она глубоко разработала систему нравственных иерархий», – и так подчинила всю жизнь народов, включая светскую, духовному началу, и потому уже исполнила своё историческое предназначение и, по мысли Чаадаева, вряд ли сможет «снова появиться на мировой сцене»⁴⁹. На этом фоне Россия – не Восток, поскольку не связана (и вряд ли будет) с его традициями и центрами духовной жизни, и в ней духовное начало «неизменно подчинено светскому», а жизнь народа не обустроена устойчивым нравственным порядком⁵⁰.

Запад развивал фактически ту же идею, что и Восток, и в обоих ареалах разум «не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях»⁵¹. Но, неуклонно стремясь воплотить высокие идеи в социальной жизни – «вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах», – Запад не только постоянно развивается и тем устремляется в будущее, но и подхватывает и завершает начатое Востоком. Воплощением исторического пути, духа и деятельности Запада для Чаадаева является Европа; несмотря на межстрановые различия, её народы воплотили христианство в духовной и социальной жизни и сумели «в известном смысле установить Царство Божие» на земле: «Все политические революции были там по сути революциями

⁴⁷ Banerjee 1970: 229.

⁴⁸ См.: Рашковский 1999: 134.

⁴⁹ Чаадаев 1991: Т. I: 297; 531.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же: 295, 529.

нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие»⁵². Чаадаев далёк от идеализации реальной Европы, однако ему важен историософский смысл происходящего: создание – через все тернии социальной практики – некоей модели сочетания духовного развития и нравственного воспитания людей с достойным их обустройством земной жизни⁵³, благо это создаёт необходимые культурные условия моральной и религиозной жизни. В соотношении с Западом Россия, с одной стороны, «просто северный народ и по идеям, и по климату»⁵⁴, с другой же – не только примыкает к востоку Европы, но со времён преобразований Петра I принадлежит к ней и к Западу: «Наша чужеземная цивилизация так загнала нас в Европу, что хотя мы и не имеем её идей, у нас нет другого духовного языка, кроме языка той же Европы... Своими социальными мерками мы всё же связаны с западным миром», – отмечает Чаадаев в 7ФП и заключает, что лучшей судьбой для России может стать отождествление с Европой⁵⁵ – для преодоления привычной обособленности и слабой развитости национально-культурной традиции. Другим вариантом, предложенным в 1835 г. в письме к А.И. Тургеневу, может быть сохранение собственной идентичности как отдельного мира, но с развёртыванием здесь «воспитания человеческого рода» со свободным восприятием опыта и достижений не только Запада, но и Востока⁵⁶.

В бенгальской мысли уровень «мы и Запад» рассматривается от уверенного причисления Индии к Востоку, вплоть до отождествления с ним, на фоне постижения стран, народов и культур Запада (включая США). Дихотомию Востока и Запада бенгальцы понимают схожим с чаадаевским образом – как преемственный ход цивилизации, начавшийся на Востоке и затем развившийся на Западе (К. Банерджи, С. Банерджи), как две родственные части человечества, по-разному свершающие исторический путь и направляющие усилия одна – на внутреннюю жизнь, другая – на внешнее воплощение высоких порывов духа (Кешобчондро Сен, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Р. Тагор). У Кешобчондро Восток назван родиной идеализма и духовной жизни – это, по сути, священная основа человечества и «всеобщая земля», «место рождения великих prophets и святых и священное место паломничества»: «Великие религии, которые дали жизнь и спасение миллионам людей, своим происхождением обязаны Азии»; поэтому главные достижения Востока связаны с областью духа: проникновение в суть истины, видение и познание Бога, которого в Европе сочли непознаваемым⁵⁷. Спустя пару десятилетий Вивекананда скажет, что в Азии развивалась та же любовь к высшему и прекрасному, что и в Европе (Греции), но через концентрацию на внутреннем (религии), и поэтому Восток и по сей день ищет вечного, бла-

⁵² Там же: 101, 335.

⁵³ Там же: 110, 335–346.

⁵⁴ Там же: 297; 531.

⁵⁵ Там же: 198; 433.

⁵⁶ Там же: Т. II: 96–99.

⁵⁷ Sen 1954: 495; 537–538

женного и бессмертного «посреди мира бедствий и смерти»⁵⁸. Но если Чаадаев не видел перспектив возвращения на сцену мировой истории стран Востока, то изнутри его великих цивилизаций были очевидны не только драматическое современное состояние этого цивилизационного ареала, но и начало пробуждения. Так, Ауробиндо Гхош говорит о «восточном ренессансе» и «азиатском возрождении» – вхождении стран Азии в современный мир через дух восточной цивилизации, «влитый в европейские социальные и организационные формы»: «...Азиатское возрождение начинается с Японии, и центр волнений охватывает обширную зону – всю Восточную, Южную и Западную Азию, северную (Азиатскую) Африку и Россию, которая составляет полуазиатскую часть Европы»⁵⁹. Однако это скорее желаемое будущее, нежели реальная возможность. На отсутствие целостности и желания видеть различия культур Азии указал 1920-х – Р. Тагор, подобно Чаадаеву, усомнившийся в перспективе реального действия её в истории: «...Когда мы говорим о восточной цивилизации, мы думаем только о собственной национальной цивилизации. Вот поэтому Азия, в отличие от Европы, неспособна оказать серьёзное воздействие на современную эпоху»⁶⁰.

На этом фоне Индия – концентрированное воплощение состояния и проблем Востока. По Вивекананде, она предрасположена к покою, глубокому размышлению, ориентирована на внутреннюю суть, познание *Я*, её девиз – «отречение». Индийцы любят духовную свободу (*мокша*), не стремятся к мирскому богатству и наслаждениям жизни, но жаждут вечного блаженства⁶¹. Это преобладание духа – одновременно и достоинство (глубокая религиозность и развитая мысль), и недостаток Индии, склонной пренебрегать обустройством социальной жизни и человеческими страданиями. В новых обстоятельствах Индии «настоятельно требуется урегулирование социальной организации», конструктивная работа реформ на основе своей природы, но с усвоением опыта Запада⁶². Позже ему вторит Р. Тагор, констатируя в 1912 г. порочную склонность оправдывать отставание устремлением к высшему: «Мы... постоянно ищем утешения в том, что рассказываем себе, какой мы духовный и богобоязненный народ, и как мало думаем о земных вещах, – и отсюда недостаток прогресса в наших мирских делах»⁶³. Самое противопоставление духовного и религиозного материальному и светскому Тагор считает некорректным, т. к. за всеми благами достижениями «должна быть скрывающаяся за ними духовная сила»⁶⁴.

Запад в бенгальской мысли понимается как исторически развившаяся во всех сферах общественной жизни цивилизация, отмеченная ве-

⁵⁸ Vivekananda 1998–2002: Т. IV: 143–144.

⁵⁹ Aurobindo 2002: 311.

⁶⁰ Tagore 1963, 35.

⁶¹ Vivekananda 1998–2002: Vol. IV: 402.

⁶² Ibid. 347.

⁶³ Tagore 1961: 171.

⁶⁴ Ibid.: 161.

душей ролью рационального начала в поведении её народов. Но точно так же, как и Чаадаев, интеллектуалы Индии прекрасно сознают христианскую основу западной истории и культуры, хотя при случае подчёркивают *восточное* происхождение этой религии. «Есть нации, которые в одном периоде томились от тяжкого упадка, но сейчас обращают на себя внимание во всем, что есть благого и великого. <...> Можем ли мы внимательно рассмотреть взлёт Европейских сообществ от низших глубин варварства без некоторого постижения тайны человеческого освобождения от морального разложения и бедствий?»⁶⁵, – спрашивал К. Банерджи, убеждённый, что истины и принципы христианства лежат в основе всех позитивных достижений Запада во всех областях жизни. О духовной подоплёке успехов и внешних – материальных и социальных – проявлений Запада говорят в разных контекстах все бенгальские мыслители, и на рубеже XIX–XX вв. им пришлось, как прежде их российскому собрату, оспаривать новоявленные в Индии клише о материализме, атеизме и агностицизме западных обществ, которым противопоставляется неизмеримая духовность индийцев. Тагор убеждает соотечественников, что своей культурой, ценностями и развитием Европа обязана христианству: «Религия Европы – это религия любви, страдания, которое выражает себя в служении, и она приближает человека к человеку. Немеркнувшее пламя страдания – её жертвенный огонь, поддерживаемый тысячами преданных, наделяющих энергией всю нацию. Из этого напряжённого жертвоприношения рождена та сила бессмертия, которая выражается в науке и искусствах, литературе, политике и коммерции»⁶⁶. У интеллектуалов Бенгалии, независимо от их личного восприятия Запада при посещении его стран, достаточно критических замечаний в адрес его народов и институтов, но необходимость распространения и освоения их социокультурного опыта и институций в Индии не оспаривается. Ряд мыслителей – от Раммохана Рая до Сурендронатха Банерджи – делают акцент на усвоении политических, правовых, социальных и культурных институтов (от образования и науки до парламента), и институциональную и технологическую вестернизацию мыслят как императив для Индии. «Нам нужна эта энергия, любовь к независимости, этот дух уверенности в себе, несокрушимая сила духа, эта способность к действию, эта связь с единством цели, эта жажда усовершенствования»⁶⁷, – восклицает Вивекананда, считая лучшими даже не институты, а человеческие и духовные качества, которые только послужат укреплению бессмертного в своей цивилизации и уничтожению всего слабого и распадающегося⁶⁸.

Соотнесение «нашего»/национального с всеобщим связано с определением места Индии и России в общечеловеческом целом, во всемирной истории и, следовательно, роли в настоящем и будущем. Чаадаев и

⁶⁵ Chattopadhyaya 1965: 22–23.

⁶⁶ Tagore 1961: 169.

⁶⁷ Vivekananda 1998–2002: Vol. IV: 404.

⁶⁸ Ibid.: 406–407.

бенгалцы понимают, что раскрытие истины о социальной и человеческой сути своих обществ, каждое из которых прежде было склонно замыкаться на себе, стало возможно благодаря пробуждающему импульсу от Запада, от разностороннего взаимодействия с ним. Отсюда возникает особая ренессансная идея, предполагающая выход общества/народа из кризисного состояния и позитивное развитие в перспективе.

Трагической реальностью национального бытия России в истории и настоящем Чаадаев считал её положение на пересечении Востока и Запада, парадоксально воспрепятствовавшее её народу сформировать собственную традицию и «объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» благодаря сочетанию начал «воображения и разума», и накопить плодотворный исторический опыт, полезный для блага всего человечества⁶⁹. Несмотря на усилия приобщения к Западу, народ упорно отторгает «всякий настоящий прогресс», при склонности к «слепому, поверхностному и очень часто бестолковому подражанию другим народам»⁷⁰. В этом Чаадаев видит скрытый провиденциальный смысл. В «Апологии сумасшедшего» он относит народ России к числу великих, чьё бытие «нельзя объяснить законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения»⁷¹, и ещё в I ФП связал её с существованием «для того, чтобы преподавать великий урок миру»⁷². Этим определена истина о роли и месте России в исторической ретроспективе и перспективе: до настоящего времени она дошла скорее как «факт географический»; самым значимым в её истории были инициированное Петром I усвоение наследия и достижений Запада, разрыв с косным прошлым и приобщение к современной истории человечества, а будущее (настоящая история) её народа, по мысли философа, «начнётся лишь с того дня, когда она проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить», и когда начнёт выполнять её⁷³. В реализации этой идеи и выразится «наставление» России человечеству, начала которого ждёт философ. Чаадаев убеждён, что из ситуации исторического запаздывания необходимо извлечь максимум пользы: не повторять ошибок других народов, усвоить их исторический опыт и приняться не только за «воспитание человеческого рода» на родине, но и за решение общечеловеческих задач. Показательно, что и время своё он воспринимал как проникнутое «тем возрождающим током» (*fluide regenerateur*), который произвёл уже удивительные результаты во всех сферах человеческого знания⁷⁴. В этом универсальном контексте у него были основания размышлять о путях развития России – духовного, предполагающего осуществление в ней «всех обе-

⁶⁹ Чаадаев 1991: Т. I: 96, 329–330.

⁷⁰ Там же: 97, 328.

⁷¹ Там же: 293, 527.

⁷² Там же: 93, 326.

⁷³ Там же: 295, 529.

⁷⁴ Там же: Т. II: 123.

тований христианства»⁷⁵, и социального: «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»⁷⁶. Однако сиюминутно исполнить это назначение невозможно. Начало этого процесса Чаадаев он мыслит как самопознание с мужественным принятием своих ошибок и заблуждений в истории и освобождение от различных форм зависимости, в т.ч. институциональных и духовных. «В эпоху, когда смерть и возрождение народов занимают столько умов, нельзя, мне кажется, лучше уяснить своей стране собственную национальность, как изобразив её перед всем миром, перед глазами иностранцев и соотечественников такою, какою она представляется нам самим»⁷⁷. На этом пути самообретения желательно избегать крайностей – реставрации несуществующего прошлого («ретроспективных утопий» славянофилов) и отказа от уже усвоенных уроков западного прогресса.

У бенгальцев, убеждённых в древнем происхождении традиций и достоинствах культуры Индии, и возникнуть не могла мысль о том, что она не внесла вклада в историю человечества. С трудов Раммохана Рая в общественной мысли формируется многостороннее представление об Индии как цивилизации, в которой сформировалась развитая религиозная традиция, подтвердившая высокие достоинства и жизнеспособность, несмотря на многочисленные исторические наслоения, и сопоставимая с другими религиями мира. Она дала миру развитую культуру, заслуживающий внимания социальный опыт и высокие ценности⁷⁸.

По разным оценкам, Индия – страна, следующая духовным путём через естественный труд без привязанности и отбрасывание материалистических идей⁷⁹; и принимающая и объединяющая разные народы, расы и культуры, сберегающая «особого рода осуществление (fulfilment) для человечества, уровень совершенства, которое должно быть выгодно для всех»⁸⁰. Это родина великих идей морали и великих религий буддизма и индуизма (С. Банерджи, Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.). Драматическое состояние упадка в Индии XIX–XX вв. на фоне прогрессирующего Запада не отменяет её великого вклада в историю и культуру человечества, но, с другой стороны, воздвигает императив возрождения как восстановления высокого духа её религий и преодоления социальных зол через нравственное воспитание и просвещение. Об этих аспектах бытия Индии говорит Вивекананда: «Это – древняя земля, где мудрость создала свой дом прежде, чем прийти в любую другую страну, та самая Индия, что представила прилив духовности – подобно тому, как в её материальном плане реки катят свои воды в океаны... <...> Здесь

⁷⁵ Там же: 409.

⁷⁶ Там же. Т. I: 125–126.

⁷⁷ Чаадаев 1989: 459–460.

⁷⁸ См.: Скороходова 2021.

⁷⁹ Vivekananda 1998–2002: Vol. I: 465.

⁸⁰ Tagore 1961: 131.

впервые возникли исследования природы человека и внутреннего мира. Здесь впервые появились доктрины бессмертия души, существования всевидящего Бога, Бога, имманентного природе и человеку, и здесь высочайшие идеалы религии и философии достигли своих высших точек»⁸¹. Современное состояние общества, по всем векторам критикуемое Вивеканандой, требует возрождения национальной жизни⁸². Духовно оно видится как новое открытие забытых истин Упанишад и веданты, чтобы стать настоящими людьми⁸³, а социально и культурно – как усвоение достижений Запада, обучение «знанию о материальном мире, о силе организации, способности управлять и организовывать государство», о социальных институтах⁸⁴. У него, как и других его современников, доминирует идея возрождения страны через синтез индийского и западного социокультурных начал. И каждый, критикуя состояние и проблемы социальной жизни Индии, неизменно предлагает свои варианты их преодоления и способы развития, и тем самым вносит вклад в обобщённый проект возрождения, создаваемый в общественной мысли.

Параллельно идее возрождения развивается и идея о значительной роли, которую Индии предстоит играть в будущем для человечества и особенно для западных стран. Впервые её высказал брахмоист Кешубчондро Сен, когда заговорил о неполноте Востока и Запада друг без друга и их взаимном влиянии как обучении друг у друга: «...азиаты будут смиренно сидеть у ног Европы и отдавать дань национальной благодарности. Но Европа также должна поучиться у Азии. <...> Я уверен, что есть некоторые уроки, которые Запад может усвоить от Востока. ...Всё, что есть истинного и великого на Востоке, вы обязаны принять»⁸⁵. Неоиндуистские интеллектуалы развивают мысль о миссии Индии в мире, начинающейся в настоящем. У Вивекананды его мысль о миссии каждого народа в жизни мира, приложенная к Индии, обретает форму миссии обучения человечества её религии и духовному наследию, чтобы «нести новую жизнь и новую энергию Западным и другим нациям», спасти мир от угроз разрушения, жестокости войн и материализма⁸⁶. Р. Тагор, преодолевает этот неоиндуистский «индоцентризм» и говорит об общей исторической *миссии Востока* – «вживлении полноты человечности в сердце современной цивилизации»⁸⁷, накопленного его народами богатства и мудрости, и миссия Индии входит в неё как интегральная часть. Это было особенно актуально в свете развивающегося национализма, противником которого был Р. Тагор, совпадая в этом с П. Чаадаевым.

⁸¹ Vivekananda 1998–2002: Vol. III: 265.

⁸² Ibid. 146, 315, 272, 277.

⁸³ Ibid. 300, 224–225.

⁸⁴ Ibid. 149, 311.

⁸⁵ Sen 1954: 537.

⁸⁶ Vivekananda 1998–2002: Vol. III: 317, 148, 157.

⁸⁷ Tagore 1920: 69.

Сходство парадигм философствования российского и индийских мыслителей – лишь самое общее измерение феномена, обозначенного формулой Чаадаева «обязаны родине истиной». При более детальном сопоставлении их мыслителей по конкретным темам, будь то религиозная философия или проблемы социального бытия России и Индии, обнаружится интенсивная перекличка идей и глубокий внутренний диалог, при вполне объяснимых несовпадениях и различиях.

В самом же феномене «обязанности родине истиной» благодаря выявленному содержанию парадигмы и особенностям мышления интеллектуалов определяются следующие компоненты. Он возникает из осознания ситуации своей страны как драматической рассогласованности её жизни с общечеловеческим развитием в современности, где объективным лидером стал Запад, как и с собственным историческим наследием и судьбой. В современных терминах это ситуация традиционного общества, в небольшой степени вовлечённой в модернизационные трансформации. Трагизм и боль существования в такие эпохи не осознаются большинством народа («массы не мыслят» – П. Я. Чаадаев), но ощущаются представителями новых просвещённых элит, которые принимают на себя ответственность за происходящее и почитают обязанностью анализировать положение как кризис, искать ему объяснения и высказывать истину – вопреки привычному мировосприятию и миропониманию своих обществ.

Интенция выявления истины формирует универалистский дискурс о Своем в диалоге с Другим и стремление к объективности во всём – в постижении прошлого, в критике настоящего, в размышлении о будущем. Поэтому умозаключения мыслителей для их аудиторий звучат горько и ими отторгаются. Но в самом процессе выявления истины происходит понимание своей истории, открытие своей страны, выяснение не только недостатков, но и достоинств, на которые можно опереться в разрешении проблем и движениях в будущее. Следование истине обуславливает открытие правды о народе и одновременно питает оптимизм относительно возможностей преодоления негативного опыта и пороков, так как правда предполагает отсутствие самообмана и взвешенное знание о реальности. Следование истине побуждает видеть перспективы своих обществ не в изоляции, не в реставрации прошлого, но в интеграции в общечеловеческий мир и историю, во взаимодействии с другими народами и в развитии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Рашковский Е.Б. К публикации письма П.Я. Чаадаева // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 109–117. [Rashkovskij E.B. K publikacii pis'ma P.Ya. Chaadaeva (To the Publication of the Letter by P.Ya. Tchaadaev) // Narody Azii i Afriki. 1986. № 5. S. 109–117.].
- Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки философии истории. М.: Прогресс–Традиция. 1999 [Rashkovskij E.B. Na osi vremen. Oчерki filosofii istorii (On the Axis of Times. Essays in Philosophy og History). M.: Progress–Tradiciya. 1999].

- Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад – Россия – Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 110–142. [Rashkovskij E.B., Horos V.G. Problema «Zapad – Rossiya – Vostok» v filosofskom nasledii P.Ya. Chaadaeva ("The Problem 'the West – Russia – the East' in Philosophical Heritage of P.Ya. Tchaadaev") // Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikacii. M.: Nauka, 1988. S. 110–142].
- Скороходова Т.Г. Историческое сознание Бенгальского Возрождения (историко-философский анализ) // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2009. № 1. С. 76–87. [Skorohodova T.G. Istoricheskoe soznanie Bengal'skogo Vozrozhdeniya (istoriko-filosofskij analiz) (The Historical Consciousness of the Bengal Renaissance (a Historical and Philosophical analysis)) // Vostok. Afro-aziatskie soobshchestva: istoriya i sovremennost'. 2009. № 1. S. 76–87.].
- Скороходова Т.Г. Образ Индии в социальной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 157–167 [Skorohodova T.G. Obraz Indii v social'noj mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Image of India in Social Thought of the Bengal Renaissance) // Voprosy filosofii. 2021. № 4. S. 157–167].
- Скороходова Т.Г. Открытие индийской истории в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. 2017. 59. С. 291–306. [Skorohodova T.G. Otkrytie indijskoj istorii v obshchestvennoj mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Discovery of Indian History in the Bengal Renaissance Social Thought) // Dialog so vremenem. 2017. 59. S. 291–306].
- Скороходова Т.Г. Создатели эпох интеллектуальной истории: П.Я. Чаадаев и мыслители Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. 2023. Вып. 85. С. 35–51. [Skorohodova T.G. Sozdатели epoch intellektual'noi istorii: P. Ya. Chaadaev i mysliteli Bengal'skogo Vozrozhdeniya (Epoch-Makers in Intellectual History: Pyotr Tchaadaev and the Bengal Renaissance Thinkers) // Dialog so vremenem. 2023. 85. S. 35–51.].
- Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12 тт. / Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1961–1965. [Tagor Rabindranat. Sobranie sochinenij v 12 tt. (Collected Works) / Per. s beng. i angl. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1961–1965.].
- Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х тт. М.: Наука, 1991. [Chaadaev P.Ya. Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma. (Complete Collected Works and Letters) V 2-h tt. M.: Nauka, 1991].
- Чаадаев П.Я. Сочинения. Сост., подгот. текста и прим. В.Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989 [Chaadaev P.Ya. Sochineniya. (Works). Sost., podgot. teksta i prim. V.Yu. Proskurinoj. M.: Pravda, 1989].
- Aurobindo Sri The Complete Works. In 36 vols. Vol. VI–VII. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2002.
- Banerjee Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh: Williams and Norgate, 1861.
- Banerjee Surendranath. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y., Cleavland, L.: Widenfield, 1970. 225–244 p.
- Chattoadhyaya G. (Ed.) Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.
- Hatcher B.A. Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. N.Y.: Oxford University Press, 2008.
- Kopf D. Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton: Un-ty Press, 1979.
- Roy, Raja Rammohun. Correspondence on the eve of his visit to France // Collet S.D. *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. 3rd ed. Calcutta: Sadhana Brahmo Samaj, 1962. P. 499–504.
- Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo.
- Sen, Keshub Chunder Lectures in India. Calcutta: Navavidhan Publishing Committee, 1954.
- Tagore Rabindranath. The Co-operative Principle. Calcutta: Vishvabharati, 1963.
- Tagore Rabindranath. Nationalism. L.: Macmillan, 1920.
- Tagore Rabindranath. Sadhana. The Realisation of Life. L.: Macmillan, 1914.
- Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay: Asia, 1961.
- Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

Скороходова Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, профессор, кандидат исторических наук, Пензенский государственный университет. skorokhod71@mail.ru

‘Qu’aujourd’hui avant tout l’on doit à sa patrie la vérité’: the phenomenon of resemblance between Pyotr Tchaadaev’s philosophy and social thought of the Bengal Renaissance

A problem of self-comprehension and self-finding in XIX century modernizing countries became one of key themes in social thought demonstrating an important similarity of ideas and meanings. The resemblance of Pyotr Tchaadaev’s philosophy with the Bengal Renaissance social thought is analysed in the article as phenomenon ‘obliged to Motherland by truth’ (P. Tchaadaev). Based on comparative juxtaposition of their texts, the author describes the phenomenon as resemblance of paradigm of philosophizing on their own countries and peoples. Proceeded from general intention to follow truth strictly and to discover the verity on their own civilizations and life of people, the paradigm includes 1) religious-philosophical ground of thinking that is based on spiritual tradition; 2) development of ideas on the Own in connection with understanding of Other (the West); 3) historicism as main principle in study their own social world in the context of universal history and 4) critical frame of mind in social analytics. The review of ideas of Bengal intellectual from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore discovers true dialogue and coincidence with meanings of Tchaadaev’s philosophy. Their paradigm of philosophizing has universalistic approach in understanding of peoples and cultures, their spiritual and social worlds; the differences are explained by diversities of traditions and historical experience. Russian and Bengal thinkers are coincided in imperative to understand their societies’ present problems and condition through deep study of historical past as well as the discovery of connections with the humanity. They searched for definite their countries place in the world and reflects on their role in future as special ‘mission’ of Russia and India consequently. The following the truth permits to discover the verity for the peoples and to inspire optimism about overcoming the evils based on truth and adequate knowledge of reality.

Keywords: *Modern Russian philosophy, Pyotr Tchaadaev, Modern Indian philosophy, the Bengal Renaissance, paradigm of social thinking, universalist approach, understanding of Other and one’s Own, the East–West problem.*

Skorokhodova Tatiana Grigorievna, *Doctor of Philosophical science; PhD in Historical sciences, Professor, Penza State University, skorokhod71@mail.ru*

**ФЕМИНИСТСКИЕ ИДЕИ
РУССКОГО ИСТОРИКА И СОЦИОЛОГА С.Н. ЮЖАКОВА**

В статье рассматриваются феминистские идеи русского публициста, историка и социолога субъективного направления Сергея Николаевича Южакова. С.Н. Южаков был одним из первых социологов, поставивших в XIX в. вопрос о положении и роли женщины в обществе. В творчестве Южакова этот вопрос оказался неразрывно связан с основной проблематикой его работы – учении о методе познания общества, концепции прогресса и практического реформирования политической сферы.

Ключевые слова: феминистская социология, женский вопрос, русская социология, неравенство полов, социальное положение женщины, Южаков С.Н.

Сергей Николаевич Южаков (1849–1910), русский историк, экономист, публицист и общественный деятель, представитель субъективной школы социологии, родился в дворянской семье, учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета. Будучи студентом в 1885 г., участвовал в студенческих волнениях. Вместе с другими социологами, Н.К. Михайловским и С.Н. Кривенко, принимал участие в дискуссиях народников с марксистами в 1893–1894 гг., главными оппонентами в которых были М.И. Туган-Барановский и П.Б. Струве. В 1879–1882 гг. Южаков отбывал административную ссылку в Восточной Сибири. Он сотрудничал с журналами «Отечественные записки», «Знание», «Русское богатство». Для развития отечественной социологии большое значение имеют такие труды ученого, как «Социологические этюды», «Вопросы просвещения», «Аграрный вопрос в России», «Субъективный метод в социологии», «Общежитие и общество», «Дневник журналиста. Как изучать социологию»¹. Южаков был переводчиком, редактором и автором предисловия к труду Ж.-Ж. Руссо «О причинах неравенства» (1907)². Реже историками социологического знания упоминается еще одна работа социолога – «Женщина-избирательница», которая посвящена проблеме реформы русского избирательного права. Труды Южакова до сих пор остаются менее изученными по сравнению с творчеством других представителей субъективного направления русской социологии, работами П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского³.

Субъективная школа стала наиболее влиятельным направлением отечественной социологии, которое сложилось в русле позитивизма на раннем этапе развития. В научной литературе это направление известно под несколькими названиями. Помимо наиболее часто употребляемого обозначения его субъективной школой или этико-социологическим направлением, также использовалось название «субъективный метод». Для Южакова наиболее предпочтительным был термин «русская со-

¹ Южаков 1885; 1881; 1905; 1897; 1893; 1894.

² Руссо 1907; Южаков 1894.

³ Лавров 1965; Михайловский 1896; 2012.

циологическая школа». Сложившись на рубеже 1860-х и 1870-х годов, субъективная школа отличалась от других направлений, сформировавшихся в рамках позитивизма, поэтому ее можно назвать не совсем типичным явлением в истории социологии в целом.

Как и другие представители данной школы (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский), Южаков занимался обоснованием принципов субъективной социологии. Считая название «субъективная социология» не вполне удачным, он предпочитал другое ее обозначение – «этико-социологическое направление». Оригинальная концепция познания общества Южакова складывалась в русле альтернативного подхода натурализму в социологии, а также экономическому материализму. Ученый рассматривал общество как часть природы и определял его как общежитие активных особей, которые создают специфическую среду – культуру. В единстве с культурой они образуют сложно организованное целое – активно-культурное общежитие. Основными категориями, которыми оперировал социолог, были: культура, активность и личное начало. Между представителями школы субъективной социологии шла дискуссия относительно метода познания, но Южаков был солидарен с Лавровым и Михайловским в понимании основного критерия оценки социальной теории, которым, по их мнению, является благо человеческой личности.

Двухтомник «Социологические этюды» включает труды Южакова, в которых изложены его взгляды на предмет, метод и задачи социологии, что представляет исключительную важность для истории социологии с точки зрения изучения ее формирования как академической науки и как учебной дисциплины, характерных черт развития⁴. Кроме того, ученый раскрывает свои взгляды на природу социального, отличие социального от биологического, на проблему происхождения нравственности и ее место в общественной жизни. Одна из важнейших проблем, которой Южаков уделяет большое внимание – описание движущих сил социального прогресса. Современные отечественные ученые продолжают анализировать вклад Южакова в разработку проблемы метода социального познания⁵. Он оказал значительное влияние и на дальнейшее осмысление одной из главных социологических теорий – теории прогресса⁶. Вместе с тем в настоящее время огромный интерес представляют труды Южакова по истории и публицистические работы⁷.

Ученый занимался разработкой проблемы женской эмансипации. Однако, можно отметить отсутствие большого интереса со стороны современных ученых к рассмотрению феминистских идей автора, которые представлены в его работах «Женщина-избирательница» и «Социологических этюдах». Сам Южаков не употреблял слова «феминистский», однако есть основания рассматривать вклад ученого в развитие феминизма.

⁴ Южаков 2008.

⁵ Саяпин 2019; Голосеева 2011; Попов 2010.

⁶ Антонова 2012.

⁷ Картелев 2021; Князев 2019; Протасова 2015.

нистского дискурса в отечественной социологии. Под феминистским дискурсом понимается обсуждение различных вопросов, касающихся проблемы различий или неравенства между мужчинами и женщинами, вопросов дифференциации их как социальных групп, имеющих свои особенности и собственные интересы. Поскольку этот дискурс в науке только начинал формироваться, постепенно расширялся и круг вопросов, требующих внимания социологов, начиная с постановки проблем неравенства между полами в различных сферах, до фундаментального пересмотра теоретико-методологических оснований исследования.

Южаков был одним из первых русских социологов, пытающихся критически осмыслить позитивистские установки в социологической науке. Он обратил внимание на особенности субъекта и объекта познания, проблематизировал субъект-объектные отношения, внес значительные коррективы в понимание социологического метода. Это послужило основой для формирования феминистской методологии, в некоторой степени способствовало в будущем феминистским теоретикам обратить внимание на недостатки старых методов и построить свою альтернативную теорию познания общества, предложить иную методологию и находить наиболее приемлемые методы. На наш взгляд проблематика феминистской социологии была заложена Южаковым, во-первых, через разработку метода познания, во-вторых, связана с его представлениями о социальном прогрессе, в-третьих, содержится в его идеях практического реформирования общества. У Южакова нет прямых последователей его феминистской социологии, но он опередил в данном вопросе процессы изменения социологического знания, произошедшие позже, уже в 1970–1980 гг., поставил ряд вопросов о неравенстве мужчин и женщин, а также привлек внимание ученых и широкой общественности к обсуждению этих проблем. Русский ученый с позиций разрабатываемого им субъективного метода в целом попытался сделать социологию более «чувствительной» к женскому опыту.

Представления о методе как начало феминистского дискурса в социологии

Формирующиеся представления о методе у русских субъективистов оказались очень близкими тем представлениям, которые появляются у феминистских теоретиков на начальном этапе развития этой отрасли социологического знания, те и другие исходят из критики позитивистских установок в науке. В рамках феминистской социологии в гносеологическом аспекте была поставлена проблема ограниченности знания, представленного в истории исключительно мужчинами. С точки зрения феминистских теоретиков это знание можно характеризовать как андроцентризм. Сторонники феминистской социологии стремятся показать зависимость теорий и интерпретаций от особенностей субъекта познания, выделяя в данном случае признак пола. Феминистский подход к изучению социальной реальности оказался тесно связан с развитием нового типа рациональности, принимающего во внимание как особен-

ности субъекта познания, так и его ценностную ориентацию. Зарождение феминистского подхода в социологии было непосредственно связано с критикой известного позитивистского тезиса о возможности и необходимости сбора объективных научных фактов, которые не связаны с мировоззрением ученого. Феминистская методология утверждала значение пола субъекта познания, опиралась на преобладание индукции над дедукцией, а также процессов над структурами.

В трудах основателей отечественной субъективной школы впервые в истории науки объектом социологического анализа становится личность как носитель нравственного идеала, а также формируется ценностный подход в изучении социальных явлений. Нужно отметить, что обращение к разработке данного подхода в западной социологии происходит значительно позже. Субъективная школа отечественной социологии, и, в частности, один из ее представителей Южаков обращается к необычным, нетрадиционным для классического позитивизма проблемам: нравственный идеал, внутренний мир личности, духовная жизнь общества, ценностные аспекты человеческого поведения. Находясь под влиянием идей О. Конта, в частности, по вопросу деления социологии на теоретическую и практическую, Южаков вместе с единомышленниками опирается на разделение теоретического интереса к сущему и понимания практического смысла должного. Так сложилось представление об основной задаче социологии, которой стало обоснование нравственного идеала и подбор средств практической деятельности.

Вопрос о методе образовал фундамент, на котором формировалась русская социологическая школа. Южаков отталкивался от трудов Конта, уже обозначившего требования критики объективного подхода и возможности обоснования субъективного⁸. Русские субъективисты одни из первых обратили внимание на специфику социального познания в зависимости от особенности не только объекта, но и субъекта познания, и недостаточность для него объективного подхода, аналогичного тому, который служит естественным наукам. Южаков поддерживал и развивал идеи, в соответствии с которыми социальное познание не может считаться успешным, если игнорировать нравственные моменты. Учитывая то, что результатом познания является знание о человеке, оно, по мнению Южакова, безусловно должно включать в себя представления о справедливости. Основным выводом, имеющим большое значение для субъективной школы, оказался вывод о том, что знание в социальных науках вырабатывается в соответствии с нравственным идеалом.

Разработанная русскими субъективистами идея необходимости соединения при получении социального знания объективных и идеально-ценностных элементов была заложена в основу создания теории истины. В соответствии с представлениями субъективистов результат познавательной деятельности всегда будет содержать оценочный элемент. Южаков пишет: «Справедливо и несомненно, что человек всегда

⁸ Южаков 2008: 226–227.

остается человеком, что он не может понимать иначе как *по-человечески*, что он всегда, всюду и все оценивает со *своей, человеческой* точки зрения. Но какой смысл скрывается под этими положениями? Конечно, не иной, как тот, что понимание наше совершается по психологическим и логическим законам нашей природы, что наука сложилась и развивалась сообразно этим же логическим законам и что поэтому нет ни малейшего основания переносить эти законы из области сцепления человеческих мыслей и соотносительных этим мыслям человеческих впечатлений (феноменов) в область каких бы то ни было объективных реальностей, в область сцепления вещей самих в себе»⁹.

Специфика субъективного метода состоит в том, что субъект познания занимает мысленно место исследуемого объекта, это открывает возможность субъекту проникнуть в интересы объекта, прожить и прочувствовать вместе с ним или вместо него. В таком полном слиянии познающего субъекта и исследуемого объекта заключается главное условие получения истинного знания. «Оценка относительной важности явлений на основании нравственного мирозерцания (идеала) исследователя и построения научной теории при помощи того же критерия – вот отличительная черта, существенный признак субъективного метода»¹⁰. Южаков утверждает: «Особенность субъективного метода заключается в оценке относительной важности общественных явлений на основании взглядов исследователя на нормальные отношения членов общества друг к другу и к целому, и в построении научной теории при помощи того же критерия», он формулирует одну из важнейших теорем для социологии: «общество основано на личностях... развитие общества совершается не иначе, как личностями, через личности и в личностях»¹¹.

Субъективная школа более других направлений отечественной социологии оказалась близка современному феминистскому дискурсу в плане гносеологии. Представители субъективного направления отчасти признавали свою приверженность идеям О. Конта, но опирались на иные учения западноевропейских мыслителей: на этику И. Канта, антропологию Л. Фейербаха, а также на мировоззренческую основу, заложенную русскими мыслителями А.И. Герценом и Н.Г. Чернышевским. Известный специалист в области истории русской социологии Е.И. Кукушкина, пишет: «Ярко выраженная национальная специфика созданного ими этико-социологического направления (субъективной социологии) не отвечала строгим требованиям контовской доктрины. В ее жесткие рамки не вмещались анализ духовных сторон жизни общества, оценка внутреннего мира личности, обоснование нравственного идеала. К тому же в понятийный аппарат социологии ими была введена категория долженствования, противоречившая позитивистским принципам»¹².

⁹ Южаков 2008: 233.

¹⁰ Южаков 2008: 235.

¹¹ Южаков 2008: 237.

¹² Кукушкина 2015: 139.

Представление о прогрессе как основа феминистского дискурса

В работе «Социологические этюды» Южаков рассматривал проблему движущих сил социального прогресса в сопряжении с вопросом происхождения нравственности и ее ролью как социального феномена. Сам Южаков признает влияние на его взгляды Лаврова, в продолжение идей которого ученый предлагает свое определение нравственности как высшей формы активности, как продукта и условия социального прогресса. Нравственность понимается ученым в виде фактора ограничения сферы действия борьбы за существование, с последующим полным вытеснением последней из социальной жизни. Он неоднократно подчеркивал: «Борьба за существование и нравственность – элементы в общественной жизни противоположные»¹³, «борьба за существование есть деятель антисоциальный», «нравственность и борьба за существование находятся в прямом антагонизме»¹⁴. Южаков был убежден в неизбежном ослаблении в ходе исторического развития биологических законов. Нравственный идеал отождествляется социологом с общественным идеалом, с чем связана главная задача общества – нравственное воспитание.

В творчестве Южакова оказываются тесным образом переплетены проблемы нравственности, социального прогресса и влияния различных факторов на развитие общества, в число которых входит такой фактор, как половой подбор. Он обуславливает развитие форм брака, а также положение женщины в обществе в целом. Одной из основных идей, сближающих взгляды русского социолога с современными феминистскими теоретиками, является идея социального прогресса, заключающаяся в постоянном живом взаимодействии личности с социальной средой, а также признание личности полноценным социальным субъектом. Если сравнивать с классической европейской социологией XIX в., для которой личность считалась категорией вторичной по отношению к обществу (например, у О. Конта), то можно заметить прогрессивные взгляды отечественных социологов, представителей субъективной школы.

Для Южакова главными структурными элементами общества и факторами развития являются личность, определяемая как «сложная активность», а также искусственно созданная ею среда («социальная культура»). Рассматривая процесс их взаимодействия, ученый признает решающую роль личности, и вторичный, производный характер влияния на личность социальной среды. Южаков описывает механизмы, регулирующие жизнедеятельность общества, по его терминологии, это «исторический подбор», действующий в общественной жизни наряду с «естественным подбором» и «подбором половым». По мнению русского ученого, следует обращать внимание на сочетание естественного и исторического подбора, а именно на их определенное соотношение, характеризующее базовое состояние социальной динамики. В качестве критерия научного обоснования периодизации исторического процесса

¹³ Южаков 2008: 154.

¹⁴ Южаков 2008: 160.

автор предлагает рассматривать достигнутый в обществе уровень ограничения биологического, то есть вытеснение его социальным¹⁵.

В первом томе «Социологических этюдов», названном автором «Органический прогресс в его отношениях к историческому прогрессу» рассмотрена проблема полового подбора и дифференциация полов в органическом прогрессе. Изложив способ действия полового подбора и его последствия, автор переходит к описанию роли этого фактора в социальном прогрессе с целью выявить ряд отношений между биологическими и социологическими явлениями¹⁶. Он выделяет главные фазы развития полового подбора: «1) коммунальный брак – подбор обусловлен абсолютною неравночисленностью полов вследствие детоубийства; 2) полиандрия – подбор обусловлен тем же, подбирается красота и развивается эндогамия; 3) рядом с полиандрией полигамия с умычкой – подбор обусловлен господством личной силы как регулятора брачных отношений; 4) законная полигамия – подбор обусловлен кастовым устройством и деспотизмом высших классов; 5) моногамия – подбор обуславливается сословностью и связью подбираемых женских качеств с плодovitостью при взаимном подборе женщинами мужских качеств»¹⁷. Возможно, предложенная Южаковым классификация не актуальна для современной науки, однако она представляет попытку объяснить некоторые социальные процессы и для истории социологии имеет большое значение, поскольку разрабатывалась в период активного развития теорий эволюции семьи (М.М. Ковалевский, Ф. Энгельс).

Южаков подробно рассматривает значение различных форм брака при осуществлении полового подбора, подчеркивая их большое влияние на развитие общества. Он обращает внимание на проблему порабощения женщин, которая в разной степени была характерна для всех форм брака. Автор утверждает, что «под влиянием органического прогресса получила повсеместное преобладание полигамия умычкой с вытекающим отсюда порабощением женщин»¹⁸. Например, в той форме брака, где подбор обусловлен господством личной силы как регулятора брачных отношений (полигамия с умычкой), муж приобретает над женой огромную власть. Эта власть становится в руках мужа одним из значимых орудий борьбы за существование. Мужчина использует эту власть, чтобы освободить себя от повседневной работы, получая возможность ограничить свою деятельность добыванием пищи, перекладывая всю работу, связанную с производством, на жену или на жен. Южаков отмечает, что речь идет о довольно тяжелой работе женщины, которая перегружает ее и делает малоплодотворной, и этот факт имеет определенные социальные последствия, в частности, племя, которое в большей степени порабощает женщину должно медленнее размножаться и развиваться, что роко-

¹⁵ Геккер 2014.

¹⁶ Южаков 2008. Данная проблема раскрывается в главах «Половой подбор в браке» и «Половой подбор вне брака»

¹⁷ Южаков 2008: 110–111.

¹⁸ Южаков 2008: 103.

вым образом неизбежно отразится на его воспроизводстве, в междуплеменной борьбе за существование. Порабощение женщины, являющееся орудием в индивидуальной борьбе за существование, становится причиной поражения в борьбе междуплеменной. Утверждая, что само возникновение общества обусловлено ограничением борьбы за существование между его членами, он пишет: «Такое ограничение произвола личной силы в среде общества является первым нравственным учением человека и вместе с тем первым ограничением борьбы за существование»¹⁹.

Описывая развитие властных отношений в рамках разных форм брака, Южаков отмечает, что в полигамных племенах, где сила определяла отношения полов, после появления государства еще долгое время сила удерживала свое господство в этой области, но уже несколько перераспределенная и иначе определяющаяся²⁰. Если в прежние времена решающими факторами полового подбора в браке были личные качества мужчины, то со временем успех в этой области стал зависеть «от права приказывать или от богатства, дозволяющего купить, – от двух условий, которые органически ненаследственны, теперь прежнее русло, по которому шло течение полового подбора, оказалось совершенно засоренным...»²¹. Южаков заметил, что сфера компетентности государственной власти постепенно расширялась, ей стали регулироваться и брачные отношения, вместе с тем упрочилась наследственность господствующих классов. Автор указывает на эти два основных направления действия государства, что окончательно вытеснило половой подбор с того пути, по которому он развивался до возникновения государства.

Ученый приходит к следующему заключению: «Развитие демократии, с одной стороны, а с другой – первенствующее значение и привлекательность богатства и высокого положения и замена в идеалах качеств физических нравственными – вот что решительно вытеснило половой подбор даже с того тесного поля, которое первоначально было ему предоставлено моногамией. Возникновение государственной власти, распространение моногамии, торжество демократии, изменение идеалов – вот последовательные ступени падения полового подбора. Основные биологические законы, сочетанием которых порождается половой подбор, остались в полном значении, но их сочетание разложилось под влиянием новых, уже чисто социальных деятелей: государства, религии, законодательства, богатства, эстетических и нравственных идеалов»²². Биологические законы, на базе которых формируется половой подбор, сохраняют значение, но их сочетание разложилось в результате влияния новых. исключительно социальных факторов: государства, законодательства, религии, богатства, нравственных и эстетических идеалов.

Для Южакова проблема взаимосвязи нравственности и прогресса была многогранной, им рассматривались различные аспекты этого во-

¹⁹ Южаков 2008: 160.

²⁰ Южаков 2008: 103.

²¹ Южаков 2008: 106–107.

²² Южаков 2008: 111.

проса. Социолог предлагает сравнить нравственные принципы разных эпох с современным состоянием общества, тогда станет очевидным, что нравственные принципы тесно взаимосвязаны и логически зависимы от конкретного строя общества, и прежние принципы изменятся, как только изменится общество. «Если мы сравним последовательно направления нравственности (добродетели), преобладавшие в различные эпохи и в различных обществах, то мы без труда заметим, что они соответствовали нуждам общества данной эпохи и при данном общественном состоянии, или, лучше сказать, они были такого рода, что обуславливали самое его (общество) существование в данном виде. Будучи продуктом предшествовавшего исторического развития, эти добродетели были необходимым условием настоящего общественного состояния»²³. Таким образом, по мнению Южакова, нравственный прогресс является прогрессом двусторонним, он заключается «в прогрессе соответствия между личными наклонностями и чувствами членов общества и требованиями общестственности», и один из признаков нравственно прогрессивного общества – то, что общество «изменяет свой взгляд на обязанности своих членов по отношению к нему самому и к другим сочленам»²⁴. Рассуждая о нравственности и прогрессе, Южаков часто ссылается на работы П.Л. Лаврова, в частности на статью «Современные учения о нравственности и ее истории»²⁵. Выводя формулу справедливости оба автора сходятся во мнении, выраженном афоризмом: «Каждому по достоинству». Подчеркивая неизменность нравственного закона, Южаков указывает также на «текущее содержание, наполняющее его» и коренящееся в представлениях о личном достоинстве. Он пишет: «Несправедливым будет все, что нарушает достоинство, заслугу другой личности, и самое провозглашение принципа недозволенности нарушения, посягательства на все, подобающее и принадлежащее каждому по его достоинству, есть уже ограничение борьбы за существование». «Справедливо – удовлетворять право каждого, несправедливо – нарушать чье-либо право»²⁶.

Южаков прослеживает тесную взаимосвязь нравственности, справедливости и права. Понятие права расширялось в историческом прогрессе, постепенно дойдя до принципа равноправия, которое также следует рассматривать как отрицание всякой борьбы за существование, поскольку признание равноправия всех означает признание за каждым членом общества права на все те блага, которыми пользуется каждый. Любая помеха, препятствующая этому, является посягательством на право индивида. Южаков приходит к выводу, что «прогресс нравственности вообще, а справедливости в особенности, заключается в прогрессе ограничения борьбы за существование»²⁷. При этом гибель личности ни при каких обстоятельствах не может быть полезна другой личности.

²³ Южаков 2008: 156.

²⁴ Южаков 2008: 159.

²⁵ Лавров 1870.

²⁶ Южаков 2008: 162-163.

²⁷ Южаков 2008: 163.

Южаков выступает за гармоничное и правильное сочетание социальных и индивидуальных интересов, за их равновесие, за то, что продлевает жизнь общества и предотвращает его разобщение и распад. Моральные идеи являются продуктом равновесия социальных и индивидуальных интересов. В какой-то степени Южаков все же остается приверженцем позитивизма, поскольку считает возможным открытие законов социальной жизни: «открытие законов равновесия между этими двумя тенденциями и законов, которые продлили бы это равновесие, будет означать открытие законов прогресса социальной жизни и позволит установить формулу общественного прогресса»²⁸.

Русская женщина и политическое равноправие

Проблема положения женщины в обществе интересовала Южакова не только в рамках его общих представлений о прогрессе. Вопрос о подчиненном положении женщины рассматривался им с точки зрения проблемы равноправия в политической сфере российского общества. Работа «Женщина-избирательница» была посвящена одной из важнейших проблем – правовому положению женщин в России и связанной с этим необходимости реформы русского избирательного права²⁹. Как представитель субъективной школы Южаков был солидарен с Лавровым и Михайловским в стремлении к социальным реформам.

Особое внимание Южаков уделял актуальной на рубеже XIX–XX вв. проблеме реформы избирательного права. В 1905 г. в «Русском богатстве» впервые была опубликована работа «Женщина-избирательница. (К вопросу о реформе русского избирательного права)», в 1906 г. она вышла отдельным изданием. Размышляя о проблеме всеобщего избирательного права, автор обращает внимание на принятие и признание его наукой государственного права в качестве неоспоримого принципа, на активное начало решения этой проблемы во многих странах мира (Франции, США, Швейцарии, Бельгии, Норвегии, Дании, Германии, Австралии, Канаде, Новой Зеландии и др.), а также на два больших государства цивилизованного мира, где пока не принято всеобщее избирательное право: Австро-Венгрия и Россия. Южаков был убежден в том, что всенародное избирательное право представляется единственным правильным, справедливым и национально-выгодным решением вопроса.

Автор анализирует значение выделяемого им института женского избирательного права. Он рассматривает причины исключения половины человеческого рода из всеобщего права. Перечисляя категории людей, на которых не распространено это право: «умственно недоразвитые (дети), не владеющие своими умственными способностями (идиоты и душевнобольные) и нравственно опороченные (преступники)»³⁰, социолог ставит вопрос о том, можно ли включать женщин в эти категории или сближать хотя бы с одной из них. Южаков считал обидной даже

²⁸ Цит по: Геккер 2014: 186.

²⁹ Южаков 1906.

³⁰ Южаков 1906: 5.

самую постановку такого вопроса, но указывал на необходимость его рассмотреть и привести доказательства, в том числе из области биологии и различных статистических данных, раскрывающие бесосновательность такого соотнесения. Рассматривая эту проблему, русский ученый опирается на разработки зарубежных социологов, с идеями которых он был хорошо знаком, таких как П.-Ж. Прудон, О. Конт, Дж.Ст. Милль. Южаков приходит к выводу, что «отказ женщинам в политических правах наравне с мужчинами теперь нельзя уже опирать на общее положение о их неспособности к умственной и общественной деятельности»³¹. Южаков пишет: «История опровергла фактами это положение. Несомненно, что женщина и может, и желает равноправного участия во всех общественных делах, в том числе и в выборах»³².

Другой важный вопрос – насколько женщина подготовлена к участию в политической жизни страны. Очевидно, что предоставление избирательного права женщине означает увеличение в два раза числа избирателей. Противники женского равноправия, заметил Южаков, выдвигают следующие аргументы: женщина «совершенно не воспитана политически», «менее образована», «поддается влиянию духовников». Ученый последовательно рассматривает представленные аргументы. Оценивая возможное влияние духовников, он указывает на особое значение этого фактора в католических странах, считая и там их значение преувеличенным, действующим только при условии клерикальных взглядов семьи. Относительно политической невоспитанности женщин он замечает, что в своем политическом развитии женщина обычно находится на уровне своей семьи. Южаков также отмечает: «В России мужчины не более образованы, не более воспитаны политически, чем женщины. Политическое воспитание, даваемое единственно участием в политической жизни, приходится приобрести и мужчинам, и женщинам»³³.

По вопросу об уровне образованности женщин и мужчин Южаков обращается к официальным данным, опубликованным министерством народного просвещения. В соответствии с этими данными на 1906 г. во всей империи насчитывалось 402 мужских и 521 женских средних учебных заведений (гимназий и училищ, а на каждые 100 мужчин, окончивших эти учебные заведения, приходилось 130 окончивших гимназию женщин. Это наблюдение позволяет сделать вывод, что в средних учебных заведениях контингенту женщин дается образование в полтора раза более многочисленному по сравнению с соответствующим контингентом лиц мужского пола³⁴. Южаков приходит к выводу о том, что все три возражения против предоставления женщинам избирательных прав – их зависимость от клерикального влияния, политическая безграмотность и относительная необразованность – очень неустойчивы на Западе, а что

³¹ Южаков 1906: 11.

³² Южаков 1906: 11.

³³ Южаков 1906: 13–14.

³⁴ Южаков 1906: 14.

касается России, то они «у нас прямо не существуют». Ученый утверждает: «Наша женщина никогда и нигде не является проводницей клерикализма. Она в среднем образованнее мужчины. Политически воспитана, если не более, то и не менее мужчины»³⁵.

Русский социолог обращает внимание на участие и активность самих женщин в борьбе за равноправие. Южаков сравнивает при анализе важного вопроса о реформе избирательного права вклад в решение данной проблемы женщин на Западе и российских женщин, говоря о том, что по сравнению с западными женщинами русские принимали более деятельное участие в целом в урегулировании данного вопроса. «Равная в трудах и жертвах, русская женщина морально равна и во всех правах, приобретаемых мужчинами ценой этих общих трудов и жертв. Морально и культурно равной, разве можно ей отказывать в равенстве и политическом? Это до такой степени звучит аксиомой. Это до такой степени является величайшим нравственным долгом, что нельзя сомневаться в исходе дела. Нельзя сомневаться, что одним их первых дел реформирования управления должно быть дарование русским женщинам политических прав, одинаковых с мужчинами»³⁶. Южаков называет предоставление женщинам равного избирательного права огромным *нравственным долгом* русского общества перед русскими женщинами.

Русская субъективная школа в социологии представляет большой интерес как специфическое явление, характерное для отечественной науки. Южаков, решая фундаментальные задачи, касающиеся разработки метода социального познания, теории социального прогресса, исследования влияния индивидуальности, действующей внутри социальной общности, на интеграцию и сохранение равновесия, а также последствия этих объединений, влияющих на общественное развитие, внес заметный вклад и в развитие феминистских идей. С одной стороны, он известен как популяризатор трудов О. Конта, Г. Спенсера, активно цитирующий Ч. Дарвина, с другой стороны, как серьезный критик социал-дарвинизма и некоторых позитивистских установок. Одним из основных его достижений стало признание того, что субъект познания в социологии не может оставаться беспристрастным наблюдателем, поскольку постоянно ставит себя на место других членов общества. «Отношение к человеку, каков он есть в реальности (то есть к страдающему человечеству), и законосообразность – таковы две главные компоненты субъективного метода по замыслу его основателей»³⁷. Признание специфичности объекта и субъекта в социальном познании показывает недостаточность объективного подхода, социальное познание не может быть успешным без учета нравственных моментов. Проблематика феминистской социологии была заложена Южаковым преже-

³⁵ Южаков 1906: 15.

³⁶ Южаков 1906: 16.

³⁷ Кукушкина 2004: 30.

де всего через разработку метода познания, она непосредственно связана с представлениями ученого о социальном прогрессе, а также содержится в его идеях практического реформирования общества с целью достижения равенства между мужчинами и женщинами в различных областях социальной жизни. Творчество Южакова является недостаточно изученным в настоящее время, его феминистские идеи не оказывали влияния на исследовательскую деятельность представителей феминистской теории и остаются за пределами внимания современных ученых. Феминистские идеи русских социальных мыслителей XIX вв. не могли еще сформировать феминистской социологии, но во многом задали ее ориентиры, основную проблематику и направление развития.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Антонова О.Г. Теория прогресса С.Н. Южакова и М.А. Энгельгарда // Известия Саратовского университета. 2012. 12. Серия Социология. Политология. 2012. 12/1. С. 46–47. [Antonova O.G. Teoriya progressa S.N. Juzhakova i M.A. Jengel'garda (The theory of progress by S.N. Yuzhakov and M.A. Engelhardt) // Izvestija Saratovskogo universiteta. Serija sociologija. Politologija. 2012. 12/1. P. 46–47].
- Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. М.: Астрель, 2008. [Berdjaev N.A. Subektivizm i individualizm v obshhestvennoj filosofii. Kriticheskij jetjud o N.K. Mihajlovskom (Subjectivism and individualism in social philosophy. A critical study of N.K. Mikhailovsky). M.: Astrel', 2008].
- Геккер Ю. Социологический вклад Южакова // Социологический журнал. 2014. № 2. С. 120–133. [Gekker Ju. Sociologicheskij vklad Juzhakova (Yuzhakov's sociological contribution) // Sociologicheskij zhurnal. 2014. № 2. P. 120–133.].
- Голосеева А.А. Полемика вокруг понятия “субъективный метод” в социологии в русской общественной мысли второй половины XIX века // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. №3. С. 31–47. [Goloseeva A.A. Polemika vokrug ponjatija “sub'ektivnyj metod” v sociologii v russkoj obshhestvennoj mysli vtoroj poloviny XIX veka (The controversy surrounding the concept of “subjective method” in sociology in Russian Public thought in the second half of the 19th century) // Vestnik RGGU. Serija: Filosofija. Sociologija. Iskuststvovedenie. 2011. №3. P. 31–47.].
- Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2. Гл. 9. С. 151–183. [Zen'kovskij V.V. Istoriya russkoj filosofii. (The History of Russian Philosophy). Leningrad: JeGO, 1991. T. 1. Ch. 2. Gl. 9. P. 151–183].
- Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. [Kareev N.I. Osnovy russkoj sociologii (The Basics of Russian Sociology). St. Petersburg: Izd-vo Ivana Limbaha. 1996].
- Картелев И.Л. Некоторые аспекты русско-японской войны 1904–1905 гг. в освещении публициста «Русского богатства» С. Южакова // Ученые записки Орловского государственного университета. 2021. 1/90. С. 11–15. [Kartelev I.L. Nekotorye aspekty rusko-japonskoj vojny 1904–1905 gg. v osveshhenii publicista «Russkogo bogatstva» S. Juzhakova (Russian Russian Wealth: Some Aspects of the Russo-Japanese War of 1904–1905 in the coverage of the “Russian Wealth” by S. Yuzhakov) // Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. 2021. 1/90. P. 11–15].
- Князев П.Ю. Англо-русское соперничество на Востоке во взглядах С.Н. Южакова // Сборник материалов VII Всероссийской научной конференции: «Внешнеполитические интересы России: история и современность». Самарская гуманитарная академия. 2019. С. 74–81. [Knjazev P.Ju. Anglo-russkoe sopernichestvo na Vostoke vo vzglyadah S.N. Juzhakova (Anglo-Russian rivalry in the East in the views of S.N. Yuzhakov) // Sbornik materialov VII Vserossijskoj nauchnoj konferencii: «Vneshnepoliticheskie interesy Rossii: istorija i sovremennost'». Samarskaja gumanitarnaja akademija. 2019. P. 74–81].
- Ковалевский М.М. Социология на Западе и в России // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Том IV. № 3. С. 25–30. [Kovalevskij M.M. Sociologija na Zapade i v Rossii (Sociology in the West and in Russia) // Zhurnal sociologii i social'noj antropologii. 2001. T. IV, № 3, P. 25–30].

- Кукушкина Е.И. Академическая традиция в истории социологии России // Социологические исследования. 2000. № 4. С. 97–108. [Kukushkina E.I. Akademicheskaja tradicija v istorii sociologii Rossii (Academic Tradition in the History of Russian Sociology) // Sociologicheskie issledovaniya. 2000. № 4. P. 97–108].
- Кукушкина Е.И. Развитие социологии в России (с момента зарождения до конца XX века). М.: Высшая школа. 2004. [Kukushkina E.I. Razvitie sociologii v Rossii (s momenta zarozhdenija do konca XX veka (The development of sociology in Russia (from its inception to the end of the twentieth century)). Moscow: Vysshaja shkola. 2004].
- Кукушкина Е.И. Социология в ее взаимоотношениях с политологией в России: исторический аспект // Социологические исследования. 2015. № 8. С. 134–142. [Kukushkina E.I. Sociologija v ee vzaimootnoshenijah s politologiej v Rossii: istoricheskij aspekt (Sociology in its Relationship with Political Science in Russia: a Historical Aspect) // Sociologicheskie issledovaniya. 2015. № 8. P. 134–142].
- Лавров П.Л. Современные учения о нравственности и ее истории // Отечественные записки. 1870. №4. С. 437–468 [Lavrov P.L. Sovremennye uchenija o npravstvennosti i ee istorii (Modern teachings on morality and its history) // Otechestvennye zapiski. 1870. № 4. P. 437–468].
- Лавров П. Л. Философия и социология. Избранные произведения. М.: Мысль. 1965. Т. 1. [Lavrov P. L. Filosofija i sociologija. Izbrannye proizvedeniya (Philosophy and sociology. Selected works Philosophy and sociology. Selected works). Moscow: Mysl'. T. 1. 1965].
- Михайловский Н. К. Сочинения. СПб.: Тип. Б.М. Вольфа. 1896. Т. 1. Т. 3. [Mihajlovskij N. K. Sochinenija (Essays). St. Petersburg: Tipografija B.M. Vol'fa, 1896. T. 1., T. 3].
- Михайловский Н. К. Что такое прогресс? М.: Librokom, 2012. [Mihajlovskij N. K. Chto takoe progress? (What is progress?). Moscow: Librokom, 2012].
- Оганян К.К. Ю. Геккер о русской социологии и взглядах С.Н. Южакова: Предисловие переводчика // Социологический журнал. 2014. № 2. С. 114–119. [Oganjan K.K. Ju. Gekker o russoj sociologii i vzgljadah S.N. Juzhakova: Predislovie perevodchika (Yu. Hecker on Russian Sociology and S.N. Yuzhakov's Views: Translator's Preface) // Sociologicheskij zhurnal. 2014. № 2. P. 114–119].
- Павлова К. Этическая социология Южакова С.Н. // Научное обозрение. 1897. № 5. С. 60–71, № 6. С. 10–35. [Pavlova K. Jetcheskaja sociologija Juzhakova S.N. (Ethical sociology of Yuzhakova S.N.) // Nauchnoe obozrenie. 1897. № 5, P. 60–71, № 6, P. 10–35].
- Попов В.Г. С.Н. Южаков и субъективный метод в русской социологии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2010. 2/2. С. 167–173. [Popov V.G. S.N. Juzhakov i sub'ektivnyj metod v russoj sociologii (S.N. Yuzhakov and the subjective method in Russian sociology) // Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija. 2010. 2/2. P. 167–173].
- Протасова О.Л. Идеи и социологические взгляды С.Н. Южакова // Евразийский Союз Ученых (ЕСУ). Исторические науки. 2015. №7. С. 49–52. [Protasova O.L. Idejnye i sociologicheskie vzgljady S.N. Juzhakova (Ideological and sociological views of S.N. Yuzhakov) // Evrazijskij Sojuz Uchenyh (ESU). Istoricheskie nauki. 2015. № 7. P. 49–52].
- Протасова О.Л. С.Н. Южаков – социолог и публицист // Инновационные технологии в науке и образовании: сборник материалов по итогам Международной научно-практической конференции. Чебоксары: Центр научного сотрудничества «Интерактив плюс», 2015. С. 24–27. [Protasova O.L. S.N. Juzhakov – sociolog i publicist (S.N. Yuzhakov – sociologist and publicist) // Innovacionnye tehnologii v nauke i obrazovanii: sbornik materialov po itogam Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii. Cheboksary: Centr nauchnogo sotrudnichestva «Interaktiv plus». 2015. P. 24–27].
- Русанов Н.С. Южаков С.Н. Социолог и публицист // Русское богатство. 1911. №1. С. 64–98. [Rusanov N.S. Juzhakov S.N. Sociolog i publicist (Yuzhakov S.N. Sociologist and publicist) // Russkoe bogatstvo. 1911. № 1. P. 64–98].
- Руссо Ж-Ж. О причинах неравенства / Пер. с фр. Южакова С.Н.; под ред. и предисловие Южакова С.Н./ СПб.: Типо-литография А.Э. Винеке, 1907. [Russo Zh-Zh. O prichinah neravenstva (About the causes of inequality) / Perevod Juzhakova S.N.; pod red. i predislovie Juzhakova S.N./ St. Petersburg: Tipo-litografija. A.Je. Vineke. 1907].
- Саяпин В.О. Личностное начало в социально-философской интерпретации идеологов русского народничества // Манускрипт. 2019. 12/10. С. 153–157. [Sajapin V.O. Lichnostnoe nachalo v social'no-filosofskoj interpretacii ideologov russkogo narodnichestva (The personal principle in the socio-philosophical interpretation of the ideologists of Russian Populism) // Manuscript. 2019. 12/10. P. 153–157].

- Чагин Б.А. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX в. Л.: Наука, 1978. [Chagin B.A. Sociologicheskaja mysl' v Rossii. Ocherki istorii nemarksistskoj sociologii poslednej treti XIX – nachala XX v. (Sociological thought in Russia. Essays on the history of non-Marxist sociology in the last third of the XIX - early XX century). Leningrad: Nauka. 1978].
- Южаков С.Н. Аграрный вопрос в России. СПб.: Голос, 1906. [Juzhakov S.N. Agrarnyj vopros v Rossii (The agrarian issue in Russia). St. Petersburg: Golos. 1906].
- Южаков С.Н. Англо-русская распря: Небольшое предисловие к большим событиям: Политический этюд. СПб.: Общественная польза, 1885. [Juzhakov S. N. Anglo-russkaja rasprja: Nebol'shoo predislavie k bol'shim sobytijam: Polit. Jetjud (The Anglo-Russian feud: A short preface to the big events: A political sketch). St. Petersburg: Obshhestvennaja pol'za. 1885].
- Южаков С.Н. Вопросы просвещения: Публицистические опыты. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1897. [Juzhakov S.N. Voprosy prosveshhenija: Publicisticheskie opyty (Questions of education: Journalistic experiences). St. Petersburg: tipografija M. M. Stasjulevicha. 1897].
- Южаков С.Н. Вопросы экономического развития России // Русское богатство. 1893. № 12. С. 202–227. [Juzhakov S.N. Voprosy jekonomicheskogo razvitija Rossii (Issues of economic development of Russia) // Russkoe bogatstvo. 1893. № 12. P. 202–227].
- Южаков С.Н. Доброволец «Петербург»: дважды вокруг Азии: Путевые впечатления. СПб.: типо-лит. Б. М. Вольфа, 1894. [Juzhakov S.N. Dobrovolec «Peterburg»: dva-zhdy vokrug Azii: Putevyje vpechatlenija (Volunteer "Petersburg": twice around Asia: Travel impressions.). St. Petersburg: tipo-litografija B. M. Vol'fa. 1894].
- Южаков С.Н. Жан-Жак Руссо: Его жизнь и литературная деятельность: Биографический очерк. СПб.: Общественная польза, 1894. [Juzhakov S. N. Zhan-Zhak Russo: Ego zhizn' i literaturnaja dejatel'nost': Biograficheskij ocherk (Jean-Jacques Rousseau: His life and literary activity: A biographical sketch). St. Petersburg: Obshhestvennaja pol'za. 1894].
- Южаков С.Н. Женщина-избирательница: (К вопросу о реформе русского избирательного права). М.: Л.О. Крумбюгель и Н.Н. Худяков, 1906. [Juzhakov S.N. Zhenshhina-izbiratel'nica: (K voprosu o reforme russkogo izbiratel'nogo prava) (A woman voter: (On the issue of the reform of Russian electoral law)). Moscow: L.O. Krumbjuel' i N.N. Hudjakov. 1906].
- Южаков С.Н. К вопросу о земледельческой будущности русской чернозёмной полосы: (Письма о периодических земледельческих кризисах в Южной и Восточной России, о их причинах и средствах к их устранению). М.: тип. Н.С. Скворцова, 1881. [Juzhakov S.N. K voprosu o zemledel'cheskoj budushhnosti russkoj chernozemnoj polosu: (Pis'ma o periodicheskikh zemledel'cheskikh krizisah v Juzhnoj i Vostochnoj Rossii, o ih prichinah i sredstvakh k ih ustraneniu) (On the question of the agricultural future of the Russian chernozem strip: (Letters on periodic agricultural crises in Southern and Eastern Russia, their causes and means to eliminate them)). Moscow: tipografija N.S. Skvorcova. 1881].
- Южаков С.Н. Социологические этюды. М.: Астрель, 2008. [Juzhakov S.N. Sociologicheskie jetjudy (Sociological essays). Moscow: Astrel'. 2008].

Батуренко Светлана Алексеевна, кандидат социологических наук, доцент, кафедра истории и теории социологии, МГУ им. М.В. Ломоносова; level_s@rambler.ru

Feminist Ideas of the Russian Historian and Sociologist S.N. Yuzhakov

The article examines the feminist ideas of the Russian publicist, historian, and sociologist of the subjective direction Sergey Nikolaevich Yuzhakov. S.N. Yuzhakov was one of the first sociologists who raised the question of the position and role of women in society in the XIX century. In Yuzhakov's work, this issue turned out to be inextricably linked with the main problem on which he worked – the doctrine of the method of cognition of society, the concept of progress and practical reform of the political sphere.

Keywords: *feminist sociology, women's issue, Russian sociology, gender inequality, social status of women, S.N. Yuzhakov.*

Svetlana Baturenko, PhD in Sociology, Associate Professor of History and Theory of Sociology, Lomonosov Moscow State University; level_s@rambler.ru

П.И. АВЕРЬЯНОВ – ВОСТОКОВЕД «ВТОРОГО ПЛАНА»: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ

Категория «второй план» в последние годы стала востребованной среди историков, в том числе по причине ее адаптивности к самым различным проблемам от истории повседневности до истории международных отношений. П.И. Аверьянов известен как военный востоковед и представитель русской эмиграции, именно той группы, которая сложилась из представителей Белого движения. Реконструкция интеллектуальной биографии предполагает не только анализ представлений главного героя о себе и времени, но и помещение его со всеми воззрениями в контекст определенной социальной группы. Дефиниция «востоковед второго плана» в рамках биографической истории стала критерием для определения круга специалистов военного востоковедения, которое носило сутобо прикладной характер и на фоне академических ученых их персоналии менее заметны. Основным источником для исследования интеллектуальной биографии Аверьянова стали его воспоминания «Страницы прошлого», написанные в 1925 г. в эмиграции. В них мы обнаруживаем, что автобиографию автор прочно вписал в историю страны и родного ему кавказского края. Благодаря имплементации подходов новой интеллектуальной истории и исторической биографики к данному меуарному нарративу удалось установить, что взгляды представителя российской имперской государственности определялись не только ориенталистскими представлениями, но и прагматикой государственной и военной службы. Также сравнение образов Турции и Кавказа позволяет говорить о меньшей ориентализации кавказского края в сравнении с восприятием Османской империи.

Ключевые слова: интеллектуальная биография, автобиографическая память, востоковед второго плана, Кавказ, российско-турецкие отношения, П.И. Аверьянов.

Петр Иванович Аверьянов (1867–1937) не входит в число заметных исторических фигур России, речь идет скорее о «человеке второго плана», если говорить точнее, о востоковеде «второго плана». Выбор и трансформация кинематографического термина не ставит задачу ранжировать действующих лиц истории по степени значимости, скорее речь идет о степени вовлеченности в традиционное повествование государственно ориентированной истории, в пантеон государственных и военных деятелей, востребованных большими историческими нарративами.

Антропологический поворот, влияние постмодернизма и лингвистический поворот, с последующим появлением новой интеллектуальной истории и исторической биографики, выявили новые уровни исторического прошлого, которые стали декорациями для героев, ранее не привлекавших внимание ученых. Фокус внимания был перенесен на человека и отдельные судьбы, которые аккумулировали типичные признаки времени, но при этом несли в себе уникальный опыт проживания исторических трансформаций разного свойства. Человек второго плана не претендует сознательно на первые роли, тем не менее его вклад в историю значителен и неоспорим. К тому же масштаб личного вклада – понятие оценочное и зависит как от самого историка, так и от предмета его исследования. Представляется справедливым утверждение Е.В. Ро-

машенко о том, что понятие «человек второго плана» порождено проблемами взаимоотношений историка и источника¹. Сходную позицию занимает М.В. Кузьмина, обратившаяся к феномену «историописателей второго плана»: исследователь на основе имеющихся источников делает вывод о том считать ли автора анализируемого текста «историописателем второго плана»². Важное условие для изучения второго плана истории – активная позиция ученого. В эпистемологическом смысле имеет значение не только сама личность второго плана, но и его интеллектуальный продукт (при наличии такового). Так, определение Т.А. Булыгиной литературного наследия ставропольского писателя И.Д. Сургучева как «литературы второго плана» позволило снять территориально-оценочное противопоставление «столичный-провинциальный»³.

Современная биографика многомерна и не имеет одну лишь цель исследовать жизненный путь исторического персонажа. Фокус оптики ученого должен охватывать исторический контекст, который реконструируется и демонстрируется читателю через личность, как мы подчеркнули, необязательно выдающуюся и широко известную. Смещение акцента и корректировка цели расширяет возможности для применения биографического метода и подходов новой интеллектуальной истории. Л.П. Репина объясняет случившийся поворот изменением отношения к человеческой индивидуальности и тенденцией к персонализации предмета истории⁴. В этой связи прошлое превращается в большее многоголосье и наполняется новыми лицами – персоналиями, которые при традиционном подходе действительно уходят или на второй план, или не рассматриваются вообще в силу своей нерелевантности предмету исследования. Реализация биографического подхода в интеллектуальной истории возможна только при признании неразрывности связи между жизнью личности и фактами его интеллектуальной биографии. Метафора «человек второго плана» или «человек второго ряда», подразумевающая любого индивида, не зафиксированного крупным планом на историческом полотне, несет в себе значимый эвристический потенциал. Под ней понимается личность, не претендующая на движущую роль в истории, но отражающая в делах и мыслях образ своей эпохи⁵.

Американский литературовед П. Коршин сформулировал особенность интеллектуальной истории и ее связи с биографикой, когда термин «интеллектуальная биография» подразумевает определенное качество биографических исследований. Историк интеллектуальной биографии фокусируется на персональных мыслях и идеях. При этом иногда он становится просопографом, применяет сравнительный метод и помещает своего героя в контекст групповой биографии, чтобы выде-

¹ Ромашенко 2007: 258–260.

² Кузьмина 2015.

³ Булыгина 2013.

⁴ Репина 2010: 5.

⁵ Там же: 14.

лить на фоне группы индивидуальные особенности конкретной интеллектуальной биографии⁶. Такой подход помогает не отрывать изучаемого героя ни от исторического контекста, ни от его социальной группы, которая существовала в конкретных исторических обстоятельствах. Историк Дж. Ливайн в одной из своих работ отстаивал подход, согласно которому главная задача истории любых идей прошлого – и истории вообще – состоит в том, чтобы поместить мысль в ее собственное время и в ее действительные доказуемые отношения с тем, что было до и что было после. Поэтому историк может, выйдя за пределы дискретных событий, принадлежащих одной эпохе, связать их воедино⁷. Ф. Гилберт подчеркивал, что сама по себе интеллектуальная история существовать не может, она связана с конкретными событиями, а также политическими, экономическими и социальными силами. Он предполагал помещение идей и взглядов не только в рамки изучаемого периода, но и конкретной социальной группы⁸.

Востоковеды vs военные востоковеды.

В российском опыте зарождения и развития востоковедения решающую роль сыграл геополитический фактор. Для Российской империи востоковедение стало насущной необходимостью не только в связи с активной внешней политикой, оно развивалось и в связи с внутренней политикой, в орбиту которой попадал «внутренний Восток» в виде многочисленных народов, населявших страну. А.М. Куликова в своей периодизации развития российского востоковедения выделила вторую половину XIX – 1917 г. в самостоятельный этап, который начинается с открытия факультета восточных языков в Санкт-Петербурге и заканчивается революцией 1917 г. С этого момента началась ликвидация и преобразование учреждений, что не обошло стороной и ориенталистику⁹.

В 1890-е сформировалась «новая школа русского востоковедения». Ее основателем был барон В.Р. Розен – арабист, декан факультета восточных языков Петербургского университета. Его ближайшими учениками стали С.Ф. Ольденбург, Н.Я. Марр, В.В. Бартольд, И.Ю. Крачковский. Перед Первой мировой войной сформировалась система теоретических и прикладных исследований, возникли крупные востоковедческие центры – в Петербурге, на Кавказе (Тифлис), Туркестане (Ташкент), в Хабаровске и Владивостоке¹⁰. Профессор Манчестерского университета В. Толль особым периодом развития российского востоковедения считает Серебряный век (1890–1917)¹¹, а Розена – основателем «новой школы востоковедения». Он стремился сплотить востоковедов и славистов, чтобы совместно изучать Россию в ее многообразии. Толль

⁶ Korshin 1974: 514.

⁷ Levine 2005: 200.

⁸ Gilbert 1971: 94.

⁹ Куликова 1991: 172.

¹⁰ Русские военные востоковеды 200: 5.

¹¹ Толль 2013: 7.

полагает, что в этом отношении российское востоковедение развивалось вслед за общеевропейской тенденцией критики бинарного противопоставления Востока и Запада, доминировавшей в 1830–1870-х гг. Подход школы Розена был ориентирован на критику европоцентристских предубеждений и преодоление дихотомии Восток-Запад¹².

Все сказанное описывает востоковедение академическое. Военные востоковеды в России как группа специалистов не отделялись от военных с одной стороны, с другой – от переводчиков с восточных языков. Как правило, таких специалистов зачисляли в группу переводчиков-практиков. Более четкое отграничение произошло уже в постсоветской России в связи с публикацией М.К. Басхановым биобиблиографического словаря, где представлены персоналии военных востоковедов. Военное востоковедение в России сформировалось как прикладное направление, обусловленное территориальными приращениями империи на Кавказе, Дальнем Востоке и Средней Азии. Военные востоковеды занимались исследованиями, находясь на службе на имперской окраине или на территории восточных соседей Российской империи. Басханов подчеркивает уникальность русского военного востоковедения; подобного явления мы не встретим в других странах, проявивших стратегический интерес к Востоку¹³. Логическим продолжением изучения военного востоковедения стала монография Басханова «История изучения восточных языков в русской императорской армии»¹⁴. В. Тольц, называет военных специалистов по Востоку востоковедами-практиками¹⁵.

Отдельные военные востоковеды стали известны благодаря исследованиям. Специалист по Турции Н.Г. Корсун одним из первых в 1918 г. вступил в Красную Армию, с 1923 г. занимался научной и преподавательской работой на Восточном Специальном факультете Военной академии РККА им. М.В. Фрунзе, смог избежать репрессий и умер в 1958 г. А.Е. Снесарев также вступил в 1918 г. в ряды РККА, а с 1921 по 1930 г. занимал должности ректора и профессора Института востоковедения АН. В 1934 г. был арестован по сфабрикованному делу, чудом по болезни был освобожден, но вскоре умер после перенесенного в тюрьме инсульта. Военный переводчик с арабского, турецкого и персидского языков А.Г. Туманский прошел разные ступени военной и дипломатической службы, в т.ч. был консулом в Ване (Турция), после революции эмигрировал, умер в Тифлисе или в Константинополе.

Аверьянов как представитель группы военных востоковедов.

В биобиблиографическом словаре М.К. Басханова П.И. Аверьянов представлен как специалист по турецким вопросам и знаток Азиатской Турции и турецкой армии¹⁶. В Государственном архиве Российской Фе-

¹² Там же: 66.

¹³ Русские военные востоковеды 2005.

¹⁴ Басханов 2018.

¹⁵ Тольц 2013: 57.

¹⁶ Там же: 9–10.

дерации (ГАРФ) есть отдельный фонд личного происхождения, аккумулировавший документы, связанные с его жизнью и деятельностью¹⁷. Аверьянов был участником Белого движения, умер в эмиграции в Белграде в 1937 г. Несмотря на наличие разнообразных архивных источников, исследовательский интерес к Аверьянову проявлен только в редких публикациях и в биобиблиографическом словаре¹⁸.

Кроме опубликованных материалов авторства П.И. Аверьянова, где он давал детальное описание театра военных действий при возможном конфликте с Турцией, большой исследовательский интерес представляет его трехтомная рукопись воспоминаний, хранящаяся в ГАРФ¹⁹ названная им «Страницы прошлого (1878 – 1918 гг.)». Писались мемуары уже в эмиграции в 1925 г., затем в 1929 г. были сданы в Русский заграничный исторический архив в Праге, который после Второй мировой войны оказался в СССР²⁰. Как и все представители старой имперской России он рефлексировал над фактом утраты связи с родиной: «Велика моя вера в грядущее возрождение моей поруганной Родины. Верю, что уже наши внуки увидят ее могучей Великой Россией. Но прежней России, столь близкой и милой нашему сердцу, наши внуки не будут знать и не поймут, если мы, их деды, не расскажем им про нее»²¹. Прописанное в самом начале каждой части воспоминаний данное вступление, возвращает к необходимости учитывать целеполагание восстановить историю страны через личный опыт, что особенно характерно для жизнеописаний представителей эмигрантского сообщества.

Воспоминания эмигрантов – это особый нарратив, порожденный психологическими потребностями при жизни в инородной среде и отрыве от привычных условий обитания. Согласно характеристике, данной российским психологом В.В. Нурковой, важно помнить себя, так как память о себе – это эффективный инструмент для адаптации к жизни среди других людей²². В случае П.И. Аверьянова, его рефлексия над прошлым, переложение собственных воспоминаний в текст, это и попытка сохранить образ страны и своего места в ее истории для потомков, и способ реализоваться в новых исторических условиях, возможно даже средство преодоления фрустрации в связи с резкой сменой страны и образа жизни. В эмиграции в Югославии оказалась масса образованных русских беженцев, которые закономерно несли потери в социальном статусе и не могли полноценно на прежнем уровне работать. Многие надеялись на поражение большевиков и возвращение в Россию. Аверьянов работал геодезистом, затем преподавал математику в гимназии, служил в военно-историческом отделе Главного Генерального штаба Королевстве сербов, хорватов и словенцев (КСХС). В это же время

¹⁷ ГАРФ. Ф.р-7332.

¹⁸ Магомедханов, Марковчин 2020; Басханов 2005; Ганин 2019.

¹⁹ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.1,2,3.

²⁰ Ганин 2019: 180.

²¹ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.1. Л.1.

²² Нуркова 2000: 15.

писал воспоминания и вел активную переписку с коллегами, прежде всего генштабистами. Часть этой переписки сознательно сохранил и приложил к ней объяснительную записку²³ для будущего читателя.

П.И. Аверьянов родился в 1867 г. в станице Каргалинской Кизлярского округа Терской области. Обучение прошел в Тифлисском кадетском корпусе, который был учрежден для детей служивших на Кавказе военных и гражданских лиц, при этом среди воспитанников были представители всех народностей Кавказа²⁴. Взросление в казачьей среде наложило отпечаток на автобиографическую память Аверьянова. Проблемы казачества, его социальные права и статус были важной составляющей поздних воспоминаний. В первом томе рукописи он подробно описал трудности казачьего сословия на Кавказе и особенности проводимой имперскими властями политики. Будучи погруженным в среду и имея опыт общения с отдельными представителями сословия, но при этом мысля, как государственный, Аверьянов старался найти сбалансированный подход к отношениям империи и казачества на Кавказе. Государственное мышление и ориентированность на восточное направление внешней политики выводят его авторское повествование на рефлексию над задачи империи в условиях кавказской окраины.

Здесь нужно вернуться к мысли В. Тольц о том, что новое поколение востоковедов в конце XIX в. присоединилось к критике бинарной оппозиции Восток-Запад в своих научных трудах. При этом «свой собственный Восток» Российской империи – Кавказ, наряду со Средней Азией по-прежнему воспринимался как колониальные владения, в то время как другие национальные окраины (например Сибирь и Поволжье стали представляться) как русские национальные территории²⁵. Российский исследователь В.О. Бобровников полагает, что применительно к Кавказу колониальный ориенталистский дискурс пережил даже создавшее государство и продолжил свое функционирование после 1917 г.²⁶ У ряда российских историков, кавказоведов особенно, возникают сомнения относительно переноса ориентализма как исследовательской модели на российскую и особенно кавказскую почву. Так, В.В. Цибенко как одно из следствий имплементации концепции ориентализма в востоковедческом знании видит перемещение в область политического²⁷. Скепсис в отношении ориентализма Э. Саида разделяют многие исследователи, поэтому более разумной альтернативой считают подход канадского историка Дэвида Схimmelпенника ванн дер Ойе и его теорию «русского ориентализма»²⁸.

В случае конструирования интеллектуальной биографии вполне конкретного носителя можно выявить отклонения от однозначности

²³ Ганин 2019: 184.

²⁴ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.1. Л.1 об.

²⁵ Тольц 2013: 67.

²⁶ Бобровников 2011: 116.

²⁷ Цибенко 2014: 76.

²⁸ Schimmelpenninck 2010.

ориенталистской теории применительно к кавказоведению. В авторском нарративе П.И. Аверьянова кавказская окраина не мыслится отстраненно, в то время как взгляд ориенталиста предполагает оценку и суждения со стороны в парадигме имагологической триады «свой-другой-чужой». Военный востоковед в силу кавказского происхождения все-таки смотрел изнутри, не отчуждая себя от местного сообщества и подчеркивая свою экспертность в местных делах: «Проведя на Кавказе значительную часть своей жизни, где я воспитывался в Тифлисском кадетском корпусе, служил саперным офицером, а потом и офицером Генерального штаба, наконец командовал полком, причем мне пришлось побывать во всех населенных пунктах Закавказья и неоднократно путешествовать в сопредельных с Закавказьем областях Персии и Азиатской Турции»²⁹. В ориенталистском ключе он мог оценивать соседствующие с Кавказом восточные народы, например курдов, характеризуемых как «полудикая и малопризнающая чью-либо власть азиатская народность»³⁰. Взросление на Кавказе имеет колоссальное значение, так как с детства Аверьянов погружен в особенности местной жизни. Его связывали личные связи с армянским деятелем Я.Х. Завриевым, он был дружен с однокашником по кадетскому корпусу в Тифлисе генералом З.А. Мдивани. Затем он продолжил образование в Николаевском инженерном училище Санкт-Петербурга, в 1894 г. Аверьянов окончил Николаевскую академию Генерального штаба с последующим назначением обер-офицером для поручений при штабе Кавказского военного округа.

Внешняя политика Российской империи в конце XIX – начале XX в. была отягощена «восточным вопросом», который был связан не только с отношениями с Турцией и европейскими державами, но и политикой на Кавказе, примыкавшем к Азиатской Турции. Свою деятельность как военного востоковеда Аверьянов начал в заграничной командировке при русском посольстве в Турции. Одной из первых работ Петра Ивановича был «Краткий военный обзор Кавказско-турецкого театра военных действий», изданный в 1896 г.³¹ Отношения Российской империи с Портой в этот период, были напряженными. Последняя русско-турецкая войны 1877–1878 гг. закончилась победой России, и на Кавказском фронте от Турции была отторгнута часть территорий. На Кавказе к России отошли Карс, Ардаган и Батум с округами. При внешней благоприятности военно-политической обстановки российские и военные дипломатические круги старались предусматривать возможность нового конфликта, что отражено в Обзоре Аверьянова.

В 1900 г. Аверьянов получил чин подполковника. В 1901 г. он был назначен секретарем российского генерального консульства в Эрзеруме и фактически выполнял функции военного агента. Он составлял обширные донесения о состоянии дел в Османской империи и в турецких

²⁹ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.2. Л.255 об.

³⁰ Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия 1900: 2.

³¹ Краткий военный обзор Кавказско-турецкого театра военных действий 1896.

вооруженных силах³². В 1900 г. в чине подполковника П.И. Аверьянов был назначен секретарем российского Генерального консульства в Эрзеруме, но фактически это означало службу военным разведчиком. А в 1906 г. его перевели в Главное управление Генерального штаба в разведывательное отделение.

Российско-турецкие отношения и турецкие образы в нарративе Аверьянова

Благодаря П.И. Аверьянову открываются новые нюансы российско-турецких отношений за несколько лет до начала Первой мировой войны. Применяя эго-документы к исследованию такого рода исторических проблем, следует помнить о т.н. голографичности автобиографической памяти, под которой В.В. Нуркова понимает возможность восстановления по небольшому участку информации целого³³. Субъективность эго-документов способствует расширению представлений о международных отношениях и более глубокому их пониманию, что невозможно с опорой только на дипломатические документы.

Как пишет Аверьянов, в январе 1908 г. в Петербург был направлен помощник по военной части Кавказского Наместника И.В. Воронцова-Дашкова генерал П.Н. Шатилов, который привез письмо Императору. В этом письме Наместник просил помочь запасами и артиллерией, при этом он резко возражал против присылки на Кавказ подкрепления из «Европейской России, дабы не вызвать осложнений»³⁴.

В январе 1908 г. у председателя Совета Министров П.В. Столыпина состоялось совещание по поводу ожидаемых осложнений с Турцией и обсуждались условия мобилизации. Из текста воспоминаний Петра Ивановича выясняется, что при ощущении властью остроты момента, сама Кавказская армия имела мало горной артиллерии и полевых гаубиц, осадный полк состоял из старых пушек и находился в плохом состоянии, а сами войска с 1905 г. не проходили обучения, так постоянно были заняты подавлением революционных выступлений. На упомянутом выше совещании генерал начальник Главного управления Генерального штаба Ф.Ф. Палицын отстаивал план активной обороны Кавказа, так и силы турецкой армии в плохом состоянии, и Эрзерумская крепость не имеет новых орудий на вооружении³⁵. При этом сам Аверьянов был сторонником такого подхода, что российская армия никогда не считалась с численным превосходством «своих азиатских противников»³⁶, то есть для нее это не было препятствием. Он придерживался стратегии активной обороны, так как из Эрзерума поступали донесения о военных приготовлениях турок, из Вана и Ризэ тоже. В отношении возможной войны с Турцией расходились планы Генерального штаба и

³² РГВИА. Ф. 1300. Оп. 1. Д.533, 535.

³³ Нуркова 2000: 38.

³⁴ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.1. Л. 167.

³⁵ Там же. Л. 167 об.

³⁶ Там же. Л. 168 об.

Наместника на Кавказе И.И. Воронцова-Дашкова, который настаивал на стратегии пассивной обороны в узкой полосе Закавказья. Для поиска компромисса и переубеждения Наместника в Тифлис направили П.И. Аверьянова, который служил в это время в Генштабе в Петербурге.

Воспоминания, воспроизводящие отдельные моменты автобиографической памяти через некоторое время после описываемых событий, интересны еще и галерей портретов, в них возникающих. Историческая эпоха, реконструируемая на основе такого рода текстов маркирована историческими деятелями, которые выводятся на первый план, тогда как в большом историческом нарративе они оказываются в тени. Одной из знаковых фигур для Кавказа стал Наместник И.И. Воронцов-Дашков. Петр Иванович прибыл в Тифлис с определенным ожиданием, основанным на столичных кривотолках о личности Наместника, согласно которым он «совершенно больной и расслабленный старик, уже утративший прежнюю ясность своего недюжего ума»³⁷. Были разговоры о том, что лично Столыпин, стоявший за упразднение наместничества, вел кампанию против Воронцова-Дашкова. Личная встреча позволила убедиться в доброжелательности и профессионализме Наместника, и Аверьянов был потрясен тем, насколько реальность отличается от его прежних представлений: «Я увидел крепкого еще старика, обладавшего могучим телосложением и умным, очень симпатичным лицом». С сочувствием передан им первый разговор, так как Воронцов-Дашков, принял визитера, несмотря на острый приступ подагры³⁸. Симпатия была взаимной, и Наместник при прощании предложил Аверьянову вернуться для службы на Кавказ. На это Аверьянов ответил, что ничем не связан с Петербургом и всегда стремился служить именно на Кавказе³⁹.

Аверьянов делился своими взглядами на внешнюю политику в период 1900-х гг., предвидя войну с Турцией. Его коллега, военный агент в Ризе полковник В.Ф. Маевский в 1908 г. подтверждал факт мобилизации редифных (резервных) частей, однако он объяснял эти приготовления для подавления восстания армян, а не для войны против России⁴⁰. В оценках целей военной активности Турции Маевский и Аверьянов занимали противоположные позиции. Маевский даже в 1914 г. накануне Первой мировой войны, когда в Константинополь прибыл с военной миссией немецкий генерал Лиман фон Сандерс, продолжал настаивать на том, что ни Турция, ни Германия не могут быть противниками России. Для него Турция могла бы служить надежной опорой Кавказа, так как она не имеет никаких идей на расширение в сторону Кавказа и возвращение Карса, Ардагана и Батума⁴¹. Если обратиться к пониманию ситуации П.И. Аверьяновым, в период когда он был на службе при кон-

³⁷ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.1. Л.171.

³⁸ Там же. Л.175.

³⁹ Там же. Л.173 об.

⁴⁰ Там же. Л.159.

⁴¹ РГВИА. Ф. 1300. Оп. 1. Д. 1495. Л.40.

сульстве в Эрзеруме, то, ориентируясь на различные сведения и даже подслушанные драгоманом разговоры турецких офицеров, он приходил еще в 1902 г. к выводу о возможной войне, и полагал, что турки к ней активно готовятся: «Второй разговор подтверждает мое убеждение в том, что сосредоточение постоянного гарнизона в Муше, с постоянным комендантом во главе, есть один из видов подготовки турок к будущей войне с Россией, и что мушир лишь ловко воспользовался волнениями среди населения, чтобы осуществить свое намерение о постепенной организации в Муше передового базиса»⁴². Причину он частично видел в действиях армянских революционных комитетов, частично – в донесениях об активных приготовлениях России на русско-турецкой границе⁴³.

После теплой встречи с Воронцовым-Дашковым, Аверьянов получил предложение принять под командование полк на Кавказе. Это была инициатива Наместника, и в итоге в апреле 1908 г. Аверьянов был назначен командиром Мингрельского полка. Османское правительство было по-прежнему обеспокоено доставкой орудий и запасов на Кавказ, поэтому в воспоминаниях Аверьянова мы находим указание на обращение Султана к Николаю II с предложением о приезде российских военных и встрече с турецкими офицерами для прояснения всех обстоятельств. Что касается описания приготовлений и самой поездки в Турцию, то на первый план в личности автора выступает не востоковед, а скорее разведчик. Выражая отношение к поступившей от Порты инициативе, Аверьянов полагал, что командировка в Турцию не принесет практической пользы, так как комиссия увидит только то, что захотят показать. Вместо отправки делегации он считал целесообразным «обращение к сознанию собственного достоинства» и устное заверение в мирных целях России⁴⁴. Свою кандидатуру Аверьянов не считал удобной для такой миссии, так как незадолго до описываемой ситуации он занимал пост секретаря российского консульства в Эрзеруме. Поэтому приезд в качестве полковника и командира одного из кавказских полков выглядел бы подозрительно⁴⁵. Несмотря на приведенные аргументы, Аверьянов был направлен в составе российской делегации в июне 1908 г.

В путешествии по Турции он замечал и подробно передал в воспоминаниях через много лет особенности приема, которые не характерны для европейского протокола встречи гостей. Восточная роскошь даже в самых отделенных и диких местах встречала русскую делегацию. По маршруту следования и офицеров, и даже урядников встречали готовые для ночевки шатры с дорогим постельным бельем, туалетными принадлежностями и даже французскими духами. На обед подавали коньяк, водку и обязательно охлажденное шампанское. Последнее особенно поразило Аверьянова, оказалось, что местное население за плату до-

⁴² РГВИА. Ф. 1300. Оп. 1. Д. 533. Л. 61.

⁴³ РГВИА. Ф. 1300. Оп. 10. Д. 535. Л. 26.

⁴⁴ ГАРФ. Ф. р-7332. Оп. 1. Д. 1. Л. 179.

⁴⁵ Там же. Л. 178.

ставляло лед и снег из ближайших гор. На совместных встречах русские гости много не пили, поэтому турецкие офицеры тоже не злоупотребляли, «зато, когда уходили к себе, турецкая свита утопала в море шампанского и коньяка»⁴⁶. В Эрзеруме им подали кофе, розовое варенье и турецкие папиросы с примесью опиума. Визит был отмечен повышенным вниманием к любой прихоти русской комиссии. Так, после комментария Аверьянова, что в жару лучше пить сухое шампанское и французский коньяк, а не греческий, они стали получать исключительно желаемые напитки. Турецкие представители пришли с установкой как можно активнее и всеми средствами убедить Россию в отсутствии намерений начинать войну, так как сама по себе Турция в это время находилась в сложном и внешнеполитическом и внутривнутриполитическом положении. Надо отметить, описываемая Аверьяновым поездка происходит практически перед началом младотурецкой революции. В Эрзеруме Аверьянова встретил генерал-губернатор, который уже был в преклонном возрасте. Общая политическая атмосфера их встреч передана через характеристику принимавшего хозяина как «старо-турка»⁴⁷, отказавшегося на основании предписаний Корана угощать гостей коньяком.

Поездка связана с еще одним знакомством, значимым для Аверьянова именно в силу кавказского происхождения. Русскую делегацию приветливо встретил командир бригады Хамидийской конницы полковник Сафар-бей, которому на тот момент было 65 лет. Петр Иванович его характеризовал как «крепкого старика», хорошо говорившего по-русски, так как он происходил «из черкес из Кабарды, откуда его отец, служивший в конвое государя Александра II, переселился с Высочайшего разрешения»⁴⁸. Аверьянов с симпатией описал Сафар-бея, который хорошо вспоминал Россию, показывал свою русскую библиотеку и рассказывал о службе своего отца, делая упор на то, что они не бежали, а именно выехали в Турцию с царского разрешения⁴⁹.

«Свой собственный Восток» Аверьянова в период исторических трансформаций

С началом Первой мировой войны Аверьянова вернули в Генеральный штаб на позицию исполняющего должность начальника мобилизационного отдела, а затем на короткий период – исполняющего должность начальника Генерального штаба. После революции и свержения монархии происходит новый поворот в его судьбе. Для управления Закавказским краем Временное правительство создало Особый Закавказский комитет (ОЗАКОМ), который должен был заменить институт наместничества. Тот в свою очередь стал претендовать и на управление Турецкой Арменией, занятой по праву войны, как это делали Наместники. Сперва во главе этой территории поставили «некоего

⁴⁶ Там же. Л. 183 об – 184.

⁴⁷ Там же. 187 об

⁴⁸ Там же. Л.183.

⁴⁹ Там же. Л.184 об.

Иваницкого, члена кадетской партии, человека совершенно чуждого Кавказу, армянам и, вообще Ближнему Востоку»⁵⁰. По мнению Аверьянова фигура Иваницкого была совершенно неприемлема, так как тот совершенно не знал отношений между кавказскими народностями. Не устраивал его и сам ОЗАКОМ, который не мог проводить нейтральную по отношению к народам политику, как это делал Наместник, который в то же время были и гарантией безопасности для армян⁵¹.

Когда военный министр А.Ф. Керенский снял Аверьянова с поста начальника Генерального штаба, Армянский национальный комитет обратился к нему с просьбой занять должность комиссара Турецкой Армении. До этого рассматривалась кандидатура другого военного востоковеда Е.Е. Вышинского, который перед войной был секретарем военного консульства в Эрзеруме. Свой отказ Вышинский аргументировал нежеланием очутиться «в самом центре осинового гнезда», то есть среди враждующих закавказских народов⁵².

Аверьянов оценил ситуацию иначе: «Я любил родной мне Кавказ ...и нисколько не опасался очутиться в “осином гнезде”, нравы и приемы которого отлично были мне известны»⁵³. В. Тольц обращает внимание на то, что, несмотря на «ориентализацию» грузин и армян, в России они не воспринимались как примитивные народы⁵⁴. Временное правительство Аверьянов рассматривал, наравне с ОЗАКОМ, как фикцию и явление непродолжительное. Это обстоятельство заставляло его сомневаться в целесообразности принятия предлагаемой должности. Князь Г.Е. Львов, пока возглавлял правительство, также полагал, что Аверьянов, как знаток Кавказа справится и должностью комиссара, и с позицией начальника снабжения Кавказского фронта⁵⁵. В мае 1917 г. назначение на должность комиссара Турецкой Армении и прочих областей, занятых по праву войны состоялось, и П.И. Аверьянов выехал на Кавказ для того, чтобы занять сразу три должности – комиссара, начальника снабжения фронта и главного начальника военного округа. В должности Комиссара он подчинялся Временному правительству, а не ОЗАКОМу, что было принципиально важно для самого Петра Ивановича.

Представитель старой России, он с неприятием и ожесточением описал зарождение нового строя, когда на вокзале в Петрограде толпились «разнузданные солдаты, стремившиеся смести все на своем пути»⁵⁶. В провинции он видел больше порядка, считал, что только в Петрограде был очаг революции, действительно по пути следования нигде не встречалось такого революционного ажиотажа, как на столичном вокзале. Сама революционная повседневность поезда передает дегра-

⁵⁰ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.2. Л.287.

⁵¹ Там же. Л.258 об.

⁵² Там же. Л.260.

⁵³ Там же. Л.260 об.

⁵⁴ Тольц 2013: 76.

⁵⁵ Там же. Л.267.

⁵⁶ Там же. Л.268.

дацию всей социальной жизни и стремительную деконструкцию прежнего уклада, привычного Аверьянову. В пути двухместное купе, где Петр Иванович разместился с армянским политиком Я. Завриевым, неоднократно пытались проникнуть солдаты, которые полагали, что они слишком большое для двух человек⁵⁷. Несмотря на обилие солдат на вокзале Тифлиса и их асоциальное поведение, П.И. Аверьянов испытал облегчение: «Очутившись на квартире генерала Томилова в столь близкой и родственной мне по духу и убеждения среде, я быстро и весь детально ориентировался в положении дел на Кавказе»⁵⁸. При личном знакомстве с деятельностью ОЗАКОМа, П.И. Аверьянов дал ему ту же оценку, которую дали многие его современники. Комитет был безвластен и занимался канцелярской работой, никто его распоряжений не выполнял. Доминирующее положение занимал Тифлисский совет рабочих и солдатских депутатов во главе с грузинскими меньшевиками.

Как государственный и военный служащий Аверьянов передал детально все перипетии кавказской политики, в большей или меньшей степени они отражали развал имперской системы, проявлением чего стали противостояние ОЗАКОМа и Советов и подъем национализма. Тифлисская повседневность была полна контрастов. Революция 1917 г. на Кавказе имела разные лики, и зачастую их можно было наблюдать одновременно, в чем и заключается ценность эго-документов, передающих личные наблюдения участника событий. Прогуливаясь по центру Тифлиса, П.И. Аверьянов видел, что город живет своей жизнью – «веселой и беззаботной». Символично над музеем «Храм славы»⁵⁹ развивался красный флаг. Приметой времени стала толпа внизу на Бярятинской улице, состоявшая из рабочих и солдат. Они смотрели через решетку на гуляющих в Александровском саду горожан. Как оказалось, ежедневно в три часа дня здесь проводят митинги большевики⁶⁰.

После большевистского переворота 1917 г. биография Аверьянова была уже связана с Кубанью и Добровольческой армией. Воспоминания об этом периоде практически не дают возможности исторического исследования интеллектуальной биографии в соотношении с военным востоковедением как с профессией. Петр Иванович активно участвовал в Белом движении на Юге России, в 1920 г. эвакуировался из Крыма, а после отъезда поселился в Королевстве сербов, хорватов и словенцев.

Таким образом, в отличие от академического востоковедения, предполагавшего интеллектуальное освоение внутреннего и внешнего Востока, у военных востоковедов преобладала утилитарность решаемых задач, связанных с несением военной службы. Реконструируемая интеллектуальная биография П.И. Аверьянова, ориентирована на воспроиз-

⁵⁷ ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.2. Л.269 об.

⁵⁸ Там же. Л.273.

⁵⁹ В 1885 г. в Тифлисе при Военно-Историческом отделе Штаба Кавказского Военного округа был образован Кавказский Военно-исторический музей, посвященный истории Кавказской войны.

⁶⁰ Там же. Л.239 – 240.

водство собственного опыта общения с Востоком. Изучение воспоминаний П.И. Аверьянова дает возможность сделать следующие выводы. Во-первых, в очередной раз доказывается на конкретном историческом материале относительность применения ориенталистской теории к изучению Кавказа и политики Российской империи в регионе. Во-вторых, практическая ориентированность военного востоковеда П.И. Аверьянова стала причиной того, что в первую очередь на страницах собственных воспоминаний он предстает не как носитель европейской или азиатской идентичности, а как государственный. Поэтому образы Османской империи или Кавказа, считываемые в его нарративе, прежде всего соотносены с интересами безопасности и стабильности российского государства, вернее с тем, как он понимал благо страны. Это отражают не только его воспоминания, но донесения как военного агента.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.1. [GARF. F.r-7332. Inv.1. D.1.].

ГАРФ. Ф.р-7332. Оп.1. Д.2. [GARF. F.r-7332. Inv.1. D.2.].

Краткий военный обзор Кавказско-турецкого театра военных действий / сост. П.И. Аверьянов. Тифлис: Типография. канц. Главноначальств. гр. ч. на Кавказе, 1896. 180 с. [Kratkij voennyj obzor Kavkazsko-tureckogo teatra voennyh dejstvij (A brief military overview of the Caucasian-Turkish military theatre of operations) / compiler P.I. Aver'janov. Tiflis: Printing Office of the Chancellery of the Commander-in-Chief of Civil Affairs in the Caucasus, 1896. 180 p.].

Курды в войнах России с Персией и Турцией в течение XIX столетия. Современное положение Турецких, Персидских и Русских курдов. Исторический очерк П.И. Аверьянова Генерального штаба Капитана. Тифлис: Типография Штаба Кавказского военного округа, 1900. 338 с. [Kurdy v voynakh Rossii s Persiei i Turtsiei v techenie XIX stoletiya. Sovremennoe polozhenie Turetskikh, Persidskikh i Russkikh kurdov. Istoricheskii ocherk P.I. Aver'yanova General'nogo shtaba Kapitana (Kurds in Russia's wars with Persia and Turkey during the 19th century. The current situation of Turkish, Persian and Russian Kurds. Historical sketch by P.I. Averyanov of the General Staff Capt.). Tiflis: Caucasus Military District Headquarters Printing Office, 1900. 338 p.].

РГВИА. Ф. 1300. Оп. 1. Д. 1495. [RGVIA. F. 1300. Inv. 1. D. 1495].

РГВИА. Ф. 1300. Оп. 1. Д. 533. [RGVIA. F. 1300. Inv. 1. D. 533].

РГВИА. Ф. 1300. Оп. 10. Д. 535. [RGVIA. F. 1300. Inv. 10. D. 535].

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Басханов М.К. Аверьянов Пётр Иванович // Русские военные востоковеды до 1917 года. Биобиблиографический словарь. М.: «Восточная литература», 2005. С. 9 [Baskhanov M.K. Aver'yanov Petr Ivanovich (Averyanov Petr Ivanovich) // Russkie voennye vostokovedy do 1917 goda. Biobibliograficheskii slovar'. Moscow: «Vostochnaya literatura», 2005. P. 9].

Басханов М.К. История изучения восточных языков в русской императорской армии. СПб: Нестор-История, 2018. 632 с. [Baskhanov M.K. Istoriya izucheniya vostochnykh yazykov v russkoi imperatorskoi armii (History of the Study of Oriental Languages in the Russian Imperial Army). St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. 632 p.].

Бобровников В.О. Ориентализм в литературе и политике на Российском Кавказе XIX в. // Tartaria Magna. 2011. №1. С.104–123 [Bobrovnikov V.O. Orientalism v literature i politike na Rossiiskom Kavkaze XIX v. (Orientalism in literature and politics in the Russian Caucasus in the 19th century) // Tartaria Magna. 2011. No. 1. P.104–123].

Булыгина Т.А. Литература «второго плана» как источник городского локального сообщества // Джерела локальної історії Культурний побут городян XVIII – першої половини XX ст. Збірник наукових праць. Київ: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С.Грушевського, 2013. Р.24–39 [Bulygina T.A. Literatura «vtorogo plana» kak istochnik gorodskogo lokal'nogo soobshchestva (Literature of the "second plan" as a source of urban local community) // Dzherela lokal'noi istorii Kul'turnii pobut gorodyan

- XVIII – pershoi polovini XX st. Zbirnik naukovikh prats'. Kiiv: Institute of Ukrainian Archaeology and Source Studies named after M.S. Hrushevsky, 2013. P.24–39].
- Ганин А.В. «Теперешняя наша жизнь – не жизнь, а только существование...». Русские офицеры в Королевстве сербов, хорватов и словенцев по материалам архива генерал-лейтенанта П.И. Аверьянова // Столетие двух эмиграций. 1919–2019. Сборник статей / Редакционная коллегия: А.Ю. Тимофеев (отв. ред.), А.А. Силкин, В.С. Путятин, М. Живанович. М.: Институт славяноведения РАН; Белград: Информатика, 2019. С. 129–192 [Ganin A.V. «Tepershnyaya nasha zhizn' – ne zhizn', a tol'ko sushchestvovanie...». Russkie ofitsery v Korolevstve serbov, khorvatov i sloventsev po materialam arkhiva general-leitenanta P.I. Aver'yanova ("Our present life is not life, but only existence...". Russian officers in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes according to the archive of Lieutenant General P.I. Averyanov) // Stoletie dvukh emigratsii. 1919-2019. Sbornik statei / Editor board: A.Yu. Timofeev (chief ed.), A.A. Silkin, V.S. Putyatin, M. Zhivanovich. Moscow: Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences; Belgrad: Informatika, 2019. P. 129–192].
- Кузьмина М.В. «Историописатели второго плана» – кто они? (Некоторые подходы к проблеме на примере двух средневековых французских авторов) // Вестник СПбГУ. Сер. 2, История. 2015. № 4. С. 66–77. [Kuz'mina M.V. «Istoriopisateli vtorogo plana» - kto oni? (Nekotorye podkhody k probleme na primere dvukh srednevekovykh frantsuzskikh avtorov) ("Historiographers of the second plan" - who are they? (Some approaches to the problem on the example of two medieval French authors)) // Vestnik SpBGU. Series. 2. Istoriya. 2015. № 4. P. 66–77].
- Куликова А.М. Российское востоковедение XIX в. в лицах. СПб: Петербургское востоковедение, 2001. 1992 г. [Kulikova A.M. Rossiiskoe vostokovedenie XIX v. v litsakh (Russian oriental studies of the 19th century in the personalities). St.Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2001. 1992 p.].
- Магомедханов В.М., Марковчин В.В. Аверьянов П.И.: военный востоковед и эмигрант // Юность и знания – гарантия успеха – 2020. Сборник научных трудов 7-й Международной молодежной научной конференции. Том 1. Курск: ЮЗГУ, 2020. С. 346–355 [Magomedkhanov V.M., Markovchin V.V. Aver'yanov P.I.: voennyi vostokoved i emigrant (Averyanov P.I.: military orientalist and emigrant) // Yunost' i znaniya – garantiya uspekha – 2020. Sbornik nauchnykh trudov 7-i Mezhdunarodnoi molodezhnoi nauchnoi konferentsii. Vol 1. Kursk: Southwestern State University, 2020. P. 346–355].
- Нуркова В.В. Совершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности. М.: УРАО, 2000. 320 с. [Nurkova V.V. Sovershennoe prodolzhaetsya: Psikhologiya avtobiograficheskoi pamyati lichnosti (What was done continues: Psychology of autobiographical memory of personality). Moscow: URAO, 2000. 320 p.].
- Репина Л.П. От исторической биографии к биографической истории // В тени великих: образы и судьбы: Сборник научных статей. Серия «Человек второго плана в истории» / Отв. ред. Л.П. Репина / Общество интеллектуальной истории, Южный федеральный университет. СПб.: Алетейя, 2010. С. 5–19. [Repina L.P. Ot istoricheskoi biografii k biograficheskoi istorii (From historical biography to biographical history) // V teni velikikh: obrazy i sud'by: Sbornik nauchnykh statei. Seriya «Chelovek vtorogo plana v istorii» / ed by L.P. Repina / St.Peterburg: Aleteiya, 2010. P. 5–19].
- Ромашенко Е.В. Персональная история: методологический аспект // Вестник Таганрогского института имени А.П. Чехова. 2007. №2. С. 256–260. [Romashchenko E.V. Personal'naya istoriya: metodologicheskii aspekt (Personal history: methodological aspect) // Vestnik Taganrogskogo instituta imeni A.P. Chekhova. 2007. No.2. P. 256–260].
- Русские военные востоковеды до 1917 г. Библиографический словарь / авт.-сост. М.К. Басханов. М.: Восточная литература, 2005. 297 с. [Russkie voennye vostokovedy do 1917 g. Bibliograficheskii slovar' (Russian military orientalists before 1917 Bibliographical dictionary) / compiler M.K. Baskhanov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2005. 297 p.].
- Толыц В. «Совбственный Восток России». Политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 336 с. [Tol'ts V. «Sovbstvennyi Vostok Rossii». Politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperiiskii i rannesovetskii period ("Russia's Own East". Identity politics and orientalism in the late imperial and early Soviet period). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2013. 336 p.].

- Цибенко В.В. Между ориентализмом и ориентологией: научные подходы к изучению Кавказа // Научная мысль Кавказа. 2014. №1. С. 69–77. [Tsibenko V.V. Mezhdue orientalizmom i orientologii: nauchnye podkhody k izucheniyu Kavkaza (Between Orientalism and Orientalology: Scientific Approaches to the Study of the Caucasus) // Nauchnaya mysl' Kavkaza. 2014. No. 1. P. 69–77].
- Gilbert F. Intellectual History: Its Aims and Methods // Daedalus, Vol. 100, No. 1, Historical Studies Today (Winter, 1971), P. 80–97.
- Korshin Paul J. The Development of Intellectual Biography in the Eighteenth Century // The Journal of English and Germanic Philology. 1974. Vol. 73. No. 4. P. 513–523.
- Levine Joseph M. Intellectual History as History // Journal of the History of Ideas, Vol. 66, No. 2 (Apr., 2005), P. 189–200.
- Schimmelpenninck van der Oye D. Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. New Haven: Yale University press, 2010. 312 p.

Амбарцумян Каринэ Размиковна, к.и.н. доцент, Северо-Кавказский федеральный университет, karina-best21@mail.ru

P.I. Averyanov - Orientalist of the " Second Plan" Practice of Intellectual Biography Reconstruction

The category "second plan" has become in demand among modern historians, because of its adaptability to a variety of problems from the history of everyday life to the history of international relations. Petr Averyanov is known as a military orientalist and a representative of the Russian emigration, that was formed by representatives of the White Guard. Reconstruction of intellectual biography implies not only analyzing Averyanov's ideas on himself and the epoch, but also placing him and his views in the context of a certain social group. The category of orientalist of the "second plan" in biographical history became a criterion for defining the circle of specialists of military orientalism, which was purely applied in nature and their personalities are less noticeable against the background of academic scholars. The main source for the study of Averyanov's intellectual biography became his memoirs "Pages of the Past", written in 1925 in emigration. In them we find that the author firmly inscribed his autobiography in the history of the country and his native land – Caucasian region. By applying the approaches of new intellectual history and historical biography to this memoir narrative, it was possible to establish that the views of the representative of the Russian imperial state were determined not only by Orientalist ideas, but also by the pragmatics of governmental and military service. The comparison of the images of Turkey and the Caucasus also suggests that the Caucasian was much less orientalist.

Keywords: *intellectual biography, autobiographical memory, second plan orientalist, Caucasus, Russian-Turkish relations, P.I. Averyanov.*

Karine R. Ambartsumyan, PhD in History, Associate Professor, North Caucasus University; karina-best21@mail.ru

В.К. ПИЧУГИНА

НОВЫЙ ГЕРОЙ ДЛЯ НОВОГО МИРА ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЧЕСКОГО ПУТИ ОДИССЕЯ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ТРАГЕДИЯХ*

В статье рассмотрены образы Одиссея в древнегреческих трагедиях и определены причины его представления на афинской сцене V в. до н.э. не только как положительного героя. Во многом благодаря Гомеру в античной литературной традиции Одиссей стал героем с особым складом ума. У Софокла и Еврипида Одиссей представлен в ряде статусов, среди которых есть и статус ученика. Сохранившиеся трагедии с участием Одиссея можно разделить на две группы: трагедии, в которых он действует в Трое, и трагедии, где он также является участником троянского похода, но находится за ее пределами (Авлида и Лемнос). В трагедиях первой группы (трагедия Софокла «Аякс» и трагедии Еврипида «Гекуба» и «Троянки») ученичество Одиссея происходит в военное время, а в трагедиях второй группы (трагедии Еврипида «Ифигения в Авлиде» и Софокла «Филоклет») – в относительно мирный период. Акцентируя внимание на особенностях ученичества трагического героя, Софокл и Еврипид выстраивают действие так, чтобы герои обсуждали или осуждали особенности ученичества Одиссея, которое происходило в рамках троянского похода.

Ключевые слова: *Одиссей, троянский поход, мир, ученичество трагического героя.*

Одиссей – один из самых ярких древнегреческих героев, носитель не только множества эпитетов, но и множества имен (среди которых знаменитое «Никто»). Во многом благодаря Гомеру в античной литературной традиции Одиссей был представлен как герой с особым складом ума: тот, кто может быть назван человеком многих путей и решений. Вероятно значение знаменитого гомеровского эпитета *πολύτροπος* (Hom.Od. 1.1), может лежать между «многохитростностью» и «многомудростью»¹. Знаменитый эпитет Гомера давал античным авторам возможность представлять Одиссея не только как положительного героя. Среди них особое место занимают древнегреческие драматурги, создавшие противоречивый образ Одиссея и связавшие эту противоречивость, в том числе, с особенностями ученического пути героя, желающего совершенствоваться в использовании искусства слова.

Ученичество героя в (не)мирное время: Одиссей как σοφός на афинской сцене. В античной литературной традиции Одиссея чаще всего характеризуют словом «σοφός» и его производными. В «Одиссее» герой трижды вспоминает о себе как ученике (Od. 24.337-42, 21.15-35,

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

¹ Именно поэтому соперники Одиссея часто намекали на то, что он мог быть сыном Сизифа (Aesch. frag. 175; Soph. Aj.189; Soph. Phil. 417;625; Ov.Met. XIII.26;31) – царя, деяния которого стерли границу между мудростью, хитростью и коварством. Словарная статья о семантике эпитета *πολύτροπος*, см.: Liddel, Scott 1996: 1444-1445. На русский язык этот эпитет переведен как «многоопытность» (В.А. Жуковский, В. Вересаев) и «многолукавство» (Ю.А. Голубец).

19.399-466)², но ни одно из воспоминаний не дает возможность говорить о нем как о человеке, чья разумность³ отличает его от других. Особенности ученического пути Одиссея почти не обсуждаются в «канонических» текстах о его многочисленных деяниях и путешествиях. В связи с этим к особой группе текстов следует отнести произведения драматургов, представляющих героя в целом ряде статусов, среди которых был и статус «ученик» (в самом широком понимании этого слова).

Одиссей – герой дошедших до нас трагедий «Аякс» и «Филоклет» Софокла, «Гекуба» Еврипида; он многократно упоминается в трагедиях Еврипида «Троянки» и «Ифигения в Авлиде». Эти произведения можно объединить в две⁴ группы⁵: трагедии, в которых Одиссей действует в Трое, и трагедии, где он также является участником троянского похода, но находится за ее пределами. С определенными оговорками можно сказать, что в трагедиях первой группы он говорит и действует в военное время, а в трагедиях второй группы – в мирный период. Сопоставительный анализ двух групп трагедий позволяет не только увидеть многомерность представленного драматургами образа Одиссея, но и говорить о нем как герое – носителе уникального типа разумности, которым он постепенно становится в ходе Троянской войны.

Агамемнон и Одиссей чаще всего были представлены на афинской сцене V в. до н.э., и изображение второго персонажа отличалось много большим разнообразием, чем первого⁶. Из семи дошедших до нас траге-

² В первом фрагменте Одиссей в диалоге с отцом вспоминает как в детстве тот рассказывал ему обо всех деревьях в саду. Во втором фрагменте Одиссей вспоминает как совсем юным встретился с Ифитом (сыном Еврита, наставника Геракла в стрельбе из лука), который поведал ему о смерти отца от руки Геракла и подарил Одиссею отцовский лук. Одиссей хранил и использовал лук Еврита только на Итаке и никогда не брал в походы, потому что берег память о дружеском жесте Ифита. В третьем фрагменте Одиссей вспоминает как дед Автолик нарек его именем и приобщал к охоте, а также как нежно относилась к нему бабушка Амфитрея.

³ Неоднозначность слова «σοφός» столь велика, что образует семантическую область, привлекательную для критиков, переводчиков и комментаторов. Здесь и далее слово «σοφός» и его производные, с помощью которых античные авторы описывают Одиссея, обсуждаются с использованием слов «разумность» и «благоразумие». Это позволяет избежать слова «мудрый», которое часто используется в русских (и не только) переводах для слова «σοφός», но не позволяет описать особый склад ума Одиссея.

⁴ Отдельную группу составляют трагедии, в которых герои предстают в образе Одиссея. Одиссей как герой, история которого «начинается в тени зла, совершенного в прошлом» (Nortwick 2008: 46), был удобным образцом для описания путешествий / скитаний и преступлений Эдипа, Ореста, Медеи и других героев древнегреческих трагедий, герои говорят так, чтобы их идентифицировали как Одиссея.

⁵ Выделение этих групп осуществлено на основе сохранившихся трагедий. Много трагедий с участием Одиссея утеряны и их фрагменты не позволяют в достаточной мере реконструировать сюжет. Их анализ выходит за рамки данной статьи, поэтому я обращусь лишь к фрагментам трагедии «Паламед», необходимым для понимания трагедии «Троянки». В статье также не анализируется приписываемая Еврипиду трагедия «Резус», героем которой является Одиссей.

⁶ Вопрос глубины трагического характера Агамемнона является дискуссионным, и речь, скорее, стоит вести не о разнообразии представлений Одиссея и Агамемнона, а о разнообразии интерпретаций, открывающихся благодаря этим представлениям.

дий с участием Одиссея, только в двух («Троянки» и «Филоклет») Агамемнон не является героем; в остальных пяти у него роль судьи в деле, решение которого без Одиссея не представляется возможным. Трагическое действие выстраивается вокруг этого дела, а герои предстают, в том числе, в роли тех, кто будет обсуждать и / или осуждать особенности ученичества Одиссея, которое происходило во время троянского похода.

Ученичество Одиссея в Трое: трагедия Софокла «Аякс» и трагедии Еврипида «Гекуба» и «Троянки». Трагедия «Аякс» была поставлена в 450-х гг. до н.э. и, вероятно, могла быть самой ранней из семи сохранившихся трагедий Софокла, где Одиссей появляется на сцене. Трагедии Еврипида «Гекуба» (пост. 424 г. до н.э.) и «Троянки» (пост. 415 г. до н.э.) были поставлены в период Пелопоннесской войны, и Одиссей в них является героем, который позволяет акцентировать внимание на оппозициях «мир-война» и «победители-побежденные» не только существовавших в прошлом, но и значимых в настоящем.

Трагедия Софокла «Аякс» – единственная, где разумность Одиссея обсуждается практически без негативных коннотаций. Действие начинается со сложного общения видимых и невидимых друг другу героев: Афины, Аякса и Одиссея. Богиня берет на себя роль судьи в споре Аякса и Одиссея за доспехи погибшего Ахиллеса. Она сообщает Одиссею, что наслала на Аякса безумие, потому что тот хотел убить Одиссея и других греческих вождей, т.е. Афина, как и у Гомера, выступает наставницей и защитницей Одиссея, что позволяет Софоклу поставить вопрос о характере божественной помощи герою: как и для чего боги могут наставить людей, вмешиваясь в их дела? Афина, провоцирует Одиссея, предлагая ему понаблюдать за безумным Аяксом, а затем спрашивает, приятно ли ему смеяться над безумием врага (Soph. Aj. 79). Одиссей не отказывается и не соглашается, осторожно подбирая слова, чтобы не разгневать богиню и не оказаться на месте Аякса. Афина резюмирует: боги любят тех, кто мыслит здраво (τοὺς δὲ σόφρους θεοὶ φιλοῦσι; Soph. Aj. 132-3).

Утверждение того, что в трагедии здравомыслящим будет являться Одиссей, а не Аякс⁷, является спором Софокла с Гомером, назвавшим Аякса здравомыслящим (Hom. II. VII. 198, 288), т.е. тем, кого нельзя легко обмануть. Обращает на себя внимание и то, что своим утверждением, Афина как будто назначает Одиссея на роль ее человеческого воплощения. Это позволяет Софоклу стереть гомеровские образы Аякса и Одиссея и нарисовать новые. Одиссею отводится роль того, кто обманет Аякса, явив окружающим здоровый прагматизм в том, что касается военных дел и трофеев. Одиссей осознает, насколько ему повезло не быть в положении Аякса и сохранить то, чем он всегда так гордился, – разум. Именно поэтому в конце трагедии Одиссей будет доказывать Агамемнону, что ни при каких обстоятельствах нельзя смеяться над несчастьем врага.

⁷ У Софокла Аякс является героем, который «не лишен красноречия, но резко отличается от Одиссея» (Scodel 2003: 31) и напоминает афинского полководца и политика Кимона из описаний Плутарха (Plut. Cim. 4).

В диалоге с Текмессой Аякс формулирует свое представление о разумности: мудрый врач не будет лечить заклинаниями рану, требующую ножа (Soph. Aj.580-2). Для Аякса «σοφός» – это умеющий оценить проблему и решить ее радикально. Это контрастирует с «σοφός» для Одиссея, обозначенного Афиной, которая подчеркивает, что иногда действовать не нужно, нужно наблюдать и думать. Прибывший Вестник сообщает хору о пророчестве, которое Калхант дал Тевкру: смерть Аякса станет результатом отрицания значимости божественной помощи. Аякс неоднократно говорил об этом, даже заявив Афине, что ей лучше стоять за спинами других, чтобы принести им победу, а он своей добьется сам (Soph. Aj.774). Очевидно, что в упомянутом Вестником эпизоде Аякс намекает на Одиссея, противопоставляя себя ему⁸.

Текмесса и хор называют смерть Аякса итогом его спора с Одиссеем за доспехи Ахиллеса, подчеркивая, что Афина в очередной раз приносит Одиссею победу. Хор обвиняет⁹ Одиссея в том, что он «поступает надменно» (ἐφουβρίξει), называя его «многопретерпевшим мужем» (πολύτλας ἀνὴρ) с «мрачной душой» (κελαινόπλαν θυμόν, Soph. Aj.955-6). Однако у Софокла далеко не вся ответственность за случившееся с Аяксом возложена на Одиссея: помимо вмешательства Афины, сам Аякс определен как человек со своенравной душой, которому суждено страдать (Soph. Aj. 926-9). Неслучайно хор находит причину нынешнего положения Аякса в его героическом прошлом – это затаенная обида на Одиссея, которая провоцирует благородный гнев и для такого типа души ведет к безумию и даже смерти¹⁰. Одиссей у Софокла, «следуя велениям σοφροσύνη, с состраданием относится к мертвому врагу во имя своей храбрости и их общей судьбы как смертных»¹¹.

После самоубийства Аякса герои трагедии начинают наставлять друг друга относительно того, что делать с его мертвым телом. Тевкр вынужден спорить с Менелаем, доказывая необходимость погребения Аякса. Агамемнон, в очередной раз заняв позицию судьи в споре, резюмирует, что не понимает варварской речи Тевкра (Soph. Aj.1259-63), и тот вообще не имеет права говорить. И тогда на сцене появляется Одиссей, который, напротив, имеет такое право, потому что статусно близок к Агамемнону. Возвращение Одиссея на сцену неожиданно, но еще более неожиданно обращение к нему хора: «до этого хор однообразно и

⁸ Однако когда Аякс произносит прощальную речь (Soph. Aj.646-92), он «невольно перенимает главную характеристику своего ненавистного заклятого врага Одиссея», становясь «лживым не только в делах, но и на словах» (Esposito 2010:197). Аякс как будто на мгновение становится Одиссеем, заставляя Текмессу и хор поверить в то, что он передумал сводить счеты с жизнью. Но это притворство, а не принятие той стратегии разумности, о которой говорила Афина.

⁹ В дальнейшем благородное поведение Одиссея заставит Тевкра опровергнуть эти обвинения, повторив ключевые слова: Одиссей не стал высокомерно ликовать над трупом Аякса (Soph. Aj.1384-5) как это хотел сделать Менелай (Soph. Aj.1091), явивший свое понимание разумности воина.

¹⁰ См.: Пичугина 2022: 139-151.

¹¹ Montiglio 2011: 108.

последовательно осуждал Одиссея как коварного, обманчивого и корыстного»¹² (т.е. такого, каким Одиссей чаще всего и изображался в трагедиях); здесь же он почтительно обращается к нему в надежде, что именно Одиссей найдет решение. Это и происходит, когда Одиссей начинает строить свои речи так, чтобы дать Агамемнону возможность поменять свое решение, не потеряв лицо. Агамемнон разрешает погребение Аякса, представляя это как «услугу Одиссею»¹³. Наблюдавший за этим хор восторженно резюмирует: «Безумец лишь способен, Одиссей, / Сказать, что ты не мудрым уродился!» (ὄστις σ', Ὀδυσσεῦ, μὴ λέγει γνῶμῃ σοφὸν / φῦναι, τοιοῦτον ὄντα, μῶρός ἐστ' ἀνὴρ; Soph. Aj. 1374-5; пер. С. Шервинского). Это подчеркивает, что разумность Одиссея заключена в его речах и дана ему природой с рождения.

Таким образом, «Аякс» является единственной из сохранившихся трагедий, в которой Одиссея (с некоторыми оговорками) можно назвать положительным героем. Одиссей не просто *говорит* как гомеровский герой, не обращаясь к софистическим речам, но и постоянно подчеркивает, что он *имеет право говорить*. Его ученичество – это серьезные диалоги с теми, кто также имеет право говорить, и поддержка тех, кто этого права лишен и действует по-варварски (убивший себя Аякс, недостаточно благородный по рождению Тевкр или имеющая уязвимый статус Текмесса). Софоклу не только удастся создать баланс между «двумя ликами Аякса: светлой стороной из “Илиады” и темной стороной из “Одиссеи”»¹⁴, но и представить альтернативу всем «темным» образам Одиссея, которые представлены в древнегреческой трагедии.

В центре сюжета трагедии «Троянки» находятся события, которые происходят во время разграбления Трои на десятом году Троянской войны. Троянские женщины взяты в плен и им предстоит жить в разных частях греческого мира в статусе рабынь, а сын Гектора будет убит. Еврипид не делает Одиссея героем этой трагедии, но ее сюжет выстроен таким образом, что он являет «злонамеренное политическое присутствие»¹⁵. Представление Одиссея как злодея во многом определено сюжетом предыдущей трагедии из трилогии – трагедии «Паламед». Ее главный герой хотя и не был упомянут Гомером, но считался мудрейшим из греков (Хеп. Мем. IV.2.33), изобретателем алфавита и других полезных вещей. Сохранившиеся фрагменты этой трагедии дают представление об основной сюжетной линии: Одиссей убеждает греческих вождей в том, что Паламед предатель, и, прежде чем обман будет раскрыт, его казнят. Еврипид использовал столь очевидный момент интеллектуальной конкуренции¹⁶, а также то, что именно Паламед некогда

¹² Elton 2009: 310.

¹³ Scodel 2016: 70.

¹⁴ Treu 2012: 35.

¹⁵ Esposito 2010: xi.

¹⁶ В трагедию включен сюжет о том, что Паламед предпринимает неудачную попытку оправдаться. Диалог Паламеда (обвиняемого) и Одиссея (обвинителя) в присутствии Агамемнона (судьи), вероятно, строился в столь любимом Еврипидом стиле

разоблачил притворное безумие Одиссея, не желавшего участвовать в Троянской войне¹⁷. Многое зависело от того, представлял ли Еврипид Паламеда как исключительно «замечательного героя, обращение с которым со стороны Одиссея считалось неоправданным или отвратительным»¹⁸ (и это соответствовало бы изображению Одиссея в «Троянках»), или как одного из тех опасных новаторов, деятельность которых всегда тревожила драматурга (и это позволяло бы рассматривать бедственное положение троянок через призму софистики). Кроме того, в «Троянках» Одиссей предстает как герой, придумавший троянского коня, и это изобретение, вероятно, могло сопоставляться зрителями трилогии с изобретениями Паламеда, которые были созданы во время осады Трои. Так или иначе, роль Одиссея в трагедии «Паламед» была связана с его «закулисными махинациями» в «Троянках»¹⁹, но особенности этой связи остаются неясными. Сюжет трагедии «Троянки» восходит к шестой песне «Илиады», где Гекуба с троянками совершают обращения к Афине с мольбой о спасении Трои, а Гектор в последний раз общается с матерью, женой и сыном. Роль Одиссея в этой книге не слишком значительна, что, вероятно, является одним из ответов на вопрос, почему Еврипид не делает Одиссея героем своей трагедии. В трагедию включены две речи, в которых сначала Гекуба, а затем Кассандра изливают свою ненависть к Одиссею, а также упоминания Талфибия об Одиссее и его роли в смерти сына Гектора Астианакта.

Речи Гекубы и Кассандры «убедительно свидетельствуют о том, что зрители получают удовольствие от обвинений в его адрес»²⁰. После диалога Гекубы и хора о тяжелой судьбе побежденных, Талфибий сообщает ей о том, что будущее плененных троянок определено. Узнав, что ей придется стать рабыней Одиссея, Кассандра и Андромаха будут принадлежать Агамемнону и Неоптолему соответственно, а Поликсена будет принесена в жертву Ахиллесу, Гекуба разражается оскорбительной речью в адрес своего будущего хозяина. Она раздавлена всеми сообщениями Талфибия, но именно известие об Одиссее вызывает у нее взрыв ярости. Гекуба называет Одиссея коварным врагом, который не знает закона и имеет «двойной язык» (*διπλὸν ὄλοντα*, Eur. Tro. 286), который обращает против всех, кто когда-то был ему другом. Гекуба завершает речь словами, что из всех троянок именно ее доля самая несчастная (Eur. Tro. 279-91). В диалог Талфибия и Гекубы включается Кассандра, которая предсказывает, что путь Одиссея домой займет десять лет и вернется он туда один, без Гекубы. Рассказ Кассандры о напастях, которые будут ждать Одиссея, является кратким содержанием

словесных софистических агонов и мог быть как-то связан с диалогом из «Троянок», где Елена (обвиняемая) и Гекуба (обвинитель) спорят об ответственности за разрушение Трои в присутствии Менелая (судьи).

¹⁷ Эсхил упоминает об этом в трагедии «Агамемнон» (Aesch. Ag. 841).

¹⁸ Wright 2016: 204-205.

¹⁹ Clay 2010: 241

²⁰ Montiglio 2011: 4.

«Одиссеи» без упоминания о счастливом завершении его скитаний (Eur.Tro. 430-43). Вероятно, именно такое описание – долгий путь с неизвестным концом – было необходимо, чтобы показать настроения, царящие в год постановки трагедии, когда была отправлена сицилийская экспедиция. Часть аудитории Еврипида была воодушевлена экспедицией (и именно для нее Талфибий говорит Кассандре о недопустимости плохих пророчеств о греческой армии), а часть «сочувствовала пророчеству Кассандры о том, что сторонники войны пострадают, и отождествляла с ними Одиссея»²¹. Слова Кассандры звучали как назидание в том, что ни в одной войне нет победителей, а есть только страдания, поэтому победитель Одиссей тоже будет страдать. Дальнейшее развитие событий в трагедии переключает внимание с судеб троянок на судьбу Астианакта. Гекуба сообщает Андромахе, что Кассандру уже увезли, а Андромаха в ответ делится не менее тяжелыми известиями: Поликсена мертва, а ее саму увозят вместе с Астианактом. В их диалог вмешивается Талфибий, сообщая о том, что благодаря Одиссею принято решение убить Астианакта²². Даже Талфибий, который ранее запрещал Гекубе и Кассандре обвинять в своих несчастьях ахейских вождей, считает это решение позорным варварским злодеянием (Eur.Tro. 788), которому, как упомянула Андромаха, потворствуют цивилизованные греки (Eur.Tro. 764-5). Примечательно то, что здесь не Одиссей, а Одиссея относят к варварам, ставя под сомнение его разумность. Причину принятия такого решения ранее обозначила Гекуба, связав, что если Астианакта воспитать подобающе (Eur.Tro.703-5), Троя будет восстановлена.

Далее об Одиссее упоминается трижды: один раз Гекуба называет героя «мудрым и подлым», когда говорит о мертвом Астианакте, который много более достоин почитания, чем вооружение (ὄπλα) мудрого и подлого Одиссея (ἐλεῖ σὲ πολλῶ μᾶλλον ἢ τὰ τοῦ σοφοῦ / κακοῦ τ' Ὀδυσσεώς ἄξιον τιμᾶν ὄπλα) (Eur.Tro.1224-1225), и дважды о нем как хозяине Гекубы говорит Талфибий (Eur.Tro.1270; 1286). Еврипид, в отличие от Софокла, не позволяет Одиссею следовать «концепции σφροσύνη» и быть похожим на гомеровского Одиссея, который способен осуществить «идентификацию с жертвами выигранной войны, особенно с самыми слабыми из них» (Horn. Od. VIII.492-8; 521-31)²³. События, описанные в «Троянках», восходят к той ночи, когда Троя пала из-за хитро-

²¹ Montiglio 2011: 4.

²² Эпическая традиция сохранила две версии смерти сына Гектора: согласно первой Неоптолем забирает Астианакта у кормилицы и сбрасывает с одной из башен Трои (эту версию Еврипид сообщает в трагедии «Андромаха», Eur. Andr. 10), согласно второй – в его смерти виновен Одиссей. И глубина его вины разнится: если в «Троянках» Еврипид лишь указывает на причастность к принятию решения об убийстве мальчика, то автор эпической поэмы «Разрушение Илиона» утверждает, что Одиссей убивает Астианакса. Это позволяет не только «оценить выбор Еврипидом Одиссея в качестве грека, ответственного за убийство Астианакта» (Clay 2010: 235), но и то, что именно на решении, принятом благодаря Одиссею, строится прочтение событий из прошлого через призму настоящего (Sorkin 2017: 203), которое предлагает Еврипид.

²³ Montiglio 2011:108.

сти Одиссея (Eur. Tro. 511), создавшего деревянного коня и укрепившегося в статусе человека, дающего мудрые советы. Одиссей нужен Еврипиду не только для того, чтобы поставить вопросы о последствиях Троянской войны и рассказать о судьбах побежденных и победителей. Одиссей не столько воодушевляет, сколько подстрекает толпу на несправедливые дела – акцент, который будет оставаться главным во всех трагедиях Еврипида. Результат ученичества Одиссея ставится под сомнение и оценивается в координатах достойное / недостойное (варварское) деяние.

В начале трагедии Еврипида «Гекуба» главная героиня, выступавшая еще у Гомера выступала как архетип несчастной матери, сообщает, что призрак Ахиллеса требует жизнь ее дочери Поликсы. Хор троянских пленниц сообщает, что совет ахейских вождей принял такое решение под влиянием Одиссея. В этом сюжетном повороте Еврипид, с одной стороны, повторяет гомеровские эпизоды, где герой также убеждал воинов сильными речами, а с другой, – вступает в противоречие с Гомером. В «Гекубе» Одиссей действует так, как никогда не поступал в «Илиаде»: он становится демагогом и использует красноречие во имя несправедливого дела. Далее в присутствии Поликсы начинается диалог Гекубы и Одиссея, где он сообщает, что Поликсена должна умереть на могиле Ахиллеса, и жрецом выступит Неоптолем. Одиссей не просто советует, а требует от безутешной матери рабского терпения: «в отличие от своего гомеровского предшественника – сильного героя, призывающего соратников “терпеть”, τλήτε, поскольку война отвечает общим интересам (Hom. Il. II.299), в трагедии “Гекуба” Одиссей призывает своих жертв “терпеть” политику победителя» (Eur. Нес.326; 333)²⁴. Он завершает свою речь к Гекубе словами о необходимости принятия этого решения, потому что «в бедствиях рассудок – лучший вождь» («σοφὸν τοι κἂν κακοῖς ἂ δέῃ φρονεῖν», Eur. Нес.228; пер. И. Анненского). Гекуба, однако, сопротивляется: она напоминает Одиссею о том, что он обязан ей жизнью, а значит ему должно быть стыдно участвовать в таком подлом замысле. Это не только напоминание о том, что некогда Одиссей был в роли просящего «раба» (δοῦλος, Eur. Нес.249) по отношению к Гекубе, и она проявила великодушие, а не принуждала его к терпению. Это еще и скрытое обвинение в том, что Одиссей использовал красноречие как уловку, позволившую ему сохранить жизнь. Однако слова Гекубы не достигают цели: ее рабское положение не отменяется Одиссеем, а красноречие не дает возможность сохранить жизнь дочери.

Одиссей уже дал Гекубе понять, что в этом случае благоразумно только смирение²⁵. Под благоразумностью (σοφία, Eur. Нес.229) он под-

²⁴ Montiglio 2011:12. Дальнейшее развитие событий в трагедии покажет дилемму, обозначенную много позже Цицероном: стоит ли действовать в соответствии с римскими законами, позволявшими реализовывать «право победителя» («ratio victoriae»), или в соответствии с законами души, которые указывали на «право человечности» («ratio humanitatis») (Cic. Ver. IV.120-1).

²⁵ Если учесть то, что Гекуба является военным трофеем Одиссея, то он наставляет ее не только для нее самой, но и для себя: «В любом случае, угроза полезного урока выставляет в негативном свете говорящего, а не адресата» (Gregory 2019: 23).

разумеает здравомыслие и действие, которые позволяют сохранить собственную жизнь. Гекуба спрашивает, какие доводы Одиссей может привести, чтобы обосновать необходимость человеческой жертвы на могиле Ахиллеса. И, не дав ему ответить, сообщает, что убийство Поликсены есть месть Ахиллеса, а потому зря воспринимается Одиссеем и его соратниками как праведное дело. Одиссей парирует, что Ахиллес принял достойную смерть, и его воля должна быть исполнена. На этом первый раунд словесного агона завершается окончательной победой Одиссея, и начинается следующий, который будет с тем же результатом.

Одиссей отвергает стратегию Гекубы, согласно которой он должен красноречиво выступить против убийства невинной девушки и переубедить ахейцев. Просящая об этом Гекуба подчеркнула, что это не было бы для него слишком сложно: «Не надо слов искусных: обаяньем / Своим ты греков покоришь сердца» (Eur. Нес.293-4; пер. И. Анненского). Одиссей отвечает, что не готов отречься как от очень личных слов благодарности, сказанных им Гекубе в Трое, так и от публичного высказывания согласия с волей Ахиллеса. Одиссей дает понять, что сочувствует горю матери, но не готов выступить за сохранение жизни Поликсены.

Далее следует софистическая речь Одиссея, убеждающая Гекубу в том, что она должна принять неизбежное, потому что в Элладе есть люди еще более несчастные, чем она²⁶. Ранее Гекуба уже сказала Одиссею о том, что его представление о благоразумии не гарантирует счастья (Eur. Нес.283-4). После этого слово берет Поликсена, которая говорит Одиссею, что видит его внутреннюю борьбу, а потому не будет ни о чем его просить. Смирившись со своей участью, Поликсена становится некоторым аналогом Ифигении, а Одиссей – Агамемнона, способного отбросить все личное при необходимости принять политическое решение. Хотя Одиссей и может быть обвинен в бесчеловечности, когда утверждает, что Поликсена должна умереть, но нужно помнить, что он жертвует не своей, а чужой дочерью. Кроме того, у Еврипида требование призрака Ахиллеса в конечном итоге оказывается не связанным со способностью греческого флота отплыть²⁷.

Одиссей использует производное от «σοφός», когда утверждает, что Гекуба должна прислушаться, т.е. подчиниться тем, кто более разумен (σοφώτεροις) (Eur. Нес.399). Его высокий слог контрастирует с про-

²⁶ Эта речевая стратегия затем повторится в поставленной в 431 г. трагедии «Медея», создав аналогию между двумя диалогами: Одиссея с Гекубой и Ясона с Медеей. У Еврипида Одиссей доказывает свою правоту, относя Гекубу к варварам (как это делает Ясон по отношению к Медее): «Он занимает позицию софиста-наставника, когда начинает свой ответ с предложения Гекубе “учиться!”» (299). Своей позицией он утверждает власть над определениями тех самых терминов, которые она сделала красугольным камнем своей речи, утверждает, что она и ее собратья-“варвары” (328) не понимают истинную природу взаимности и дружбы, а затем учит ее, как правильно применять эти принципы» (Turkeltaub 2017:146).

²⁷ После принесения в жертву Поликсены Агамемнон говорит Гекубе: «Ветра, видишь, / Нам не дал бог, – и в ожиданье мы / На тихое глядим тревожно море» (Eur. Нес. 900-1; пер. И. Анненского).

стыми словами Поликсены о том, что сопротивление тем, у кого сила / власть, бесперспективно (Eur. Нес.404). Эти слова могут объяснять позицию самого Одиссея: он лишь один из ахейских вождей, а потому не может выступить в защиту матери и дочери, так как это тоже будет сопротивление власти²⁸. Одиссей отвергает предложение Гекубы принять ее в качестве жертвы для Ахиллеса, а затем еще одно предложение: убить ее вместе с дочерью. Прежде чем увести Поликсену, Одиссею приходится выслушать тяжелый прощальный диалог матери и дочери.

Одиссей больше не появляется на сцене, но дальнейшее развитие сюжета не обходится без намеков на него. Когда Талфибий будет подробно описывать Гекубе обстоятельства убийства Поликены, он расскажет лишь о действиях и реакциях Агамемнона и Неоптолема, не упомянув об Одиссее. Гекуба ответит Талфибию речью о том, что в природе есть место случайности, а в мире людей почти нет: плохая земля при должном уходе может дать хороший урожай, а вот из порочного воспитать доброго не удастся. Затем она несколько смягчит свой вывод и, противопоставляя природное и приобретенное благодаря образованию, скажет, что образование может лишь привить благородство, но лучше с ним родиться (Eur. Нес.592-603). Гекуба использует сельскохозяйственный цикл как аналогию педагогической деятельности, выстраивая свою речь так, как это мог бы сделать Одиссей. Предположу, что этот эпизод позволит Еврипиду изменить сюжетную линию трагедии: Гекуба из не смеющей противоречить рабыни становится убедительно рассуждающей и действующей по-мужски женщиной²⁹.

Далее Еврипид меняет мифологический сюжет, вводя новую линию, связанную с убийством Полидора по вине Полиместора, к которому тот был направлен на воспитание. У Еврипида Полидор – единственный оставшийся в живых сын Гекубы и Приама³⁰. После того как Гекубе сообщают о смерти сына, она становится аналогом Одиссея. Это, на мой взгляд, наиболее сильное отхождение Еврипида от логики Гомера. В «Илиаде» Гекуба так сильно ослеплена гневом после смерти Гектора, что определяет Ахиллеса как «лютого мужа, которого внутренность, если б могла я, / Впившись в грудь, пожирать, отомстила б за то, что он сделал / С сыном моим!» (Ном. II. XXIV. 212-4; пер. Н. Гнедича). В трагедии Еврипида Гекуба также горит мстительным гневом, но говорит более осторожно и действует более осмотрительно. Все ее слова после известия о смерти Полидора направлены на то, чтобы осуществить, а затем оправдать несправедные дела – ослепление³¹ Полиместора и убий-

²⁸ Еще один вариант интерпретации связан с тем, что если он станет переубеждать тех, кого только что убедил, то основы его власти могут пошатнуться.

²⁹ Возникают гендерная и статусная инверсии, которые так любит Еврипид: Гекуба, как и затем Медея, не боится шагнуть за обозначенные ей пределы и учинить беспредел – убить двух невинных детей, чтобы вина их отца перед ней стала всем очевидна.

³⁰ У Гомера Полиместор не является сыном Гекубы и умирает от руки Ахиллеса.

³¹ Это деяние позволяет провести смысловые параллели между Гекубой и Одиссеем, ослепившим Циклопа в «Одиссее» с существенной оговоркой, что Одиссей у Гомера не мстил за смерть сына, а лишь пытался сохранить свою жизнь. «Здесь нужно быть

ство его сыновей. Красноречие Гекубы позволяет превратить Агамемнона из судьи в этом сложном деле в союзника. Это позволяет греческой аудитории провести параллели с тщетной попыткой Гекубы привлечь Одиссея на свою сторону в начале трагедии. Главная героиня продолжает опираться на «этические принципы, которые являются фундаментальными для афинской моральной системы»³² Однако воспринимает их не Одиссей, а Агамемнон, представление о разумности у которого оказывается близким к представлению Гекубы. После того как Одиссей отнес Гекубу к варварам, она (Eur. Нес.1200) и Агамемнон (Eur. Нес.1129) делают тоже самое по отношению к Полиместору, что еще раз подчёркивает единство их системы внутренних координат.

После неудачных попыток Полиместора убедить Агамемнона в необходимости наказать Гекубу, та произносит речь о словах, которые никогда не должны перевешивать дела (Eur. Нес.1187-94). Эта речь-обращение к Агамемнону дополняет ту, которая была произнесена для вестника Агамемнона Талфибия, где она рассуждала о невозможности из порочного воспитать доброго человека. Здесь она говорит о ненужности называть плохие дела хорошими словами и том, что многие рассматривают это как свою силу, но их ждет печальный конец. Гекуба резюмирует свое понимание тех, кто наделен разумностью: «σοφοί μὲν οὖν εἰς οἱ τὰδ' ἡκριβώκοτες, / ἀλλ' οὐ δύνανται διὰ τέλους εἶναι σοφοί, / κακῶς δ' ἀπώλοντ': οὗτις ἐξήλυξέ πω» (Eur. Нес.1192-4). Эти слова не просто позволяют Гекубе поставить Полиместора в один ряд с другими своими обидчиками, среди которых в этой трагедии первое место занимает Одиссей³³. Они указывают на то, что сама Гекуба встала в один ряд со своими обидчиками: она окончательно утвердилась в статусе Одиссея – того, к кому Агамемнон прислушивается. Однако, вероятно, этот статус пугает Гекубу: из рабыни с четкими моральными принципами она стала убедительно рассуждающей и действующей по-мужски женщиной – аналогом Одиссея, который легко обходит эти принципы. Сначала Гекуба обозначила, что каждый по-своему поработен (Eur. Нес.864–869): есть рабы богатства (это Полиместор), рабы случая (это сама Гекуба), рабы толпы (это Агамемнон и Одиссей), рабы закона (это, вероятно, Неоптолем). А потом осознала, что стала рабыней вдвойне: по статусу и по ощущению своей моральной близости к Агамемнону и Одиссею. В прежней системе координат ее обидчики были несчастнее ее, а теперь Гекуба оказывается самой несчастной из всех.

осторожным со слишком точными сравнениями, иначе получится стандартная формула типа “Полифем = Полиместор, следовательно, Одиссей = Гекуба”» (Mitchell-Boyask 2010: 217). Соглашаясь с этим, отмечу, что дополнительную сложность моей интерпретации дает педагогическая линия, связывающая знание как видение (в том числе моральных норм) и незнание как слепоту (в том числе и моральную).

³² Turkeltaub 2017: 142.

³³ Еще один вариант интерпретации связан с тем, что эти слова дают возможность рассматривать Полиместора, не сумевшего использовать красноречие для оправдания несправедного дея, как бледную копию Одиссея.

Таким образом, трагедия может быть разделена на две части не только по двум сюжетным линиям, связанным со смертью дочери и сына Гекубы, но и по двум линиям внутренней эволюции героев. В первой части трагедии Одиссей выступает как своеобразный аналог Агамемнона, а во второй – Гекуба становится аналогом Одиссея, также отстаивая необходимость принесения в жертву чужих детей. Гекуба проходит путь от отрицания до частичного принятия того, что под разумностью понимают Одиссей и Агамемнон. Главной мыслью является то, что в идеале разумность позволяет увидеть свое внутреннее рабство и помогает избавиться от него, став счастливым настолько, насколько это возможно. Одиссей в типологии Гекубы – раб толпы, не имеющий право относить ее к варварам. В этой трагедии Еврипида Одиссей предстает как хитрый и красноречивый лжец, которого Гекуба обвиняет в том, что его красноречие – это не более чем служение толпе (Eur. Нес.130-4) и жажда ее почестей (Eur. Нес. 254-5). Она помогает ему понять, что его разумность является далеко не идеальным результатом ученичества, когда наставниками являются не только люди, но и обстоятельства.

Ученичество Одиссея вне Трои: трагедии Еврипида «Ифигения в Авлиде» и Софокла «Филоклет». Трагедии «Ифигения в Авлиде» (пост. 405 или 404 г. до н.э.) и «Филоклет» (пост. 409 г. до н.э.), также вышедшие в свет во время Пелопоннесской войны, инициируют очередную дискуссию о войне и мире, победителях и побежденных. Но если Одиссей у Еврипида предстает в «стандартном» образе, то Одиссей у Софокла удивляет. Более чем через 30 лет после постановки трагедии «Аякс» Софокл в трагедии «Филоклет» представляет совершенно другого Одиссея, которого уже нельзя назвать образцом гомеровского героя.

Одиссей не является героем, но многократно упоминается в трагедии Еврипида «Ифигения в Авлиде», которая была поставлена сразу после «Троянок». Трагедия повествует о том, как Агамемнон распространил ложное известие о скором браке своей дочери Ифигении и Ахиллеса, чтобы принести ее в жертву во имя успешности троянского похода. Обсуждая подробности, Агамемнон подчеркивает, что о его замысле знали лишь трое: Менелай, Одиссей и Калхант (Eur. IA. 107). Когда Агамемнон начинает опасаться, что его обман раскроют, Менелай успокаивает его: Калханта легко склонить к молчанию, а «Одиссей нам повредить не может» (Eur. IA. 525; пер. И. Анненского). Агамемнон сомневается, называя Одиссея «изменчивым / хитрым» (ποικίλος) и способным встать на сторону толпы³⁴ (ποικίλος ἀεὶ πέφυκε τοῦ τ' ὄχλου μέτα, Eur. IA. 526). На что Менелай отвечает, что и у Одиссея есть слабое ме-

³⁴ Ранее Агамемнон уже обвинил Менелая в том, что тот красноречив и являет разумность, достойную Одиссея (εὖ κεκόσμευσαι πονηρά: ὕδισσ' ἐπ' ἄρθρον σοφίᾳ, Eur. IA.333). Далее Ифигения, вероятно, обозначит свою позицию по этому вопросу, сему, что боги не дали ей красноречия Орфея, то есть способности речей быть как музыка и завораживать слушателей (Eur. IA.1211). Она хочет быть подобной Орфею, а не Одиссею, что, вероятно, выражает ее отношение к нему как носителю определенного типа σοφία.

сто: «честолюбием он связан, страшным злом», то есть зависим от толпы, которая его боготворит (φιλοτιμία μὲν ἐνέχεται, δεινὸν κακόν, Eur. IA. 527). Агамемнон не считает, что это знание ему поможет и рисует Менелая возможную картину, где Одиссей держит речь перед воинами, рассказывает им пророчество Калханта, разоблачает замысел Агамемнона, отдает приказ убить его и Менелая, а затем принести в жертву Ифигению (Eur. IA. 528-34). Агамемнон у Еврипида ведет своеобразную игру с Менелаем, намекая, что при таком развитии событий Одиссей не пощадит Ифигению, и все лавры успешного начала троянского похода достанутся ему. Хор отвечает на это песней о том, что природа людей различна, но добродетель, которой в значительной степени способствует воспитание, всегда проявится, и далее резюмирует: важно не только благоразумие (σοφία, Eur. IA. 563), но и способность понимать, что правильно.

Далее сюжет разворачивается в соответствии с тем, что Агамемнон послал к Клитемнестре Одиссея и Талфибия с просьбой прислать Ифигению, сославшись на свое обещание выдать ее замуж за Ахиллеса в награду за участие в троянском походе. Прибывшим Клитемнестре и Ифигении предстоят непростые диалоги с Ахиллесом, который в конечном итоге оказывается неспособен им помочь.

Ахиллес, которому благодаря Клитемнестре становится известно о том, в каком преступном замысле использовалось его имя, оскорблен. Однако, несмотря на то, что один из героев трагедии характеризует его как опасного в гневе гордеца (Eur. IA. 124-5), Ахиллес предстает как человек, умеющий быть сдержанным (Eur. IA. 920-1). Он ведет речи в софистической технике, которую так любил Еврипид: начав с того, что Агамемнон совершил по отношению к нему недостойный поступок и «обида гневом сердце мне палит» (Eur. IA. 897; пер. И. Анненского), Ахиллес достаточно быстро приходит к словам «я врага в царе не наживаю» (Eur. IA. 1019-20; пер. И. Анненского). Эта поразительная модификация самого вспыльчивого из гомеровских героев вызывает множество вопросов, и один из самых интересных: почему у Еврипида Ахиллес, а не Одиссей стал героем, говорящим как софист и умеющим контролировать свои эмоции? В конце V в. до н.э. Одиссея было не принято изображать как мудрого и рассудительного лидера (каким он представлен в «Илиаде»). За ним слишком прочно закрепился противоположный образ беспринципного и движимого амбициями демагога, продвигающего «личную политику»³⁵. Сдержанность Ахиллеса своеобразна и может быть сведена к простой формуле: пусть события разворачиваются так, чтобы «не пришлось вмешиваться»³⁶. Вероятно, Еврипид, превращая Ахиллеса в героя, руководствующегося принципом невмешательства, объясняет, почему на его месте не может находиться Одиссей.

Таким образом, у Еврипида Одиссею в очередной раз отведена роль того, кто способен увлечь речами толпу, обосновывая необходимость

³⁵ Montiglio 2011: 10.

³⁶ Taylor 1998: 48.

принесения в жертву невинной девушки. Именно об этом говорит Ахиллес, подчеркивая, что Одиссей выполнит задание (Еур. IА.1364). *Ученичество Одиссея рассматривается им и другими героями как незавершенный процесс, итог которого во многом зависит от того, насколько он будет продолжать питать свое честолюбие.* Ифигения, приняв решение добровольно пойти на смерть, говорит о Парисе: «Чтоб не смел надменный варвар красть замужнюю гречанку» (Еур. IА.1382; пер. И. Анненского). Эти слова помогают дать оценку возможным действиям Одиссея, о которых так много рассуждали Агамемнон и Менелай. Будет или не будет разоблачен замысел Агамемнона, Одиссей добьется принесения Ифигении в жертву, дав «цивилизованный» ответ на варварское злодеяние Париса. Это скрытое указание на способность Одиссея стратегического видения любой ситуации (то есть, то самое благоразумие).

Трагедию Софокла «Филоклет» открывает речь Одиссея Он просит Неоптолема помочь в деле, касающемся Филоклетта, используя слово «σοφός» и его производные, чтобы заручиться поддержкой в плане получить необходимое для завоевания Трои оружия — лука Геракла, который находится у Филоклетта. В отличие от Одиссея из «Аякса», которого Афина наставляла наблюдать и думать, Одиссей из «Филоклетта» предпочитает действовать. Он говорит, что собирается руководствоваться хитростью (σοφισμα, Soph. Phil.13-4), но действовать хитро будет нужно Неоптолему (δεῖ σοφισθῆναι, Soph. Phil.77), потому что Филоклет сразу же почувствует неладное, если увидит Одиссея. Одиссей требует от Неоптолема безоговорочного послушания всем его наставлениям, которые следует считать отеческими (Soph. Phil. 50-3). Прямолинейные заявления Одиссея позволяют охарактеризовать его как прагматичного героя, желающего использовать софистические речи для достижения целей³⁷.

Особенности взаимодействия главных героев определены тем, что юноша должен не уступать двум взрослым мужчинам: «один — Одиссей — физически здоров, но, вероятно, этически испорчен, а другой — Филоклет — физически слаб, но, по его словам, имеет этические основы»³⁸. Если рассматривать такую расстановку сил как скрытую критику политической модели в начале Пелопоннесской войны, то важно обратить внимание на разницу во взглядах Одиссея и Филоклетта на участие в рискованных предприятиях: «в то время как Одиссей рассматривает свои обязательства с точки зрения амбициозного искателя славы, Филоклет, похоже, искренне заинтересован в благополучии своей армии»³⁹. Неоптолем же может быть рассмотрен как эфеб, который благодаря Одиссею и Филоклету проходит своеобразный «обряд инициации», чтобы в конце трагедии вернуться в Трою в статусе гопплита⁴⁰.

³⁷ В сохранившейся лишь во фрагментах одноименной трагедии Еврипида Одиссей также манипулирует Филоклетом, но, как утверждает Златоуст, Одиссей Софокла гораздо мягче и открытнее, чем у Еврипида (Dio Chrys. Or. 52.16).

³⁸ Kosak 2006: 49.

³⁹ Cecchet 2015: 77.

⁴⁰ Gregory 2019: 5.

Неоптолему кажется, что, используя против Филоктета хитрые уловки Одиссея, он предает память Ахиллеса (Soph.Phil. 88-9). Одиссей же убеждает его в обратном⁴¹: «И доблестным и мудрым будешь назван» (σοφός τ' ἂν αὐτὸς καγαθὸς κекλήῃ ἦμα; Soph.Phil.119; пер. С. Шервинского). Когда Неоптолем расскажет о словах и действиях Одиссея, касающихся доспехов Ахиллеса, Филоктет обозначит следующую оппозицию⁴²: разумность Одиссея, использующего речи для злых дел (Soph. Phil. 407-9), и разумность Нестора, сдерживающего речами злые дела (Soph. Phil. 422-3). Слово «σοφός» и его производные⁴³ позволяют увидеть эволюцию характера Неоптолема⁴⁴: последний сначала принимает, а потом «отвергает инструментальный акцент Одиссея на том, что является соφόν», отдавая предпочтение «δίκαια – “то, что справедливо и хорошо”», а не «σοφά (“то, что хитро и разумно”, 1246-7)»⁴⁵. После того как Неоптолем отказывается от предложенного Одиссеем плана по захвату лука, он и Филоктет демонстрируют негативное отношение к софистической разумности и Одиссею как ее носителю. В коротком диалоге Неоптолем обращает главное оружие Одиссея – его речи – против него самого (Soph.Phil. 1244-6), наконец-то освобождаясь от оков безоговорочного послушания, которые были навязаны ему в начале трагедии.

Напряжение, которое существует между Одиссеем и Неоптолемом, таким образом, является следствием того, что сын Ахиллеса не хочет быть копией Одиссея. Неоптолем прерывает одиночество Филоктета, заикнувшегося на своем болезненном состоянии, и осуществляет «лечение разговором», хотя его речи и содержат манипулирующую «технику убеждения» Одиссея⁴⁶. Неоптолем не просто совершенствует его технику убеждения, оригинальным образом отождествляя здорового с больным. Сочувствуя Филоклету, Неоптолем виртуозно риторически сближается с собеседником и превращается в гомеровского Одиссея, который всегда знает больше и мыслит шире собеседников.

Когда Геракл появляется на сцене, Одиссей и Неоптолем уже попробовали себя не только в роли наставников друг друга, но и Филоктета: они использовали «три возможных способа убедить Филоктета: обман, силу и убеждение»⁴⁷. Геракл находит нужные слова, чтобы Филоктет отправился к Трое. Тем самым Геракл оказывается сильнее Одиссея

⁴¹ В использовании этой манипулятивной стратегии Филоктет гневно обвиняет Одиссея (Soph.Phil.1011-7).

⁴² Их диалог начинается с вопроса Филоктета о том, не варвар ли, а именно эллин перед ним и утвердительного ответа Неоптолема.

⁴³ См. об этом, а также об Одиссее, который может быть поставлен в один ряд с таким софистом как Горгий, см.: Blundell 1987: 326-327.

⁴⁴ Изменения в нем столь сильны, что названы редким для греческой литературы примером (Schein 2013: 23). Я бы сопоставила их с изменениями характера Ахиллеса в «Илиаде», рассматривая Неоптолема у Софокла как образец достойного сына великого отца.

⁴⁵ Schein 2016: 265.

⁴⁶ Worman 2000: 23.

⁴⁷ Scodel 2005: 249.

в речах – роли, которой у него никогда не было и больше не будет. Нелучайно Неоптолем сказал, что даже такой «мудрый соперник» (σοφός παλαιστής, Soph.Phil.431) как Одиссей может потерпеть неудачу. Трагедия «Филоктет», как и другие трагедии Софокла, учат тому, что «для успеха в великих делах» нужно сочетание трех составляющих: хитрости (Одиссея), силы (Неоптолема) и божественной милости («обозначенной стрелами Геракла, без которых Троя не может быть взята»⁴⁸).

Множество присутствующих в трагедии «Филоктет» производных от слова «σοφός» и диапазон их значений отражают особенности драматических конвенций конца V в. до н.э. Одиссей изображен софистом, преследующим политические цели и ярко контрастирующим с Одиссеем из трагедии Софокла «Аякс». Одиссей стремится продемонстрировать окружающим результат своего ученичества, чтобы утвердиться в статусе наставника сначала для Неоптолема, а потом для Филоктета. Однако оба его «ученика» меняются не под его влиянием: Неоптолем из-за своего стремления быть достойным сыном Ахиллеса, а Филоктет – под влиянием Геракла. Никто не обвиняет Одиссея в том, что он творит или побуждает к варварскому злодеянию, так как Троя и троянцы проявляются в трагедии лишь как необходимый для развития событий фон.

Новый Одиссей для нового мира: ученичество трагического героя. Богатый на потрясения V в. до н.э. способствовал популярности Одиссея как трагического героя: новый мир диктовал новые условия и гомеровский πολύτροπος Одиссей стал интересен не только и не столько как «хороший парень»⁴⁹. Исследователи расходятся в оценках причин такой популярности, которая как и современная популярность, не означала полного и безоговорочного одобрения чьих-то мотивов и действий.

Однако утверждение Никия из диалога «Пир» Ксенофонта о том, что Одиссей является для молодежи достойным образцом для подражания наряду с Ахиллесом, Аяксом и Нестором (Xen. Symp. IV.6), не стоит воспринимать как странность. Одиссей как гомеровский герой, вероятно, продолжал оставаться таковым; таковым не был трагический герой Одиссей, который, представленный на афинской сцене в одной роли – легендарного участника троянского похода. Когда Одиссей как трагический герой действует в Трое или вне ее, акцент чаще всего сделан на его способности использовать не всегда правдивые речи и творить не всегда праведные дела. Если в трагедии Еврипида «Телеф» Одиссей представлен как идеальный оратор, то в трагедиях «Гекуба» и «Ифигения в Авлиде» – уже как демагог, потому что времена изменились и очарование граждан силой слова, возникшее в дни великой демократии при Перикле, уже успело смениться разочарованием из-за узурпации смысла⁵⁰.

Одиссей, говорящий как софист и действующий как политик-демагог, становится драматическим заложником: героем, который вы-

⁴⁸ Dugdale 2017: 92.

⁴⁹ Esposito 2010: ix; xiii.

⁵⁰ King 1987: 25.

нужден существовать в обозначенных ему границах в угоду времени. Этот вывод, однако, сделан исключительно на основе сохранившихся трагедий. Если смягчить формулировки, то Одиссей оказывается удобным героем. Конфликт между героями трагедий часто начинается с того, что одни начинают обвинять других в стремлении «сплести из правды хитростный обман» (Soph. OC. 791; пер. С. Шервинского). И в этом случае появление гомеровского *πολύτροπος* Одиссея на сцене является не столько политически, сколько драматически оправданным. Э. Холл сделала смелое предположение о том, что «внутренняя нетрагичность героя “Одиссея”» и стала причиной того, что до нас не дошли трагедии на основе этой эпопеи⁵¹. То есть, по ее мнению, до нас дошли лишь те трагедии, где Одиссей был ярче; где в центре внимания находился не он сам, а окружающие его.

По мнению У.Б. Стэнфорда, не следует делать вывод об Одиссее как трагическом герое без учета того, «кто говорит»⁵²: большинство тех, с кем он взаимодействует, обижены им. В рассмотренных выше трагических треугольниках как минимум одна сторона всегда имела претензии к Одиссею, даже когда он не являлся героем трагедии, а лишь упоминался: Афина–Одиссей–Аякс, Неоптолем–Одиссей–Филоктет, Агамемнон–Одиссей–Гекуба, Гекуба–Одиссей–Поликсена, Ахиллес–Одиссей–Клитемнестра. Тем, кто обижен Одиссеем, дают слово, а тех, кто «склонен его хвалить, не просят высказаться»⁵³ (как, например, Тевкр в «Аяксе»). Кроме того, обиженные на Одиссея вызывают дополнительное сочувствие у зрителей, обвиняя его в организации или пособничестве в варварских злодеяниях. В «Аяксе» и «Филоктете» обвинения в варварстве применяются для принуждения к послушанию не троянцев, самих ахейских вождей. В трагедии «Аякс» разумность Одиссея представлена как то, что одновременно дано с рождения и приобретено благодаря его ученичеству; то, чего не может быть, например, у Тевкра, который отнесен Агамемноном к варварам. В трагедии «Филоктет» главный герой уточняет, стоит ли ему рассматривать Неоптолема как разумного эллина, а не варвара. В трагедиях с участием Одиссея прямо или косвенно обсуждается необходимость того, что сформулировал Агамемнон в трагедии «Гекуба»: сначала нужно изгнать варварство из своего сердца и только потом высказываться (Eur. Нес. 1130) или действовать.

Одиссей как трагический герой действует в сложном сочетании своих и чужих интересов как в военное (трагедии «Аякс», «Гекуба» и «Троянки»), так и в относительно мирное время (трагедии «Ифигения в Авлиде» и «Филоктет»). В большинстве трагедий Одиссей использует красноречие во имя несправедливых дел, демонстрируя окружающим то, что он не зря считается тем, кого характеризуют словом «σοφός» и его производными. Широта их значений достаточно велика и позволяет го-

⁵¹ Hall 2008: 38

⁵² Stanford 1949: 39.

⁵³ Montiglio 2011: 4.

ворить об Одиссее как хладнокровном заговорщике («Паламед» и «Ифигения в Авлиде»), равнодушном к чужим страданиям обманщике (отчасти «Аякс», «Филоклет»), соучастнике убийств невинных («Гекуба», «Троянки», «Ифигения в Авлиде»). Исключением является лишь трагедия «Аякс» – единственная из сохранившихся трагедий с участием Одиссея, которая не была поставлена в период Пелопоннесской войны.

Особый склад ума героя троянской войны Одиссея, согласно Гомеру, стал результатом не только его многочисленных путешествий и разноплановых деяний, но множества появляющихся в нужное время наставников, среди которых его близкие, соратники и даже боги. Античные драматурги сосредотачиваются не столько на процессе, сколько на результате ученичества Одиссея. В сохранившихся трагедиях герои помогают Одиссею понять, что его разумность – далеко не идеальный результат ученичества, которое еще не завершено. Они подчеркивают, что власть, которую Одиссею дает красноречие, иллюзорна и зависима от обстоятельств и настроений толпы. Это определенный тип рабства, от которого нужно попытаться освободиться. Иными словами, Одиссей является носителем неправильного типа разумности, который обсуждается героями трагедий. Трагический Одиссей, таким образом, также может быть назван *полύτροπος*, но с иной, чем у Гомера, коннотацией: это герой, который проходит особый путь ученичества, приближая победу над Троей с помощью своих личных побед в словесных агонах.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Пичугина В.К. Город в болезни и здравии: научение через физические или душевные страдания в древнегреческих трагедиях // ΣΧΟΛΗ. 2022. Vol. 16(1). С. 139-151. [Pichugina V.K. Gorod v bolezni i zdavii: nauchenie cherez fizicheskie ili dushevnye stradanija v drevnegrecheskih tragedijah // ΣΧΟΛΗ. 2022. Vol. 16(1). С. 139-151]
- Blundell M.W. The Moral Character of Odysseus in Philoctetes // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 1987. №27. P. 307-329.
- Cecchet L. Poverty in Athenian Public Discourse: From the Eve of the Peloponnesian War to the Rise of Macedonia (Historia – Einzelschriften). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.
- Clay D. An essay on Euripides' *Trojan Women* // Odysseus at Troy: Sophocles' Ajax and Euripides' Hecuba and Trojan Women. Translations with Introductions, Notes, and Essays / ed. S. Esposito. Cambridge: Focus, 2010. P. 233-255.
- Dugdale E. Philoctetes // Brill's Companion to the Reception of Sophocles / ed. Rosanna Lauriola, Kyriakos N. Demetriou. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 77-145.
- Elton T.E. Barker. Entering the Agon: Dissent and Authority in Homer, Historiography, and Tragedy. Oxford: OUP, 2009.
- Esposito S. An essay on Sophocles' *Ajax* // Odysseus at Troy: Sophocles' Ajax and Euripides' Hecuba and Trojan Women. Translations with Introductions, Notes, and Essays / ed. S. Esposito. Cambridge: Focus, 2010. P. 189-210.
- Esposito S., Scully S. Introduction. Odysseus on Stage // Odysseus at Troy: Sophocles' Ajax and Euripides' Hecuba and Trojan Women. Translations with Introductions, Notes, and Essays / ed. S. Esposito. Cambridge: Focus, 2010. P. xi- xiii.
- Gregory J. Cheiron's way: youthful education in Homer and Tragedy. Oxford: O.U.P., 2019.
- Hall E. The Return of Ulysses: A Cultural History of Homer's Odyssey. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.
- King K.C. Achilles: Paradigms of the War Hero from Homer to the Middle Ages. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Kosak J.C. The male interior: strength, illness, and masculinity in Sophocles' *Philoctetes* (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Suppl. No. 87, Greek Drama III: Essays in honour of K. Lee), 2006. P. 49-64.

- Liddel, H.G., Scott, R. A Greek-English Lexicon. 9th ed. N.Y.; Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mitchell-Boyask R. An essay on Euripides' *Hecuba*. // *Odysseus at Troy: Sophocles' Ajax and Euripides' Hecuba and Trojan Women*. Translations with Introductions, Notes, and Essays / ed. S. Esposito. Cambridge: Focus, 2010. P. 211-231.
- Montiglio S. From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought. Ann Arbor: Un-ty of Michigan Press, 2011.
- Northwick T.V. The Unknown Odysseus: Alternate Worlds in Homer's Odyssey. Ann Arbor: Un-ty of Michigan Press, 2008.
- Schein S.L. Introduction // *Sophocles. Philoctetes* / ed. S. L. Schein. Cambridge: C.U.P., 2013.
- Schein S.L. The Language of Wisdom in Sophocles' *Philoctetes* and Euripides' *Bacchae* // *Wisdom and Folly in Euripides* / eds. P. Kyriakou, A. Rengakos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 257-273.
- Scodel R. *Sophoclean Tragedy // A Companion to Greek Tragedy* / ed. J. Gregory. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Scodel R. *Wisdom from Slaves // Wisdom and Folly in Euripides* / eds. P. Kyriakou, A. Rengakos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 65-81.
- Scodel R. The Politics of Sophocles' Ajax // *Scripta Classica Israelica*. 2003. №22. P. 31-42.
- Sorkin Rabinowitz N. *Trojan Women // A Companion to Euripides* / ed. L.K. McClure. Chichester: Wiley-Blackwell, 2017. P. 199-213.
- Stanford W.B. Studies in the Characterization of Ulysses. I // *Hermathena*. 1949. № 73. P. 41-56.
- Taylor D. Introduction // *Euripides: the War Plays: Iphigenia at Aulis, The Women of Troy, Helen* / trans. D. Taylor. London: Methuen, 1998.
- Treu M. *Ajax // Brill's Companion to the Reception of Sophocles* / ed. A. Markantonatos. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 27-76.
- Turkeltaub D. *Hecuba // A Companion to Euripides* / ed. L.K. McClure. Chichester: Wiley-Blackwell, 2017. P. 136-151.
- Worman N. Infection in the sentence: the discourse of disease in Sophocles' *Philoctetes* // *Arethusa*. 2000. № 33. P. 1-36.
- Wright M. The Significance of Numbers in Trojan Women // *Wisdom and Folly in Euripides* / eds. P. Kyriakou, A. Rengakos. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. – P. 195-107.
- Пичугина Виктория Константиновна**, д. педагогич. н., научный сотрудник АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (АНО ИМИ-НиО), Москва; ведущий научный сотрудник Института образования НИУ ВШЭ (Москва, Российская Федерация); Pichugina_V@mail.ru

A new hero for a new world The disciple's path of Odyssey in Ancient Greek tragedies

The paper examines the images of Odysseus in ancient Greek tragedies and identifies the reasons for his representation on the Athenian stage of the 5th century BC not only as a positive hero. Mainly due to Homer, in the ancient literary tradition he was presented as a hero with a special mindset. In Sophocles and Euripides texts, Odysseus is represented in a number of statuses or positions, among which a student can be found. The surviving tragedies involving Odysseus can be divided into two groups: tragedies in which Odysseus acts in Troy, and tragedies where he is also a participant in the Trojan campaign, but the action takes place outside of the city (at Aulis and Lemnos). In the tragedies of the first group ("Ajax" by Sophocles, "Hecuba" and "Trojans" by Euripides), his training takes place during the war, and in the tragedies of the second group ("Iphigenia in Aulis" by Euripides and "Philoctetes" by Sophocles) in the peacetime. Focusing on the peculiarities of the tragic hero's learning experience, Sophocles and Euripides arrange the tragic action so that the characters discuss or condemn the peculiarities of Odysseus' traineeship, which took place within the framework of the Trojan campaign.

Key words: Odysseus, the Trojan campaign, peace, the apprenticeship of a tragic hero.

Victoria K. Pichugina, Dr.Sc. (Education), Researcher of Autonomous Non-profit Organization "Institute for Interdisciplinary Research in Science and Education" (ANO IIRS&E); Leading Researcher of the Institute of Education of HSE University (Moscow, Russian Federation); Pichugina_V@mail.ru

**БОГ-ТВОРЕЦ И ЧЕЛОВЕК-ТВОРЕЦ
AUCTOR – CREATOR – CONDITOR***

Статья посвящена наиболее частотным наименованиям Бога-Творца как в экзегетической литературе, так и в церковной поэзии. Гимнографические сочинения играют важную роль в формировании и распространении положений христианства, в частности представлений о Боге, поскольку они передают сложные богословские идеи доступным языком при помощи ярких, легко запоминающихся образов. Бог занимает центральное место в картине мира средневекового человека и описывается посредством множества наименований. Наиболее частотными из них оказываются “auctor”, “creator” и “conditor”, объединенные идеей созидания. Эти лексемы сохраняют значения, которые они имели в классическом латинском языке, но и приобретают новые.

Ключевые слова: *Средние века, языковая картина мира, гимнография, богословие, христианство, Бог, человек, Творец.*

В картине средневекового человека, в той ««сетке координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании», Бог, безусловно, занимает центральное место¹. Живя в «эпоху веры»², средневековый человек видел в окружающем его мире – «устройстве мира» (*machina mundi*) результат божественной творческой воли и энергии. В гимнографических произведениях, которые служили одним из источников знаний о Боге и христианской вере и для недостаточно образованных клириков, и для мирян, имеет место «россыпь»³ упоминаний о мире, видимом и невидимом, которая складывается в единую картину, состоящую из ярких, запоминающихся образов. Особенность гимнографии как хранилища вероучительных положений состоит в том, что сложные богословские истины, содержащиеся в богословских прозаических текстах, в стихотворной форме излагаются простым и доступным языком и легче запоминаются, поскольку церковная поэзия пропевадается за богослужением. Еще со времен Античности основополагающие с точки зрения мировоззрения тексты исполнялись под музыку, что облегчало их восприятие⁴. Тексты, созданные средневековыми христианами, описывают Бога в первую очередь как создателя всего существующего, причем наименования Божии отличаются тонкими оттенками значения и описывают Его творческую деятельность с разных сторон.

“Auctor”, одно из трех наиболее частотных слов, служащих обозначением Бога, обычно переводится как «создатель», но и как «основа-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

¹ Гуревич 1984: 15–16.

² Goetz 2015: 613.

³ Goetz 2015: 613.

⁴ Ненарокова 2012: 218.

тель», «изобретатель». Будучи производным от глагола “augeo” (приумножать) оно сохраняет оттенок значения «увеличение». Обращение к словарям латинских синонимов позволяет уточнить значение “auctor” и понять, в каких случаях посредством его использования выражается идея Бога-Творца. Словарь Людвиг Рамсхорна характеризует «создателя» (auctor) следующим образом: «это тот, кто становится причиной появления чего-либо, и кому по этой причине эта вещь может быть приписана... Это тот, кому пришли в голову идея, план и исполнение этого плана»⁵. При этом словари синонимов подчеркивают, что наименования “auctor” достаивается лишь то лицо, которое пользуется уважением окружающих, а не только способствует появлению чего-то нового: «Слово “создатель (auctor)” употребляется по отношению к любому лицу, чье весомое суждение определяет наши действия или убеждения»⁶, «создателем (auctor) называется тот, чьего совета мы ищем... в имени создателя видятся достоинство и мощь»⁷. Таким образом, можно утверждать, что средневековый человек, пользуясь словом “auctor” для обозначения Бога-Творца, предполагал, что Бог задумал создать мир, наметил план действий и привел задуманное в исполнение, что, безусловно, достойно почтения и уважения. Созданная Вселенная в сознании средневекового христианина навсегда связана с именем ее Создателя.

В первую очередь образ Создателя (auctor) у средневекового человека соотносится с Сотворением мира. В гимнографических сочинениях разных жанров мы находим и “auctor saeculi” – «Создатель мира, Вселенной» (beatus auctor saeculi⁸ – Блаженный Создатель вселенной), и “auctor mundi” – «Создатель мира, мироздания» (о св. Варваре говорится, что она знала Создателя мира: “Auctorem mundi noverat”⁹), и более конкретно “auctor orbis” – «Создатель круга земного» (Auctor orbis, victor morbis, / O quem virgo parturit¹⁰ – Создатель круга земного, Победитель страсти, / О Ты, Кого родила Дева...). Знаменательно, что Создателем мира называется и Христос, Второе Лицо св. Троицы: “Beatae crucis brachiis / Rependit auctor saeculi, / Exponens se pro impiis, / Spes, vita, salus populi”¹¹ – «На перекладине блаженного Креста / Повис Создатель вселенной /, Подвергнув себя [мукам] за нечестивцев, / Надежда, Жизнь, Спасение людей». “Auctor” как Создатель появляется в окружении других имен Божиих, имеющих отношение к созданию мира. В секвенции “De Nomine Jesu” («Об Имени Иисусовом»)¹² читаем: “Jesu, panis angelorum, / Mundi auctor et coelorum, / Rex et director fabricate” – «Иисусе, Хлеб ангелов / Создатель Мира и небес, / Правитель и Направляю-

⁵ Ramshorn 1860: 86.

⁶ Ogilvie 1901: 35.

⁷ Pompa 1852: 81.

⁸ In matutinis landibus // АН 2: 360.

⁹ De sancta Barbara // АН 4: 96.

¹⁰ De sancto Bernhardino. Ad Vesperas // АН 19: 93.

¹¹ De Sanctis Reliquiis. Ad Vesperas // АН 11: 28.

¹² De Nomine Jesu. Ad Nocturnum // АН 16: 27.

щий [миро]здания». Здесь Бог выступает не только как Создатель всего сотворенного, но и как Попечитель, не оставляющий Свое создание без присмотра. В противоположность гимнографическим сочинениям в богословской литературе такое сочетание, как “*auctor saeculi / mundi / orbis*” не встречается. Оно принадлежит исключительно гимнографии и отражает восприятие Бога как Создателя мира, вселенной, мироздания, которое должны были усвоить средневековые миряне.

Напротив, мысль, что Бог есть “*auctor omnium*” (Создатель всяческих), равно присуща и гимнографии, и богословским трактатам, причем сама идея облечена в разнообразную словесную оболочку – от краткого “*auctor omnium*” (Создатель всяческих) (Quaesuinus, *auctor omnium*, / *In hoc paschali gaudio / Ab omni mortis impetu / Tuum defende populum*)¹³ – Просим, Создатель всяческих, / В это [время] Пасхальной радости / От всякого нападения смерти / Защити свой народ) в пасхальном гимне до довольно развернутого “*totius... auctor creaturae*”¹⁴ (Создатель всего... творения) в «Толковании на 118 псалом Давидов» Амвросия Медиоланского. Словосочетание “*auctor omnium*” не только постоянно повторяется в песнопениях, исполнявшихся за богослужением, запоминаясь прихожанам-мирянам, но и достаточно часто в богословских сочинениях, например, в одной из проповедей Петра Хрисолога читаем:

[Мысль], что Дева родила, поносишь, но ей не удивляешься; что Бог в нашем теле чувствует и действует, отрицаешь, не признаешь; что слепой видит, глухой слышит, хромой бегаёт, восстает умерший, и обо всех тайнах Божиих Христос рассказывает, не удивляешься? Тому лишь, что Он знает то, чему не учился, удивляешься? Он есть Тот, Кто не учился буквам, но даровал их; Он есть Тот, Кто создал смысл, посредством которого буквы соединяются; почему Знающий Закон, Создатель всяческих, не учился буквам, удивительно?¹⁵

Мысль о том, что Бог является Создателем всяческих (*auctor omnium*), конкретизируется в различных богословских контекстах. Так, в отдельную группу следует выделить песнопения, где Бог описывается как «Создатель небес», например, “*Coeli auctor graditur*”¹⁶ – «Создатель неба шествует...» или “*Fulgentis auctor aetheris*”¹⁷ – «Создатель сияющего эфира». Встречается и уже упоминавшееся сочетание слов “*mundi auctor et coelorum*”¹⁸ – «Создатель мира и небес», которое находит отзвук в «Шестодневе» Амвросия Медиоланского: «Следовательно, со-

¹³ Hymnus de Pascha domini ad vespera // AH 2: 46.

¹⁴ PL 15: 1421A.

¹⁵ PL 52: 440C: “Quid virgo peperit derogas, non miraris; quod Deus nostro sentit et operatur in corpore abrogas, non fateris; quod caecus videt, surdus audit, claudus currit, surgit mortuus, et tota Christus arcana Dei loquitur, non miraris? hoc solum quod sciat cum non didicerit, hoc miraris? Hic est ipse qui non didicit litteras, sed donavit; hic est qui sensum condidit, per quem litterae finguntur; peritus legis, auctor omnium cur litteras non didicerit, admiratur?”.

¹⁶ In prima missa neomystae // AH 2: 160.

¹⁷ Feria 2. post Octavam Epiphaniae. In Laudibus // AH 27: 69.

¹⁸ De Nomine Jesu. Ad Nocturnum // AH 16: 27.

творил Бог небо и землю, и тому, словно Создатель, предписал быть, не как Изобретатель образа, но как сотворивший природу»¹⁹. С образом неба связан, в первую очередь, свет; и в гимнографических сочинениях мы не раз находим упоминание о Боге как о Создателе света (*Luminis auctor*²⁰ – Создатель света): в секвенции на праздник Посещения Пресв. Богородицей Елисаветы поется: “*O salutaris micans stella maris, / Generans prolem, aequitatis solem, / Lucis auctorem*”²¹ – «О спасительная блистающая Звезда моря, / Рождающая Дитя, Солнце справедливости, / Создателя света...»; “*auctor lucis*” встречается в «Шестодневе» Амвросия Медиоланского²² и вскоре становится устойчивым выражением.

Большая часть словосочетаний, определяющих идею Бога как Создателя, связана с устройством и наполнением созданной вселенной, причем о богатом наборе элементов, составляющих вселенную, мы узнаем из богословских сочинений, а не из церковной поэзии: читатели богословской литературы понимают, что Бог является Создателем столь великого мироустройства (*tantae machinae auctor*²³), времени (*auctor temporis*²⁴) или времен (*auctor... temporum*²⁵), стихий (*auctor elementorum*²⁶), всей природы (*auctor naturae*²⁷), всех живых существ, например, “*auctor et creator avium*”²⁸ (Создатель и Творец птиц). Дав жизнь множеству живых существ и человеку, Бог является ее Создателем (*Auctor vitae*²⁹) и может судить, кому жить, а кому умереть (*auctor / Summu[s] mortis atque vitae*³⁰ – Вышний Создатель смерти и жизни)³¹.

Auctor соотносится с возникновением не только материальных объектов, но и духовных качеств. Из церковных песнопений средневековые миряне, находившиеся за богослужением, могли узнать, что Бог является Создателем веры (*auctor fidei*³²), благодати (*auctor gratiae*³³), целомудрия (*auctor pudicitiae*³⁴), праведности или справедливости (*auctor iustitiae*³⁵), вечной славы (*auctor nostrae laudis*³⁶).

¹⁹ PL 52: 440C: “*Fecit igitur Deus coelum et terram, et ea quasi auctor esse praecepit, non tamquam figurae inventor, sed tamquam operator naturae*”.

²⁰ In transfiguratione Domini hymnus ad nocturnas // AH 2: 57.

²¹ In Visitatione Beatae Mariae Virginis. Ad Laudes // AH 11: 48.

²² PL 14: 142B.

²³ PL 50: 720B.

²⁴ PL 52: 344B.

²⁵ PL 52: 383B–C.

²⁶ PL 52: 412A.

²⁷ PL 52: 612B.

²⁸ PL 14: 238C.

²⁹ De sancta Agnete. Ad Vesperas // AH 16: 69.

³⁰ De gaudiis Beatae Mariae Virginis // AH 4: 58.

³¹ Ср., напр., картину мира Августина; см. Петров 2024: 147–154.

³² De s. Johanne Evangelista // AH 2: 145.

³³ De conceptione Beatae Mariae Virginis. Ad Laudes // AH 4: 42.

³⁴ De sancta Gertrude. Ad Laudes // AH 12: 124.

³⁵ De sancto Dominico Exsiliensi. Ad Processionem // AH 16: 111.

³⁶ In Ascensione Domini // AH 40: 47.

Отдельно нужно выделить связь понятий «Создатель» и «Спасение». Выше уже отмечалось, что в качестве «Создателя мира» для средневекового гимнографа выступает Второе Лицо св. Троицы, Христос. Так и спасению рода человеческого положено начало Создателем, причем в этом же контексте находим и “mundus” – «мир»: “Auctor salutis unice, / Mundi redemptor inclute”³⁷ – «Единственный Создатель спасения, / Искупитель мира прославленный...».

Таким образом, используя слово “auctor”, средневековый христианин в первую очередь воспринимал Бога как Создателя, задумавшего необыкновенное деяние – создание мира, предположившего порядок действий, необходимый для выполнения столь удивительной задачи, и взявшего не себя труд не только создания мира и всех его элементов, как живых и материальных, так и нематериальных, но и после завершения этого великого труда не оставившего свое творение без попечения и помощи. Стоит отметить, что “auctor” используется в ситуациях, когда действие имеет место только один раз.

Разница между “auctor” и другим часто употребляемым наименованием Бога – “creator” – заключается не в частотности действия, а в его добровольности. Наиболее авторитетный словарь синонимов, составленный Людвигом Дёдерляйном, объясняет, что “creator” способен «своей собственной волей и творческой силой вызвать что-то из ничего»³⁸. В дефиниции глагола “creare”, которая приводится в словаре Людвига Рамсхорна, свобода выбора также оказывается важным элементом определения значения этого слова. В отличие от “auctor” это именование Бога менее частотно. Чаще всего “creator” используется, когда нужно выразить идею «творец всего»: словосочетание “creator omnium” встречается и в гимнографических сочинениях, и в богословской прозе. Так, в «Гимне на вознесение Господне» читаем: “Jesu nostra redemptio, / Amor et desiderium, / Deus creator omnium”³⁹ – «Иисус, наше Искупление / Любовь и Желание, / Бог Творец всяческих». Гимн на праздник св. Марии Магдалины начинается словами “Christe, creator omnium”⁴⁰ – «Христе, Творец всяческих». Бог называется Творцом и тогда, когда речь идет об отпущении грехов спасенного Им человечества, и в этом случае отчетливо ощущается реализация элемента значения «свободный выбор»: “Purgat creator omniuni / Spineti nostri vitium”⁴¹ – «Очищает Творец всяческих / Наши тернии пороков».

Согласно христианскому учению, усвоенному средневековым человеком, Бог именуется Творцом (“creator”), поскольку Он по Своей воле и Своей собственной творческой силой сотворил мир. В гимне «На Зачатие Пресв. Богородицы Марии» мы находим стихотворный пере-

³⁷ De corona spinea // АН 4: 22.

³⁸ Döderlein 1875: 48.

³⁹ Hymnus de ascensione Domini // АН 2: 49.

⁴⁰ De s. Maria Magdalena. Ad Matutinum // АН 12: 160.

⁴¹ De corona spinea. Ad Vesperas // АН 4: 22.

сказ библейского текста: “*Lucem creator omnium / Divisit a caligine*”⁴² – «Свет Творец всяческих / Отделил от мрака». Эти строки отсылают читателей и слушателей к Книге Бытия, к 4 стиху 1-й главы: «И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы» (Быт 1:4), причем вся история Сотворения мира, которую средневековый христианин мог прочесть в этой библейской книге, указывала на то, что Бог действовал, выражая Свою волю, например, «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт 1:3), обосновывая, таким образом, выбор наименования “creator”.

Устойчивое словосочетание “*creator omnium*” достаточно часто употребляется не только в церковной поэзии, но и в богословских трактатах. Так, у Проспера Аквитанского, богослова и историка рубежа IV–V вв., читаем: «...Бог, Который есть Творец всяческих, не зря еще и тех создал, касательно которых Он предвидел, что они не станут причастниками жизни вечной; ибо еще в дурных людях благо Божие есть сама природа, и похвальна справедливость в осуждении нечестивых»⁴³.

Как и в случае “*auctor*”, представления о Боге как Творце всяческих конкретизируются в нескольких группах словосочетаний. Некоторые группы тематически совпадают. Так, например, слово “*creator*”, как и “*auctor*”, входит в словосочетания «Творец мира», но если у средневекового человека “*auctor*” скорее ассоциируется с сотворением бескрайней и трудно определяемой вселенной, то “*creator*” вызывает мысли о многосоставном, многочастном мире. Так, в гимне «На праздник св. Леонарда» читаем: “*Deo orbis creatori / laus, decus, sit Gloria*”⁴⁴ – «Богу, Творцу круга земного / Хвала, честь и слава». Название мира “*orbis*”, или “*orbis terrarium*” – «круг земной» – предполагает наличие и разных частей света, и разных стран, складывающихся в единое целое. Но и вселенная так же рассматривается как целое, состоящее из отдельных, пусть и взаимосвязанных, элементов. «Стих о покаянном плаче» рисует нам величественную картину: “*Totius mundi machinae creator, / Qui poli summa resides in arce*”⁴⁵ – «Творец всего устройства мира, Ты, Который восседаешь в вышней твердыне неба...». С этим песнопением перекликается гимн «О св. Троице»: “*Laus tibi honor magno sit parenti, / Qui potens mundi machinae creator*”⁴⁶ – «Хвала Тебе, честь да будет Великому Родителю, / Тебе, Который Могущественный Творец устройства мира». Мир здесь характеризуется как “*machina*” – «механизм, устройство, строение», то есть некое единство, состоящее из разнородных, настолько умело подогнанных друг к другу деталей, что оно представляет собой род работающего механизма (отсюда заимствование в европейских язы-

⁴² In Conceptione Beatae Mariae Virginis. Ad Matutinum // AH 12: 51.

⁴³ PL51:173B: “Deus, qui creator est omnium, non frustra etiam eos condit quos praevidit vitae aeternae participes non futuros: quia etiam in malis hominibus bonum Dei opus est ipsa natura, et laudabilis est in impiorum damnatione iustitia”.

⁴⁴ De sancto Leonhardo. Ad Laudes // AH 22: 164.

⁴⁵ Versus de ploratu poenitentiae // AH 23: 46.

⁴⁶ De Sancta Trinitate // AH 4: 13.

ках для обозначения машины или станка). Для создания подобного мирового механизма, в представлении средневекового гимнографа, нужны были и собственная воля, и творческая энергия.

Идея создания человека также требует выражения при помощи слов “creator” – «Творец» и “creare” – «творить». Гимн «На праздник Преображения Господня» указывает на Христа (второе лицо св. Троицы): “Homo creator hominis”⁴⁷ – «Человек Творец человека».

В «Книге веры» пресвитера Руфина сотворение человека описывается таким образом: «...Бог праху, который Он взял от земли, чтобы создать человека, даровал дух, поскольку прах не имел духа. А потому говорится, что таковой дух возвращается к Господу, хотя Господь есть Творец и того, и другого, как праха, так и духа, что Он творит как дух, так и плоть не из подчиненной материи»⁴⁸. Такое словоупотребление отсылает читателя к Книге Бытия: «И сказал Бог: сотворим человека...» (Быт 1:26), где отчетливо выражена идея, как собственной воли, свободного выбора, так и творческого начала.

Еще одно словосочетание со словом “creator” является аллюзией на Книгу Бытия. В заключительной формуле «Гимна о св. Бенедикте» встречаем словосочетание “creator spiritus” – «Творец Дух» как Третье Лицо св. Троицы: “Gloria patri resonemus omnes / Et tibi, Christe, genite superne, / Cum quibus sanctis simul et creator / Spiritus, regna”⁴⁹ – «“Слава Отцу”, воспоем вместе, / И Тебе, Христе, Вышний Рожденный, / С Какими вместе и Святой творец / Дух, царствуй». Гимн св. Духу, по традиции приписываемый Рабану Мавру, начинается словами “Veni creator spiritus”⁵⁰ – «Приди, Творец Дух...». Мысль о творческой силе св. Духа в представлении средневекового христианина была связана с самым началом Книги Бытия, когда Бог только начинал создавать мир: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт 1,1-2). Движение Духа Божия над пустынной, ничем не украшенной землей стало началом изменений в только что созданной вселенной, и образ Творящего Духа благодаря гимнографии оставался в памяти присутствовавших.

В средневековой гимнографии идея творящей воли и энергии Божией, выражающаяся наименованием “creator”, в особенности связана с небесной сферой, как в прямом, так и в метафорическом смысле. Так, в представлениях средневекового христианина Бог предстает как Творец неба (“Creator coelorum”⁵¹ – «Творец небес»; “Creator caeli”⁵² – «Творец

⁴⁷ In festo Trinitatis Domini Nostri // AH 8: 17.

⁴⁸ PL 48: 467 B: “...Deus pulveri, quem ad creandum hominem de terra tulerat, spiritum praestitit non habenti. Ideo autem tantum spiritum ad Deum reverti dicitur, licet utriusque sit creator Dominus, tam carnis quam spiritus, quoniam non ex supposita materia spiritum creat, sicut et corpus”.

⁴⁹ Hymnus de S. Benedicto // AH 2: 41.

⁵⁰ De Spiritu Sancto // AH 2: 93.

⁵¹ De adventu D[omini] N[ostri] // AH 2: 155.

⁵² De Die Dominica // AH 40: 68.

Неба»), но вместе с тем и Правитель земли (“Creator poli / rexque terrae”⁵³ – «Творец неба и Правитель земли»), что отсылает нас к Книге Бытия («В начале сотворил [creavit] Бог небо и землю» [Быт 1:1]). Сотворив небо, Бог-Творец помещает на его тверди светила: это могут быть настоящие небесные тела и новопрославленные светила. В гимне «О св. Гертруде» мы встречаемся и с теми, и с другими: “Novo creator siderum / Coelmn vestivit sidere”⁵⁴ – «Новым Творец светил / Небо украсил светиллом». Если “saeculum” – переводится как «век», ограниченный период времени, то “saecula” можно понимать как «века», т.е. вечность, богословское понятие, связанное с областью Небесного: “Sorti donet angelorum / Nos creator saeculorum”⁵⁵ – «Да дарует нам жребий / ангелов Творец веков». Согласно средневековым представлениям, с Небом, с Небесным Царством связаны и ангелы (“Alme creator pneumatum / Sanctorum, Deus, omnium”⁵⁶ – «Благой Творец всех / святых духов, Бог...»; “creator angelorum / omnium sanctorum”⁵⁷ «Творец ангелов / всех святых»).

В наименовании Бога “creator” сохраняется комплекс значений, сложившийся в языке раннего, античного периода: это и «творец», и «основатель», и даже «отец», при этом признаками, отличающими это слово от других наименований с общим значением «создатель», являются действия «по собственной воле и свободному выбору» и «творческая энергия». Средневековые контексты добавляют к этому комплексу значений соотнесенность преимущественно с горним миром.

Последнее наименование из трех, “conditor” – «созидатель», то есть «основатель, создатель, родоначальник, строитель» – в основных значениях совпадает с предыдущими, однако и у этого слова есть оттенки, определяющие его употребление, а именно: это наименование относится к лицу, которое не просто создает нечто или основывает и строит города («основатель, тот, кто построил»⁵⁸), но в процессе создания или строительства «складывает вместе, содержит и хранит»⁵⁹ необходимые элементы, «собирает, составляет»⁶⁰ их вместе, «придает [задуманную] форму»⁶¹ своему произведению.

Контексты, в которых встречается указанное наименование Бога, поддерживают оттенок значения «создавать целое из частей», отличающий “conditor” от имен Божиих, рассмотренных выше. Так, например, согласно Просперу Аквитанскому, составившему толкование на псалмы, «...надо всем и всего Он Созидатель, и Единственному Создателю слава [за все], чего бы ни было похвального во Вселенной; потому что

⁵³ FERIA sexta Paschae // AH 6: 64.

⁵⁴ De sancta Gertrude. Ad Vesperas // AH 11: 148.

⁵⁵ De Beata Virgine Maria // AH 4: 38.

⁵⁶ De s. Michael et Angelis // AH 12: 193.

⁵⁷ In Nativitate D[omini] N[ostri] // AH 6: 37.

⁵⁸ Ramshorn 1860: 86; Ogilvie 1901: 51.

⁵⁹ Ramshorn 1860: 46.

⁶⁰ Douthat 1907: 9.

⁶¹ Douthat 1907: 9.

сама красота вещей исповедует [Бога] многообразным украшением»⁶². Здесь подчеркивается разнородность элементов, составляющих мир, которые, однако, гармонично соединяются во внешне прекрасное целое.

Наиболее часто “conditor” встречается в составе словосочетания «Созидатель мира как круга земного»: “Missus est ab arce patris / natus orbis conditor”⁶³ – «Послан из Твердыни Отца / Рожденный круга земного Созидатель»; “Totius orbis conditor, / Christe, redemptor oninium”⁶⁴ – «Всего круга Земного Созидатель, / Христе, Искупитель всех»; “Christe redemptor, / Totius orbis conditor”⁶⁵ – «Христе Искупитель, / Всего круга земного Созидатель». Идея созидания, соединения воедино разнородных элементов, подкрепляется почти постоянным использованием слова “orbis” – «мир, круг земной», то есть видимое пространство, в которое входят и стороны света, и разнообразные с географической точки зрения области земли. Созидание часто соотносится с искуплением. Бог называется не только Созидателем, но и Искупителем сотворенного Им мира. В гимне «На Воскресение Господне» читаем: “O dulcis hora et fulgida, / Mysterioram conscia, / In qua orbis ille conditor/ Regressus est a tartaris”⁶⁶ – «О приятный и блистающий час, / Познающий Тайны, / В который Этот Созидатель круга земного / Возвратился из Тартара». В представлении средневекового гимнаграфа Воскресение Христово обновляет и все сотворенное, не оставляя смерти ни одного элемента вселенной.

Многообразие и многочастность мира, как видимого, так и невидимого, объясняет большую частотность словосочетаний со значением «Созидатель всяческих»: “Laudes Deo semper canta / Conditori omnium”⁶⁷ – «Хвалы Богу всегда воспевай, / Созидателю всяческих»; “Collaudemus salvatorem / Omniumque conditorem / Jesum unanimiter”⁶⁸ – «Восхвалим Спасителя / И всех Созидателя / Иисуса единодушно». Это словосочетание характерно и для прозаических текстов. Так, у Петра Хрисолога находим: «Пусть никто не удивляется, если Созидатель вещей, Господь небес, Бог всяческих, отечество и место [рождения] обретает...»⁶⁹. Автор гимна «О св. Бенедикте» начинает словосочетанием “Conditor rerum omnium”⁷⁰ обширный ряд имен Божиих, которые уточняют и раскрывают идею созидания вселенной, указывая на ее составные части: “Conditor rerum omnium, / Deus, Lucis origo, luminis verbum, / Redemptor orbis, fons animarum, / Pastor aeternus, immaculatus”⁷¹ – «Созидатель всех

⁶² PL 50: 423A: “Super omnia enim et omnium conditor, et unius auctoris laus est quidquid in universitate laudabile est; quod ipsa rerum pulchritudo multiforini confitetur ornatu”.

⁶³ De passione Domini // AH 2: 44.

⁶⁴ In inventione sancti prothomartyris Stephani. Ad vespas // AH 11: 22.

⁶⁵ De s. Georgio Episcopo. Ad Laudes / AH 11: 144.

⁶⁶ AH 11, p.21. In Resurrectione Domini Nostri.

⁶⁷ AH 16, p.38. In Dedicatione urbis Granatae. In Vesperis.

⁶⁸ AH 9, p.111. De sancta Barbara.

⁶⁹ Nemo miretur, si conditor rerum, coelorum Dominus, Deus omnium, patriam locumque sortitur. PL 52, col. 333C.

⁷⁰ AH 16, p.95. De sancto Benedicto.

⁷¹ AH 16, p.95. De sancto Benedicto.

вещей, / Бог, Начало [солнечного] света, / Слово Света, / Искупитель круга земного, источник душ, / Превечный Пастырь, Непорочный». Как видим, в представлении средневекового поэта Бог Созидатель соединяет вместе все элементы творения, как материальные, так и духовные, свет солнечный и Свет Нетварный, области, составляющие землю, и людей, их населяющих, время и вечность.

Некоторые элементы вселенной и сами многосоставны. Так, возможно созидание неба (*Immense coeli conditor*⁷² – Необычайный Созидатель неба; *Regni caelestis conditor*⁷³ – Созидатель Небесного Царства), поскольку согласно Священному Писанию и церковному Преданию, и материальные небеса, и Небесное Царство состоят из разных частей (по свидетельству, ап. Павла, он знал «человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба» [II Кор 12:2]; церковное Предание сообщает, что этим человеком был сам апостол). Бога можно назвать и «Созидателем светил» (“*Conditor alme siderum*”⁷⁴ – «Благодетельный Созидатель светил») по причине разнообразия видов небесных тел. Такое словоупотребление отсылает к цитате из I Послания к Коринфянам ап. Павла: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (I Кор 15:41), что является еще одним подтверждением осознанного употребления “*conditor*” в указанном контексте.

Как и наименование “*creator*”, имя Божие “*conditor*” сохраняет свои традиционные значения, но, как представляется, когда “*conditor*” употребляется по отношению к Богу, на первый план выходит значение, которое не столь актуально в иных контекстах: пред умственным взором средневекового христианина Бог Созидатель (*conditor*) зримо собирает, складывает, строит вселенную, соединяя в ней разнообразные элементы и создавая гармоничное и прекрасное устройство мира (*machina mundi*).

Мысль о подобии человека своему Создателю является одной из основ христианского вероучения: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт 1:26), причем в следующем стихе процесс создания человека выражен глаголом “*creavit*” (Gen 1:26) – «создал», подчеркивающим, что действие было совершено по собственной воле и свободному выбору Создающего и Его творческой энергией. Поэтому три рассмотренных выше наименования Божия применяются и к людям с той разницей, что природа человека, поврежденная грехом, диктует ему подчас действия, несущие вред окружающим.

В церковных песнопениях человек выступает как “*auctor*” чаще всего, когда речь идет об основании монашеской общины или ордена. Так, например, прославляется италиец Иоанн Гуальберт (995–1073), основатель монашеского ордена валломброзианов: “*Pangamus mente sedu-la, / Quae fecerit miracula / Johannes Christi nomine / Et auctor nostri ordinis*”⁷⁵ –

⁷² АН 2, р.29. Ad vespas.

⁷³ АН 27, р.103. Ad Tertiam.

⁷⁴ Hymnus de adventu Domini ad vespas // АН 2: 35.

⁷⁵ In Translatione s. Johannis Gualberti. Ad Laudes // АН 22: 147.

«Воспоем усердным духом / Каковые совершил чудеса / Иоанн именем Христовым / Основатель нашего ордена», поскольку Иоанн, желая вести более аскетическую жизнь, задумал основать монастырь и последовательно воплотил свою идею в жизнь. Бенедикт Нурсийский воспевается как “auctor monachalis viae”⁷⁶ – «основоположник монашеского пути» и “regulae auctor sanctae”⁷⁷ «создатель святого правила», так как он считается создателем (букв. «автором») одного из основных монашеских уставов Вселенской Церкви. В прозаических сочинениях слово “auctor” используется в значении «автор» как с положительными, так и с негативными коннотациями. Например, словосочетания “auctor Apelles”⁷⁸ – «автор Апеллес» или “auctor... Hieremias”⁷⁹ – «автор Иеремия» нейтральны или положительно окрашены, поскольку обозначают людей, создавших полезные людям книги. Встречаем “auctor” и в негативных контекстах (“Eleazarus, auctor turbarum”⁸⁰ – «Елеазар, положивший начало смятению»), но они характерны для полемической прозы, а не для гимнографии, прославляющей святых.

Наименование Бога “creator” по отношению к человеку используется в богословских текстах единожды, но не в гимнографии, а в выдержках, которые богослов и церковный писатель Евгиппий (VI в.) сделал из сочинений Августина. Патриарх Иаков называется “creator colorum”⁸¹ – «творец / изобретатель цветов», поскольку он по своей воле и благодаря своей творческой энергии смог придумать, как получить свое наследство у тестя Лавана, который несколько раз его обманывал. Однако в богослужебных песнопениях “creator” никогда не применяется по отношению к человеку, возможно, потому что идеалом, к которому должен был стремиться христианин, было послушание, а не проявление собственной, пусть и творческой, воли.

Контекст может объединять “auctor” – «создатель / основатель, задумавший и последовательно воплотивший идею в жизнь», и “conditor” – «созидатель, собравший гармоничное целое из отдельных элементов», и использовать эти наименования по отношению к человеку. Так, в гимне «О св. Ромуальде» поющие обращаются к святому: “Ordinis auctor, Romualde, morum / Lux Ravenatum radians, locorum / Conditor felix eremi”⁸² – «Основатель ордена Ромуальд, Сияющий / свет Равеннских обычаев / Созидатель / строитель блаженный / жилищ скита».

В прозаических текстах “conditor” применительно к человеку встречается в этом же значении, причем иногда используются устойчивые выражения, например, “conditor civitatis”⁸³ – «созидатель / основа-

⁷⁶ De sancto Benedicto // АН 9: 123.

⁷⁷ De sancto Benedicto // АН 42: 174.

⁷⁸ PL 14: 286B.

⁷⁹ PL 15: 1606A.

⁸⁰ PL 15: 2199C.

⁸¹ PL 62: 588A.

⁸² De sancto Romnaldo. Ad Laudes // АН 22: 240.

⁸³ PL 57: 544B.

тель города», заимствованное средневековыми авторами из античных источников.

Как видим, представление о Боге, которое занимает главное место в картине мира средневекового человека, формирующейся под влиянием гимнографии и прозаических богословских текстов, в достаточной степени конкретно. В сознании христианина божественная творческая энергия выражается в формах, присущих человеческому творчеству, причем для разных аспектов приложения божественной творящей силы используются различные слова, так что действия Божии приобретают отличные друг от друга характеристики. Бог–“auctor” задумывает некое действие, осмысливает последовательность шагов и в конце концов воплощает задуманное в жизнь, тогда как Бог–“creator” делает свободный выбор в пользу трудов и проявляет этим Свою собственную волю. Используя наименование “conditor”, средневековый христианин мысленным взором видел сам процесс божественного творчества – соединение разнородных элементов в гармоничное и нераздельное целое. Человеческий мир, порождающий понятные для себя формы восприятия Бога, использует те же понятия, но с одной оговоркой: по причине Адамова грехопадения созданный Богом мир поврежден грехом. Поэтому творческие силы человека могут быть направлены не только на созидание, реализующее значения “auctor” и “conditor” в положительном смысле, но и на разрушение, когда “auctor” используется в контекстах, где говорится о еретиках и смутьянах. Греховная природа человека, его способность выбирать не только добро, но и зло, может объяснять отсутствие контекстов, где человек получает наименование “creator”: качеством, которым должен обладать идеальный христианин, оказывается не способность к свободному выбору и проявлению собственной воли, а принятие своего места в общественной иерархии и послушание. Очевидно, что картина мира средневекового христианина отличается некоторой асимметричностью: хотя человеческий мир и является отражением мира божественного; по причине своей греховности он не в состоянии отразить бытие Божие во всей полноте.

СОКРАЩЕНИЯ

АН	Analecta Hymnica Medii Aevi, 1888–1902
PL (1844–1865)	Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne.
PL (1993–1995 Dat.)	Paris. T. 1–225.
	Patrologia Latina Database, 1993–1995 (CD-version).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Оригинальные тексты, переводы на русский и новоевропейские языки, кроме случаев, оговоренных особо, см. в любых доступных изданиях, или в сети «Интернет».
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984 [Gurevich A. Ya. Kategorii srednevekovoy kultury (Categories of medieval culture). M.: Iskusstvo, 1984].
- Ненарокова М.Р. Святитель Николай в гимнографии средневекового Запада // Евразия: духовные традиции народов. 2012. 4. С. 217–235 [Nenarokova M.R. Svyatitel' Nikolay v gimnografii srednevekovogo Zapada (Saint Nicholas in the hymnography of the medieval West) // Yevraziya: dukhovnyye traditsii narodov. 2012. 4. S. 217–235].

- Петров Ф.В. Земные существа универсума Августина // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 147-154 [Petrov F.V. Zemnye sushchestva universuma Avgustina (Earthly essences of Augustine's Universe) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S. 147-154].
- AH. V. 2. Hymnarius Moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: Fyess's Verlag (B. Reisland), 1888.
- AH. V. 4. Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: Fyess's Verlag (B. Reisland), 1888.
- AH. V. 6. Udalricus Wessofontanus. Ulrich Stöcklins von Rottach. Reimgebete mid Leselieder / ed. G.M. Dreves. Leipzig: Fyess's Verlag (B. Reisland), 1889.
- AH. V. 11. Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1891.
- AH. V. 12. Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1892.
- AH. V. 16. Hymnodia Iberica. Spanische Hymnen / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1894.
- AH. V. 19. Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1895.
- AH. V. 22. Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1895.
- AH. V. 23. Hymni Inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters / Ed. G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1896.
- AH. V. 27. Hymnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus / Ed. C. Blume & G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1897.
- AH. V. 40. Sequentiae Ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters / Ed. C. Blume & G.M. Dreves. Leipzig: O.R. Reisland, 1902.
- Goetz, Hans-Werner. God. Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages / Ed. Albrecht Classen. Vol. 1. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. P. 613-627.
- Douthat, Robert. Latin synonymes defined from two standpoints. Morgantown (W. Va.): West Virginia University Press, 1907.
- Döderlein, Ludwig. Döderlein's Hand-Book of Latin Synonyms / Transl. by Rev. H.H. Arnold, B.A. With an Introduction by S.H. Taylor. Andover: Warren F. Draper, Main Street, 1875.
- Ogilvie, Robert. Horae Latinae. Studies in Synonyms and Syntax. L.: Longmans, Green. 1901.
- Pompa, Ausonius Frisius. De Differentiae Verborum cum additamentis Ioannis Friderici Hekelii, Adami Danielis Richter, Ioannis Christiani Messerschmidii et Thomae Vallavrii qui opus diligentissime recognitum emendavit. Augustae Taurinorum: ex officina Regia, Giorgio Franz in Monaco, 1852.
- Ramshorn, Lewis. Dictionary of Latin Synonyms: for the Use of Schools and Private Students, with a Complete Index / Transl. by Francis Lieber. Philadelphia: E.H. Butler & Co, 1860.

Ненарокова Мария Равильевна, д. филологич. н., научный сотрудник АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (АНО ИМИНО); ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН; maria.nenarokova@yandex.ru

God the Creator and man the creator: Auctor – Creator – Conditor

The paper focuses on the most frequent names of God the Creator both in exegetical literature and in church poetry. Hymnographic texts play an important role in the formation and dissemination of Christianity, in particular ideas about God, since they convey complex theological ideas in simple, comprehensible language with the help of vivid, easy-to-remember images. God occupies a central place in the worldview of medieval man and is described through many names. The most frequent of them are “auctor”, “creator” and “conditor”, united by the idea of creation. These nouns largely retain the meanings they had in ancient Latin, but new meanings of these words are also noted in Christian contexts.

Keywords: Middle Ages, worldview, hymnography, theology, Christianity, God, man, Creator.

Maria R. Nenarokova, Dr. Sc. (Philology), Researcher, Autonomous Non-profit Organization “Institute for Interdisciplinary Research in Science and Education” (ANO IIRS&E); Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation); maria.nenarokova@yandex.ru

ЗЕМНЫЕ СУЩЕСТВА УНИВЕРСУМА АВГУСТИНА*

В статье реконструируются представления Августина о мироздании по его сочинению «О книге бытия буквально» (III) (De Genesi ad litteram III), обсуждаются основные составляющие Августиновой модели мира, его земные существа и их взаимодействие с окружающей средой.

Ключевые слова: *универсум, мироздание, Августин, представления, концепция, земные существа.*

В своих сочинениях Августин (354–430 гг.)¹ постоянно обращается к теме мироздания, понимая, что этот вопрос весьма неоднозначен. В настоящей статье реконструируется его «учение» об универсуме по третьей книге трактата «О книге бытия буквально» (De Genesi ad litteram)², а также обсуждаются основные составляющие Августиновой модели мира, его земные существа и их взаимодействие с окружающей средой.

Представления Августина о мироздании, с одной стороны, укладываются в рамки христианской доктрины, с другой, – содержат в себе элементы античных философских учений; например, стоической концепции о смешении элементов и их природе; платонических теорий об индивидуальной душе. Согласно Августину, созданный Богом мир, называемый Небом или Землей, иногда морем (De gen. III, 3 [рус. пер. с. 365]), делится на две большие области: высшую (Ibidem 1 и 6 [363, 367]) и низшую (Ib. 1 [363]). Помимо небесных тел (Ib. 6) – звезд и светил, Бог создал разделяемые по родам земные существа: растения, животных (Ib. 11–12 [373–374]) и человека. *Верхняя* область мира, называемая также высшим небом, высшей частью мира (Ib. III, 6 [367]), или звездными небесами, выше которых ничего нет (Ib. 2 [364]), представляет собой слой тихого, чистейшего и совершенно спокойного воздуха (Ib. 3; 6 [365; 367]), иногда именуемого небесным и светозарным небом (Ib. 10 [с. 371]). Здесь расположены светила (Ib. 1 [363]) и звезды (Ib. 2 [364]) – есть в этой области и «звездный огонь» (Ib. 10 [371]); первоначальный, разумный свет причастен вечной и непреложной Премудрости Божьей

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24-18-00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

¹ Краткий очерк о жизни и сочинениях Августина см.: Степанцов, Фокин 2000: 93–98.

² Оригинальный текст см.: Aug. De gen. // PL 34: 245–486; Авг. О книге бытия (рус. пер.) // Авг. Тв. Т. II: 363–386. Применительно к теме универсума Августина немалый интерес вызывает его комментарий на первую строку Книги Бытия (Быт 1:1): «...Писание должно быть исследуемо двояким образом. Спросим, в каком значении, помимо аллегорического, сказано: “В начале сотворил Бог небо и Землю” – в начале ли времен или в том смысле, что они созданы, прежде всего, или же в том начале, которое есть Слово, едиnorodный Сын Божий?» (рус. пер. с. 316). Рассмотрение этого пояснения Августина, построенное на анализе соответствующих фрагментов из его «Исповеди», «О граде Божием», «О Троице» и др., заслуживает отдельной статьи. См. также: Christian 1953: 1–25; McKeough 1926; O’Toole 1944.

(Ib. 19 [381]). Некогда в этой области обитали падшие ангелы вместе со своим князем (дьяволом [Ib. 6; 10; рус. пер. 367-371-372])³; впоследствии они были низринуты Создателем в нижний, более плотный (Ib. 2 [364]) и туманный (Ib. 11 [372]) вследствие влажных испарений (Ib. 3 [365]) воздух (или нижние небеса [Ib. 1 [363], простирающийся до самой Земли (Ib. 11 [372])). Все пространство, от светозарного неба до жидкой воды и сухой земли (Ib. 10 [371]), заполнено воздухом, в котором может преобладать как небесное, так и земное (Ib. 3 [365]). Низший воздух, или туманный слой (Ib. 10 [372]), представляет собой испарения с земли и моря (Ib. 6 [367]). Ныне это место служит темницей падшим ангелам и их князю, дьяволу (Ib. 6; 10 [367, 371-372]).

Нижняя область мира, именуемая землей (Ib. 2 [364]), – а иногда воздух и вода называются общим именем «Земля» (Ib. 7 [368]) – состоит из четырех элементов (Ib. 3 [365]): воды, воздуха, земли и огня, которые переходят из одного в другой и подразделяются на верхние и нижние (Ib. 1 [363]). Нижние воды по воле Бога производят пресмыкающихся (Ib. 1 [363]), рыб, животных и птиц (Ib. 1; 7 [363, 368]). В воде обитают разные твари, движимые духом мира, и рыбы (Ib. 7 [368]). Испарения верхней части воды (Ib. 1 [363]) производят воздух (Ib. 2 [364]). Воздух создает ветер, горы, воду (Ib. 2 [364]), пернатых, летающих над Землей (Ib. 3 [365]); вода – пресмыкающихся (Ib. 3 [365]). Так, если летающие птицы – это высшие существа, обитающие в твердом слое ветров (Ib. 7 [368]), то плавающие рыбы – низшие существа, живущие в зыбкой воде (Ib. 7 [368]). Влажная стихия – это то, что в водах есть волнующегося, текучего, парообразно-разреженного и висящего в воздухе. Первое относится к пресмыкающимся, второе – к летающим (Ib. 3 [365]). Из Земли (в нисходящей последовательности) берут свое начало огонь, град, снег, туман, бурный ветер, бездны, суша (Ib. 7 [367]). Земля – обитель человека, господствующего над Землей, превосходящего все живое разумом и созданного по образу и подобию Бога (Ib. 19 [379]).

Растения объединяются в общий род; в них, произрастающих на земле, действует сила семян и видимо подобие преемников по отношению к своим предшественникам (Ib. 12 [374]). Польза от растений (среди таковых – деревья, «тернии и волчцы») и их семян – различна. Например, человек питается сеющей семя травой и древесными плодами (Ib. 23 [384]); тернии и волчцы произрастают как корм для птиц и скотов (Ib. 18 [378-379]), но растут они и на полях, которые надлежит в поте лица возделывать человеку в наказание за совершенный грех (Ib. 18 [379]).

Животные разделяются на три рода (Ib. 11 [с. 372]) – гады (змеи); звери (львы, тигры, волки, лисы, собаки, обезьяны) и скот (волы, лошади, овцы и свиньи), который сосуществует с человеком и предоставлен ему для еды и помощи в работе (Ib. 11 [с. 372]). Среди животных есть те,

³ См. о демонологии у Августина *ниже*. Здесь же обратим внимание на достаточно хорошо разработанную тему демонологии у Калкидия (см.: Петрова 2000: 198-199; Петрова 2008: 403-407; Гараджа 2023; Петрова 2024).

у которых сила в зубах и когтях, и те, которые защищаются копытами и рогами (Ib. 12 [с. 373]). Есть четвероногие, похожие на скот (олени, дикие ослы, кабаны), но не живущие рядом с человеком (Ib. 11 [с. 373]); есть те, что относятся к гадам (змеи, гардуны [stelliones]⁴) (Ib. 11 [с. 373]). Есть и весьма малые животные, возникающие при ранении живых тел, от грязи, разложения трупов, гниения деревьев, от порчи плодов (Ib. 14 [с. 375]) – все они возникли вместе с деревьями и травами, до создания светил (Ib. 14 [с. 375]). Деятельность всех живых существ (как могучих слонов, так и маленьких букашек) направлена на их телесное благополучие (Ib. 16 [с. 377]). Все они обладают двумя чувствами: обонянием и вкусом (Ib. 7 [с. 368]). В приземном воздухе (Ib. 3 [с. 365]), ниже «тверди небесной» (Ib. 1 [с. 363]), летают *птицы*, принадлежащие, скорее, Земле, поскольку на ней они отдыхают (Ib. 7 [с. 368]).

Человек, созданный по образу Бога (Ib. 19 [с. 379-380]), – особенный. Вначале был сотворен дух (т.е. внутренний человек⁵), затем создано тело (Ib. 21 [с. 382]). По своей природе человек разумен и подобен первому свету (Ib. 20 [с. 381]); он обладает умом для созерцания Истины (Ib. 22 [с. 383]) и должен в своем познании обновляться после греха (Ib. 20 [с. 381]). Он – разумная тварь (сущность), поскольку образован в разумном познании (Ib. 20 [с. 381]). Природа человека различна до его грехопадения и после. До грехопадения человек – добр (Ib. 24 [с. 385]), бессмертен, не нуждается в пище, размножается посредством благочестивой любви, не связанной с похотью (Ib. 21 [с. 382]). После грехопадения – он, утративший былую красоту (Ib. 24 [с. 385]), стал смертным, нуждающимся в пище, размножающимся посредством соития (Ib. 21 [с. 382]). Но разделение на мужчину и женщину у человека происходит лишь по телу; по духу он и мужчина, и женщина одновременно (Ib. 22 [с. 383])⁶. Ум человека (т.е. разумная жизнь) – в котором он сотворен по образу Божию – приспособлен, с одной стороны, к созерцанию вечной истины, с другой – к управлению временными предметами. Таким образом, человек является одновременно и мужчиной, и женщиной, которые пребывают в союзе (Ib. 22 [с. 383]), ибо в первом случае ум – есть сила совещательная, во втором – исполнительная (Ib. 22 [с. 383]). С точки зрения такого представления, образ и слава Божия – муж, а слава мужа – его жена (1 Кор XI, 7). Человек властвует над Землей и всеми животными (Ib. 19 [с. 379-380]), превосходя их умом, разумом, просвещенным умом (Ib. 19 [с. 380]). Человек, в отличие от животных, не объединяется по роду, поскольку вначале был создан лишь он один, а после от него была сотворена жена (Ib. 12 [с. 374])⁷.

⁴ Гардун (стеллион, или агама-гардун) – вид ящериц длиной 10-13 см, обитающих в Иордании, Саудовской Аравии, на северо-востоке Египта, юге Израиля, Кипре, в Греции, Турции, Сирии, Ливане (см.: Ананьева, Боркин, Даревский, Орлов 1988: 167. – <https://ru.wikipedia.org/wiki/Стеллион> [июнь, 2024]).

⁵ См. также: Петров 2011: 80-87.

⁶ См.: Петров 2008: 7-14.

⁷ Подробнее, см.: Петров 2008: 7-14.

Четыре элемента (огонь, воздух, вода, земля) различные по своей природе, проникают друг в друга, смешиваясь между собой⁸. *Огонь* и *воздух* – активные элементы; *вода* и *земля* – претерпевающие (Ib. 10 [371]). Все элементы связаны с пятью чувствами: глаза (способность видеть) – с огнем; уши (способность слышать) – с воздухом; обоняние и вкус – с влажной стихией (водой), так как обоняние относится к влажным испарениям (Ib. 4 [366]), а вкус – к текучим и плотным жидкостям; осязание – с землей (Ib. 4; 7 [366, 368]). Огонь, как элемент высшей природы (Ib. 10 [371]), проникает всюду, обуславливая движение (Ib. 4 [366]). Способность ощущения принадлежит не телу, но через тело – душе (Ib. 4 [366-367]). Все элементы присущи друг другу, так как нельзя видеть без огня, осязать без земли, с потерей теплоты притупляется чувство (Ib. 4 [366]). Однако каждый из них преобладает в том, что они представляют (Ib. 4 [366]).

Природа огня такова, что он не может охлаждаться; но может потухнуть при соприкосновении с холодным (Ib. 4 [366]). С потерей теплоты тело охлаждается (Ib. 4 [366]) и притупляется чувство, поскольку присущее телу движение замедляется, т.е. ослабевает действие огня на воздух, воздуха на воду, воды на землю, так как более тонкие элементы проникают в более грубые (Ib. 4 [366]). Вода подобна воздуху (Ib. 2 [364]). Начало земли входит в состав всех элементов (Ib. 7 [368]), особенно воды и ветра (Ib. 7 [с. 368]), отчего они названы «землей» (Ib. 7 [368]).

Чем тоньше телесная природа, тем она ближе к духовной (Ib. 4 [366]). Способность ощущения принадлежит душе; чувства возбуждаются душой через более тонкое тело (Ib. 4 [366]). Душе принадлежат силы (способности) ощущения, зрения, обоняния, вкуса, осязания (Ib. 4 [366]).

Четыре стихии связаны с земными и небесными существами. Земные и водные – это птицы, рыбы и четвероногие; воздушные – птицы и демоны; небесные – ангелы (Ib.: 370). Всем четырем элементам соответствуют определенные качества, присущие человеку: воде – обоняние и вкус, воздуху – слух, земле – осязание, огню – зрение (Ib. 4 [366]). Всему присущ огонь, так как благодаря ему происходит движение всего живого (например, душа начинает свое движение во всех чувствах именно благодаря огню) (Ib. 5 [367]).

Таким образом, учение Августина о сотворении мира сочетает в себе элементы, присущие как христианской, так и платонической традиции. Мировоззрение Августина теоцентрично: в центре духовных устремлений Бог как исходный и конечный пункт размышлений. Августин рассматривает Бога как нематериальный Абсолют, соотносённый с миром и человеком как своим творением. Бог, по Августину, сверх-

⁸ Ярким примером представлений о смешении элементов в античной комментаторской традиции служит трактат Александра Афродисийского «О смешении и росте». См.: Солопова 1998. – http://www.bim-bad.ru/docs/aphroditisky_smesheniye.pdf (июнь, 2024); Александр Афродисийский. О смешении и росте / пер. М.А. Солоповой // Там же. – http://www.bim-bad.ru/docs/aphroditisky_smesheniye.pdf (июнь, 2024).

природен. Мир, природа и человек, будучи результатом творения Бога, зависят от своего Творца. Но если неоплатонизм рассматривал Бога (Абсолют) как безличное существо, как единство всего сущего, то Августин истолковывал Бога как личность, сотворившую все сущее⁹.

Как представляется, большинство положений концепции Августина было предметом рассмотрения и бесконечных споров со времен Платона (464–424 гг. до н.э.) и Аристотеля (384–322 гг. до н.э.)¹⁰, чьи дебаты подкреплялись литературным наследием Греции и Рима, как языческого, так и христианского¹¹. Среди греческих авторов, оказавших косвенное влияние на мысль Августина – Плотин (205–270 гг.) и Порфирий (232 / 3 – 304 / 6 гг.); среди римских классических авторов и представителей языческого Рима – Цицерон (106–43 гг. до н.э.)¹², Саллюстий (86–35 гг. до н.э.), Тит Ливий (59 г. до н.э. – 17 г. н.э.), Варрон (116–27 гг. до н.э.), Вергилий (70–19 гг. до н.э.) и Гораций (65–8 гг. до н.э.)¹³, а также принявший христианство Марий Викторин (281 / 291 – п. 362). Несмотря на огромное влияние на последующих авторов¹⁴, оказанное Августином, и его исследовательскую активность, отдельные составляющие его творчества не стали общим достоянием¹⁵ (Илл. 1).

⁹ О сотворении мира и образе Создателя в Средние века, см.: Ненарокова 2024: 0134-146.

¹⁰ См.: Tracz 1999: 57; Idem: 58-59.

¹¹ В числе ярких примеров такого литературного наследия трактат Саллюстия «О богах и мире». См.: Ведешкин 2024: 155-168.

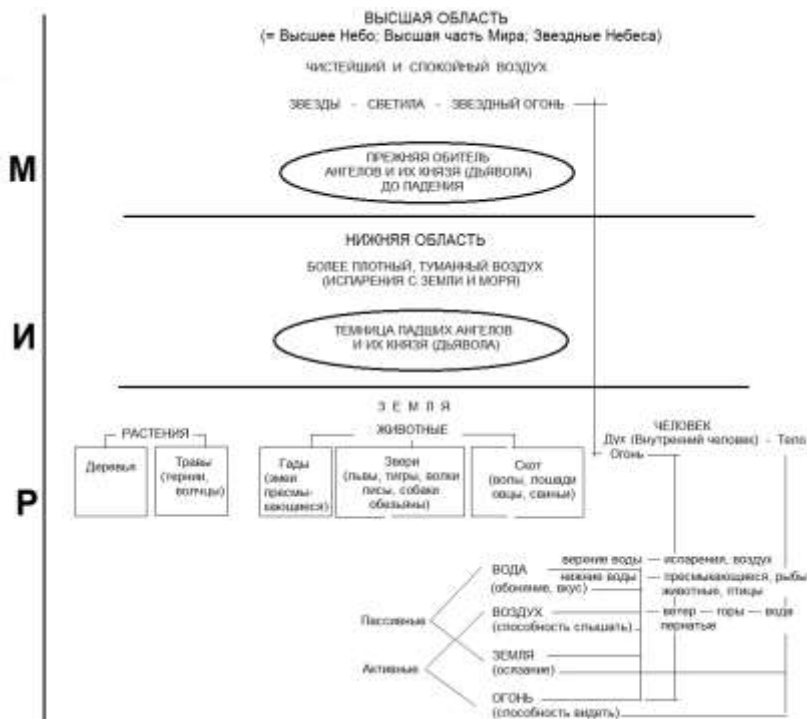
¹² См.: Curley 1999: 190-193.

¹³ См.: MacCormac 1999: 202-206; Eadem: 206-213.

¹⁴ Здесь мы имеем в виду, что латинский язык Августина, которому он придал гибкость и точность, оказался пригодным для любого философского рассуждения (см., напр., зависящее от Августина рассуждение Кассиодора об индивидуальной душе [Петров 2009: 63-93]). Таким образом (наряду с Боэцием), Августин является одним из основателей профессионального языка средневековой философии, а также и философии Нового времени. Например, открытия Августина в философии *времени* признают Б. Рассел и Э. Гуссерль. Августин является основателем философии *воли*, сочетающей ветхозаветные, стоические и римские взгляды. Наряду с Дионисием Ареопагитом, Августин – родоначальник средневекового платонизма. “Itinerarium mentis in Deum” Бонавентуры основывается на фундаментальной мысли Августина: «...чтобы быть заодно с Богом, человек должен обратиться к самому себе». Августинский платонизм привлекал величайших мыслителей Средневековья – Иоанна Скотта (Эриугену), Абелияра, Иоанна Солсберийского, Петrarку. Историософская мысль Августина была воспринята Гегелем и Тойнби, а его основные религиозные положения проявляются у таких глубоких и бескомпромиссных религиозных мыслителей как Уиклиф, мастер Эккарт, Лютер, Кальвин, Паскаль. Вера Августина в предопределение, пережив трансформацию, становится (особенно в Голландии и Англии) спонтанным жизнеощущением, толкающим на экономическую и политическую экспансию. Об изучении наследия Августина, см.: Фон Альбрехт 2005: 1844-1848; Петров 2024: 135-168; 150-151 (примеч. 2).

¹⁵ Например, последующие мыслители не вполне обратили внимание на истолкование Августином сотворения мира, которое, в отличие от томистского, оставляет место для учения о биологическом развитии. Необычно и то, что Гете в своей “Geschichte der Farbenlehre” (с. 1844–1848) цитирует Августина как «чисто чувственного» созерцателя.

Можно заключить, что в целом размышления Августина о создании мира носят, скорее, исследовательский характер, чем являются законченную теорию. И не удивительно, что в его фразах, относящихся к этой проблеме, нет ответов на многие вопросы. В связи с этим, напрашивается предположение, что, с одной стороны, Августин обладал лишь верой, и ему не было дела до высоких рассуждений. С другой стороны, вполне очевидно, что все свои рассуждения он направил на то, чтобы избежать платонического типа мышления.



Илл. 1. Творение мира по Августину.

СОКРАЩЕНИЯ

Aug. De Gen.

– Augustinus Hipponensis. De Genesi ad litteram // PL (1993–1995 Dat.). T. 34. Cols. 245 – 486.

Aug. through the Ages

– Augustine through the Ages / Ed. Allan D. Fitzgerald. Michigan, 1999.

PL (1844–1865)

– Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. Paris. T. 1–225.

PL (1993–1995 Dat.)

– Patrologia Latina Database, 1993–1995 (CD-version).

Авг. О книге бытия (рус. пер.)

– Августин. О книге бытия / Подг. текста к изд. С.И. Еремеева // Авг. Тв. II (1998). С. 363–386 [Avgustin. O knige bytiya (Augustine. De Genesis ad litteram) / Podg. teksta k izd. S.I. Eremeeva // Avg. Tv. II (1998). S. 363–386].

Авг. Тв. I (1998)

– Блаженный Августин. Творения. Том I: Об истинной религии / Сост. С.И. Еремеев. СПб. – Киев: Алетеия – УЦИММ-Пресс, 1998 [Blazhennyj Avgustin. Tvorenija

[Avg. Tv. I (1998)]

- (Blessed Augustine. Creations). Tom I: Ob istinnoj religii / Sost. S.I. Eremeev. Saint Petersburg – Kiev: Aleteija – UCIMM-Press, 1998].
- Блаженный Августин. Творения. Том II: Теологические трактаты [О книге Бытия] / Сост. С.И. Еремеев. СПб. – Киев: Алетея – УЦИММ-Пресс, 1998 [Blazhennyj Avgustin. Tvorenija (Blessed Augustine. Creations). Tom II: Teologicheskie traktaty (O knige Bytija) / Sost. S.I. Eremeev. Saint Petersburg – Kiev: Aleteija – UCIMM-Press, 1998].
- Авг. Тв. II (1998)
[Avg. Tv. II (1998)]

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Оригинальные тексты, переводы на русский и новоевропейские языки сочинений Августина, кроме случаев оговоренных особо, см. в любых доступных изданиях, или в сети «Интернет».

- Ананьева Н.Б., Боркин Л.Я., Даревский И.С., Орлов Н.Л. Пятиязычный словарь названий животных. Амфибии и рептилии. Латинский, русский, английский, немецкий, французский / Под общ. ред. акад. В.Е. Соколова. М.: Рус. яз., 1988. С. 167 [Anan'eva N.B., Borkin L.Ya., Darevskii I.S., Orlov N.L. Pyatiazыchnyj slovar' nazvanij zhivotnykh. Amfibii i reptilii. Latinskii, russkii, angliiskii, nemetskii, frantsuzskii (Five-language dictionary of animal names. Amphibians and reptiles. Latin, Russian, English, German, French) / Pod obshch. red. akad. V.E. Sokolova. Moscow: Rus. yaz., 1988. S. 167]. – <https://ru.wikipedia.org/wiki/Стеллион> (июнь / June, 2024).
- Ведешкин М.А. Универсум Саллюстия: трактат «О богах и мире и его автор» // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 155-168 [Vedeshkin M.A. Universum Sallustiya: traktat "O bogakh i mire i ego avtor" (The World according to Sallustius: "Concerning the Gods and the Universe" and its Author) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S. 155-168].
- Гараджа А.В. (пер.). Халкидий о демонах: фрагменты «Комментария на 'Тимей' Платона» (перевод и комментарий) // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2023. Т. 17 / 2. С. 1109-1112 [Garadzha A.V. (per.). Khalkidij o demonakh: fragmenty «Kommentariya na 'Timei' Platona» (pervod i kommentarii) (Chalcidij on demons: fragments of the "Commentary on Plato's Timaeus" [translation and commentary]) // ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassi-cheskaya traditsiya. 2023. T. 17 / 2. С. 1109-1112].
- Ненарокова М.Р. Бог-Творец и человек-творец: Auctor – Creator – Conditor // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 134-146 [Nenarokova M.R. Bog-Tvorets i chelovek-tvorets: Auctor – Creator – Conditor (God the Creator and man the Creator: Auctor – Creator – Conditor) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S. 134-146].
- Петров Ф.В. Мужское и женское в учении Августина о душе // Адам & Ева. Альманах гендерной истории. 2008. 16. С. 7-14 [Petrov F.V. Muzhskoe i zhenskoe v uchenii Avgustina o dushe (Masculine and feminine in Augustine's doctrine of the soul) // Adam & Eva. Al'manakh gendernoi istorii. 2008. 16. S. 7-14].
- Петров Ф.В. «Учение» о душе у Кассиодора и его зависимость от Августина // Диалог со временем 2009. 26. С. 63-93 [Petrov F.V. «Uchenie» o dushe u Kassiodora i ego zavisimost' ot Avgustina ("Teaching" on the soul in Cassiodorus and its dependence on Augustine) // Dialog so vremenem 2009. 26. S. 63-93].
- Петров Ф.В. «Внутренний человек» в психологическом учении Августина // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2011. № 3. Том 2. Серия Философия. С. 80-87 [Petrov F.V. «Vnutrennii chelovek» v psikhologicheskom uchenii Avgustina ("Inner man" in the psychological teachings of Augustine) // Vestnik LGU im. A.S. Pushkina. 2011. № 3. Tom 2. Seriya Filosofiya. S. 80-87].
- Петров Ф.В. // Литературное наследие Августина как исследовательское направление в современной науке // ГИПОТНЕКАИ. Журнал по истории античной педагогической культуры / В.К. Пичугина (ред.). М.: Аквилон, 2024. Вып. 8. С. 135-168 [Petrov F.V. // Literaturnoe nasledie Avgustina kak issledovatel'skoe napravlenie v sovremennoi nauke (Augustine's literary heritage as a research direction in modern science) // GYPOTHEKAИ. Zhurnal po istorii antichnoi pedagogicheskoi kul'tury / V.K. Pichugina (red.). Moscow: Akvilon, 2024. Vyp. 8. С. 135-168].

- Петрова М.С. Калкидий // Новая философская энциклопедия в четырех томах. Т. II: Е–М. М.: Мысль, 2000. С. 198–199 [Petrova M.S. Kalkidii // Novaya filosofskaya entsiklopediya v chetyrekh tomakh (Calcidius). T. II: E–M. Moscow: Mysl', 2000. S. 198–199].
- Петрова М.С. Калкидий // Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 403–407 [Petrova M.S. Kalkidii // Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskiy slovar' (Calcidius) / Отв. ред. М.А. Солопова. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008. S. 403–407].
- Петрова М.С. К вопросу о Калкидии // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2024 (в печати) [Petrova M.S. K voprosu o Kalkidii (On the issue of Calcidius) // Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriya». 2024 (v pechati)].
- Солопова М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смещении» // Философия природы в Античности и в Средние века. Часть вторая. М.: ИФ РАН, 1998 [Solopova M.A. Aleksandr Afrodisiiskii i ego traktat «O smeshenii» (Alexander of Aphrodisias and his treatise “On Confusion”) // Filosofiya prirody v Antichnosti i v Srednie veka. Chast' vtoraya. Moscow: IF RAN, 1998]. – http://www.bim-bad.ru/docs/aphroditsky_smeshenije.pdf (июнь / June, 2024).
- Солопова М.А. (пер.) Александр Афродисийский. О смещении и росте / Пер. М.А. Солоповой // Философия природы в Античности и в Средние века. Часть вторая. М.: ИФ РАН, 1998 [Solopova M.A. (per.) Aleksandr Afrodisiiskii. O smeshenii i roste (Alexander of Aphrodisias. On mixing and growth) / Per. M.A. Solopovoi // Filosofiya prirody v Antichnosti i v Srednie veka. Chast' vtoraya. Moscow: IF RAN, 1998]. – http://www.bim-bad.ru/docs/aphroditsky_smeshenije.pdf (июнь / June, 2024).
- Степанцов С.В., Фокин А.Р. Августин // Православная энциклопедия. Т. 1: А — Алексий Студит. 2000. С. 93–98 [Stepantsov S.V., Fokin A.R. Avgustin (Augustine) // Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 1: A — Aleksii Studit. 2000. S. 93–98].
- Фон Альбрехт, М. Августин // История римской литературы. Т. 3 / Пер. А.И. Любжина. М.: ГЛК, 2005. С. 1844–1848 [Fon Al'breh, M. Avgustin (Augustine) // Istorija rimskoj literatury. T. 3 / Per. S. nem. A.I. Ljubzhina. Moscow: GLK, 2005. S. 1844–1848].
- Christian, W.A. Augustine on the Creation of the world // Harvard Theological Review. 1953. Vol. 46. Issue 1. P. 1–25.
- Curley, Augustine. Cicero, Marcus Tullius // Aug. through the Ages. P. 190–193.
- MacCormac, Sabine. Classical Authors // Aug. through the Ages. P. 202–206;
- MacCormac, Sabine. Classical Influence // Aug. through the Ages. P. 206–213.
- McKeough M. J. The meaning of the rationes in St. Augustine. Washington: Catholic University, 1926.
- O'Toole, C.J. The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine. Washington: Catholic University, 1944.
- Tracz, Michael, W. The works of Aristotle in Late Antiquity // Aug. through the Ages. P. 57.
- Tracz, Michael, W. Augustine's Knowledge of Aristotle // Aug. through the Ages. P. 58–59.

Петров Филипп Валерьевич, научный сотрудник АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (АНО ИМИНУО), Москва;
 phypetroff@gmail.com

Earthly essences of Augustine's Universe

The paper reconstructs Augustine's ideas on the Universe based on his essay “On the Book of Genesis Literally” (III) (De Genesi ad litteram III), discusses the main components of Augustine's model of the world, its earthly entities and their interaction with the environment.

Key words: Universe, Augustine, ideas, concept, earthly beings, entities.

Philip V. Petrov, Researcher, Autonomous non-profit organization “Institute for Interdisciplinary Research in Science and Education” (ANO IIRS&E), Moscow, Russian Federation;
 phypetroff@gmail.com

УНИВЕРСУМ САЛЛЮСТИЯ:
ТРАКТАТ «О БОГАХ И МИРЕ» И ЕГО АВТОР*

Статья посвящена анализу трактата философа Саллюстия «О богах и мире», содержащего изложение основных аспектов неоплатонической космологии и теологии. Высказывается предположение, что это сочинение является компендиумом религиозно-философской доктрины неоплатонизма, попыткой формирования цельного и непротиворечивого учения универсальной «языческой религии». Кроме того, в работе опровергаются устоявшиеся представления об атрибуции трактата одному из высших чиновников императора Юлиана Отступника (Флавию Саллюстием или Сатурнину Секунду Салютину) и высказываются доводы в пользу идентификации автора с философом второй половины V в. Саллюстием Сирийским.

Ключевые слова: образы мироздания, поздняя античность, поздняя Римская империя, язычество, неоплатонизм, философ Саллюстий, «О богах и мире».

Эпоха поздней античности (III–VII вв.) стала периодом интенсивных религиозных исканий и динамичного развития различных религиозных систем. Именно тогда была создана окончательная редакция зороастрийской Авесты, завершена работа над созданием иудейского Талмуда, был сформулирован Символ Веры и сложился канон священных писаний христианской Церкви. Схожие процессы унификации и стандартизации проходили и в позднеантичном язычестве. Еще А.Х.М. Джонс отмечал, что «язычество» не было религией в современном понимании этого слова, но пестрой «амальгамой» множества культов, суеверий и философских традиций¹. До поры мысль о том, что все они имеют нечто общее была далеко не очевидна – инициаты культов Митры, Кибелы и Исиды, почитатели кельтского Белена и фракийского Сабазия могли вовсе не воспринимать друг друга в качестве единоверцев.

Представления о внутреннем единстве язычества начали оформляться лишь как проявление «негативной идентичности», на волне усиления великого «иноного» – христианской веры, последователи которой полагали всех почитателей древних богов нечестивыми идолопоклонниками. Мощный импульс процесс формирования общей языческой идентичности получил в IV в., когда христианство стало легальной, затем привилегированной и, наконец, государственной религией Римской империи, в результате чего последователи традиционных верований неожиданно обнаружили себя в положении представителей официально осуждаемого, а затем и преследуемого религиозного сообщества.

Восприятие тесной связи языческих культов и классической культуры привело к тому, что наиболее явно религиозный консерватизм проявлялся в среде представителей интеллектуальной элиты, прежде всего

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

¹ Jones 1986: vol. II, 940.

философов-неоплатоников. В лице последователей Плотина, Порфирия и особенно Ямвлиха Халкидского, доктрина которого уже явно носила теософский характер, древние культы нашли самых преданных апологетов. Именно Ямвлих впервые четко сформулировал концепцию единства всех форм древнего богопочитания, заявил о язычестве не как о совокупности множества культов, но как о религии. Вместе с тем, рассуждения философа и его учеников, их аргументация и применяемые ими методы экзегезы были слишком сложны не только для «рядовых» язычников, но и для большинства представителей образованных слоев. Иными словами, для того, чтобы эти идеи стали достоянием общественности, их следовало адаптировать.

В 1638 г. Габриель Науде опубликовал в Риме подготовленный Львом Аллацием *editio princeps* труда некоего философа Саллюстия. Поскольку в сохранившихся манускриптах название трактата не указывалось, издатель озаглавил его, исходя из содержания – «Περὶ θεῶν καὶ κόσμου» («О богах и мире»). Это небольшое² сочинение является компендиумом религиозно-философской доктрины неоплатонизма, попыткой формирования цельной и непротиворечивой «языческой религии». Свой труд Саллюстий адресовывал не имевших специальной философской подготовки представителям образованного общества (Sall. De Di. I; XIII). Фактически, трактат был призван дать сравнительно широкому слою грамотных жителей грекоязычной части империи общие представления о неоплатонической картине мира и теософии.

Текст начинается с перечисления первейших догматов языческой веры: Божественное благо, бесстрастно и неизменно (ibid. I); боги вечны, бестелесны и вездесущи (ibid. II), а источником знаний о них являются мифы, оракулы, труды «боговдохновенных» поэтов и философов. При этом представленная в мифах информация скрыта, а значит к ним следует подходить герменевтически (ibid. III; IV). Всего существует пять видов мифов: теологические, физические, психические, материальные и составные, к каждому из которых следует применять свой тип экзегезы (ibid. IV). Далее обсуждается космология: первопричины бытия, чины богов и проблема происхождения зла (ibid. V). Саллюсий полагает источником всего монаду, считает, что высшие силы делятся на творящих мировой ум, душу и сущность сверхкосмических богов, и разделенных на триады двенадцать внутрикосмических богов (ibid. VI). Философ учил, что космос бессмертен, нерожден и являет собой сферу (ibid. VII; XVII). Затем Саллюстий объясняет своим читателям природу души и обсуждает характер ее взаимоотношений с телом (ibid. VIII); рассказывает о божественном провидении, судьбе и случае (ibid. IX); толкует учения о добродетели и порочности, правильном и дурном государственном управлении (ibid. X–XII); обращается к обсуждению природы зла (ibid. XII). В завершении автор рассуждает о взаимоотношениях богов и

² Всего 18 страниц в стандартном издании А. Нока. См. Nock 1926.

людей. Саллюстий верил, что боги не нуждаются в людях, но неизменно благоволят им. Жертвоприношение, молитвы и прочие проявления богопочитания влияют не на высшие силы, но на совершающих их людей, позволяют им стать лучше и таким образом, приблизиться к богам (ibid. XIV–XVI). «Атеисты» наказывают сами себя, ибо лишаются возможности очистить свои души, приблизившись к источнику блага, и тем самым ухудшают свою участь в последующих перерождениях (ibid. XII–XX). Души праведников, напротив, удостоиваются единения с богами и власти над космосом (ibid. XXI).

Явные тематические и текстуальные параллели между «О богах и мире» и трудами Юлиана «Против киника Ираклия» (Jul. Or. VII.222c–d; cf. Sall. De Dii. III.4) и «К Матери Богов» (Jul. Or. V.165–171; cf. Sall. De Dii. IV.7–10) позволяли предположить, что рассматриваемое произведение было создано в контексте т.н. «языческого возрождения» времен царствования последнего открытого почитателя древних богов на престоле империи. С легкой руки Ф. Кюмона сочинение Саллюстия стало известно как «языческий катехизис», краткое изложение основ вероучения создаваемой Отступником языческой «Церкви»³, своего рода «позитивное» дополнение к антихристианскому сочинению Юлиана «Против галилеян»⁴. К началу XX в. представление о том, что «О богах и мире» написал кто-то из сподвижников Отступника сделалось общепринятым. Вскоре полемика свелась к обсуждению двух кандидатур⁵: Флавия Саллюстия – префекта Галлии в 361–363 гг., консула 363 г.⁶, и Сатурнина Секунда Салютия – префекта Востока 361–365 и 365–366/7 гг.⁷

Идентификация автора с Флавием Саллюстием была предложена все тем же Кюмоном, без объяснения причин своего выбора в пользу галльского префекта⁸. Впоследствии аргумент в пользу этой версии высказал Р. Этьенн, рассматривавший отрывок из восхвалявшего ритора Алкима Алетия стихотворения Авзония (*Salustio plus conferment libri tui // quam consulatus addidit* – Aus. Prof. II.23–24), как подтверждение того, что консул занимался литературной деятельностью, и, следовательно, (sic!), являлся автором трактата. Развивая эту мысль, исследователь предположил, что консульство Саллюстия являлось наградой за создание «О богах и мире»⁹. Несмотря на то, что у Этьенна нашлись сторонники¹⁰, большого распространения его идея не получила. Уже Г.У. Боуэрсок

³ Cumont 1892: 54–55; Rochefort 1956: 31; Downey 1957: 99; Rochefort 1960: XIV; Smith 1989: 33; Athanassiadi 1992: 154; Athanassiadi 1993: 122; Bouffartigue 1992: 597; Vacanti 1998: 11; 16; Ventrella 2008: 413; Stenger 2009: 321; Nicholson 2018: 1051.

⁴ Wilamowitz-Moellendorff 1907: 206.

⁵ Ранее их смешивали. См. напр. Zeller 1868: 664–665, n. 3; Murray 1925: 217–218.

⁶ О нем, см. Jones, Martindale, Morris 1971: 797–798 (Sallustius 5); Bouffartigue 2016b.

⁷ См. Jones, Martindale, Morris 1971: 814–817 (Secundus 3); Haehling 1978: 64–66; Olaszaniec 2013: 356–372; Bouffartigue 2016a.

⁸ Cumont 1892: 52. Ср. Piganiol 1947: 154.

⁹ Étienne 1963.

¹⁰ Hamp. Jones, Martindale, Morris 1971: 796 (Sallustius 1).

справедливо отметил, что его французский коллега неправильно понял Авзония, который писал не о трудах консула, а о прославлявших Саллюстия «книгах» (панегириках?) Алетия¹¹. В целом, за исключением того, что Саллюстий был высокопоставленным чиновником Юлиана, нет никаких данных, которые могли бы прямо или косвенно подтвердить связь «О богах и мире» с префектом Галлии¹².

Второй кандидат на роль автора трактата – Сатурний Секунд Салюттий. Он был прикомандирован к Юлиану еще во время цезарата последнего и вскоре сделался доверенным советником императора¹³. По словам Либания, престарелый чиновник был для юного государя «вместо отца», Фениксом нового Ахиллеса (Lib. Or. XII.43; XVIII.85–86). Отзыв Салюттия из Галлии Констанцием II стал большим потрясением для цезаря, написавшего речь, в которой он оплакивал разлуку с другом и наставником (Jul. Or. VIII. Pass.; cf. Jul. Ep. ad Ath. 282c; Lib. Or. XII.58; Zos. III.5). После того, как Юлиан обрел верховную власть, Салюттий был назначен на пост префекта Востока. На этой должности он занимался подготовкой персидской кампании и проведением в жизнь реформ Юлиана (Lib. XVIII.214; Amm. XXIII.5.6). При этом Салюттий старался удержать своего воспитанника от жестокого обращения с христианами, за что удостоился многочисленных славословий последователей новой веры (Greg. Naz. Or. IV.91; Ruf. HE. I(X).36–37; Soc. III.19; Soz. V.20; Theod. HE. III.11). Салюттий участвовал в персидском походе Юлиана и едва не лишился жизни в сражении при Самарре (Amm. XXV.3.14; Zos. III.29). После гибели Юлиана командующие римской армии предложили Салюттию занять престол, на что тот ответил отказом, сославшись на старость и слабое здоровье (Amm. XXV.5.3). При новом августе Иовиане он сохранил прежний пост и участвовал в переговорах с персами (Lib. Or. XXIV.20; Amm. XXV.7.7; Zos. III.31; John. Lyd. De mens. III.31). После смерти Иовиана в январе 364 г. Салюттию вторично предложили порфиру, которую он снова отверг, высказавшись за кандидатуру Валентиниана I (Zos. III.36; Amm. XXVI.2; Philost. VIII.8; John. Malal. XIII.28[338]; Zon. XIII.14). С небольшим перерывом Салюттий оставался префектом Востока до конца 366 – начала 367 г. (Amm. XXVI.5.5; 7.4; Zos. IV.6; 10; Eunap. V. Soph. VII.5.9[479]).

Весомым аргументом в пользу атрибуции «О богах и мире» Салюттию являются упоминания о его любви к истории (Eunap. V. Soph. loc. cit.), риторике и философии. Юлиан упоминал, что «кельт» Салюттий «достоин быть среди первых из эллинов... в силу того, что достиг высочайшего совершенства в риторике и не остался несведущ и в философии, где лишь эллины достигают высочайшего» (ἄνδρα εἰς τοὺς πρῶτους

¹¹ Bowersock 1978: 125. Ср. с рус. пер. Ю. Шульца: «Саллюстия ты больше дал в своих трудах, чем отправление консульства».

¹² Bouffartigue 2016a: 96.

¹³ См. Jul. Or. VIII. Pass; Ep. B14/W4/Ф8; Ep. ad Ath. 281d; 282c; Lib. Ep. F901/N153.4 (нумерация писем Либания по изд. Р. Ферстера [F] и А.Ф. Нормана [N]); Zos. III.2.

τῶν Ἑλλήνων τελοῦντα... κατὰ ῥητορείαν ἄκρον καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρον, ἥς Ἕλληνες μόνοι τὰ κράτιστα μετεπλήθασιν... – Jul. Or. VIII.252a–b). Более того, август посвятил своему другу гимн «К Царю Солнцу» (Or. IV.157)¹⁴, что может указывать на интерес Салютия к теологии. Еще один довод в пользу отождествления префекта Востока с автором трактата был выдвинут Дж. Ринальди, отмечавшим, что упоминание имен Тюхе (Sall. De Dii. IX.7) и Кибелы (ibid. IV) указывают на то, что «О богах и мире» создавалось в Антиохии – городе, в котором культы этих богинь были особенно популярны, и где в 362 – начале 363 г. находился Салютий¹⁵. На данный момент атрибуция трактата префекту Востока является *locus communis* историографии¹⁶.

Однако идентификация автора с Салутием не столь неоспорима, как может показаться на первый взгляд¹⁷. К примеру, как отмечалось выше, сочинителю была известна речь Юлиана «Против Ираклия Киника» (Or. VII) и его гимн «К Матери Богов» (Or. V). При этом он ничего не знал об адресованном Салутию гимне «К Царю Солнцу» (Or. IV), в котором излагалась суть солярной теологии императора. Можно было бы предположить, что префект написал «О богах и мире» уже после публикации императорского гимна «К Матери Богов» в первой половине 362 г.¹⁸, но до сочинения «К царю Солнце» в декабре того же года¹⁹. Однако против этого свидетельствует заключительная часть последнего из упомянутых трактатов. В ней Юлиан рекомендовал Салутию читать труды Ямвлиха, в которых префект, по мнению императора, должен был обна-

¹⁴ Дж. Диллон ошибочно считает, что это произведение посвящено Флавию Саллюстию (Dillon 1999: 103). Юлиан написал гимн «К Царю Солнцу» в декабре 362 г. (Jul. Or. IV.131d), вскоре после сочинения «Цезарей» (ibid. 157c), которые, в свою очередь, были составлены на Сатурналии 362 г. (Sardiello 2000: vii–ix). 5 марта 363 г. Юлиан выступил в персидский поход (Amm. XXIII.2.6). Как свидетельствовал сам император, его адресат читал и высоко оценил «Цезарей» (Or. IV.157c). Иными словами, произведение императора и отзыв префекта должны были проделать путь из Антиохии в Галлию и обратно менее чем за три месяца, что было совершенно невозможно зимой, когда отсутствовала навигация. О скорости сообщения в империи, см.: Jones 1986: vol. I, 402–403; Duncan-Jones 1990: 7–29; Brown 1992: 9–10.

¹⁵ Rinaldi 1978: 135–136.

¹⁶ E.g.: Rochefort 1956; Rochefort 1960: XII–XXIII; Rinaldi 1978; Desnier 1983; Athanassiadi 1992: 159ff; Athanassiadi 1993: 122; Vacanti 1998; Giuseppe 2000; O'Meara 2003: 19; Rosen 2006: 269; Stenger 2009: 320ff; Lössl 2012: 63; Cribiore 2013: 218; Nicholson 2018: 1325; Flower, Ludlow 2020: 81; Stenger 2022: 97.

¹⁷ Наиболее внимательные исследователи признают, что атрибуция «О богах и мире» Салутию базируется лишь на косвенных данных и в целом довольно уязвима. См. напр.: Haehling 1978: 65.: «Ob er mit dem Verfasser... "dem Katechismus der heidnischen Reaktion", gleichzusetzen ist, läßt sich nicht einwandfrei entscheiden...»; Clarke 1998: 349: «It must be admitted that the link remains one of probability rather than certainty»; Bouffartigue 2016a: 96.: «l'identification de l'auteur du Περὶ Θεῶν καὶ κόσμου à Saloustios-Salutius n'est nullement certaine»; Brendel 2020: 107: «Daher erscheint mir die Praxis der RE und der PLRE, Salustius in einem eigenen Eintrag unabhängig von Sallustius und Secundus zu behandeln, auch weiterhin die sinnvollste zu sein».

¹⁸ См. Lib. Or. XVIII.157; Prato, Marcone, Fontaine 1990: 43.

¹⁹ О дате составления этого текста, см. выше. сн. 14.

ружить «совершенную мудрость, которую только в силах открыть человек» (τὸ τέλος ἐκεῖσε τῆς ἀνθρωπίνης εὐρήσεις σοφίας – Jul. Or. IV.157c). Иными словами, с точки зрения августа, его друг недостаточно хорошо знал труды халкидского философа или же был вовсе не знаком с ними. При этом автор «О богах и мире», несомненно, пользовался трудами Ямвлиха, в частности «О египетских мистериях» и «О душе»²⁰.

Еще более удивительно то, что ряд положений трактата противоречит метафизическим построениям самого Юлиана. К примеру, по мнению Отступника (и Ямвлиха²¹) зло имманентно присуще чувственному плану бытия: «оракулы богов именуют это место дерьмом и призывают бежать отсюда» (καὶ διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ σκύβαλον αὐτὸ πολλαχοῦ καλοῦσι, καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν [πολλαχοῦ] παρακελεύονται – Jul. Or. VIII.175b–c; cf. Or. II.90a; VI.254c). В то же время автор трактата полагал, что космос, в том числе и ощущаемый мир неизменно благи (Sall. De Di. VII; cf. IX). По его мнению, зло как таковое не существует и по сути является отсутствием добра (ibid. XII)²². Далее, в «О богах и мире» содержалась критика представления египтян о богах, в то время как Юлиан был пылким поклонником языческих культов долины Нила²³. Наконец, в трактате не поднимается ряд важнейших тем философии Юлиана – в нем нет ни единого слова о солярной теософии императора, нет критики киников и кинизма, нет открытых нападок на христианство²⁴. Как справедливо отмечала И. Танашеану-Дёблер, «компендиум неоплатонической религиозности Салютия не вошел бы в идеальный школьный класс Юлиана»²⁵. Все это позволяет усомниться в том, что это сочинение создавалась ближайшим сподвижником императора и являлось «официальным катехизисом» его языческой «Церкви».

Кроме того, вопреки мнению Ринальди, этот трактат не был написан в Антиохии. Почитание Тюхе-Фортуны и Кибелы-Матери богов было распространено во всех уголках империи, и потому едва ли может помочь локализовать этот текст. Вместе с тем, на место своего творчества недвусмысленно указывал сам автор. Рассуждая о том, что идолы суть олицетворение жизни, он заявляет, что по этой причине они нередко изображают животных (τὰ δὲ ἀγάλματα τὴν ζωὴν – καὶ διὰ τοῦτο ζῴεις ἀτείκασται – Sall. De Di. XV). В Средиземноморье был лишь один регион, наполненный статуями священных животных – Египет. Таким образом, либо это сочинение было составлено в Египте, либо его автор жил в долине Нила достаточно долгое время, чтобы успеть проникнуться местной спецификой. При этом нет никаких данных о том, что Сатурнин Секунд Салютий или Флавий Саллюстий когда-либо посещали Египет.

²⁰ Перечень заимствований из Ямвлиха, см. в Rinaldi 1978: 144–145.

²¹ См. Iamb. De myst. III.13; 31; IV.7.13.

²² Athanassiadi 1992: 128–159.

²³ Nock 1926: xlix; Athanassiadi 1992: 159. Свидетельства об интересе Юлиана к египетским культам см. в Amm. XXII.14.6; Hopfner 1924: 538ff.

²⁴ Célerier 2013: 89–90.

²⁵ Tanaseanu-Döbler 2012: 126.

Далее, аргументируя необходимость принесения жертв, автор говорил: «сегодняшние счастливы и все люди древности — приносят в жертву животных... Впрочем, об этом достаточно» (...ἡμεῖς αὖθις πάντες ἀνθρώποι, οἱ τε νῦν εὐδαίμονες καὶ πάντες οἱ πάλαι... Καὶ περὶ μὲν τούτων ἱκανά — Sall. De Div. XVI). В случае, если это писалось при Юлиане, то заявление автора о том, что жертвы приносились лишь «счастливыми», представляется совершеннейшей бессмыслицей. Как известно, в период правления Отступника жертвоприношения совершались в масштабах, которые подчас шокировали даже язычников²⁶. Куда более логичным представляется, что эти слова были написаны в эпоху, когда жертвоприношения уже стали редкостью и, судя по тому, как резко обрывал свои рассуждения автор, редкостью не вполне законной. Как известно, кровавые жертвоприношения на территории египетской хоры, равно как и в прочих провинциях восточной части Римской империи были запрещены во второй половине царствования Валентиниана и Валента (Lib. Or. XXX.7), т.е. ок. 370 г.²⁷, а в Александрии лишь в 391 г. (cf. Lib. Or. XXX.35; cf. CTh. XVI.10.11). Таким образом, наиболее вероятным *terminus post quem* создания трактата следует считать конец IV в. В царствование Юлиана Флавий Саллюстий и Сатурнин Секунд Салюттий уже были пожилыми людьми²⁸, а значит, они едва ли могли дожить до конца столетия. Иными словами, автора «О богах и мире» скорее всего следует искать среди следующих поколений интеллектуалов-язычников.

На эту роль подходят два носивших имя «Саллюстий» философа V века. О первом из них известно лишь то, что он умер в 423 г. (Marc. Com. Chron. AD 423.4). Второй — личность более примечательная. Его жизнеописание уцелело во фрагментарно сохранившейся «Жизни Исидора», известной и как «Философская история», за авторством Дамаския Схоларха — галереи литературных портретов восточноримских интеллектуалов-язычников конца IV — начала VI в. По данным Дамаския, Саллюстий был сирийцем и первоначально занимался риторикой. Заработав репутацию знатока Демосфена²⁹, он порвал со своим наставником Евнойем, и переехал в Александрию, где продолжил изучение софистики (Dam. V. Isid. 60)³⁰. Впоследствии Саллюстий обратился к изучению философии. По-видимому, уже стяжав славу выдающегося «любомудра», Саллюстий примкнул ко двору западноримского полководца-язычника Марцеллина — фактически независимого правителя Далмации

²⁶ См. напр.: Lib. Or. XII.87; XIV.69; XVII.9; XXIV.35; Amm. XXII.12.6-7; XXV.14.3.3; Joh. Chrys. In Bab. II.15(80); 19(103); Epit. de Caes. 43.7; Prud. Apoth. 460ff; Soc. III.17.

²⁷ О дате, см. Ведешкин 2018: 230–231.

²⁸ О возрасте Флавия Саллюстия, см. Lib. Or. XVII.22; Amm. XXIII.1.6; о возрасте Секунда Салюттия, см. Amm. XXV.5.3; Eunap. V. Soph. VII.5.9 (479); Zos. III.36.

²⁹ Возможно, он идентичен одноименному автору схолий к Демосфену и Геродоту, о котором упоминается в «Суде». См. Suid. Σ 60 (Vol. IV, 315, ed. Adler); Денисова 2023: 186. М. ди Бранко отрицает вероятность их тождественности, но не приводит никаких аргументов. См. Di Branco 2016: 98.

³⁰ Нумерация отрывков из «Жизни Исидора» приводится по изданию П. Афанасиади.

с 454 по 468 г.³¹ (ibid. 69D). Вопреки мнению Э.Дж. Уоттса философ не закончил свою жизнь в Салоне³². После того как его патрон был убит, Саллюстий некоторое время преподавал в Афинах. Однако, рассорившись со схолархом Академии Проклом Диадохом из-за их ученика Зенона (ibid. 67–68)³³, он перебрался в Александрию вместе с философом Исидором (ibid. 60)³⁴, где оставался как минимум до начала 480-х гг.³⁵ Его дальнейшая судьба неизвестна³⁶. Как видно, кандидатура Саллю-

³¹ О нем, см. MacGeorge 2002: 15–68.

³² Watts 2006: 105. Опровержение, см. в Денисова 2023: 191.

³³ Причины этой ссоры несны. Возможно, разрыв между Саллюстием и схолархом был вызван педагогической манерой сирийца. Он полагал, что лишь избранные имеют способность к философии, и неизменно отговаривал юношей от исследований «любомудрия». По мнению Дамаския, таким образом его учитель отделял тех, кто был искренне предан философии от остальных школяров (Dam. V. Isid. 66A; E–F). С точки зрения А. И. Жоки именно попытки Саллюстия отвести Зенона от философии вызвали разрыв с Проклом (Szoka 2013: 120). Е.В. Афонасин считает конфликт разгорелся из-за академического спора о значении добродетели и благочестия для философа (Афонасин, Афонасина, Диллон 2022: 94). Уоттс обсуждает идею о том, что именно ссора с Саллюстием могла привести к временному изгнанию Прокла из Афин (Mar. V. Procl. 15), но признает, что это маловероятно (Watts 2006: 105–106).

³⁴ И.В. Денисова ошибочно датирует переезд Саллюстия и Исидора в Александрию 485–489 гг. В 481 г. Саллюстий уже уехал из Афин и находился в столице Египта (см. сн. 35, ниже). Можно предположить, что ошибка возникла из-за того, что исследовательница спутала первый (470-е гг.) и второй (485 г.) визиты Исидора в Атику. О хронологии путешествий Исидора, см. Watts 2006: 115, n. 15.

³⁵ О пребывании Саллюстия в Александрии в 481–482 гг. свидетельствует сообщение о его встрече с Пампрепием. А.М. Жока и И.В. Денисова ошибочно полагают, что это свидание произошло в Афинах между 473 и 476 гг., когда Папрепий был грамматиком и учился у Прокла (Malch. fr. 23, ed. Blockley; cf. Rhet. 117). См. Szoka 2013: 116; Денисова 2023: 189. Однако, по словам Дамаския, эта встреча состоялась в то время, когда Пампрепий находился «на вершине своей власти» (μεγίστον ἤδη δυναμένῳ ἐντυχόν – Dam. V. Isid. 66A). До 477 г. Пампрепий был сравнительно известным грамматиком (Rhet. 114). Его звезда возшла лишь после того, как он перебрался в Константинополь, где одержал победу в философском диспуте о свойствах души, после чего удостоился знакомства с магистром армий Иллом. Полководец объявил грамматика «мудрейшим из учителей константинопольских» (Dam. V. Isid. 77D) и назначил ему пенсию (Malch. Loc. cit.). Пик карьеры Пампрепия пришелся на 379–384 гг., когда по протекции Илла он заполучил посты квестора, патриция и почетного консула (John. Ant. fr. M234.3/R303, нумерация отрывков из труда Иоанна Антиохийского приведена по изданиям С. Мариева [М] и У. Роберто [R]; Rhet. 117). Именно об этом периоде жизни Пампрепия Малх писал «Он был в великой силе...» (Malch. Loc. cit). Реторий сообщал, что Пампрепий посетил Египет на 41 году жизни, то есть в 481 или начале 482 г. (Rhet. 117). В том числе он навестил Александрию, где убеждал местных язычников поддерживать Илла, якобы замышлявшего восстановление древнего богопочитания. Согласно Дамаскию, лидеры языческой общины города считали предприятие Илла авантюрой и более чем холодно встретили Пампрепия (ibid. Dam. V. Isid. 113J–R). В частности, Дамаский сообщал, что его учитель Исидор не доверял Пампрепию и избегал общения с ним. Упомнутая встреча Саллюстия с Пампрепием почти наверняка состоялась тогда же. Реконструкцию биографии Пампрепия, см. в Asmus 1913; Salamon 1996; Livrea 2014; Fichera 2019; McEvoy 2020.

³⁶ Жока и Денисова полагают, что в конце 480-х гг. Саллюстий вернулся в Афины, где стал наставником Дамаския и Симпликия. См. Szoka 2013: 119–120; Денисова

стия соответствует времени (после запрета на принесение жертв) и месту (Египет, точнее Александрия) написания трактата «О богах и мире».

Следует отметить, что в контексте полемики об атрибуции исследуемого трактата имя Саллюстия Сирийца упоминалось еще Э. Целлером, который, впрочем, исключал вероятность его авторства, на том основании, что трактат был написан платоником, в то время как Саллюстий был киником³⁷. Впоследствии этот тезис так или иначе повторялся следующими поколениями исследователей³⁸.

Судя по воспоминаниям Дамаския, Саллюстий действительно подражал древним киникам. Он часто путешествовал босиком (V. Isid. 66B–C) и ел только сырую пищу (ibid. 66D). Из обмолвки Симпликия, вероятно слышавшего рассказы о чудачествах Саллюстия от своего наставника Дамаския, сириец пытался определить способность тела противостоять боли, удерживая на своем бедре горящий уголек (Simp. In. Epict. 14.40, p. 266, ed. Hadot). Наконец, Саллюстий слыл глумливым насмешником, неизменно изводившим своих коллег и учеников каверзными вопросами и сардоническими замечаниями (Dam. V. Isid. 60; 66A).

При этом позднеантичные почитатели учения Антисфена совсем не обязательно были «воинствующими безбожниками»³⁹. К примеру, киник Асклепиад являлся почитателем Небесной богини и всегда носил с собой ее статую (Amm. XXII.13; cf. Jul. Or. VII.224d), а один из героев «Сатурналий» Макробия – египетский киник Гор слыл знатоком религиозных обычаев своей родины (Macrob. Sat. I.7.3; 14–16)⁴⁰. Судя по данным «Жизни Исидора», теософии был не чужд и Саллюстий. Он смело отстаивал свои религиозные воззрения в полемике с христианами (Dam. V. Isid. 66A) и вообще слыл знатоком «божественного». Об этом, в частности, свидетельствует анекдот об обмене репликами Саллюстия с Пампрепием Панополитанским, донимавшем сирийца вопросами о том, как боги относятся к людям, и в итоге, получившем ответ: «Кому не ведомо, что я еще не стал богом, а ты еще не стал человеком?» (οὐκ οἶδεν, ὥς οὔτ' ἐγὼ πλότῃ θεὸς ἐγενόμην οὔτε σὺ ἄνθρωπος – ibid.). Доказательством погруженности Саллюстия в теософскую проблематику является и со-

2023: 189. Их аргументы строятся на том, что Дамаский общался с Саллюстием. Однако это общение вполне могло проходить и в Александрии. Саллюстий находился в столице Египта в 481/482 г., и примерно в то же время молодой Дамаский приехал в Александрию для обучения риторике (Hoffmann 1994: 544; Athanassiadi 1999: 20ff; Watts 2006: 205, n. 3). Таким образом, гипотеза о втором «афинском» периоде Саллюстия представляется необоснованной.

³⁷ Zeller 1868: 664, n. 3.

³⁸ Cumont 1892: 52; 54; Nock 1926: ci; Rochefort 1960: xi; Clarke 1998: 349; Bouffartigue 2016a: 94. Насколько мне известно, единственным исследователем, всерьез рассматривавшим возможность отождествления автора «О богах и мире» с Саллюстием Сирийцем, является И.В. Денисова. См. Денисова 2023: 186–188.

³⁹ Впрочем, среди киников IV в. встречались люди, потешавшиеся над мифами и древними обрядами. См. полемику императора Юлиана с киником Ираклием (Jul. Or. VI; VII; Bouffartigue 1993; Smith 1995: 49–90; Marcone 2012; Nesselrath 2020: 43–51).

⁴⁰ Szoka 2013: 114–115.

общение Дамасия о том, что сириец называл «истинное мнение о богах» «пятой добродетелью» (ibid.). Эта мысль на удивление созвучна идеям автора «О богах и мире», который рассматривал богопочитание как дополнение и производное от четырех платоновских добродетелей: в X главе трактата приводится конспективное изложение сути учения о добродетели, а в завершающем разделе делается вывод о том, что следование добродетели ведет душу к единению с богами (Sall. De Di. XXI).

Более того, как отмечал М. ди Бранко, ни в одном источнике Саллюстий напрямую не называется киником. Дамаский лишь сообщал, что он «философствовал в кинической манере» (κινικώτερον δὲ ἐφίλοσόφει) или «киничесствовал» (κινιζῶν – ibid. 66A–B)⁴¹. Иными словами, Саллюстий действительно придерживался некоторых кинических практик, из чего, впрочем, совершенно не следует, что он был чужд платонизму. Как сказано выше сирийский философ некоторое время преподавал в Академии (Dam. V. Isid. 66G; 68). Следовательно, он хорошо знал куррикулум афинских неоплатоников, в который, среди прочего, входили и труды обильно цитируемого автором «О богах и мире» Ямвлиха⁴². В целом, Саллюстия было бы правильно называть не «чистым» киником, но киничесствующим платоником⁴³. Таким образом, сириец не только интересовался теософией, но и обладал необходимыми компетенциями для составления неоплатонического «руководства по богопочитанию».

Учитывая связи Саллюстия с афинскими неоплатониками, нельзя не отметить и явные параллели между рядом положений «О богах и мире» и трудами Прокла. В частности, оба философа считали зло не более чем отсутствием добра⁴⁴ и, в отличие от первых поколений неоплатоников, не верили в возможность полного освобождения души от оков мира⁴⁵; более того, они придерживались одинаковых воззрений на проблему вечности мироздания (Sall. De Di. VII.1–2; cf. Proc. De Aet. Mund. VI.2; XV; XVII.1, ed. Lang, Marco)⁴⁶. Наконец, Прокл и автор «О богах и мире» имели идентичные взгляды на учение о триадах 12-ти богов (боги-космотворцы: Зевс, Посейдон, Гефест; одушевляющие космос богини: Деметра, Гера, Артемиды; гармонирующие боги: Апполон, Афродита, Гермес; и боги-охранители: Гестия, Афина, Арес) (Sall. De Di. VI)⁴⁷. По

⁴¹ Di Branco 2016: 98–99.

⁴² О роли Ямвлиха для афинских платоников V–VI вв., см. Watts 2006: 91–2; Pass.; Steel 2010: 60ff; Pass.; Tanaseanu-Döbler 2013: 186ff; Pass.; Marcos 2018.

⁴³ Asmus 1910: 228ff; Watts 2011: 239, n. 94; Janiszewski, Stebnicka, Szabat 2014: 214.

⁴⁴ См. выше (XII). Подборку свидетельств о проблеме теодицеи у Прокла, см. в Phillips 2007: 23–42. Proc. Nock 1926: lxxvii–lxxix; c. n. 12.

⁴⁵ Smith 1974: 58.

⁴⁶ Примечательно, что после публикации Проклом трактата о вечности космоса, эта проблема стала объектом бурной полемики между языческими и христианскими интеллектуалами. Последователи новой веры Эней Газский, Захария Митиленский, Проклорий Газский и наконец Иоанн Филопон пытались опровергнуть Прокла, в то время как язычники Аммоний, Олимпиодор и Симпликий защищали тезисы схоластики. См.: Watts 2005; Watts 2006: 227–229; 236–246; 251–258; Sorabji 2015.

⁴⁷ Лосев 2000: 427–436; Vacanti 1998: 63–65, nn. 42–45. Ср. Денисова 2023: 188.

мнению А.Ф. Лосева: «Прокл не нашел ничего лучшего, как полностью использовать для себя всю эту двенадцатиступенную классификацию Саллюстия и целиком, и даже буквально, хотя и в другом порядке, и с другой терминологией»⁴⁸. Фактически исследователь заявлял, что один из крупнейших мыслителей античности находился в интеллектуальной зависимости от автора учебного текста, «краткого курса» языческой теологии. Гораздо логичнее предположить обратное. Как бывший преподаватель прокловской Академии Саллюстий должен был быть знаком с трудами схоларха.

Таким образом, трактат философа Саллюстия является своего рода компендиумом неоплатонической теософии, адресованным сравнительно широкому кругу читателей. Он был призван дать позднеримским язычникам общие представления о божественном и устройстве мироздания. Вместе с тем этот труд едва ли был как-то связан с попыткой императора Юлиана возродить традиционные культы. С большой долей вероятности, его автором был живший век спустя Саллюстий Сирийский. Иными словами, рассматриваемое сочинение было опубликовано не в период «последнего наступления» язычества, но в эпоху, когда победа новой веры уже была несомненна. Скорее всего автор «О богах и мире» стремился укрепить в вере образованных язычников, живших в преимущественно христианском окружении, посодействовать сохранению традиций языческого богопочитания и отеческих обычаев.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Диллон Дж. Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования. СПб.: Изд-во РХГА, 2022 [Afonasin E.V., Afonagina A.S., Dillon J. Filosofskaja istorija Platonovskoj Akademii. Teksty i issledovanija (Philosophical History of Plato's Academy. Texts and Studies). SPb.: Izdatel'stvo RHGA, 2022].
- Ведешкин М.А. Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв. СПб.: Алетейя, 2018 [Vedeshkin M.A. Jazycheskaja oppozicija hristianizacii Rimskoj imperii IV–VI vv. (Pagan Opposition to the Christianisation of the Roman Empire). SPb.: Aletejia, 2018].
- Денисова И.В. Салюстий - афинский философ и софист V в. // Проблемы истории, филологии, культуры. 1. 2023. С. 191–195 [Denisova I.V. Saljustij - afinskij filosof i sofist V v. (Salyustius, the Athenian Philosopher and Sophist of the 5th Century) // Problemy istorii, filologii, kul'tury. 1. 2023. S. 191–195].
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. Харьков: АСТ, 2000. [Losev A.F. Istorija antichnoj jestetiki. Poslednie veka. Kn. 1. (History of Ancient Aesthetics. The Last Centuries. Book 1). Har'kov: AST, 2000].
- Asmus J.R. Der Kyniker Sallustius bei Damascius // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. 25. 1910. S. 504–522.
- Asmus R. Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann des 5. Jahrhunderts. // Byzantinische Zeitschrift. 22. 1913. S. 320–347.
- Athanassiadi P. Damascius: The Philosophical History. Athens: Apamea, 1999.
- Athanassiadi P. Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus // The Journal of Roman Studies. 83. 1993. P. 115–130.
- Athanassiadi P. Julian: An Intellectual Biography. London; New York: Routledge, 1992.
- Bouffartigue J. Le cynisme dans le cursus philosophique au I^{er} siècle. Le témoignage de l'Empereur Julien // Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991) / éd. par M.-O. Goulet-Caze, R. Goulet. Paris: PUF, 1993. P. 339–358.
- Bouffartigue J. L'Empereur Julien et la culture de son temps. Paris: Etudes augustiniennes, 1992.

⁴⁸ Лосев 2000: 436. Ср. Lecerf 2012: 198.

- Bouffartigue J. Saloustios (5) // Dictionnaire des philosophes antiques / éd. par R. Goulet. Paris: CNRS éditions, 2016. P. 91–95.
- Bouffartigue J. Saloustios (6) // Dictionnaire des philosophes antiques / éd. par R. Goulet. Paris: CNRS éditions, 2016. P. 95–96.
- Bowersock G. Julian the Apostate. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Brendel R. Detlef Melsbach. Bildung und Religion. Strukturen paganer Theologie in Salustios' Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, bespr. // Byzantinische Zeitschrift. 113. 2020. S. 1102–1111.
- Brown P. Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire. Madison, Wis: University of Wisconsin Press, 1992.
- Célérier P. Saloustios, philosophe julienien qui ne cite pas Julien // L'ombre de l'empereur Julien: Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du ive au vie siècle. Prix de thèse. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2013. P. 89–104.
- Clarke E.C. Communication, Human and Divine: Saloustios Reconsidered // Phronesis. 43. 1998. P. 326–350.
- Cribiore R. Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Cumont F. Salluste le philosophe // Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes. 16/1. 1892. P. 49–56.
- Desnier J.-L. Salutius - Salustius // Revue des Études Anciennes. 85. 1983. P. 53–65.
- Di Branco M. Saloustios (7) // Dictionnaire des philosophes antiques / éd. par R. Goulet. Paris: CNRS éditions, 2016. P. 96–100.
- Dillon J. The Theology of Julian's Hymn to King Helios // Itaca: Quaderns Catalans De Cultura Clàssica. 14–15, 1999. P. 103–115.
- Downey G. The Emperor Julian and the Schools // The Classical Journal. 53. 1957. P. 97–103.
- Duncan-Jones R. Structure and Scale in the Roman Economy. Cambridge: C.U.P., 1990.
- Étienne R. Flavius Sallustius et Secundus Salutius // Revue des Études Anciennes. 65. 1963. P. 104–113.
- Fichera R. Divining to Gain (or Lose) the Favour of Usurpers: the Case of Pamphilius of Panopolis (440–484) // Gaining and Losing Imperial Favour in Late Antiquity: Representation and Reality / ed. by K.C. Choda, M.S. de Leeuw, F. Schulz. Leiden; Boston: Brill, 2019. P. 219–240.
- Giuseppe R.D. Salustio. Sugli dei e il mondo. Milano: Adelphi, 2000.
- Haehling R. von. Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie. Bonn: Habelt, R. 1978.
- Hoffmann P. Damascius // Dictionnaire des philosophes antiques / éd. par R. Goulet. Paris: CNRS éditions, 1994. P. 541–593.
- Hopfinger T. Fontes historiae religionis Aegyptiacae (Band 4): Auctores ab Eusebio usque ad Procopium Caesareensem continens. Bonnae: Marcus et Weber, 1924.
- Janiszewski P., Stebnicka K., Szabat E. Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire. New York, NY: Oxford University Press, 2014.
- Jones A.H.M. The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey. II vols. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Jones A.H.M., Martindale J.R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. A.D. 260–395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Lecerf A. Iamblichus and Julian's "Third Demiurge": A Proposition // Iamblichus and the Foundations of Late Platonism / ed. by E. Afonasin, J.M. Dillon, J. F. Finamore. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 177–201.
- Livrea E. The Last Pagan at the Court of Zeno: Poetry and Politics of Pamphilius of Panopolis. // New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire / ed. by A. de F. Heceder, D. A. Hernandez, S. T. Prieto. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014. P. 2–30.
- Lössl J. Julian's «Consolation to Himself on the Departure of the Excellent Salutius»: Rhetoric and philosophy in the Fourth Century // The Writings of Julian the Apostate / ed. by N. Baker-Brian, S. Tougher. Swansea: Classical Press of Wales, 2012. P. 61–74.
- MacGeorge P. Late Roman Warlords. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
- Marcone A. The Forging of an Hellenic Orthodoxy: Julian's Speeches against the Cynics // Emperor and Author: The Writings of Julian «the Apostate» / ed. by N. J. Baker-Brian, S. Tougher. Swansea: Classical Press of Wales, 2012. P. 239–250.

- Marcos M. Iamblichus' Epistles, Fourth-Century Philosophical and Political Epistolography and the Neoplatonic curricula at Athens and Alexandria // *The Classical Quarterly*. 68. 2018. P. 275–291.
- McEvoy M. A Pagan Philosopher at the Imperial Court: The Case of Pamprepus // *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy* / ed. by E. Anagnostou-Laoutides, K. Parry. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 261–279.
- Murray G. Five Stages of Greek Religion. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Nesselrath H.-G. Julian's Philosophical Writings // *A Companion to Julian the Apostate* / ed. by S. Rebenich, H.-U. Wiemer. Leiden; Boston: BRILL, 2020. P. 38–63.
- Nock A.D. Sallustius: Concerning the Gods and the Universe. Cambridge: C.U.P., 1926.
- Olszaniec S. Prosopographical Studies on the Court Elite in the Roman Empire (4th century AD). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- O'Meara D.J. Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2003.
- Phillips J. Order from Disorder: Proclus' Doctrine of Evil and Its Roots in Ancient Platonism. Ancient Mediterranean and medieval texts and contexts, v. 5. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Piganiol A. L'empire chrétien, 325–395. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 1947.
- Prato C., Marcone A., Fontaine J. Giuliano Imperatore. Alla madre degli dei e altri discorsi. Roma: Mondadori, 1990.
- Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity / Ed by R. Flower, M. Ludlow. Oxford, UK; New York, NY: Oxford University Press, 2020.
- Rinaldi G. Sull'identificazione dell'autore del Peri theon kai kosmou // *Koinonia* (Napoli). 2. 1978. P. 117–152.
- Rocheftort G. La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien // *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 16. 1957. P. 53–61.
- Rocheftort G. Le περί θεων και κοσμου de Saloustios et l'influence de l'Empereur Julien // *Revue des Études Grecques*. 69. 1956. P. 50–66.
- Rocheftort G. Sallustius. Des dieux et du monde. Collection des universités de France. Paris: Belles Lettres, 1960.
- Rosen K. Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- Salamon M. Pamprepusz z Panopolis – pisarz, profesor, polityk, obrońca pogaństwa w cesarstwie wschodnim // *Studia classica et byzantina: Alexandro Krawczuk oblata* / pod red. M. Salamon, W. Adamski. Krakow: Uniwersytet Jagielloński, Instytut historii, 1996. S. 163–195.
- Sardiello R. Giuliano Imperatore. Simposio I Cesari. Testi e studi. Galatina: M. Congedo, 2000.
- Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague: M. Nijhoff, 1974.
- Smith A. The Pagan Neoplatonists' Response to Christianity // *The Maynooth Review* / *Revieú Mhá Nuad*. 14. 1989. P. 25–41.
- Smith R. Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate. London; New York: Routledge, 1995.
- Sorabji R. Waiting for Philoponus // *Causation and Creation in Late Antiquity* / Ed. by A. Marimodoro, B. D. Prince. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 71–93.
- Steel C. Proclus // *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. II / ed. by L. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 630–653.
- Stenger J. Hellenische Identität in der Spätantike: Pagane Autoren und Ihr Unbehagen an der Eigenen Zeit. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 97. Berlin; New York: De Gruyter, 2009.
- Stenger J.R. Education in Late Antiquity: Challenges, Dynamism, and Reinterpretation, 300–550 CE. New York: Oxford University Press, 2022.
- Szoka A. Salustios – Divine Man of Cynicism in Late Antiquity // *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism* / ed. by M. K. Dziewanowski, K. Twardowska. Cracow, 2013. P. 113–122.
- Tanaseanu-Döbler I. Religious Education in Late Antique Paganism // *Religious Education in Pre-Modern Europe* / ed. by I. Tanaseanu-Döbler, M. Döbler. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 97–146.
- Tanaseanu-Döbler I. Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- The Oxford Dictionary of Late Antiquity / ed. by O. Nicholson. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018.

- Vacanti V. Sallustius. Gli dei e il mondo. Torino: Il leone verde, 1998.
- Ventrella G. Per l'attribuzione a Saturnino Secondo Salustio della *υποθεσις* metrica dell'Edipo a Colono // *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*. LXXXII. 2008. P. 405–418.
- Watts E.J. An Alexandrian Christian Response to Fifth-Century Neoplatonic Influence // *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown* / ed. by P. Brown, A. Smith, K. Alt. Oakville, CT: Classical Press of Wales; David Brown Bk. Co, 2005. P. 215–229.
- Watts E.J. City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Watts E.J. Doctrine, Anecdote, and Action: Reconsidering the Social History of the Last Platonists (c. 430–c. 550 C.E.) // *Classical Philology*. 106. 2011. P. 226–244.
- Wilamowitz-Moellendorf U. von. Die Griechische Literatur des Altertums // *Die Griechische und lateinische Literatur und Sprache. Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele* / her. von P. Hinneberg. Teil 1, Abt. 8. Berlin: Teubner, 1907. S. 3–238.
- Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von Eduard Zeller: Die nacharistotelische Philosophie zweite Hälfte. III.2. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1868.

Ведешкин Михаил Александрович, к. и. н., н. с., Автономная некоммерческая организация «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (АНО ИМИНУО); с. н. с., ИВИ РАН; доцент, ИОН РАНХуГС; Balatar@mail.ru

The World According to Sallustius «Concerning the Gods and the Universe» and It's Author

The article is devoted to the analysis of Sallustius' treatise "Concerning the Gods and the Universe", which contains an exposition of the basic aspects of Neoplatonic cosmology and theology. It is suggested that this work is a compendium of religious and philosophical doctrine of Neoplatonism, an attempt to form an integral and consistent doctrine of universal "pagan religion." In addition, the study refutes the established ideas about the attribution of the treatise to one of the senior officials of Emperor Julian the Apostate (Flavius Sallustius or Saturninus Secundus Salutius) and argues in favor of the identification of the author with philosopher Sallustius of Syria, who lived in the second half of the 5th century.

Keywords: *images of the universe, Late Antiquity, Later Roman Empire; paganism, Neoplatonism, Sallustius the Philosopher, «Concerning the Gods and the Universe».*

Mikhail Vedeshkin, Ph.D. in History, research fellow, Autonomous Non-profit Organization "Institute for Interdisciplinary Research in Science and Education" (ANO IIRS&E); senior research fellow, Institute of World History, Russian Academy of Sciences; associate professor, School of Public Policy – RANEP; ⁴⁹

⁴⁹ The Scots Magazine. 1771. Vol. XXXIII.

О.В. ГОЛОВАШИНА

МЕЖДУ ПРОГРЕССИЗМОМ И ПАМЯТЬЮ: КАК ВОЗМОЖНА КОММЕМОРАЦИЯ ИНДУСТРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ?

Анализируя противоречие между направленностью в будущее индустриального нарратива и необходимостью сохранения памяти о нем, автор предлагает рассматривать коммеморацию индустриального наследия в качестве социальной практики, а объекты индустриального наследия как места памяти. Трактовка объектов индустриального наследия как мест памяти предполагает перекодирование промышленного объекта с учетом его функциональных и материальных аспектов. С опорой на работы У. Эко автор обосновывает важность сохранения вторичных функций объекта при изменении первичных, что приводит к трансформации не только символического наполнения, но и самого архитектурного сооружения. Поэтому важным представляется, во-первых, трансляция языка архитектуры, отсылающего к существовавшим ранее функциям через сохранение значимых архитектурных элементов, во-вторых, сохранение элементов идеологии, важных при строительстве здания. Вслед за Зиммелем объекты индустриального наследия рассматриваются как «форма выражения прошлого в настоящем»; агентность материала сопротивляется действию сил истории, поэтому перекодирование объекта должно включать в себя переосмысление тех изменений, которые уже произошли со зданием как материальным объектом и сохранение аксиологического наполнения этой «новой формы». Далее, объект индустриального наследия памяти присваивается участниками коммеморативных мероприятий, влияя таким образом на их процесс идентификации.

Ключевые слова: индустриальное наследие, индустриальная культура, коммеморативные практики, историческая память, музеефикация, ревитализация.

Интерес к индустриальному наследию возник сравнительно поздно, и только в 1960-е гг. воспоминания об эпохе промышленного производства стали важной частью национальной идентичности США и ряда европейских стран, а памятники индустриализации приобрели какое-либо аксиологическое измерение. В то же время в Великобритании активисты, выступавшие за сохранение промышленных объектов, объединялись в общественные организации, на базе которых возник Международный комитет по охране индустриального наследия (TICCIH), в который входят представители различных стран, в том числе, и России (с 1994 г.). Довольно поздний, по сравнению с темой наследия вообще, интерес к его индустриальным аспектам, может, по мнению исследователей, объясняться несколькими причинами. Во-первых, логика развития капитализма приводит к тому, что промышленность сама по себе начинает терять значение, но превращение ее в культурное наследие позволяет вернуть ей ценностное содержание¹. Во-вторых, следствием интенсивного роста городов оказывается изменение места и значения индустриальных объектов. Некоторые такие здания, потеряв свое функциональное значение, за счет архитектурной формы или как памятник

¹ Keskkula 2013.

определенного этапа в развитии города, начинают рассматриваться как важная составляющая культурного и исторического развития².

Несмотря на важную роль ТИССИН в сохранении памяти об индустриальном прошлом, а также работу исследователей, обращающих внимание на отдельные успешные кейсы³, классификацию соответствующих объектов, роль различных акторов⁴ и т.д., необходимо отметить, что осмысление теоретических аспектов этого процесса и концептуализация коммеморации индустриальных объектов еще не получили соответствующего отражения в научных публикациях.

Можно выделить ряд сложностей, которые связаны с сохранением памяти об индустриальном наследии. Во-первых, проблемы вызывает само определение. Использование слова «наследие» говорит об аксиологических основаниях понятия, поэтому ценностный аспект становится одним из основных в его содержании. Однако условность и относительность ценностных критериев не позволяют обозначить четких границ использования термина. Нижнетагильская хартия ТИССИН предлагает включать в индустриальное наследие «останки промышленной культуры, которые представляют историческую, технологическую, социальную, архитектурную или научную ценность. Эти останки состоят из зданий и оборудования, мастерских, заводов и фабрик, шахт и площадок для переработки, складов и магазинов, мест, где вырабатывается, передается и используется энергия, транспорта и всей его инфраструктуры, а также мест, используемых для социальной деятельности, связанной с промышленностью, таких как жилье, религиозные культы или образование»⁵. Такое широкое определение, безусловно, способствует включению в сферу интересов активистов, занимающихся сохранением индустриального наследия, максимально большого количества объектов, но вызывает сложности как с конкретными практиками коммеморации, так и с концептуальными основаниями, способствующими разработке моделей взаимодействия с различными акторами, связанными с полем наследия. В предлагаемом определении сложности вызывает дефиниция аксиологических аспектов наследия (как понять, представляет тот или иной объект или его останки ценность или нет), останков (можно ли говорить о чем-либо как об останках индустриального объекта или руинах, не имеющих какого-либо интереса или ценности, является ли такими останками перестроенное здание завода, в котором сейчас находится галерея), маркирование конкретного объекта как относящегося к индустриальному наследию или, например, религиозному. Исследователи в конкретных работах, как правило, предлагают свои определения, подхо-

² Swensen, Stenbro 2013.

³ Амосова 2019; Бугров 2021; Зайцева, Брель, Кайзер 2018; Abrams 1994; Alonso, O'Neill, Kim 2010; Keskkilä 2013; Saurí-Pujol, Llordés-Coit 1995; Swensen, Stenbro 2013.

⁴ Алексеева 2021; Зайцева, Азоркин, Алексейчик 2021; Запарий 2019; Dicks 2000a; Dicks 2000b; Rautenberg 2012.

⁵ The Nizhny Tagil Charter for the Industrial Heritage

дящие для решения поставленных в исследовании задач, что затрудняет дискуссии и мешает выработке соответствующей оптики.

Во-вторых, и это представляется еще более важным, промышленность и индустриализация имманентно связана с идеей прогресса, а сам индустриальный нарратив ориентирован на будущее, что вызывает определенные противоречия с необходимостью сохранения памяти о нем. Однако Л. Смит заметил, что наследием стоит называть не столько какой-либо объект, сколько «активный процесс, связанный с конструированием и согласованием смысла посредством запоминания»⁶. То есть, наследие, в т. ч. индустриальное, это не то, что есть, а то, что создается разными акторами. Соответственно, значение начинает иметь не наличие каких-либо индустриальных объектов самих по себе, а те смыслы, которые конструируются вокруг этих объектов, и благодаря которым объекты сохраняются через различные коммеморативные практики. В статье будут рассмотрены возможности преодоления этой сложности и предложена авторская модель коммеморации индустриальных объектов. Теоретико-методологической базой работы стали тексты «Отсутствующая структура» У. Эко, с опорой на который возможно осмысление символических аспектов индустриального наследия и практик его перекодирования, а также «Руина» Г. Зиммеля, где предлагается трактовка архитектуры и роли не только объекта, но и самого материала, из которого объект состоит. Также был использован опыт, изложенный в работах исследователей индустриального наследия, рассматривающих конкретные практики коммеморации и отдельные кейсы.

Цена и ценность: способы коммеморации индустриального наследия

Существующие способы коммеморации индустриального наследия, как правило, предполагают обеспечение сохранения объектов и окружающей среды, связанных с промышленностью, то есть, «реальных театров, в которых люди играли на протяжении поколений»⁷. В основе такого подхода лежит предположение, что останки эпохи сами по себе могут представлять ценность, а индустриальное наследие, таким образом, трактуется в качестве памятника индустриализации – определенной эпохи, оказавшей влияние на современность. Тематика предлагаемых исследований довольно широкая: техническая сложность реставраций⁸, индустриальное наследие как часть территории и ландшафта⁹, туристическая ценность индустриальных объектов¹⁰. Как правило, авторы в своих исследованиях рассматривают конкретные кейсы и не стремятся к каким-то общим выводам, что позволяет им избежать указанного выше напряжения между прогрессизмом индустриального нарратива и маркирования его как прошлого.

⁶ Smith 2006: 66.

⁷ Leary, Sholes 2000: 58.

⁸ Bodurow 2003.

⁹ Benito, Alonso 2012; Passfield 1990; Passfield 1991; Shackel, Palus, 2006.

¹⁰ Alonso, O'Neill, Kim 2010; Chhabra, Healy, Sills 2003; Li 2013; Saurí-Pujol, Llurdés-Coit 1995; Synnvested 2006.

Существующие практики сохранения индустриального наследия позволяют выявить основные стратегии.

Во-первых, объекты индустриального наследия превращаются в музеи. Самый ранний подобный проект по сохранению аутентичного промышленного здания позволил спасти первую успешную хлопкопрядильную фабрику США, построенную Сэмюэлем Слейтером в 1793 г. в Потакете, штат Род-Айленд. В 1924 г. частная организация сохранила здание как памятник американскому предпринимательству, но затем оно было законсервировано на тридцать лет. Отремонтированная мельница наконец открылась как общественный музей в 1955 г.¹¹. Примеров музеефикации конкретных индустриальных объектов довольно много¹². Речь также может идти не только о сохранении какого-либо конкретного объекта (шахты, фабрики), но об индустриальном ландшафте вообще¹³; в последние годы важным становится коммеморация также домов рабочих и прочей инфраструктуры, которая позволяет представить жизнь промышленных регионов (например, хорошо сохранившееся домашнее жилье для рабочих, такое как в городе Потоси в Боливии, и пример небольших сельских промышленных поселений, связанных с производством целлюлозы, бумаги и картона в Верла Граундвуд в Финляндии¹⁴). Музеефикации, как правило, предшествует большая работа исследователей по сбору данных, интервью с бывшими работниками предприятия¹⁵. Нескольким европейским промышленным площадкам Международным комитетом по сохранению промышленного наследия (ТICCIH) и ЮНЕСКО, был присвоен статус мировых¹⁶.

Во-вторых, индустриальные объекты реконструируются для использования в современных условиях. Например, еще Э. Уорхолл и Ж.-М. Баския стали открывать на территории заброшенных заводов свои мастерские-студии, галереи, киностудии и студии звукозаписи; сейчас на месте бывших заводских цехов появляются культурные центры, торговые комплексы, галереи и т.д. («Винзавод», «Гараж» в Москве, торгово-выставочный центр «Этажи» в Санкт-Петербурге).

В-третьих, в немногих случаях, индустриальные объекты, сохраняя некоторые свои функции, приобретают дополнительные. Например, Варшавская водопроводная станция служит еще и туристической достопримечательностью.

Несмотря на то, что мы имеем дело с принципиально разными подходами, тяготеющими, с одной стороны, к реконструкции, а с другой – к ревитализации, общим в них является то, что индустриальный объект, исполняющий прежде определенные функции и доступный ограни-

¹¹ Leary, Sholes 2000: 54.

¹² Кузовенкова 2015; Dicks 2000a; Kesküla 2013; Lane 2013.

¹³ Abrams 1994; Passfield 1990; Passfield 1991; Shackel, Palus 2006.

¹⁴ Shackel, Palus 2006: 53.

¹⁵ Kesküla 2013.

¹⁶ Leary, Sholes 2000: 57.

ченному кругу людей, участвующих в реализации этих функций, становится публичным. Эта публичность и изменение функционального содержания индустриального объекта ведет к некоторым сложностям.

Во-первых, промышленная история все более отдалается от реальной повседневной жизни людей, и сама по себе далеко не всегда может вызывать интерес. Оказавшись в галерее, открытой в здании бывшего завода, человек может не связать это здание с индустриальной историей, то есть, ревитализация в этом случае не способствует коммеморации индустриального наследия. С другой стороны, будет ли реконструированный цех середины XX в. интересен туристам? Индустриальное наследие, по мнению исследователей, «укрепляет местную идентичность»¹⁷ и, следовательно, вносит вклад в обогащение культуры сообщества, его традиций, а также в укрепление его социальной структуры, обеспечивая подлинное чувство идентичности¹⁸, но способен ли выполнять такие функции заводский цех, в котором расположился торговый центр? Это поднимает проблемы аксиологии индустриального наследия. Промышленные здания, которые зачастую не связываются с эстетической и исторической ценностью, перестраиваются, но вместе с этим теряется и память о том прошлом, продуктом которого стали здания. Музеефикация позволяет транслировать определенное представление об объекте наследия, однако почти невозможно говорить о превращении в музей крупного завода и, тем более, превращении всех объектов индустриального наследия в музеи. К тому же, как заметила Б. Дикс, «предположение о том, что наследие может предоставить доступ к народному языку, скрывает тот факт, что посетители не ощущают общность, а смотрят на нее»¹⁹. Поэтому коммеморация индустриального наследия оказывается связана с необходимостью сохранения и, зачастую, конструирования аксиологического вектора, а также тех образов и символов, которые были связаны с объектом, выстраивания режимов вовлеченности посетителей.

Во-вторых, создание индустрии памяти меняет представление о том прошлом, которые некоторые практики этой индустрии призваны сохранять. Промышленные регионы могут вписаться, посредством использования индустриального наследия, в современную экономику услуг. Как отмечают М. Майлз и Р. Паддисон²⁰, идея о том, что культуру можно использовать в качестве движущей силы городского экономического роста, стала общей доктриной большинства градостроителей за последние два десятилетия, а музеефикация индустриального наследия, превращающего «различные объекты в достопримечательности, чтобы извлечь выгоду из новых форм потребления»²¹, является одним из ис-

¹⁷ Summerby-Murray 2002: 50.

¹⁸ Alonso, O'Neill, Kim 2010: 36.

¹⁹ Dicks 2000b: 244.

²⁰ Miles, Paddison 2005.

²¹ Dicks 2000b: 33.

точником развития туризма в регионе. Туризм наследия обладает важным атрибутом, который ищут многие посетители: аутентичностью²², которая может быть «достигнута либо через опыт окружающей среды, либо через опыт, основанный на людях, либо через взаимодействие того и другого»²³. Стремление туристов к аутентичности может стать дополнительным фактором, поддерживающим максимально возможное сохранение индустриальных объектов, однако зачастую коммерческая ценность и интересы бизнеса входят в противоречие с необходимостью максимальной аутентичности. Так как промышленное наследие имеет экономические атрибуты, которые могут представлять собой важный стратегический фактор экономического развития и восстановления города, обеспечивая механизм экономического роста²⁴, коммерциализация прошлого приводит к тому, что экономические атрибуты оказываются приоритетнее, чем сохранение памяти о прошлом. Такая напряженность может возникнуть из-за усилий по обеспечению развлекательного и увлекательного опыта для посетителей исторических зданий; более того, акцент на этих усилиях приводит к тому, что вместо удовлетворения стремления к аутентичности туристы могут получить «недостоверный опыт»²⁵. Можно сказать, соглашаясь с Б. Дикс, что, представляя наследие как зрелище, туризм превращает его из субъекта истории в объект²⁶.

Итак, существующие способы коммеморации предполагают музеефикацию или ревитализацию объектов индустриального наследия или отдельных их элементов; это повышает их публичность, но появляются риски, связанные с потерей аутентичности вследствие коммерциализации, низкой степени вовлеченности, необходимости конструирования аксиологического вектора. Преодоление этих сложностей предполагает более внимательное отношение к практикам перекодирования объектов индустриального наследия. Для анализа этих практик и возникающих сложностей мы обратимся к работам П. Нора, У. Эко и Г. Зиммеля.

Внимание будет акцентировано на месте индустриального наследия в городе и городском ландшафте. В отличие от национальных парков, музеефицированных объектов индустриального наследия, подобные сооружения в городе требуют переосмысления и – зачастую – перепроектирования городского ландшафта, а сама городская идентичность или идентичность городских сообществ зачастую бывает связана с присвоением городского наследия.

Перекодирование и присвоение объектов индустриального наследия

Если П. Бурдьё настаивал на том, что социальное пространство стремится преобразоваться в физическое²⁷, т.е. физическое пространство

²² Chhabra, Healy, Sills 2003: 703.

²³ Li 2003: 250.

²⁴ Summerby-Murray 2002.

²⁵ Wiles, Vander Stoep 2009: 292.

²⁶ Dicks 2000b: 244.

²⁷ Бурдьё 1993: 50.

есть социальная конструкция и проекция социального пространства, социальная структура в объективированном состоянии²⁸, то в этой статье предполагается, что пространство работает как память. При этом пространство, вслед за Лейбницем, понимается как состоящее из объектов. В таком пространстве любой объект может трансформироваться в место памяти, в «символический объект, обладающий материальностью и функциональностью; он представляет собой “останки” прошлого, связанные с определенными коммеморативными практиками, подверженные множественным интерпретациям, способные к изменениям, но сохраняющим при этом свою символическую роль»²⁹.

Далее будет показано, как возможно перекодирование промышленного объекта с учетом его функциональных и материальных аспектов, если этот объект понимается как определенный инструмент переосмысления и исследования прошлого.

В старом споре о том, важнее знак или здание³⁰ для тематики статьи стоит однозначно признать приоритет знака. Это не должно приводить к игнорированию материальных аспектов индустриального наследия (о них будет написано ниже), но диктует необходимость обращать внимания на практики кодирования и перекодирования объектов. Рассматривая архитектуру как одну из знаковых систем, У. Эко в своей работе «Отсутствующая структура. Введение в семиологию» предлагает увидеть в ней «означающее, означаемым которого является его собственное функциональное назначение»³¹. При этом, под функциональным значением имеется ввиду не только непосредственно то, для чего здание предназначено (в доме нужно жить, в церкви – совершать религиозные ритуалы и т.д.), но и «любое коммуникативное назначение объекта»³². То есть, подчеркивая функциональность архитектурных сооружений, Эко замечает, что отношения с ними не исключают акта коммуникации³³, связанного с символическим наполнением зданий. Коммеморация индустриального наследия предполагает, что объекты должны перекодировать свое символическое наполнение, то есть, акты коммуникации с ними должны строиться на других основаниях.

Перекодирование архитектурного сооружения, по мысли Эко, связано с его первичными и вторичными функциями. Функциональность объекта определяет его первичные (денотируемые) функции (в доме живут, на заводе производят, в магазине покупают и т.д.). Но объект не исчерпывается его первичными функциями – архитектурные сооружения вызывают эстетические эмоции, говорят о каком-либо статусе или транслируют идеологию. Вторичные (коннотируемые) функции опираются на первичные и не могут мыслиться без них.

²⁸ Там же 53.

²⁹ Головашина 2022: 35.

³⁰ Вентури 2015: 95.

³¹ Эко 2019: 351.

³² Там же 360.

³³ Там же 338-339.

В ситуации перекодирования объектов индустриального наследия представляется важным сохранить вторичные функции при изменении первичных. Эко называет это случаем Парфенона. При этом, первичные функции могут быть заменены другими – заводский цех становится галереей или торговым центром, однако, в зависимости от того, каким образом заменяются первичные функции, возможно говорить о той или иной степени сохранения вторичных или их утрате. Если в торговом центре не остается ничего от коннотаций заводского цеха (разве что иллюстрация перехода индустриального общества в постиндустриальное), говорить о сохранении индустриального объекта явно не приходится.

Функции, как указывал Эко, это «означаемые архитектурных означающих, однако система функций не принадлежит языку архитектуры, находясь вне его»³⁴. Конечно, изменение функционального назначения должно привести к трансформации не только знакового, символического наполнения, но и самого архитектурного сооружения, которое, по мысли Эко, представляет собой определенную знаковую систему, «значащую форму»³⁵ как один из субъектов коммуникации. Открытие музея в здании завода требует как реконструкции самого здания, так и пересмотра окружающей инфраструктуры, иногда речь идет о реконструкции целых индустриальных ландшафтов³⁶. Изменение функций, соответственно, приводит к напряжению между существующим языком, который продолжает транслироваться через здание, и изменившимися означаемыми. Новые функции могут привести к перестройке здания в объект, который никак не будет отсылать к прежнему его значению – например, остатки заводских стен в галерее, скорее, будут казаться дизайнерским решением, а не способствовать сохранению памяти о находившемся здесь ранее заводе. Таким образом, во-первых, задача коммеморации объектов индустриального наследия – это сохранения того языка архитектуры, который отсылал к существовавшим ранее функциям. Однако, если архитектура, как писал Эко, является одним из способов массовой коммуникации, т.е. деятельностью, обращенной к разным общественным группам с целью удовлетворения их потребностей и с намерением убедить их жить так, а не иначе, то изменение потребностей групп ведет за собой изменение дискурса архитектуры³⁷. Важным представляется сохранение тех архитектурных элементов, которые отсылают к утраченным в современных условиях функциям, так как сам дискурс архитектуры оказывается источником для изучения представлений о том периоде, когда здание было построено или перестроено.

Во-вторых, рассматривая архитектурный дискурс как способ коммуникации, Эко призывает не забывать об идеологическом наполнении этой коммуникации. Элементы здания (окна, двери), несмотря на их

³⁴ Там же 401.

³⁵ Там же 353.

³⁶ Abrams 1994; Passfield 1990; Passfield 1991; Shackel, Palus 2006.

³⁷ Эко 2019: 391.

функциональное значение, несут в себе некую общую идеологию, которой принадлежал архитектор. Эко называет это одной из проблем архитектуры – «вереница архитектурных означающих ассоциируется уже не со свободой, но с властью, с определенной идеологией, которая средствами порождаемых ее риторик закабалиает»³⁸. Однако применительно к рассматриваемой теме, идеология, которая, по мнению Эко, «вшита» в элементы архитектурного объекта, может выступить помощником в коммеморации индустриального наследия. В ситуации, когда функциональное назначение объекта изменилось, сохранившиеся элементы идеологии позволяют транслировать те образы, которые были значимы в период строительства здания. Несмотря на то, что завод уже не функционирует как завод, идеологическое наполнение может продолжать вызывать соответствующие эмоции или отсылать к тем смыслам, которые возникали в период строительства здания. Объект индустриального наследия в новых условиях является не столько носителем какой-либо идеологии, сколько памятью об этой идеологии. И тогда необходимо говорить не о противоречии между прогрессизмом индустриального наследия как части идеологии и необходимостью сохранения памяти о нем, но о том, что сама по себе эта устремленность в будущее должна быть сохранена как часть нашей истории и представлений о себе.

При этом, сохранение вторичных функций, в том числе позволяет снизить вероятность превращения объектов индустриального наследия в предмет потребления. Речь, с точки зрения Эко, должна идти не столько о воскрешении старых, сколько об изобретении новых кодов³⁹. Осознание ценности объекта может способствовать нивелированию практик коммерциализации в ущерб аксиологической составляющей. С одной стороны, без популяризации объектов индустриального наследия, одной из сторон которого является коммерциализация, невозможно говорить о его успешной коммеморации, с другой – коммеморативные практики должны быть направлены на сохранение памяти об индустриальном наследии, а не получение прибыли. То есть, функциональность объектов становится частью аксиологии, а не экономики, память о значении тех или иных архитектурных элементов и трансляция этой памяти оказывается ценностью само по себе.

Итак, мы, вслед за У. Эко трактуем дискурс архитектуры как способ коммуникации. В ситуации изменения функций здания, задача коммеморации индустриального наследия предполагает, во-первых, сохранение того языка архитектуры, который был связан с прежним функциональным значением здания, во-вторых, трансляцию идеологического наполнения, позволяющего передавать образы, значимые в момент строительства объекта. Таким образом, утраченные функции здания становятся элементами аксиологии, и коммеморативные практики должны воспроизводить эту аксиологию.

³⁸ Там же 377.

³⁹ Там же 376.

Однако в этой схеме за пределами анализа остается здание само по себе, как материальный объект, обладающий в этом статусе определенной агентностью. Архитектурное сооружение, построенное в соответствии с замыслом строителей, обычно довольно гармонично сочетает транслируемые смыслы через внешний вид объекта и его внутреннее устройство, но потеря функциональности может быть связана с изменением самого здания и его разрушением. Несмотря на эту пересборку материальные объекты остаются операторами и гарантами интеракции. Насколько в этом случае возможно опираться на символические коды и транслируемый архитектурный дискурс, который был связан с первоначальным замыслом здания? Как разрушение объекта влияет на риторические и символические образы, связанные с этим объектом?

Для ответа на эти вопросы обратимся еще к одному классическому тексту – эссе «Руина» Г. Зиммеля. Постулируя зодчество как единственный вид искусства, в котором достигается равновесие между природой и духом, Зиммель подчеркивает способность материала к агентности: подчинившийся насилию духа над собой, материал, «постепенно сбрасывает с себя это иго и возвращается к независимой закономерности своих сил»⁴⁰. Возникает новый объект, в котором произведение искусства под действием сил природы приобретает новое единство.

«Руина может казаться трагической, но не вызывает чувства печали», так как изменения не бессмысленны, а «представляет собой реализацию направленности, коренящейся в глубинном слое существования разрушенного»⁴¹. В самом замысле здания были заложены те смыслы, коды, которые потом, лишившись своих означаемых, могут сохраняться только как память, образ. Руина отсылает к образу самого себя в прошлом. То же самое, в идеале, мы должны сказать о сохраненном объекте индустриального наследия – перестав быть заводом, шахтой, он отсылает к заводу и шахте. При этом материал, сохраняя свою интенцию, уже не подчиняется замыслу архитектора, а действует в соответствии с силами природы. То есть, руину, как пишет Зиммель, создает и природа и материал, которые вместе, но каждый в соответствии со своей логикой, конкурируют с замыслом архитектора. Мы не говорим об отождествлении руины и объектов индустриального наследия, но логика, описываемая Зиммелем, кажется нам вполне применимой к исследуемой теме. В отличие от руины, в случае с индустриальным наследием агентной оказывается не природа сама по себе, а история, то есть, оставаясь в рамках заданного Зиммелем языка описания, «та природа, которую он [дух] находит вне себя, — но в известном смысле и в себе»⁴². Здание не разрушается под воздействием сил природы, а перестает исполнять функции, для которых оно было предназначено. Возникающая «новая форма» — это продукт действия истории на замысел архитектора. «В дан-

⁴⁰ Зиммель 1996: 228.

⁴¹ Там же 230.

⁴² Там же 227-228.

ном случае непосредственно созерцаемым настоящим является то, что жизнь с ее богатством и изменениями когда-то была здесь. Руина создает в настоящем форму прошедшей жизни, и не по ее содержаниям или следам, а по ее прошлому как таковому»⁴³.

Итак, рассматривая объекты индустриального наследия как «форму выражения прошлого в настоящем» (Зиммель), мы далее можем обосновано говорить о практиках сохранения этого прошлого. В ситуации, когда знак важнее здания, принципиальным оказывается пересборка объектов индустриального наследия, утративших свое функциональное значение, или функциональность которых изменилась. Однако, несмотря на тезис о важности знака, необходимо учитывать агентность материала, способного сопротивляться действию внешних сил: природы, как пишет Зиммель, или истории в нашем случае. Изменение внешнего вида здания приводит к проблемам с сохранением идеологии и языка архитектуры, поэтому важно, чтобы сохранились семантически нагруженные элементы архитектурного объекта.

Интерпретируя индустриальное наследия с опорой на У. Эко и Г. Зиммеля, мы относились к нему как к отдельным объектам. Это позволило показать особенности перекодирования зданий в условиях изменения их функциональности и влияние агентности материала, однако объекты индустриального наследия расположены среди других объектов, и это также необходимо учитывать. Например, в условиях города невозможно говорить только о консервации, музеефикации объектов промышленного наследия, так как завод нельзя поместить в музей и смотреть на него через стекло, но только о какой-либо степени включения промышленного наследия в городской ландшафт. Изменивший свое функциональное значение объект оказывается не романтической руиной на фоне природы, а занимает определенное место среди других зданий. Перекодирование индустриального объекта ведет за собой изменение пространства вокруг этого объекта и зачастую влияет на элементы инфраструктуры. Город сам по себе не является стабильной структуры. Он меняется, трансформируя и по-своему перестраивая заложенные проектировщиком смыслы. Индустриальный город стремится стать постиндустриальным или хотя бы измениться в соответствии с изменением экономики, социальных связей. Город в этой трактовке оказывается не столько объектом изменений, но и агентом идентичности.

Коммеморация объектов индустриального наследия в этом случае оказывается одним из видов социальной практики, дипломатическим консенсусом различных акторов, конкурирующих в этом поле. Чтобы это произошло, коммеморация, сохраняя язык, отсылающий к прежнему функциональному значению и соответствующее идеологическое наполнение, относясь к ним как «останкам» (в терминологии П. Нора), транслирует те смыслы и ценности, которые отсылают к объекту как

⁴³ Там же 233.

памятнику индустриального прогрессизма. На следующем шаге символический объект присваивается участниками коммеморативных практик. Присвоение относится к способности использовать свое окружение и превращать его в свое собственное. Практики присвоения – это практики конструирования идентичности. Публичные исторические выставки, памятники, статуи, артефакты, национальные исторические парки, памятные мероприятия и торжества могут способствовать распространению мифов, которые создают общую историю, позволяющую различным группам найти общую связь.

«Прихотливое взаимоотношение устойчивых форм и динамики истории – это одновременно и прихотливое взаимоотношение структур и реальных событий, закрепленных физически конфигураций, объективно описываемых как значащие формы, и изменчивых процессов, которые сообщают этим формам новые смыслы»⁴⁴. Объекты индустриального наследия трактуются как инструмент переосмысления и исследования прошлого. Так как в предлагаемой работе архитектура, вслед за У. Эко, рассматривается в качестве семиотической системы, коммеморация индустриального наследия должна включать в себя перекодирование объекта с учетом его функциональных, материальных и коммуникативных аспектов. Во-первых, изменение первичных функций здания (например, заводской цех становится арт-пространством) приводит к напряжению между языком, который продолжает транслироваться через существующее здание, и изменившимися означаемыми, поэтому важным представляется сохранение архитектурных элементов, отсылающих к утраченным в современных условиях функциям. Во-вторых, дискурс архитектуры сам по себе выступает в качестве исторического источника, а идеология «вшита» в элементы архитектурного объекта, следовательно, объект индустриального наследия сохраняется как память о соответствующей идеологии как части прошлого. В-третьих, объект индустриального наследия представляет собой «новую форму» - продукт действия истории, форму прошедшей жизни в настоящем, поэтому перекодирование объекта должно включать в себя переосмысление тех изменений, которые уже произошли со зданием как материальным объектом и сохранение аксиологического наполнения этой «новой формы». Перекодированный индустриальный объект должен стать местом памяти.

Прогрессизм индустриальных объектов был связан с их стремлением преобразить мир и сотворить историю, ныне они становятся частью истории. Несмотря на то, что практики коммеморации ориентированы на сохранение прошлого, любой коммеморативный проект связан с потребностями настоящего: то, что мы помним и празднуем, помогает легитимизировать прошлое и настоящее. Память – не содержание истории, но ее форма, места памяти оказываются инструментом, использование кото-

⁴⁴ Эко 2019: 369.

рого необходимо, чтобы память сделать историей. Индустриальные объекты как места памяти позволяют понять, как формулировались отношения между прошлым, настоящим и будущим в тот период, когда они были востребованы, т.е. сохранить память не столько о здании, сколько о режиме историчности (Ф. Арто), распространенном в то время.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Алексеева Е.В. Индустриальное наследие: видовое разнообразие, пути и способы перепрофилирования // Уральский исторический вестник. 2021. 2 (71). С. 46–54 [Aleksееva E.V. Industrial'noe nasledie: vidovoe raznoobrazie, puti i sposoby pereprofilirovaniya (Industrial heritage: species diversity, ways and means of repurposing) // Ural'skij istoricheskij vestnik. 2021. 2(71). P. 46–54].
- Амосова Е.В. Творческие кластеры как способ сохранения и речедевелопмента объектов индустриального наследия // Общество. Среда. Развитие. 2019. 3 (52). С. 98–102 [Amosova E.V. Tvorcheskie klasteri kak sposob sohraneniya i redevelopmента ob'ektov industrial'nogo nasledija (Creative clusters as a way to preserve and redevelop industrial heritage sites) // Obshhestvo. Sreda. Razvitiye. 2019. 3 (52). P. 98–102].
- Бугров К.Д. Ткацкие станки и доменные печи: культурный потенциал индустриального наследия в центральном старотекстильном ареале и уральском регионе // Labyrinth. Теории и практики культуры. 2021. 1. С. 51–64 [Bugrov K.D. Tkackie stanki i domennye pechi: kul'turnyj potencial industrial'nogo nasledija v central'nom starotekstil'nom areale i ural'skom regione (Weaving looms and blast furnaces: cultural potential of industrial heritage in the central old-textile area and the Ural region) // Labyrinth. Teorii i praktiki kul'tury. 1. P. 51–64].
- Бурдьё П. Социология политики. М.: SocioLogos, 1993. [Bourdieu P. Sociologija politiki (Sociology of politics). Moscow: SocioLogos, 1993].
- Вентури Р. Уроки Лас-Вегаса: Забытый символизм архитектурной формы. М.: Strelka Press, 2015 [Venturi R. Uroki Las-Vegasa: Zabytyj simbolizm arhitekturnoj formy (Lessons from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form). Moscow: Strelka Press, 2015].
- Головашина О.В. Места памяти: между метафорой и концептом // Социология власти. 2022. 1. С. 18–38 [Golovashina O.V. Mesta pamjati: mezhdru metaforoj i konceptom (Places of memory: between metaphor and concept) // Sociologija vlasti. 2022. 1. P. 18–38].
- Зайцева Е.В., Азоркин Е.А., Алексейчик А.С. Ученые Екатеринбурга как акторы пропаганды движения за сохранение индустриального наследия // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Исторические науки. 2021. № 1/9. С. 118–124 [Zajceva E.V., Azorkin E.A., Aleksejchik A.S. Uchenye Ekaterinburga kak aktory propagandy dvizheniya za sohraneniye industrial'nogo nasledija (Ekaterinburg scientists as advocacy actors in the movement for the preservation of industrial heritage) // Izvestija Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk. Istoricheskie nauki. 1/9. P. 118–124].
- Зайцева А.И., Брель О.А., Кайзер Ф.Ю. Анализ опыта сохранения и речедевелопмента объектов индустриального наследия // Общество. Среда. Развитие. 2018. 4 (49). С. 77–82. [Zajceva A.I., Brel' O.A., Kajzer F.Ju. Analiz opyta sohraneniya i redevelopmента ob'ektov industrial'nogo nasledija (Analysing the experience of preservation and redevelopment of industrial heritage sites) // Obshhestvo. Sreda. Razvitiye. 4 (49). P. 77–82].
- Запарий В.В. «Индустриальное наследие» и его современное толкование // Академический вестник УралНИИпроект РААСН. 2009. 1. С. 32–35 [Zaparij V.V. «Industrial'noe nasledie» i ego sovremennoe tolkovanie ('Industrial heritage' and its contemporary interpretation) // Akademicheskij vestnik UralNIIProekt RAASN. 1. P. 32–35].
- Зиммель Г. Руина // Зиммель Г. Избранное. Том 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 227–234 [Zimmel' G. Ruina (Ruin) // Zimmel' G. Izbrannoe. T. 2. Sozercanie zhizni. Moscow: Jurist, 1996. P. 227–234].
- Кузовенкова Ю.А. Парадигмы музеефикации индустриального наследия // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2015. 5–6. С. 6–16 [Kuzovenkova Ju.A. Paradigmy muzeifikacii industrial'nogo nasledija (Paradigms of museification of industrial heritage) // Labirint. Zhurnal social'no-gumanitarnyh issledovanij. 5–6. P. 6–16].
- Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М.: АСТ, Корпус, 2019. [Jeko U. Otsutstvujushhaja struktura. Vvedenie v semiologiju (The missing structure. Introduction to Semiology). Moscow: AST, Korpus, 2019].

- Abrams J. F. *Lost Frames of Reference: Sightings of History and Memory in Pennsylvania's Documentary Landscape // Conserving Culture: A New Discourse on Heritage* / ed. M. Hufford. Urbana: University of Illinois Press, 1994. P. 24–38.
- Alonso A. D., O'Neill M. A., Kim K. *In Search of Authenticity: a Case Examination of the Transformation of Alabama's Langdale Cotton Mill into an Industrial Heritage Tourism Attraction // Journal of Heritage Tourism*. 2010. Vol. 5. 1. P. 33–48.
- Benito P., Alonso P. *Industrial Heritage and Place Identity in Spain: From Monuments to Landscapes // The Geographical Review*. 2012. 102(4). P. 446–464.
- Bodurow C.C. *A Vehicle for Conserving and Interpreting our Recent Industrial Heritage // George Wright Forum*. 2003. 20(2). P. 68–88.
- Chhabra D., Healy R., Sills E. *Staged Authenticity and Heritage Tourism // Annals of Tourism Research*. 2003. 30(3). P. 702–719.
- Dicks B. *a Heritage Museum: Encoding and Decoding the People: Circuits of Communication at a Local Heritage Museum // European Journal of Communication*. 2000. 15. P. 61–78.
- Dicks B. *b Heritage, Place and Community*. Cardiff: University of Wales, 2000.
- Jansen-Verbeke M. *The Territoriality Paradigm in Cultural Tourism // Tourism*. 2009. 19(1–2). P. 25–31.
- Kesküla E. *Reproducing Labor in the Estonian Industrial Heritage Museum // Journal of Baltic Studies*. 2013. Vol. 44. 2. Special issue: Temporality, Identity and Change: Ethnographic Insights into Estonian Field Sites. P. 229–248.
- Lane J.B. *Oral History and Industrial Heritage Museums // Journal of American History*. 1993. 80 (2). P. 607–618.
- Leary T.E., Sholes E. C. *Authenticity of Place and Voice: Examples of Industrial Heritage Preservation and Interpretation in the U.S. and Europe // The Public Historian*. 2000. Vol. 22. 3. P. 49–66.
- Li Y. *Heritage Tourism: The Contradictions between Conservation and Change // Tourism and Hospitality Research*. 2003. 4(3). P. 247–261.
- Miles M., Paddison R. *Introduction: The Rise of Culture-led Urban Regeneration // Urban Studies*. 2005. Vol. 42. 5/6. P. 833–839.
- Passfield R.W. *Industrial Heritage Commemoration in the Canadian Parks Service: Part I // IA The Journal of the Society for Industrial Archeology*. 1990. Vol. 16. 2. P. 15–39.
- Passfield R.W. *Industrial Heritage Commemoration in the Canadian Parks Service: Part II // IA. The Journal of the Society for Industrial Archeology*. 1991. Vol. 17. 1. P. 32–67.
- Rautenberg M. *Industrial Heritage, Regeneration of Cities and Public Policies in the 1990s: Elements of a French/British Comparison // International Journal of Heritage Studies*. 2012. Vol. 18. 5. P. 513–525.
- Sauri-Pujol D., Llundés-Coit J.C. *Embellishing Nature: The case of the Salt Mountain Project of Cardona, Catalonia, Spain // Geoforum*. 1995. 26(1). P. 35–48.
- Shackel P. A., Palus M. *Remembering an Industrial Landscape // International Journal of Historical Archaeology*. 2006. Vol. 10. 1. P. 49–71.
- Smith L. *Uses of Heritage*. New York: Routledge, 2006.
- Summerby-Murray R. *Interpreting Deindustrialised Landscapes of Atlantic Canada: Memory and Industrial Heritage in Sackville, New Brunswick // The Canadian Geographer*. 2002. 46(1). P. 48–62.
- Swensen G., Stenbro R. *Urban Planning and Industrial Heritage – a Norwegian Case study // Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*. 2013. Vol. 3. 2. P. 175–190.
- Synnestvedt A. *Who Wants to Visit a Cultural Heritage Site? – A Walk Through an Archaeological Site with a Visual and Bodily Experience // Images, Representations and Heritage* / ed. L. Russell. New York: NY Springer, 2006. P. 333–351.
- The Nizhny Tagil Charter for the Industrial Heritage // TICCIH is the International Organisation for Industrial Archaeology and the Industrial Heritage: URL: https://web.archive.org/web/20130126093839/http://www.ticcih.org/industrial_heritage.htm
- Wiles C., Vander Stoep G. *Consideration of Historical Authenticity in Heritage Tourism Planning and Development // Proceedings of the 2007 Northeastern Recreation Research Symposium* / eds. C. LeBlanc, C. Vogt. P. 292–298) 2009 // https://www.fs.usda.gov/nrs/pubs/gtr/gtr_nrs-p-23.pdf.

Головашина Оксана Владимировна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, УГИ УрФУ, ведущий научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН, ovgolovashina@mail.ru

Between Progressivism and Memory: How Can Industrial Heritage Be Commemorated?

Analyzing the contradiction between the focus on the future of industrial narrative, the idea of progress and the need to preserve the memory of them, the author proposes to consider industrial heritage commemoration as a social practice, and industrial heritage sites as places of memory. Treating industrial heritage sites as places of memory, that is, as a certain tool for rethinking and exploring the past, involves recoding the industrial site in relation to its functional and material aspects. Drawing on U. Eco's works, the author justifies the importance of preserving the secondary functions of the object while changing the primary ones (the case of the Parthenon), which leads to a transformation not only of the symbolic content, but also of the architectural construction itself. Therefore, it seems important, firstly, to translate the language of architecture, referring to pre-existing functions through the preservation of significant architectural elements, and secondly, to preserve elements of ideology important in the construction of the building. The preservation of secondary functions will help to level out the negative aspects of the commercialisation of industrial buildings. Following Simmel, industrial heritage objects are seen as 'a form of expression of the past in the present'; the agency of the material resists the forces of history, so recoding the object should involve rethinking the changes that have already occurred to the building as a material object and preserving the axiological content of this 'new form'. Further, the industrial heritage object as a place of memory is appropriated by participants in commemorative events, thus influencing their process of identification.

Keywords: *industrial heritage, industrial culture, commemorative practices, historical memory, museification, revitalisation.*

Oksana Golovashina, Doctor of Philosophy and Leading Research Fellow at of the Ural Institute of Humanities at Ural Federal University, Leading Research Fellow at of the Institute of Philosophy and Law UrO RAS ovgolovashina@mail.ru

**ПАМЯТЬ МИГРАЦИОННЫХ СООБЩЕСТВ
В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ МОСКВЫ
ДИСКУРСИВНЫЕ СТРАТЕГИИ И РЕЖИМЫ ВИДИМОСТИ¹**

На примере музейного пространства города Москвы в статье анализируются особенности дискурсивных стратегий и режимы видимости памяти миграционных сообществ, оцениваются их возможности выступать в качестве акторов политики памяти. Применение конструктивистской методологии, а также сравнительный анализ практик музеефикации и экспонирования миграционных сообществ позволили говорить о существенной специфике режима видимости памяти миграционных сообществ в России, который представляет собой комбинацию образов прошлого страны исхода и отдельных голосов автобиографической и семейной памяти мигрантов. Анализ трех групп музеев и культурных центров, связанных с репрезентацией миграционного опыта, показал, что повышение степени акторности миграционных сообществ в сфере коммемораций не является значимой целью ни для принимающего общества, ни приоритетной целью для самих сообществ мигрантов. Репрезентация коллективной памяти сообществ мигрантов во многом продолжает осуществляться с помощью институтов памяти крупнейших диаспор России, что способствует воспроизводству параллельных сообществ памяти мигрантов и местного населения. Наиболее продуктивной формой презентации коммеморативных практик миграционных сообществ в современных условиях стало создание цифровых музеев и выставок в сети Интернет.

Ключевые слова: *память миграционных сообществ, коллективная память, музей, режим видимости, музеи Москвы, музейный нарратив.*

Изучение памяти миграционных сообществ является одним из наиболее заметных направлений современных *memory studies*. Это связано с тем, что миграционный фактор все в большей мере оказывает влияние не только на экономику и политику развитых стран, но и становится все более заметным в культурной жизни принимающих обществ. «Культурная память перестала быть личным делом каждого народа»². Эти слова Алейды Ассман могут рассматриваться не только как констатация факта, но и как призыв к выработке новых представлений о месте памяти миграционных сообществ в поле общественных коммемораций принимающего общества, где присутствие автобиографической и семейной памяти мигрантов, а также институциональные практики актуализации группового прошлого оказываются репрезентированы в рамках различных режимов видимости.

В отечественных исследованиях миграции давно уже утвердилась мысль о том, что Россия де-факто является иммиграционной страной³. При этом сфера культурной интеграции мигрантов наиболее уязвима для политических и общественных спекуляций. В этой связи встает во-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 22-28-00503 / The article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation, project No. 22-28-00503.

² Ассман 2011.

³ Воронова 2019; Малахов 2014; Мукомель 2011.

прос о том, как принимающее общество и смотрит на память миграционных сообществ и как последние репрезентируют свою коллективную память в российском культурном пространстве. Соответственно целью статьи является изучение особенностей репрезентации и само-репрезентации памяти миграционных сообществ в среде российских музеев и культурных центров на примере города Москвы – «самого мощного миграционного магнита России»⁴. Изучение данных особенностей также позволит нам теоретически осмыслить текущее положение миграционных сообществ в России как акторов политики памяти.

Сам вопрос об акторах политики памяти является, применительно к миграционным сообществам, далеко не однозначным, поскольку процесс репрезентации прошлого является продуктом взаимодействия между различными группами, заинтересованными в продвижении определенных репрезентаций в публичном пространстве. Акторный подход в социально-гуманитарных науках акцентирует внимание именно на деятельности формальных и неформальных институтов, оставляя за скобками вопрос о том, насколько контуры их деятельности являются полностью самостоятельными или задаются внешними источниками влияния⁵. Такая постановка вопроса позволяет выбирать в качестве предмета анализа конкретные действия и нарративы, которые озвучиваются в публичном пространстве, ставя вопросы как о содержании данных нарративов, так и о структуре их взаимодействия между собой.

Под акторами политики памяти подразумеваются «отдельные политические деятели или общественно-политические институты, которые своими действиями участвуют в формировании, изменении или дискредитации определенной исторической повестки в публичном пространстве»⁶. Данное определение акцентирует внимание на отсутствии формального соответствия между понятиями «политический актор» и «мнемонический актор», поскольку далеко не каждое сообщество, функционирующее в политическом пространстве, обладает отчетливо выраженной мнемонической повесткой, а с другой стороны – некоторые типы организаций и неформальных сообществ вполне могут продвигать собственные образы прошлого, что делает их существенными элементами общего ландшафта символической политики.

Наиболее используемая в современных исследованиях классификация Бернхарда и Кубика позволяет выявить и охарактеризовать четыре группы мнемонических акторов, а степень их представленности позволяет формировать мнемонический режим конкретного общества:

1) *Мнемонические борцы* относятся к истории как к продолжению политической борьбы, поэтому их включение в историческую повестку всегда антагонистично, а доминирование приводит к развязыванию «войн памяти»;

⁴ Иммигранты в Москве 2009.

⁵ Турен 1998: 13–27

⁶ Аникин & Батищев 2022.

2) *Мнемонические плюралисты* также исходят из наличия различных трактовок прошлого, но ориентированы на диалог и готовы вырабатывать правила совместного сосуществования различных индивидов;

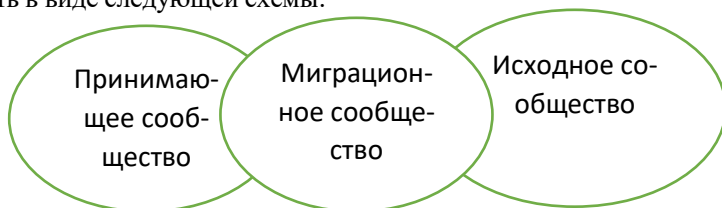
3) *Мнемонические уклонисты* отказываются от активного участия в исторической политике, предпочитая игнорировать различие нарративов и оставаться в стороне от острых политических споров;

4) *Мнемонические футуристы* воспринимают прошлое лишь как промежуточную ступень к будущему состоянию социума, и, в этом качестве, интересуясь выборочно лишь теми сюжетами, которые напрямую позволяют обосновать возможность наступления этого будущего⁷.

Как справедливо отмечает О.Ю. Малинова, данная классификация имеет ограничения, поскольку позволяет зафиксировать лишь структуру мнемонических отношений в социуме, но не способна выявить содержание самих мнемонических нарративов⁸. Но применительно к анализу миграционных сообществ как мнемонических акторов она позволяет, по крайней мере, охарактеризовать те формы взаимодействия, которые возникают в условиях соединения в относительно компактных пространственно-временных границах нескольких сообществ, вынужденных учитывать мнемонические нарративы друг друга в своей непосредственной деятельности.

В отношении миграционных сообществ взаимно направленный процесс деятельности акторов приобретает дополнительную сложность, поскольку участниками данного взаимодействия оказываются, как минимум, три субъекта: *принимающее сообщество* (при существенной оговорке, что само это сообщество может восприниматься как единый субъект лишь в случае существенного упрощения картины мнемонических практик в современном российском обществе), *исходное сообщество* (опять-таки при учете того факта, что миграция могла быть вызвана различными причинами, соответственно, и степень взаимосвязи между миграционным сообществом и исходным сообществом может быть различна), *миграционное сообщество*, зачастую представляющее собой конгломерат людей и локальных групп, цель нахождения которых за пределами исходного общества может быть различной, следовательно, и степень их консолидации и институализации варьируется.

Картину взаимодействия указанных сообществ можно представить в виде следующей схемы:



⁷ Bernhard & Kubik 2014.

⁸ Малинова 2017.

Наиболее проблемными с теоретической точки зрения, но и наиболее интересными в качестве источника продуцирования новых мнемонических образов являются зоны пересечения: принимающее сообщество – миграционное сообщество и исходное сообщество – миграционное сообщество. Неоднородность этих зон определяется тем, что далеко не все действия миграционных сообществ рассматриваются в качестве мнемонических, что ставит вопрос не столько о самом характере данных действий, сколько об особенностях их восприятия со стороны других мнемонических акторов.

Обращение к памяти миграционных сообществ не может не учитывать особенности принимающего общества и его отношения к коллективной памяти мигрантов. С методологической точки зрения важную роль в данном случае играет понятие «режим видимости», позволяющее перейти от калейдоскопа визуальных образов к теоретическому осмыслению и оценке стратегий репрезентации коллективной памяти мигрантов в контексте актуальных политик памяти принимающего общества, а также пониманию тех образов, которые оказываются за гранью данных стратегий и политик. Понятие «режим видимости» указывает на необходимость обновления теоретического инструментария для оценки репрезентации мигрантов, позитивных и негативных коннотаций, связанных с их присутствием /отсутствием в публичном пространстве. В этом плане понятие «режим видимости» оказывается важным как для социально-философской рефлексии о современных обществах культурного разнообразия⁹, так и для конкретных кейсов изучения репрезентации миграционного опыта в культурных практиках принимающих обществ¹⁰.

Категория «видимость» осмысливается сегодня как социальный процесс, сочетающий в себе эстетическое и политическое, когда различные социокультурные символы используются в качестве ресурсов воспроизводства и оспаривания тех или иных социальных позиций. Подчеркивается, что подобный процесс предполагает модусы социальной видимости, невидимости и гипервидимости¹¹. Итальянский исследователь А. Муби Бригенти предлагает интерпретировать «видимость» не только как когнитивный взгляд, но и как социальную практику. По его мысли, важным также является различие визуального и видимого, где видимость как понятие имеет более широкий логический объем, включая в себя как визуальные, так и дискурсивные элементы. Понимая видимость как социальное взаимодействие, итальянский исследователь отмечает, что социальными эффектами применения соответствующего режима видимости оказываются ситуации в диапазоне между видимостью как признанием и видимостью как контролем¹². На наш взгляд, оригинальность понятия «режим видимости» состоит в том, что в случае

⁹ Holzinger 2007; Straub 2018.

¹⁰ Faassen van & Hoekstra 2022; Perolini 2022; Fierz 2021.

¹¹ Хабибулина 2021: 125.

¹² Mubi Brighenti 2010: 45.

понятия «репрезентация» (или стратегия репрезентации) мы сталкиваемся с целенаправленной стратегией актора в публичном пространстве, в то время как понятие «режим видимости» отсылает не только к стратегиям конструирования видимых образов, но и к ситуации отсутствия (невидимости) тех или иных явлений в публичном дискурсе, а также указывает на бессознательную природу тех или иных «белых пятен» репрезентации или само-репрезентации сообществ и социальных групп.

Одним из наиболее перспективных публичных пространств, позволяющих применять исследовательскую оптику понятия «режим видимости» оказывается современный музей, который, с одной стороны, является продуктом официальной политики памяти принимающего общества (видимость как контроль), а с другой – представляет собой результат институционализации коммеморативных практик соответствующего сообщества, не укладывающихся в официальный исторический нарратив (видимость как признание)¹³. Это объясняет рост числа музеев миграции по всему миру¹⁴. Следует согласиться с Лоуренс Гурьевидис, которая подчеркивает, что музеи в странах Евросоюза и Северной Америки все больше сталкиваются с рядом вызовов: 1) влиянием публичных дискурсов и политик разнообразия на то, как история мигрантов представлена в музеях; 2) ролью музеев как агентов социальных изменений и слома парадигмы методологического национализма; 3) изменением мемориальной функции музеев как медиаторов признания и инклюзии¹⁵.

Насколько данные тенденции применимы к российскому случаю? Выяснить это мы попытались в контексте нашего исследования музеев и культурных центров Москвы, ориентированных на репрезентацию памяти миграционных сообществ и диаспор. Согласно В.Д. Попкову, сегодня «понятие “диаспора” используется как родственное для таких явлений, как этнические меньшинства, беженцы, трудовые мигранты. В конечном счете речь идет о любых группах мигрантов, то есть о людях, по тем или иным причинам оказавшихся вне страны своего происхождения»¹⁶. В.А. Тишков подчеркивает, что диаспору следует трактовать как явление политическое, где на первый план выходят «представления об общей родине и выстраиваемых на этой основе коллективной связи, групповой солидарности и демонстрируемого отношения к родине»¹⁷. Необходимость обращения к диаспорам отражает российскую специфику миграционного общества, когда основные миграционные потоки по-прежнему связаны со странами Закавказья и Центральной Азии¹⁸. Прибывающие из этих стран мигранты оказываются тесно связаны с уже существующими диаспорами, что не может не отражаться и на особенностях конструирования памяти миграционных сообществ.

¹³ Museums and migration 2014; Labadi 2018; McFadzean 2019; Sergi 2023.

¹⁴ См.: <https://museumsandmigration.wordpress.com/museums/>

¹⁵ Gouriévidis 2014: 2.

¹⁶ Попков 2003: 11.

¹⁷ Тишков 2000: 50.

¹⁸ Малахов 2014; Мукомель 2011; Иммигранты в Москве 2009.

Исследование было проведено в 2022 году и охватило три группы музеев и культурных выставок. Ориентируясь на мировой опыт музеев миграции, мы в первую очередь обратились к музею миграции в Москве. Вторая группа была представлена павильонами бывших союзных республик на ВДНХ, ориентированных на репрезентацию образа данных стран как для посетителей выставок, так и для представителей диаспор в Москве. Третья группа была представлена частными музеями и выставками в культурных центрах (Армянский музей, Музей Тапан, Азербайджанский культурный центр, Культурный центр АзерРос). Также в рамках данной группы нами были изучены центры языка и культуры Узбекистана, Казахстана, Киргизии, Армении, Молдовы, Таджикистана, Грузии, объединенных в рамках дирекции Базовой организации по языкам и культуре государств – участников СНГ, располагающейся в Московском государственном лингвистическом университете¹⁹.

Ранее мы уже обращались к наиболее актуальным темам, которые позволяют проанализировать соответствующий режим видимости в отношении памяти мигрантов в принимающем обществе²⁰. В нашем понимании режим видимости отражает степень акторности миграционного общества в социальном пространстве и формы присутствия мигрантов в публичном дискурсе принимающего общества. Соответственно режим видимости задается комбинацией визуальных и нарративных тем, по-разному представленных в публичном дискурсе и связанных с отражением политики инкорпорирования коллективных воспоминаний мигрантов в принимающем обществе (1), присутствием в публичном дискурсе образов прошлого страны исхода, ее традиций и элементов праздничной культуры (2), путей разрешения конфликтных ситуаций, возникающих между сообществами памяти мигрантов и принимающего общества (3), а также само-репрезентацией голосов автобиографической и семейной памяти мигрантов в принимающем обществе (4)²¹.

Для анализа данных тем мы обратились к целому ряду понятий и категорий, отражающих не только познавательный ресурс музея (выставки), но и возможности его непосредственного эмоционального воздействия на личность, что было связано с трансформацией новой музеологии от музейной герменевтики к политике аффекта и «перенесения вектора музейных приоритетов от предмета к зрителю»²². Нас интересовали основной замысел экспозиции, категории центр и периферия, когнитивное и эмоциональное, глубина и поверхность дискурсивных и визуальных стратегий. Нас также интересовала избранная учредителями музея и организаторами выставок перспектива субъекта музейного повествования (мигрант, член диаспоры, гражданин страны исхода, носитель культуры страны исхода, гражданин Российской Фе-

¹⁹ См. подп.: <https://linguanet.ru/sotrudnichestvo/otdel-po-yazykam-i-kulture-gosudarstv-uchastnikov-sng-i-sh0s/>

²⁰ Линченко & Аникин 2023.

²¹ Линченко & Аникин 2023: 62.

²² Бонами 2019: 52.

дерации, абстрактный посетитель). Использование столь широкого ряда понятий и категорий, учитывающих перспективы субъектности, зрелищности, атмосферы и участия были связаны также с тем, что часть музейных экспозиций и выставок были либо мультимедийными, либо вообще были размещены только на Интернет-страницах музеев.

Первая группа музеев была представлена в Москве музеем миграции, открытым в 2013 г. и поныне существующим интерактивно. Основной целью создания музея в отличие от зарубежных аналогов стало стремление показать важную роль миграционного фактора в истории российского государства, а также показать «роль российской миграции в процессах глобализации <...> расширить взгляд на Россию, как на страну, принимающую и отдающую мигрантов»²³. Подчеркивается, что музей является новым опытом по формированию «миграционно чувствительного взгляда». Переход к виртуальной экспозиции музея обнаруживает три тематические выставки, представляющие собой аналитические материалы и фотографии, посвященные описанию миграционных процессов на основных этапах российской истории. Для нас это означает, что субъектом повествования в музее оказывается само российское государство, где миграционный фактор представлен цифрами и диаграммами, а также описанием потоков внутренней и внешней миграции. Центральная часть экспозиции музея целиком ориентирована на историю России. В особенности это касается миграции в СССР, где мы видим достаточно комплексное изображение различных сторон миграционных волн в советской истории (вкл. ГУЛАГ). Периферией экспозиции оказываются разделы, связанные как с современными исследованиями миграции, так и презентацией темы миграции в российском и зарубежном кино. Данные разделы представлены в виде обычных списков художественных и документальных фильмов, актуализирующих только когнитивную составляющую. Эмоциональная сторона экспозиции оказалась связана с размещением на сайте мультимедийных материалов, представленных фотографиями Харбинского музея в русской церкви в КНР, а также информацией о зарубежных музыкальных исполнителях, творчество которых связано с темой миграции. Тема внешних мигрантов присутствует на сайте только в рамках информационных сообщений о проведении Дня мигранта в Москве, указывая на поверхностный характер данного измерения. В целом сайт музея производит впечатление проекта, который в силу определенных причин оказался незавершенным или не получившим дальнейшей поддержки.

Вторая группа музеев и культурных центров была представлена павильонами бывших союзных республик на ВДНХ. На момент исследования нам удалось посетить только павильоны Армении, Казахстана, Беларуси и Азербайджана. Павильоны других бывших союзных республик находились на реконструкции и не работали (Узбекистан, Кыргызстан, Таджикистан). Несмотря на то, что у всех павильонов торговля

²³ Музей миграции.

товарами соответствующих государств, по-видимому, является приоритетной целью деятельности на ВДНХ, каждый из них не только оформлен в национальном стиле, но и готов представить посетителям целый ряд выставок, посвященных различным аспектам истории и культуры республик. Сравнительный анализ четырех павильонов показал нам, что наименьший информационный потенциал имеет павильон Республики Беларусь, где с торговыми площадями соседствует единственная выставка, посвященная истории самого павильона. В свою очередь павильоны Армении, Азербайджана и Казахстана выявили существенные сходства дискурсивных стратегий, что позволяет представить результаты исследования в виде общих выводов по всем трем павильонам. Субъектом повествования во всех трех павильонах оказывается национальное государство, что представлено либо в виде официальной политической и социально-экономической информации о стране (Казахстан), либо многовековой истории и культуры государства (Армения), либо истории государства в XX в наиболее значимых событиях и лицах (Азербайджан). При этом, если в павильоне Азербайджана данная субъектность разворачивается как история наиболее заметных деятелей политики, науки и культуры советского времени, то выставки в павильонах Армении и Казахстана вообще исключают всякую антропологическую перспективу. Сравнительный анализ центральных и периферийных элементов выставок показал, что павильоны всех трех республик, несмотря на обновление декораций, продолжают воспроизводить советскую монументальность, сохраняя в том или ином виде «большой нарратив» советской истории. Данная тенденция оказалась более заметной в павильонах Армении и Азербайджана, в то время как павильон Казахстана ставит в центр музейного повествования официальный нарратив постсоветской истории Казахстана. Элементы этнографической фактуры (одежда, жилье, предметы быта) во всех трех павильонах оказываются на периферии видения, оставаясь закрытыми для прямого контакта с посетителем. Из всех трех павильонов в наибольшей мере когнитивно-ориентированная стратегия оказалась реализована в павильоне Казахстана (огромные массивы текстовой информации), в то время как павильоны Армении и Азербайджана делают акцент на эмоциональное соприкосновение с национальной культурой. Речь идет об использовании религиозных символов и музее коньяка в армянском павильоне и обращении к калейдоскопу фотографий известных деятелей культуры, науки, искусства и политики Азербайджанской ССР.

Третья группа музеев была представлена частными музеями и общественными организациями. В отличие от павильонов ВДНХ, в данном случае нами были зафиксированы различия в дискурсивных стратегиях репрезентации исторического опыта миграционных сообществ и диаспор. В этой связи более продуктивным шагом стал сравнительный анализ музеев и культурных выставок основных диаспор в Москве: армянской, азербайджанской, узбекской, киргизской и таджикской, что

позволило не только увидеть специфику коммеморативных практик каждой диаспоры, в которые вовлекаются приезжающие мигранты, но и сравнить данные дискурсы между собой.

Наиболее развитой в институциональном отношении оказались коммеморации армянской культуры в Москве. Помимо отдельных выставок и экспозиций в Московском государственном лингвистическом университете, в Москве существуют два армянских музея (Армянский музей Москвы и культуры наций, Музей Тапан), существенно различающихся своими дискурсивными стратегиями. Музей Тапан располагается в храмовом комплексе Российской и Ново-Нахичеванской Епархии Армянской Апостольской Церкви в Москве. Основная идея музея – это необходимость сохранения преемственности христианской культуры Армении и ее истории, где субъектом музейного повествования оказывается сама армянская культура. В этой связи музей в большей мере ориентирован на воцерковленных представителей армянской диаспоры, а также широкий круг посетителей, интересующихся отдельными страницами истории христианства в Армении. Центральная часть выставки представляет собой собрание исторических предметов религиозного культа в Армении. В последние годы собрание дополнено мультимедийной экспозицией, посвященной отдельным страницам древней истории армян и христианских святынь на территории Армении. Периферия выставки представлена периодически сменяющимися экспозициями произведений искусства современных армянских художников, а также презентацией собрания книг об Армении и ее культуре. Вместе с тем использование мультимедиа в музее лишь ограниченно работает на актуализацию эмоционального измерения, которое создается исключительно обращением к творчеству армянских художников.

В сравнении с музеем Тапан Армянский музей Москвы и культуры наций ориентирован на иную дискурсивную стратегию – презентацию богатой истории взаимодействия российской и армянской культур (новая концепция), а также преодоление разобщенности армянской культуры (старая концепция). На данный момент основная часть выставок музея представлена на Интернет-странице²⁴, пока сам музей находится на реконструкции. Основная экспозиция музея построена на основе обращения к двум идеям: идее армянской культуры и ее преемственности и теме геноцида армян. Субъектом музейного повествования оказывается сам армянский народ. Идея преемственности армянской культуры тоже в первую очередь реализуется через обращение к истории армянского народа, его артефактам и культурным символам, а также к основным историческим персоналиям. Центральная часть основной экспозиции фокусирует внимание посетителя на истории армянской культуры, репрезентация которой объединяет несколько самостоятельных выставок, посвященных языку и алфавиту, повседневному быту армян, музыке, значимым артефактам, символике, армянской литературе, наиболее зна-

²⁴ См. подр.: <https://www.armmuseum.ru>

чимым историческим персоналиям, армянскому искусству, филателии и фалеристике. Периферию основной экспозиции составляют обращения к политической истории армянского государства, которая возникает эпизодически. Помимо основной экспозиции музей постоянно проводит временные выставки, посвященные либо актуальным общественно-политическим и культурным событиям современной Армении, а также армянской диаспоры в разных странах мира.

Центральное значение среди всех размещенных на сайте материалов, отражающих как временные выставки, так и виртуальные события в музее, занимает тема памяти об армянском геноциде 1915 г. Существенно меньше материалов, отражающих выставки прошлых лет (2019–2023), посвящено Арцахской войне и истории армян в XX в., где доминирует тема Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и вклада армян в Победу. Музей изначально смотрит на армян как на народ со сложной судьбой и обращает внимание посетителя сайта на множественность измерений жизни армянского народа. Наиболее глубоким измерением оказывается взгляд на армянскую культуру с ее тысячелетними традициями христианства. Второе измерение музея – личностное или семейное. Акцент делается либо на персональное переживание исторических событий или на фрагменты семейной памяти о них. Это позволяет увидеть историю Армении как историю родов и отдельных людей. Третье измерение музея связано с отдельными персонажами армянской культуры, и в первую очередь деятелями искусства.

Репрезентация коллективной памяти выходцев из Азербайджана в Москве в первую очередь представлена культурным центром федеральной национально-культурной автономии азербайджанцев в России²⁵, а также азербайджанским культурным центром в Библиотеке иностранной литературы²⁶. Предельно важно, что оба культурных центра в качестве основных целей указывают не только сохранение и преемственность азербайджанской культуры, но и укрепление связей между российским и азербайджанским народами, а также «социальную и культурную адаптацию и интеграцию мигрантов»²⁷. При этом, если субъектом повествования в азербайджанском культурном центре оказывается азербайджанская культура, то содержание и направленность выставок культурного центра автономии однозначно указывает на азербайджанскую диаспору в России. Основная выставка этого культурного центра представляет собой собрание книг, посвященных политическим, религиозным и искусствоведческим вопросам общественной жизни современного Азербайджана. В культурном центре автономии основной выставки нет, а выставочная деятельность представляет собой сменяющийся ряд культурных мероприятий, подчеркивающих актуальные аспекты воспроизводства азербайджанской идентичности в российском обществе.

²⁵ См. подр.: <https://fnkaa.ru/kulturnyj-tsentr/>

²⁶ См. подр.: <https://libfl.ru/ru/departament/azerbaidjanskiy-kulturnyy-centr>

²⁷ Устав 2020.

Еще одно различие между центрами состоит в том, что азербайджанский культурный центр в библиотеке иностранной литературы исключительно ориентирован на образовательные задачи, что существенно снижает эмоциональную составляющую коммеморативных практик. То же может быть, с полным правом сказано и про центры языка и культуры Узбекистана, Казахстана, Киргизии, Армении, Молдовы, Таджикистана, Грузии в Московском государственном лингвистическом университете, где мы увидели достаточно предсказуемый и объяснимый с образовательной точки зрения набор визуализаций, связанных с общими сведениями о стране исхода, нормами языка, отдельными традициями, национальной символикой и выдающимися деятелями культуры. В отличие от них большинство культурных мероприятий и выставок культурного центра автономии ориентировано на воспроизводство традиций и ритуалов азербайджанской культуры, азербайджанского языка, событий литературы и искусства. Центр в большей мере ориентирован не столько на адаптацию мигрантов, как заявлено в уставных документах, сколько на культурную поддержку диаспоры. Обращение к культурной и общественной жизни принимающего общества в большей мере ориентировано на участие в общероссийских акциях (напр. сбор помощи жителям Донбасса, участие в коммеморациях Дня Победы).

Проведенный сравнительный анализ репрезентации памяти миграционных сообществ и диаспор в музеях и культурных центрах Москвы позволяет нам не только выявить актуальный режим видимости, но и оценить сообщества мигрантов как акторов политики памяти.

Во-первых, изучение коммеморативных практик музеев и культурных центров показало, что процессы превращения сообществ внешних мигрантов в акторов политики памяти находятся только на начальной стадии. На данный момент повышение степени акторности миграционных сообществ не является значимой целью ни для принимающего общества (это ярко показывает концепция музея миграции в Москве), ни приоритетной целью для самих сообществ мигрантов (павильоны ВДНХ, частные музеи и культурные центры).

Во-вторых, с точки зрения классификации мнемонических акторов можно увидеть четкое различие между различными институтами, участвующими в публичной репрезентации памяти мигрантов. К числу мнемонических плюралистов можно отнести музей миграции в Москве, а также официальные экспозиции бывших советских республик на ВДНХ, которые демонстрируют относительное многообразие коммеморативных практик, но в общих рамках советской идеи «дружбы народов». Никакой конкуренции или противопоставления нарративов здесь обнаружить не удалось, но стоит отметить, что недостаточная представленность других постсоветских государств в музейном пространстве является демонстрацией неготовности разделять такую рамку. Еще одним подтверждением этой мысли являются неофициальные музеи миграционных сообществ, которые демонстрируют стратегию

мнемонических уклонистов, не отказываясь от проблематики репрезентации прошлого, но сосредотачиваясь на тех практиках и сюжетах, которые оказываются за пределами видимости официальных нарративов, например, на семейной и локальной истории.

В-третьих, в силу российской специфики миграционных потоков репрезентация коллективной памяти сообществ мигрантов во многом продолжает осуществляться с помощью институтов памяти крупнейших диаспор России, что способствует не столько интеграции мигрантов и их культурной адаптации, сколько воспроизводству параллельных сообществ памяти мигрантов и местного населения.

В-четвертых, анализ визуальных и дискурсивных элементов музейно-выставочных экспозиций позволяет нам говорить о существенной специфике режима видимости памяти миграционных сообществ в России, который представляет собой комбинацию только двух тем. Речь идет о присутствии в публичном дискурсе образов прошлого страны исхода, ее традиций и элементов праздничной культуры, а также само-репрезентации голосов автобиографической и семейной памяти мигрантов в принимающем обществе. В этом российское миграционное общество отличается от зарубежных аналогов, практики музеефикации которых не только обращены к стране исхода и опыту автобиографической памяти мигрантов, но и ориентированы на репрезентацию политики инкорпорирования коллективных воспоминаний мигрантов в принимающем обществе²⁸.

В-пятых, исследование показало, что наиболее продуктивной формой презентации коммеморативных практик миграционных сообществ в современных условиях оказалось создание цифровых музеев и выставок в сети Интернет, позволяющее не только расширить возможности коммемораций, но и использовать весь доступный арсенал мультимедийных технологий для визуализации всего спектра автобиографического, семейного и группового исторического опыта мигрантов, исторических образов страны исхода и практик сохранения традиций диаспор в России. Это означает, что дальнейшие исследования режимов видимости памяти миграционных сообществ в большей мере должны учитывать фактор цифровизации, значение которого трудно переоценить в условиях современной культуры транснационализма.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аникин Д.А., Батищев Р.Ю. Распад СССР как предмет политики памяти: партийные акторы и их нарративы // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2022. 6. С. 40–55 [Anikin D.A., Batishchev R.Y. Raspad SSSR kak predmet politiki pamyati: partijnye aktory i ih narrativy (The collapse of the USSR as a subject of politics of memory: party actors and their narratives)] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12: Politicheskie nauki. 2022. 6. P. 40–55].
- Ассман А. Память стала передним краем в политической игре [Assman A. Pamyat' stala perednim kraem v politicheskoy igre (Memory has become the forefront of the political game)] / URL: https://www.gazeta.ru/culture/2011/01/27/a_3506234.shtml?refresh&updated

²⁸ Creet 2011; Gouriévidis 2014; Labadi 2018.

- Бонами З. Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Суверинои. М.: НЛО, 2019. С. 51–79 [Bonami Z. Muzej v diskurse affekta (Museum in the discourse of affect) // Politika affekta: muzej kak prostranstvo publichnoj istorii / pod red. A. Zavadskogo, V. Sklez, K. Suverinoj. M.: NLO, 2019. P. 51–79].
- Воронова М.В., Воронов В.В. Аналитическая модель факторов адаптации и интеграции мигрантов в регионах России // Власть. 2019. 6. С. 69–76 [Voronova M.V., Voronov V.V. Analiticheskaya model' faktorov adaptacii i integracii migrantov v regionah Rossii (Analytical model of factors of adaptation and integration of migrants in Russian regions) // Vlast'. 2019. 6. P. 69–76].
- Иммигранты в Москве / под ред. Ж.А. Зайончковской. М.: Три Квадрата, 2009. 272 с. [Immigranty v Moskve (Immigrants in Moscow) / pod red. Z.A. Zajonchkovskoj. M.: Tri Kvadrata, 2009. 272 p.].
- Линченко А.А., Аникин Д.А. Память миграционных сообществ в принимающем обществе: модели мнемонической адаптации и режимы видимости // Вестник Томского государственного университета. 2023. 487. С. 55–64 [Linchenko A.A., Anikin D.A. Pamyat' migracionnyh soobshchestv v primimayushchem obshchestve: modeli mnemonicheskoy adaptacii i rezhimy vidimosti (Memory of migratory communities in the host society: models of mnemonic adaptation and regimes of visibility) // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2023. 487. P. 55–64].
- Музей миграции [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://migrationmuseum.ru/> (дата обращения: 1.12.2022) [Muzej migracii (Migration museum)]. Retrieved: 1.12.2022.
- Малахов В.С. Интеграция мигрантов: европейский опыт и перспективы России: рабочая тетрадь. М.: Спецкнига, 2014. 24 с. [Malahov V.S. Integraciya migrantov: evropejskij opyt i perspektivy Rossii: rabochaya tetrad' (Integration of migrants: European experience and prospects for Russia: workbook). M.: Speckniga, 2014. 24 p.].
- Малинова О.Ю. Коммеморация исторических событий как инструмент символической политики: возможности сравнительного анализа // Полития. 2017. 4. С. 6–22 [Malinova O.Y. Kommemoraciya istoricheskikh sobytij kak instrument simvolicheskoy politiki: vozmozhnosti sravnitel'nogo analiza (Commemoration of historical events as a tool of symbolic politics: possibilities for comparative analysis) // Politiya. 2017. 4. P. 6–22].
- Мукомель В.И. Интеграция мигрантов: вызов, политика, социальные практики // Мир России. 2011. 1. С. 34–50 [Mukomel' V.I. Integraciya migrantov: vyzov, politika, social'nye praktiki (Integration of migrants: challenge, policy, social practices) // Mir Rossii. 2011. 1. P. 34–50].
- Попков В.Д. Феномен этнических диаспор. М.: ИС РАН, 2003. 340 с. [Popkov V.D. Fenomen etnicheskikh diaspor (The phenomenon of ethnic diasporas). Moskva: IS RAN, 2003. 340 p.].
- Тишков В.А. Исторический феномен диаспоры // Этнографическое обозрение. 2000. 2. С. 43–63 [Tishkov V.A. Istoricheskij fenomen diaspori (Historical phenomenon of diaspora) // Etnograficheskoe obozrenie. 2000. 2. P. 43–63].
- Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. 204 с. [Turen A. Vozvrashchenie cheloveka dejstvuyushchego. Ocherk sociologii (Return of the active man. Essay on Sociology). M.: Nauchnyj mir, 1998. 204 p.].
- Устав общественной организации «Федеральная национально-культурная автономия азербайджанцев России». 2020. [Ustav obshchestvennoj organizacii «Federal'naya nacional'no-kul'turnaya avtonomiya azerbajdzhancev Rossii» (Charter of the public organization "Federal National-Cultural Autonomy of Azerbaijanis of Russia"). 2020]. URL: <https://fnkaa.ru/wp-content/uploads/2021/05/USTAV-OO-FNKA-AZERROS-PDF.pdf>
- Хабибулина З.Р. Ислам и гендер в интернете: женщины, режим видимости и борьба со стереотипами // Этнография. 2021. 4 (14). С. 119–137 [Habibulina Z.R. Islam i gender v internete: zhenshchiny, rezhim vidimosti i bor'ba so stereotipami (Islam and gender on the Internet: women, the regime of visibility and the fight against stereotypes) // Etnografiya. 2021. 4 (14). P. 119–137].
- Bernhard M., Kubik J. (eds.) Twenty Years after Communism: The Politics of Memory and Commemoration. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 4–17.
- Creet J. Introduction: The Migration of Memory and Memories of Migration // Memory and Migration: multidisciplinary approaches to memory studies / ed. by Julia Creet and Andrea Kitzmann. Toronto: University of Toronto Press, 2011. P. 1–30.

- Faassen van M., Hoekstra R. Migrant visibility: Digitalization and heritage policies // *Frontiers in Human Dynamics*. 2022. 4: 908456. P. 1–17.
- Fierz G. The Blank Spots: Making Migratory Archives Visible by Exploring Photographs // *Visual Anthropology*. 2021. 34. P. 368–384.
- Gouriévidis L. History, diversity and the politics of memory // *Museums and migration. History, memory, politics* / ed. by L. Gouriévidis. London: Routledge, 2014. P. 1–25.
- Holzinger M. Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie. Bielefeld: Tranckript Verlag, 2007. 368 s.
- Labadi S. Museums, Immigrants, and Social Justice. London: Routledge, 2018. 160 p.
- McFadzean M. Purposeful Memory-Making: Personal Narratives of Migration at Melbourne's Immigration Museum // *Remembering Migration: Oral Histories and Heritage in Australia* / Kate Darian-Smith and Paula Hamilton (Eds.). L.: Palgrave Macmillan, 2019. P. 255–271.
- Mubi Brighenti A. Visibility in Social Theory and Social Research. L.: Palgrave Macmillan, 2010. 214 p.
- Museums and migration. History, memory, politics / ed. by L. Gouriévidis. L.: Routledge, 2014.
- Perolini M. We don't remember the O-Platz protest camp for the sake of it. Collective memories and visibility of migrant activism in Berlin // *Sociology Compass*. 2022. 16: 13009. P. 1–14.
- Sergi D. Museums, Refugees and Communities. London: Routledge, 2023. 170 p.
- Straub J. Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften. Prolegomena zur Bedeutungsvielfalt und Beharrlichkeit eines Begriffs // *Zeitschrift für Politikwissenschaft*. 2018. 28 (2). S. 205–216.

Линченко Андрей Александрович, кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник, Липецкий филиал Финансового университета при Правительстве РФ; доцент, Липецкий государственный технический университет, linchenko1@mail.ru

Аникин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы; доцент, МГУ им М.В. Ломоносова, dandee@list.ru

Memory of migratory communities in the museum space of Moscow discursive strategies and regimes of visibility

Using the example of the museum space of Moscow, the article analyzes the features of discursive strategies and regimes of visibility of the memory of migratory communities, and also evaluates their ability to be the actors in Russian politics of memory. The use of constructivist methodology, as well as a comparative analysis of the practices of museumification and exhibition of migratory communities and diasporas, made it possible to talk about the essential specificity of the regime of visibility in Russia, which is a combination of images of the past of the country of origin and individual voices of the autobiographical and family memory of migrants. The analysis of three groups of museums and cultural centers associated with the representation of migration experience showed that increasing the degree of activity of migratory communities in the field of commemoration is not a significant goal either for the host society or a priority goal for the migratory communities themselves. The representation of the collective memory of migratory communities continues to be largely carried out with the help of the memory institutions of the diasporas in Russia, which contributes to the reproduction of parallel communities of memory of migrants and the local population. The creation of digital museums and exhibitions on the Internet has proven to be the most productive form of presentation of commemorative practices of migratory communities in modern conditions.

Key words: *memory of migratory communities, collective memory, museum, regime of visibility, Moscow museums, museum narrative.*

Linchenko Andrei A., Candidate of Science, Researcher at the Financial university under the Government of the Russian Federation (Lipetsk branch); Associate Professor at Lipetsk State Technical University; linchenko1@mail.ru

Anikin Daniil A. Candidate of Science, Associate Professor at Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation); Associate Professor at Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Moscow, Russian Federation). E-mail: dandee@list.ru

**КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ
В НАПОЛЕОНОВСКОМ ПЬЕМОНТЕ: ОТ РЕВОЛЮЦИОННОЙ
АККУЛЬТУРАЦИИ К ДИНАСТИЧЕСКОЙ ЛЕГИТИМАЦИИ**

Официальные праздники в годы французского завоевания Пьемонта имеют важное значение для понимания культурной политики Франции в Италии начала XIX века. Статья посвящена проблеме официальных коммемораций в землях бывшего Сардинского королевства в период с 1799 по 1814 г. В 1799–1802 гг. здесь торжественно отмечали годовщину казни Людовика XVI, день 14 июля, провозглашение Французской Республики 22 сентября, день победы в битве при Маренго 14 июня и день присоединения Пьемонта к Франции. Власти старались придать этим важным датам универсальный исторический характер, что играло важную роль в политике революционной аккультурации. После создания империи в 1804 г. политика медленно менялась: начиная с 1806 г. сразу четыре новых праздника были объединены. Ежегодно 15 августа праздновали день Святого Наполеона и заключение Конкордата, а в первое воскресенье декабря – годовщину коронации Наполеона и день победы в битве при Аустерлице. Необходимость легитимации и сакрализации новой династии Бонапартов привела к важным переменам. Имперское правительство и местные власти в департаментах проводили политику синтеза светских и церковных церемоний, пытались с помощью официальных коммемораций повлиять на общественные настроения, организовать единый цикл важных праздников с политическим подтекстом, что, однако, не привело к решительным сдвигам в общественном сознании пьемонтского народа. И более того, это было весьма негативно воспринято приходским духовенством и крестьянством, что не способствовало укреплению институтов наполеоновского государства в итальянских землях.

Ключевые слова: коммеморации, Наполеон Бонапарт, Пьемонт, политическая аккультурация, династическая легитимация.

Праздник в системе политических коммуникаций эпохи Революции во Франции – это больше чем просто торжество. «Празднику надлежит сделать невиданные доселе социальные узы несомненными, вечными, нерушимыми. <...> Сотворение праздника – точки, где сливаются желание и знание, где воспитание масс подчиняется радости – соединяет политику с психологией, эстетику с моралью, пропаганду с религией», отмечает М. Озуф¹.

События из этого ряда были вписаны в республиканскую программу, принявшую более или менее системный вид в VI г. республики². По мнению М. Озуф, политические и моральные празднества Революции не были «революционизирующими», их организаторы требовали «от праздника укрепления Революции, не ждали от него никакого разрушения и наделяли его консервативным потенциалом»³. Но при Директории положение изменилось. Как отмечал М. Вовель в Провансе IV–V гг. республики революционный праздник становится «театром ожесточенных столкновений» политического характера, но система ре-

¹ Озуф 2003: 18.

² Vovelle 1976: 135.

³ Озуф 2003: 396.

волюционных праздничных коммемораций к началу периода Консульства во Франции «не была убита, она скончалась сама по себе»⁴. В итальянских землях после Итальянского похода Наполеона Бонапарта, напротив, она переживала пору своего расцвета. И специфика пьемонтской ситуации в этом отношении заслуживает пристального внимания: речь шла о встрече двух разных культур, двух народов, а не только о заимствовании политико-культурного опыта и его трансляции. Но в Пьемонте все процессы, происходившие в соседних Цизальпинской и Лигурийской республиках с 1796–1797 гг., развивались чуть позднее – начиная с декабря 1798 г., когда король Карл-Эммануил IV под давлением отрекся и был выслан из страны французским командованием.

Для анализа коммемораций в наполеоновском государстве важное значение имеют работы авторов, занимавшихся вопросами политической аккультурации революционной эпохи. В методологическом отношении не теряют актуальности труды М. Вовеля и М. Озуф, М. Агюлона⁵, Ф. Бурдэна и Б. Плонжерона⁶. Поскольку коммеморативные практики, исторические и политические, были тесно увязаны с религиозной сферой, то нельзя обойти вниманием ряд работ, раскрывающих механизм их формирования и функционирования в контексте религиозной политики государства: работы М. Броэrsa, Н. Шустерман, Р. Бенцони, Ж.-О. Будона, В. Пти, С. Хазаринсингха, М.Э. Омеса, С. Триолэра⁷. Наконец, существует всего несколько работ, авторы которых сделали попытку на пьемонтском материале изучить тему коммемораций рубежа XVIII–XIX вв. С одной стороны, это обусловлено тем, что традиционно пьемонтский пример не считается в историографии самым показательным, с другой стороны, тем, что существует поверхностное представление о якобы точном копировании в Пьемонте французских коммеморативных практик в период первой 1796–1799 гг. и второй 1800–1802 гг. французских оккупаций. Как следует из работ Дж.Э. Кавалло, Дж.П. Романьяни и П. Триверо⁸ ситуация была сложнее, особенно в 1799–1802 гг., когда судьба Пьемонта еще не была решена и сохранялась возможность существования его как самостоятельного государства⁹. Тем не менее, пока не проведено комплексного исследования коммемораций в наполеоновском Пьемонте, что и стало одной из причин обращения к этой теме. Мы сосредоточим внимание на политических и исторических коммеморациях, которые проводились в Пьемонте между 1798 и 1814 гг., уделяя приоритетное внимание дискурсивной практике.

Методологически тема коммемораций обычно рассматривается в рамках исследования исторической памяти нации, этноса, общества,

⁴ Vovelle 1976: 140.

⁵ Vovelle 1976; 1988; Озуф 2003; Agulhon 1979.

⁶ Бурдэн 2001; Bourdin Ph. 1996; 2015; 2017; Plongerоn 1982; 1996.

⁷ Benzoni 2014; 2019. Boudon 1998; Broers 2002; Hazareesingh 2004; Omes 2016; Petit 2012; Shusterman 2010; Triolaire 2006.

⁸ Cavallo 2016; Romagnani 2010; Trivero 1991.

⁹ См.: Vaccarino 1989. Т. II: 837-926.

отдельных социальных групп¹⁰. Но в данном случае мы обращаемся к концепции политической аккультурации, позволяющей в наилучшей степени показать не только то, как складывалась историческая память, но и то, как коммеморативные практики становились частью государственной политики, направленной на формирование новой идентичности. Отечественные специалисты склоняются к мнению о том, что содержание понятия «аккультурация» по мере развития научной мысли наполняется новым смыслом, обретает новые черты и особенности¹¹. С нашей точки зрения, во многом остается актуальной и сейчас сформулированная еще в середине 1930-х гг. концепция: «Аккультурация включает в себя явления, возникающие в результате прямого и постоянного контакта между группами индивидов разных культур с последующими изменениями изначальных культурных типов одной или обеих групп»¹². Но существует и множество новейших определений этого феномена. Одно из них: «аккультурация – это взаимодействие двух и более субъектов (групп и личностей) различных культур, которое приводит к культурным, психологическим, социальным, политическим и другим изменениям в одной из взаимодействующих сторон»¹³.

Важное изменение произошло и в конце XX в. С 1990-х гг. специалисты по Французской революции начали весьма активно пользоваться термином «политическая аккультурация», который некоторые из них интерпретируют именно как «революционную» или «республиканскую»¹⁴. Сложилось целое направление, для представителей которого этот процесс представляет особый интерес¹⁵. В широком смысле концепция «революционной аккультурации» родственна известной концепции «культурного империализма» (С. Вульф, М. Броэрс)¹⁶. В узком же смысле «политическую аккультурацию» эпохи Французской революции можно трактовать как процесс политизации всей культурной сферы, сферы семейной и частной жизни, религиозных практик, происходивший под воздействием просвещенных элит, что привело к изменениям как в самой элите, так и в самых различных социальных группах. Мы полагаем, что это определение справедливо использовать и в отношении нефранцузских регионов и стран, попавших в сферу военно-политического влияния Франции в 1790-е гг.

Главным символом Революции во Франции, несомненно, являлось дерево Свободы. Оно уже не раз появлялось во время летних восстаний 1797 г. и на площадях малых городов и сельских коммун Пьемонта¹⁷.

¹⁰ Ассман 2004; Гладышев 2016; Нора, Озуф, Пюимеж, Винок 1999;

¹¹ Сокольская, Валентонис 2019: 212.

¹² Albou 1955: 206

¹³ Сокольская, Валентонис 219: 224.

¹⁴ Alvazzi Del Frate 2020; Bourdin Ph. 1996; Plongerоn 1996.

¹⁵ Duprat 1994.

¹⁶ Broers 2005; Woolf 1989; Woolf 1991.

¹⁷ Бондарчук 1980: 180–198; Morandini 2023: 188–189; Ruggiero 2018: 55–73.

После отречения короля его воздвигают не только на главной городской площади Турина, но и в еврейском гетто, Национальном университете и даже во дворе конгрегации Тела Господня в Турине¹⁸. Настоятель конгрегации призывал граждан «возлюбить свободу и возненавидеть тиранов». Как отмечал Н. Бьянки, «по всему Пьемонту каноники, приходские священники и монахи, злоупотребляя риторикой, изученной ими в семинариях, и создавая странную смесь греческих, римских, христианских, евангельских принципов и демократических доктрин, проповедовали вокруг деревьев Свободы и на кафедрах церквей»¹⁹.

Первоначально французы желали распространить в Пьемонте торжественные церемонии, которые проводились во Франции. Речь шла о целенаправленной политике формирования новой политической идентичности на завоеванной территории. Французы и их сторонники из числа местных «патриотов» действовали согласно революционному канону, включавшему пять главных республиканских праздников: день казни короля, день «революции 9 термидора», день провозглашения Французской республики 1 вандемьера, день 14 июля и день свержения монархии 10 августа. Но события вносили коррективы: дни политических коммемораций в итоге отмечали с учетом пьемонтской специфики и с перерывом в период австрийской оккупации (май 1799 – июнь 1800 гг.).

2 плювиоза VII г. (21 января 1799 г.) муниципалитет Турина организовал празднество по случаю «дня падения головы тирана Людовика XVI»²⁰. Муниципальные служащие собрались у дома генерала Э. Груши. Оттуда в сопровождении оркестра они отправились к бывшему королевскому дворцу (Palazzo Nazionale) и остановились у дерева Свободы на Национальной площади (Piazza Nazionale). Эммануэль Груши обращался к народу Турина от лица всей Франции: «Тебе надлежит, о родина моя, подать миру полезный пример совершенного политического возрождения. Ставшие республиканскими, французские армии летят от победы к победе. Героическая преданность и доселе невиданные добродетели поместили Великую Нацию на вершину процветания и могущества. И вы видите зависть народов и страх тиранов»²¹.

Напыщенные слова французского генерала были вполне в духе времени, речь не могла идти о бедах и подлинных страданиях французского народа, о чем в Пьемонте знали далеко не все. Этот тип риторики был бодро воспринят и местными функционерами. Председатель городского муниципалитета Женеви вторил Груши: «Сегодняшний день также напоминает нам о том, как голова последнего тирана Франции Людовика XVI попала под косу правосудия. Скажите же тому, кто вас соблазняет, что его ждет та же участь. Скажите ему, что он не зря не показывается среди пьемонтцев, что вы поклялись вместе с нами, что падут

¹⁸ Trivero 1991: 500.

¹⁹ Bianchi 1877-1885: III. 197.

²⁰ Цит. по: Cavallo 2016:133.

²¹ Цит. по: Ibid.

все головы тех, кто будет действовать за возвращение тиранов». Подводил итог праздничного собрания председатель временного правительства Бодиссон, расточавший благодарности в адрес Груши и командующего французской Итальянской армией Жубера, комиссара французского правительства Эмара и выражавший вечную признательность «августейшей Директории». После речей было организовано аутодафе для уничтожения дипломов, старинных грамот и бумажных денег. Также был дан торжественный обед в доме «гражданина Эмара», на который были приглашены чиновники и родственники «мучеников свободы». Праздник завершился иллюминацией и фейерверком.

Характерной чертой времени было появление у пьемонтцев собственной идеи организации коммеморативного проекта. В базилике Суперга – усыпальнице Савойской династии, планировали создать некое подобие парижского Пантеона – гробницу «мучеников свободы» и «наиболее прославленных пьемонтцев». Но муниципалитет Турина не выполнил эту задачу ни в январе, ни даже в апреле 1799 г.: ощущалась острая нехватка финансов²². Впрочем, республиканский энтузиазм быстро сошел на нет. Революционные преобразования временного правительства под французским контролем, антиклерикальные законы, военные реквизиции и поборы вызвали ожесточенную реакцию населения уже к апрелю. В эти месяцы пьемонтский народ верил, что беды родины окончатся только после изгнания французов, возвращения короля и восстановления погранных прав церкви. Народное движение весны 1799 г. охватило весь Пьемонт после известий о победоносном продвижении русско-австрийских войск под командованием А.В. Суворова по Северной Италии. Пятимесячное правление республиканцев подошло к концу. 26 мая русско-австрийские войска заняли Турин. Большую роль в изгнании французов сыграли и пьемонтские крестьяне, объединенные в вооруженные отряды²³. Началась эпоха Первой реставрации и австрийской оккупации, продлившаяся немногим более года, также ставшая тяжелейшим временем в истории Пьемонта²⁴.

После победы французов при Маренго 14 июня 1800 г. все снова изменилось. Маренго означало для французов возвращение к прежней ситуации, когда их господство в Северной Италии было неоспоримым. Местное население встречало этих завоевателей почти как освободителей с пением *Te Deum* в церквях²⁵. По Пьемонту прокатилась волна стихийных народных празднеств и балов в честь победы Наполеона над австрийцами, будто пьемонтцы хотели скорее позабыть обо всех трагических событиях последних лет.

Тем временем, в самой Франции вскоре после переворота 18 брюмера сразу три национальных праздника были отменены (27 июля, 10

²² Bianchi 1877-1885: III. 58-59.

²³ См.: Митрофанов 2023: 116–140.

²⁴ Бондарчук 1980: 226–227; Митрофанов 2022; Passamonti 1913–1914.

²⁵ Negri 1899: P.153.

августа, 21 января), так как слишком напоминали о самых кровавых днях Революции²⁶. Это нашло продолжение и в культурной политике, осуществлявшейся в Пьемонте.

Главный французский национальный праздник 14 июля 1800 г. по инициативе чрезвычайного и полномочного министра Франции в Пьемонте генерала Пьера-Антуана Дюпона был отмечен в Турине широкой программой торжеств 25 мессидора VIII г. республики. Фактически праздник был двойным, поскольку это было первое публичное памятное мероприятие после Маренго: политическим и военным. На площади Кастелло был сооружен амфитеатр, посреди которого возведена статуя Свободы и перед ней установлена погребальная урна героя битвы генерала Дезэ. Амфитеатр был украшен военными трофеями и республиканскими эмблемами. В 6 часов утра войска выстроились на площади, оставшейся части которой с прилегающими кварталами и с окружающими ее многочисленными балконами едва хватило, чтобы вместить толпы зрителей. Правительственная комиссия, министры, секретари комиссии, муниципалитет, сенат, счетная палата и другие органы власти проследовали с процессией французских и пьемонтских войск от Национального дворца, где заседало правительство, в амфитеатр. В 7 часов генерал Дюпон в сопровождении генералов и штаба, пройдя впереди войск, выстроенных в боевой порядок, взойшел на главное почётное место. Артиллерийский залп предшествовал музыкальной торжественной симфонии. Дюпон произнес длинную речь: «Граждане! Торжество, которое нас объединяет, посвящено 14 июля, годовщиной которого является сей день. Французская революция, зародившаяся на наших глазах, прославила этот день на всю вселенную. Судьба определила этот день священным днем народов, чье достоинство и высшие права он воскресил. На заре того знаменитого дня неделимая сила в одно мгновение наполнила энергией огромный город Париж. Внезапно клич Свободы пролетел на огненных крыльях над обширным лоном Франции. Весь народ на него отозвался с энтузиазмом. Небесное пламя сияло в его взоре и испепеляло древнюю повязку на глазах, которая не давала видеть что-либо, кроме европейских заблуждений. Сердце его воспламенилось любовью к гражданским добродетелям. Всеобщая и возвышенная страсть наполнила Францию своим восторгом <...> Вы, граждане Пьемонта, видящие теперь в своих стенах мстителей и верных друзей, воздайте вместе с нами дань признательности и уважения 14 июля. Этот праздник также и ваш праздник, это залог процветания, которое у вас возродится. Это скопление народа всех возрастов, эта единоклубная радость свидетельствуют о чувствах пьемонтской нации и возвышают привязанность Великого Народа, исполнителем и выразителем [воли] которого я являюсь»²⁷. Следом за генералом Дюпоном выступал председатель правительства Пьемонта Авогадро, который расточал беско-

²⁶ Belissa, Bosc 2021: P. 221.

²⁷ Raccolta di leggi [1800]: I. 71.

нечный поток похвалы и лести в адрес французского народа и ее армии. Вечером началась всеобщая иллюминация и театр был открыт для свободного всенародного посещения»²⁸.

Республиканские коммеморации в Турине отличались, как видим, не только помпезностью, но и идеологическим наполнением. Для французов было принципиально важно, что в речи главы пьемонтского правительства не звучало слов о создании независимой республики. Напротив, всячески подчеркивалось единство двух наций. Не говорилось прямо и о весьма ясной для элит перспективе присоединения к Франции²⁹.

17 периаля IX г. (6 июня 1801 года) бригадный генерал и начальник штаба французской армии в Пьемонте Колли и префект только что созданного департамента Эридано (с центром в Турине) опубликовали программу праздника в честь победы при Маренго, назначенного на 14 июня. Она включала общественные балы, иллюминацию улиц и площадей, фейерверки. На площади Кастелло соорудили специальную пиротехническую машину в виде Храма Согласия и временную триумфальную арку³⁰. В программу включили скачки с солидными призами и пешие бега³¹. Подготовка к этому празднованию была важной вехой в процессе исторической легитимации французского господства в Италии. Официальная часть в этом случае, как и во всех последующих, была, в известном смысле, калькой с церемонии 14 июля. Поэты и композиторы соревновались за право сочинять музыкальные произведения и тексты, соответствующие духу «новой эпохи». В. Маренко написал текст к торжественной кантате на музыку композитора Л. А. Молино:

Свобода! Спустись с Олимпа на берега Приальпийского По.
Теперь, когда победа возложила на твою главу сияющий венец.
Пусть вернется непорочный мир – единственный источник радости и любви,
Истинное наслаждение смертных и величайшее утешение на свете.
К нему простирает свою могучую десницу защитник,
Который снова победил,
Которому нет равных в мудрости и доблести
От студеной льдов до самого раскаленного края земли.
Свобода! Спустись с Олимпа на берега Приальпийского По.
Теперь, когда Победа возложила на твою главу сияющий венец. <...>³²

Некоторые поэтические произведения периода второй французской оккупации Пьемонта (1800–1802 гг.) повествовали о французских победах. Но если в сочинениях 1798–1799 гг. доминировали идеи о торжестве свободы и республиканский энтузиазм, то сразу после Маренго преобладала лесть и гипертрофированное возвеличивание генерала Бонапарта³³. Верх экзальтации в почитании первого консула в Италии, был достигнут в 1801 г. с публикацией «Символа веры» под революционным

²⁸ Ibid. P. 72.

²⁹ Morandini 2023: 246, 249.

³⁰ Rocci 2021: 85.

³¹ Cavallo 2016: 192.

³² Цит. по: Ibid: 193.

³³ Romagnani 2010: 56.

девизом «Свобода – Равенство». Этот текст обнаружил Джанпаоло Романьяни в Коммунальном архиве Турина. Безграничную лесть в адрес первого консула здесь смешивают с превознесением Разума и представляют в возрожденных типичных формулах католического катехизиса. По мнению Романьяни, эти утрированные крайности следует воспринимать как вершину эволюции так называемых «республиканских катехизисов» предыдущего десятилетия, изученных Лучано Гуэрчи³⁴:

«Верую в Бонапарта, могущественного человека, который вернул мир и свободу. Другие доблестные генералы суть единственно подражатели его героическим добродетелям. Он был зачат Божественной волей и родился от избранной Матери. Он перенес множество бедствий и тягостей в Египетском походе и считался распятым, мертвым и похороненным. Наконец он со славой сошел с этих берегов и, достигнув Франции через три дня, он вознесся в пресветлый чин первого консула. Он сидит первым справа от людей выдающихся. Чтобы затем судить свои народы и восстановить мир и дать покой живым, а с похоронами дать вечный покой мертвым. Верую в провозглашенные и чудесные победы французов, в Итальянскую Республику, в священные республиканские законы, в то, что наше похищенное имущество будет нам возвращено. И чтобы жили мы спокойно во всю жизнь вечную. Да будет так»³⁵. В этой «молитве» можно заметить тенденцию к сакрализации образа Бонапарта в духе революционной синкретической религиозности³⁶.

Широко отмечался в Пьемонте и день провозглашения республики во Франции – 1 вандемьера (22 сентября 1801 г.), что снова намекало на дальнейшую судьбу этой итальянской территории, так и не получившей собственной конституции, а в апреле того же 1801 г. реорганизованной в 27-й военный округ. Под звуки артиллерийского салюта было объявлено начало празднования. Был зачитан торжественный манифест к гражданам Пьемонта генерального администратора Пьемонта Жана-Батиста Журдана от 12 фрюктидора. В течение дня были организованы публичные танцы в Национальном парке. Во второй день были организованы гонки на колесницах в пригороде Дора, в третий день - речная регата на По. В третий же день состоялись общественные игры, состязания и концерт. Мэр Турина наградил особо заслуженных мастеровых и рабочих, а театры снова открыли свои двери для всех желающих бесплатно³⁷.

Следующее празднование основания Французской Республики совпало со знаменательным событием. В 5-й дополнительный день X г. (22 сентября 1802 г.) первый консул Бонапарт подписал органический сенатус-консульт о присоединении шести департаментов Пьемонта (По, Маренго, Дора, Сезия, Стура и Танаро) к Франции³⁸. Известие из Пари-

³⁴ Guerci 1999.

³⁵ Цит. по: Romagnani 2010: P. 57.

³⁶ Джентиле 2021: 114–119.

³⁷ Cavallo 2016: 194.

³⁸ Raccolta di leggi [1802]: IX. 210–211.

жа пришло по эстафете и было зачитано во время представления в Национальном театре Турина. Последовали громкие аплодисменты, из зала и лож раздался популярный кант «Non si può star meglio che in seno alla propria famiglia»³⁹. 11 вандемьера XI г. (3 октября 1802 г.) по всему Пьемонту в соответствии с распоряжением генерального администратора Журдана и епископскими посланиями во всех храмах подведомственных диоцезов были отслужены торжественные мессы с хоралом *Te Deum* и впервые были произнесены молитвы, которые до того звучали только во французских храмах: «Domine salvam fac rempublicam. Domine salvos fac consules» («Господи, оберегай республику. Господи, оберегай консулов»)⁴⁰. Официальные торжества прошли в Турине и других городах по старой схеме с пышными речами, общественными застольями, балами, танцами, иллюминацией и фейерверком⁴¹. Однако окончательное присоединение пьемонтских департаментов к Французской Республике воспринималось обществом неоднозначно. За фасадом официального славословия скрывалось неприятие нового порядка вещей⁴².

После 1802 г. праздничные церемонии приобретают отчетливый военный и религиозный характер, а церковные службы и проповеди становятся их основным действием⁴³. В том, что касалось торжественного празднования дат заключения мирных договоров Парижа с Веной или Лондоном не было разночтений. Но, например, порядок и форма празднования важной в историческом и политическом контексте даты 14 июля в годы Консульства становились предметом раздоров внутри французской элиты. Так, в 1803 г. префект парижской полиции предложил министру по делам культов Франции Ж.-Э.-М. Порталису, чтобы во всех храмах республики священники служили праздничные мессы в этот день, но, чтобы не публиковалось отдельного декрета на сей счет и даже казалось, что это сделано спонтанно. Министр подготовил отрицательный отзыв об этой инициативе и направил его 13 июля (23 мессидора XI г.) Наполеону. Он мотивировал свою позицию тем, что нельзя «истощать движущую силу религии, используя ее без всякого реального мотива для общественной пользы» и «неосмотрительно искушать людей и противопоставлять их долг их памяти», что духовенство не питает признательности к Революции и главному праздникам, а гражданские торжества не следует смешивать с церковными⁴⁴.

Всенародные торжества, посвященные парижской коронации Наполеона в декабре 1804 г., которые проводились в департаментах без всякой системы правил, показали, что в законодательстве о коммеморациях наблюдался хаос⁴⁵. Республиканские празднества не были полно-

³⁹ Rocci 2021: 82.

⁴⁰ Raccolta di leggi [1802]: IX. 256.

⁴¹ Trivero 1991: 501

⁴² Romagnani 2010: 60; Broers 1997: 450-451.

⁴³ Combet 1920: 258.

⁴⁴ Portalis 1845: 549.

⁴⁵ Triolaire 2006: 79-80.

стью отменены и предстояло еще определить, унифицировать и регламентировать весь праздничный календарь новой империи. Ситуация изменилось в конце 1805 г., когда после победы при Аустерлице на высоком уровне снова был поднят вопрос о государственных празднествах, поскольку в Париже раздавались призывы к учреждению новых памятных дат для прославления императора и его армии. На сей раз Порталис уловил актуальные настроения при дворе и общий дух клерикализации публичной сферы: «Только религиозный праздник может охватить совокупность граждан, только он говорит со всяким и каждым человеком, – отмечал министр в письме Наполеону от 4 января 1806 г. – Религия придает реальный смысл церемониям и торжественной пышности, придает им важность и значительность, которую они не могли бы обрести без нее»⁴⁶. В этом же письме министр впервые предлагал и дату нового праздника Святого Наполеона – день Успения Богородицы 15 августа. Император, одоббив предложения, потребовал введения сразу двух праздников, связав второй с днем собственной коронации и победой при Аустерлице. 19 февраля Порталис представил проект императорского декрета о ежегодном проведении двух общегосударственных праздничных церемоний «одной – в честь восстановления религии и другой – в честь победы при Аустерлице». Проект был немедленно утвержден⁴⁷.

«Праздник Святого Наполеона и восстановления католической религии во Франции» должен был отмечаться по всей территории империи в один день – 15 августа в честь годовщины рождения императора и в честь заключения Конкордата, как отмечалось в декрете. Во всех коммунах, где религиозные уличные шествия дозволялись властями, в этот день совершались церковные процессии. В прочих коммунах церемонии и процессии проводились только внутри храмов. Перед началом процессии священники должны были произнести «речь, подобающую обстоятельствам», а сразу после возвращения процессии в храм исполнялся торжественный хорал *Te Deum*. Представители военных, гражданских и судебных властей должны были присутствовать на мероприятии в полном составе. Также 15 августа во всех реформатских храмах проводилось пение *Te Deum* в честь годовщины рождения императора. Ежегодное празднование годовщины коронации 1804 г. и дня Аустерлицкой битвы назначалось на первое воскресенье декабря. Торжества проходили по схожему сценарию, с теми же участниками, но уже без процессий. В церквях и молельных домах служители культа выступали с «речью о славе французских армий и о значительности обязанности, возложенной на каждого гражданина, посвящать свою жизнь государю и родине». Завершалась церемония пением благодарственного *Te Deum*⁴⁸. Нигде в этом декрете не оговаривалось то, как духовенство и местные власти должны были изменить обычные церемонии в честь Успения. Также не

⁴⁶ Portalis 1845: 550.

⁴⁷ Ibid. P. 554–555.

⁴⁸ Recueil des lois [1806]: III. 362–363.

было установлено никаких четких правил для проведения гуляний, игр, представлений и прочих развлечений, которые по неписанной традиции обычно проводились в дни больших государственных празднеств.

Праздник Святого Наполеона был оформлен и церковью - апостольским декретом «*Eximium catholicae religionis*» кардинала-легата и миланского архиепископа Джованни Батиста Капрара от 1 марта 1806 г. Этот декрет не только повторял декрет императора, но содержал и вопросы верующих с ответами священника в стиле катехизиса: «Если они наконец спросят их: кто тот, чье рвение и благочестие совершило так много и такие великие дела на благо религии? Пусть ответят: этим удивительным человеком был наш император, который, следуя по стопам прославленных государей Кира и Дария, с такой мудростью и великолепием восстановил дом Божий»⁴⁹. В этом пространным тексте за подписью Капрара фигура императора представляла скорее в образе нового Кира Великого, нежели в образе доселе малоизвестного древнеримского мученика⁵⁰. Торжество 15 августа должно было сопровождаться папским благословением, которое обычно дается после папской мессы, и полным отпущением грехов верующим, которые приблизятся к таинствам в этот день или будут «горячо молиться за церковь, за верховного понтифика, за императора и за наступление мира»⁵¹.

В Турине, как и в других крупных городах империи, празднества проходили строго в соответствии с декретами. В день 15 августа 1806 г. архиепископ Турина Гиачинто Делла Торре обратился с торжественной проповедью к пастве с кафедры собора Святого Иоанна Крестителя. Проповедь завершалась славословием в честь «августейшего Наполеона»:

«Да будет Бог благосклонен к желаниям и мудрым намерениям этого государя, да будет Бог благосклонен к нашим пожеланиям о его обережении и процветании. Религия, справедливость, мир. О, сладчайшее имя! О радость смертных и источник всякого счастья! [...] О! Священный мир уже спешит успокоить и сушу, и море, и оба полушария, теперь, когда весь мир обращает к тебе свои жадные взоры и с радостью уже рукоплещет появлению твоей благостной зари. Возобновленная религия, справедливость, мир спокойно восседают в тени твоего императорского трона. И от его великолепия исходит свет и почитаемые звезды, окружающие его, принимают направление своего движения. Живые и чистейшие, пусть они передадут людям золотые лучи тех добродетелей и той религии, для славного развития и исповедания которой он совершил более, чем когда-либо [совершалось] с первого дня ее появления»⁵².

Дни годовщины коронации Наполеона также ежегодно отмечали с подобающей памятному событию помпой. Был и еще один важный элемент. Еще в соответствии с императорским декретом XIII года в эти дни проводились бракосочетания с «избранных для этого советом и утвержденных императором» ветеранами войн. Каждый городской муниципалитет назначал кандидаток для выдачи замуж и обеспечивал их при-

⁴⁹ Цит. по: Petit 2015: 75.

⁵⁰ Plonger 1982: 60-61.

⁵¹ Petit 2015: 71-72.

⁵² *Raccolta di leggi* [1806]: XXI. 346.

данным в несколько сотен франков⁵³. Эта часть празднования не провоцировала протестов, но и не вызывала всеобщего одобрения.

Дальнейшие события на полях сражений в Европе показывали, что кандидат в «миротворцы» вовсе не собирался отказываться от своих завоевательных планов. Это сыграло значительную роль в дискредитации всей светской и церковной пропаганды и вызывало большое чувство недоверия и разочарования среди верующих. Праздники, учрежденные в 1806 г., очень быстро утратили свой первоначальный ореол, а надежды элит на скорый мир были разрушены. Чем больше ослабевала власть империи, тем более важным становилось противодействие реальности и из-за разногласий императора с понтификом ситуация только усугублялась, отмечают по этому поводу М.Э. Омес и Н. Шустерман⁵⁴.

Как показали в своих работах М. Броэрс и Н. Шустерман, назначение дня Святого Наполеона на 15 августа привело к негативным последствиям во многих департаментах страны, особенно в Италии⁵⁵. Духовенство и верующие продолжали отмечать Успение в этот день, новый навязанный государством праздник во многих областях отмечали с разной степенью небрежности, допуская существенные нарушения в литургии. Броэрс полагает, что в итальянских землях имело место специфическое движение «литургической оппозиции» императорским нововведениям. К тому же сама фигура нового святого – Наполеона (или точнее – Неаполиса, христианского мученика, жившего и погибшего при императорах Диоклетиане и Максимиане) вызывала недоумение, так как была совершенно неизвестна до появления декрета 1806 г.⁵⁶

В Пьемонте с привычной уже помпезностью отмечали и другие важные для имперской политики династической легитимации даты⁵⁷. Так, в апреле 1810 года широко праздновали бракосочетание Наполеона с австрийской эрцгерцогиней Марией-Луизой. А в 1811 г. в Париже и по всем городам империи были организованы торжества по поводу рождения и крещения сына императора – Наполеона Франсуа Жозефа Шарля, римского короля. В этих случаях не допускалось уже никаких вольностей и разночтений. Торжества в установленные дни были строго регламентированы, а местные власти – префекты и мэры, располагавшие к этому моменту уже солидным опытом в их организации, прежде всего тщательно заботились о соблюдении общественного порядка⁵⁸.

Такая коммеморативная политика не была особенно успешной в Пьемонте. Отношение населения было утрюмым и сдержанным, но и аристократия, часть духовенства, городских буржуа и лица свободных профессий относились к ней скептически. В частности, о недовольстве

⁵³ Combet 1920: 261.

⁵⁴ Omes 2019: 285-286. Shusterman 2010: 230.

⁵⁵ Broers 2002: 77-85; Shusterman 2010: 222-230.

⁵⁶ Butler A. 1811: 7. 260-261.

⁵⁷ О политике легитимации во Франции эпохи Наполеона см.: Benzoni 2022; Dwyer Ph. 2010; Dwyer Ph. 2015; Forrest A. 2004.

⁵⁸ Viriglio 1903: 54-57.

различных представителей элит Пьемонта свидетельствуют полицейские донесения из Турина. Так, большая часть столичной элиты вступила после 1805 г. в религиозное братство Святого Павла, запрещенное генеральным администратором Журданом во время преследований роялистов, но вскоре восстановленное его преемником генералом Мену. В списке братства числились П. Бальбо, Ф. А. Сан-Марцано, М. Дж. Бенсо ди Кавур, Ч. д'Адзельо, представители семей Де ля Тюрби и Бароло, архиепископ Делла Торре и многие другие⁵⁹.

Итак, пример Пьемонта показывает, что радикального разрыва в коммеморативной политике в период Консульства и Империи не было, а одним из краеугольных камней имперской культурной политики являлся принцип унификации коммеморативных практик. В Пьемонте 1798–1802 гг. республиканские празднества старались использовать как значимый идеологический ресурс и «воспитывать» граждан в республиканском же духе. Успех был неочевидным. Историческое значение важных дат революционного десятилетия оставалось чуждым сознанию большинства пьемонтцев, а, тем более чуждым пророялистски настроенной элите общества. Имперская реформа государственных праздников 1806 г. должна рассматриваться как продолжение французской республиканской политики в области коммемораций. Необходимость легитимации и даже сакрализации новой династии Бонапартов привела к важным переменам. Причудливым образом в 1806 г. осуществлялся синтез светского и церковного. Пример Пьемонта в этом случае не уникален, но хорошо демонстрирует как общие тенденции, так и частные особенности республиканской и имперской политики коммемораций той эпохи.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности (Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in high cultures of antiquity) / М.: Языки славянской культуры, 2004 [Assman Ya. Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turah drevnosti. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2004].
- Бондарчук В.С. Итальянское крестьянство в XVIII в. Аграрные отношения и социальное движение в Сардинском королевстве. М.: Изд-во Московского университета, 1980 [Bondarchuk V.S. Ital'yanskoe krest'yanstvo v XVIII v. Agrarnye otnosheniya i social'noe dvizhenie v Sardinskome korolevstve (Italian peasantry in the 18th century. Agrarian relations and social movement in the Sardinian kingdom). M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1980].
- Бурдэн Ф. Революционная аккультурация: борьба за новую социальность // Французский ежегодник 2001. М.: УРСС, 2001. С. 201–215; [Bourdin Ph. Revolyucionnaya akkul'turaciya: bor'ba za novuyu sociabel'nost' (Revolutionary acculturation: the struggle for a new sociability) // Francuzskij ezhegodnik 2001. M.: URSS, 2001. S. 201–215.].
- Гладышев А.В. Наполеоновские войны 1812–1815 гг.: современные коммеморации французов (Napoleonic Wars 1812–1815: modern commemorations of the French) // Французский ежегодник 2016. М.: ИВИ РАН, 2016. С. 337–354 [Gladyshev A.V. Napoleonovskie vojny 1812–1815 gg.: sovremennye kommemoracii francuzov // Francuzskij ezhegodnik 2016. Moskva: IVI RAN, 2016. S. 337–354].
- Джентиле Э. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом. СПб.: Владимир Даль, 2021 [Gentile E. Politicheskie religii. Mezhdz demokratiiej i totalitarizmom (Political religions. Between democracy and totalitarianism). Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2021].

⁵⁹ Davico 1981: 276–286. О сложном отношении местной аристократии к наполеоновским нововведениям см. также: Cardoza A., Symcox G. 2006: 158; Tacel 1954.

- Митрофанов А. А. Христианское воинство Бранды Лучони. Два века черной легенды (Christian army of Branda Lucioni. Two centuries of black legend) // Французский ежегодник 2023. Т. 56. М.: ИВИ РАН, 2023. С. 116–140. [Mitrofanov A. A. Hristianskoe voinstvo Brandy Luchoni. Dva veka chernoj legendy) // Francuzskij ezhegodnik 2023. T. 56. M.: IVI RAN, 2023. S. 116–140].
- Митрофанов А.А. Реставрация 1799 г. в Сардинском королевстве в оценках российской дипломатии (Restoration of 1799 in the Sardinian Kingdom in the assessments of Russian diplomacy) // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2022. Т. 13. Выпуск 9 (119). [Mitrofanov A.A. Restavraciya 1799 g. v Sardinskome korolevstve v ocenkah rossijskoj diplomatii // Elektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal «Istoriya». 2022. T. 13. Vypusk 9 (119): URL: <https://history.jes.su/s207987840022924-5-1/>]
- Озуф М. Революционный праздник: 1789–1799 / Пер. с франц. Е.Э. Ляминой. М.: Языки славянской культуры, 2003 [Ozof M. Revolyucionnyj prazdnik: 1789–1799 (Revolutionary holiday: 1789–1799) / Per. s franc. E.E. Lyaminoj. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2003].
- Сокольская Л.В., Валентонис А.С. Генезис понятия “аккультурация” в истории научного дискурса XIX–XXI вв. (Genesis of the concept of “acculturation” in the history of scientific discourse of the 19th–21st centuries) // Диалог со временем. 2019. Вып. 67. С. 212–228 [Sokol'skaya L. V., Valentonis A. S. Genезis ponyatiya “akkul'turaciya” v istorii nauchnogo diskursa XIX–XXI vv. // Dialog so vremenem. 2019. Vyp. 67. S. 212–228].
- Нора П., Озуф М., Пюимеж де Ж., Винок М. Франция-память / Пер. с франц. Д. Р. Хапаевой. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999; [Nora P., Ozouf M., Püimège de G. et Winock M. Frantsiya-pamyat'. Per. s franc. D.R. Khapaevoj. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1999].
- Albou P. L'acculturation // Bulletin de psychologie. 1955. T. 8. № 4. P. 203–219.
- Agulhon M. Marianne au combat: l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880. Paris: Flammarion, 1979.
- Alvazzi Del Frate P. La «grande acculturation constitutionnelle»: constitution et peuple à l'époque révolutionnaire // Revue française de droit constitutionnel. Vol. 123. № 3. 2020. P. 597–606.
- Belissa M., Bosc Y. Le Consulat de Bonaparte. La fabrique de l'État et la société propriétaire 1799–1804. Paris: La fabrique éditions, 2021.
- Benzoni R. Il culto di San Napoleone. Ricerche erudite nella Milano napoleonica // Giornale di storia. 2014. № 14. URL.: <https://www.giornaledistoria.net/saggi/articoli/culto-san-napoleone-ricerche-erudite-nella-milano-napoleonica/>.
- Benzoni R. San Napoleone. Un santo per l'Impero. Brescia: Morcelliana, 2019.
- Benzoni R. «Dieu lui accorde un fils». Napoleone, il re di Roma e la legittimazione della dinastia imperiale. Milano: Franco Angeli. 2022.
- Bianchi N. Storia della monarchia piemontese dal 1773 al 1861. T. I-IV. Roma, Torino, Firenze: Fratelli Bocca, 1877–1885. T. III.
- Boudon J.-O. Grand homme ou demi-dieu? La mise en place d'une religion napoléonienne // Romantisme. 1998. № 100. P. 131–141.
- Bourdin Ph. Révolution et acculturation // Siècles: cahiers du Centre d'histoire des entreprises et des communautés. 1996. № 4. Clermont-Ferrand: PU-Blaise-Pascal, 1996.
- Bourdin Ph. Les limites d'un impérialisme culturel: le théâtre français dans l'Europe de Napoléon // Le Mouvement social. 2015. № 253. P. 89–112.
- Bourdin Ph. Divertissement et acculturation en temps de campagne. Le théâtre français en Égypte (1798–1801) // Dix-huitième siècle. 2017. Vol. 49. №. 1. P. 159–180.
- Broers M. Napoleonic Imperialism and the Savoyard Monarchy 1773–1821. State Building in Piedmont. Lewiston [New-York]: Edwin Mellen Press, 1997.
- Broers M. Politics and Religion in Napoleonic Italy: The War Against God, 1801–1814. London: Routledge, 2002.
- Broers M. The Napoleonic Empire in Italy, 1796–1814. Cultural Imperialism in a European context? Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Butler A. Vie des Pères, des martyrs et des autres principaux saints. Par Alban Butler. Nouvelle édition. T. I–XIII. Versailles: J.-A. Lebel, 1811. T. VII.
- Cardoza A., Symcox G. A History of Turin. Turin: Giulio Einaudi editore, 2006.
- Cavallo G.E. La tirannia della libertà. Il Piemonte dai Savoia a Napoleone. Torino: Chiaramonte, 2016.
- Combet J. Les fêtes a Nice sous le Première empire // Revue Historique. 1920. T. 135. Fasc. 2. P. 257–263.

- Davico R. «Peuple» et notables (1750–1816): essais sur l'Ancien Régime et la Révolution en Piémont. Paris: Bibliothèque nationale, 1981.
- Duprat C. Lieux et temps de l'acculturation politique // *Annales historiques de la Révolution française*. 1994. № 297. P. 387–400.
- Dwyer Ph. Napoleon and the Universal Monarchy // *History*. 2010. Vol. 95. № 3(319). P. 293–307.
- Dwyer Ph. «Citizen Emperor»: Political Ritual, Popular Sovereignty and the Coronation of Napoleon I // *History*. 2015. Vol. 100, № 1 (339). P. 40–57.
- Forrest A. Propaganda and the Legitimation of Power in Napoleonic France // *French History*. 2004. Vol. 18. Issue 4. P. 426–445.
- Guerci L. Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796–1799). Bologna, 1999.
- Hazareesingh S. The Saint-Napoleon: Celebrations of Sovereignty in Nineteenth-Century France. Cambridge, London: Harvard University Press, 2004.
- Morandini T. «I giorni di Bruto». Lotta democratica e progetto nazionale nel giacobinismo piemontese 1789–1799. Roma, Edizioni Carocci. 2023.
- Negri A.F. Ricordi di cronaca della rivoluzione e dell'era napoleonica a Casale Monferrato // *Rivista di storia, arte, archeologia della provincia di Alessandria*. 1899. Vol. VIII. Fasc. 26. P. 151–157.
- Omes M. E. La festa di San Napoleone. Itinerari di sacralizzazione della figura di Bonaparte dalla Repubblica al Regno d'Italia, 1802–1814 // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*. 2016. Serie 5. Vol. 8. № 1. P. 121–159, 305–306.
- Omes M.E. La festa di Napoleone. Sovranità, legittimità e sacralità nell'Europa francese (Repubblica/Impero francese, Repubblica/Regno d'Italia, Regno di Spagna, 1799–1814). Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'université Sorbonne Université, dottore della Scuola Normale Superiore. S.l., 2019.
- Passamonti E. Una memoriale inedita di Prospero Balbo nel dicembre 1799 // *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*. 1913–1914. XLIX. P. 914–951.
- Petit V. Religion du souverain, souverain de la religion: l'invention de saint Napoléon // *Revue Historique*. 2012. T. 314. Fasc. 3 (663). P. 643–658.
- Petit V. Saint Napoléon, un saint pour la nation. Contribution à l'imaginaire politique français // *Napoleonica. La Revue*. 2015. Vol. 23. № 2. P. 59–127.
- Plongeron B. Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon // *Revue d'histoire de l'Eglise de France*. 1982. T. 68. № 180. P. 31–67.
- Plongeron B. Sociabilité religieuse et acculturation révolutionnaire (Confréries, francmaçonnerie, sociétés populaires) // *Annales historiques de la Révolution française*. 1996. № 306. P. 593–599.
- Portalis J.-E.-M. Discours, rapports et travaux inédits sur le Concordat de 1801. Publiés par le vicomte F. Portalis. Paris: Joubert, Libraire de la Cour de cassation, 1845.
- Raccolta di leggi, decreti, proclami, manifesti ec. pubblicati dalle autorità costituite (Dal secondo ingresso dell'Armata Francese in Piemonte a tutto l'anno VIII repubblicano (22 settembre 1800 v.s.)). Torino: Stamperia Davico e Picco, [1800]. Vol. I.
- Raccolta di leggi, decreti, proclami, manifesti ec. pubblicati dalle autorità costituite (Dall'10 messifero ai 24 brumajo anno XI Repubblicano (29 giugno all'13 ottobre 1802 v. s.)). Torino: Stamperia Davico e Picco, [1802]. Vol. IX.
- Raccolta di leggi, decreti, ec. pubblicati nel Bollettino delle leggi e di providenze, proclami, circolari, ec. dalle varie autorità. Torino: Stamperia Davico e Picco, [1806]. Vol. XXI.
- Recueil des lois de la République Française, des actes du gouvernement et des autorités constituées, depuis l'érection de l'Empire Français. Bruxelles: Chez Huyghe, [1806]. T. III.
- Rocchi F. Napoleone a Torino e in Piemonte. Torino: Edizioni del Capicorno, 2021.
- Romagnani G. P. «È morta la Repubblica e l'uguaglianza è gita». Voci dal Piemonte in rivoluzione // *Ballare col nemico? Reazioni all'espansione francese in Europa tra entusiasmo e resistenza (1792–1815)*. Berlin, 2010. P. 47–64.
- Ruggiero M. La Carmagnola. La Rivoluzione Francese in Piemonte (1796–1799). Torino, 2018.
- Shusterman N. Religion and the politics of time: holidays in France from Louis XIV through Napoleon. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- Tacel M. L'agitation royaliste à Turin de 1805 à 1808 // *Revue de l'Institut Napoléon*. 1954. № 52. P. 94–105.
- Triolaire C. Célébrer Napoléon après la République: les héritages commémoratifs révolutionnaires au crible de la fête napoléonienne // *Annales historiques de la Révolution française*. 2006. № 346. P. 75–96.

- Trivero P. Il teatro a Torino in Età Rivoluzionaria Dal trono all'albero della libertà. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori del Regno di Sardegna dall'Antico regime all'Età rivoluzionaria. Atti del Convegno (Torino, 1989). T. I-II. Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, 1991. T. I. P. 499–514.
- Vaccarino G. I giacobini piemontesi. T. I–II. Roma, Torino: Ministero per i beni culturali e ambientali, Stamperia Artistica Nazionale. 1989.
- Viriglio A. Vecchia Torino. Torino: S. Lattes e Co, Librai-Editori, 1903.
- Vovelle M. Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820. Paris: Aubier-Flammarion, 1976.
- Vovelle M. La révolution contre l'église: De la raison à l'être suprême. Bruxelles: Complexe, 1988.
- Woolf S. French Civilization and Ethnicity in the Napoleonic Empire // Past and Present. № 124. P. 96–120.
- Woolf S. Napoleon's Integration of Europe. London, New York: Routledge, 1991.

Митрофанов Андрей Александрович, к.и.н., с.н.с. ИВИ РАН; *paxgallica@gmail.com*

Practices of commemoration in Napoleonic Piedmont from revolutionary acculturation to dynastic legitimization

Official holidays during the years of the French conquest of Piedmont are important for understanding the cultural policy of France in Italy at the beginning of the 19th century. The article is devoted to the problem of official commemorations in the lands of the former Sardinian kingdom in the period from 1799 to 1814. In 1799–1801 here they solemnly celebrated the anniversary of the execution of Louis XVI, the day of July 14, the proclamation of the French Republic on September 22, the day of victory in the Battle of Marengo on June 14 and the day of the annexation of Piedmont to France. The authorities tried to give these important dates a universal historical character, which played a significant role in the policy of revolutionary acculturation. After the creation of the empire in 1804, policies slowly changed: starting in 1806, four holidays were combined. Every year on August 15, St. Napoleon's Day and the conclusion of the Concordat were celebrated, and on the first Sunday in December, the anniversary of Napoleon's coronation and the day of victory in the Battle of Austerlitz. The need to legitimize and sacralize the new Bonaparte dynasty led to major changes. The imperial government and local authorities in the departments pursued a policy of synthesis of secular and church ceremonies, tried to influence public sentiment with the help of official commemorations, and organize a single cycle of important holidays with political overtones, which, however, did not lead to decisive changes in the public consciousness of the Piedmontese people. And moreover, this was very negatively perceived by the parish clergy and peasantry, which did not help strengthen the institutions of the Napoleonic state in the Italian lands.

Keywords: *commemorations, Napoleon Bonaparte, Piedmont, political acculturation, dynastic legitimization.*

Andrey Mitrofanov, Ph.D. (History), senior researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences; *paxgallica@gmail.com*

ПЕРЕИМЕНОВАНИЕ ГОРОДОВ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРИМЕР ТОРОНТО И ОТТАВЫ

Статья обращается к проблематике переименования городских топонимов, феномену исторической памяти, и шире, национальной идентичности. На историческом материале двух крупнейших городов Канады Торонто и Оттавы, каждый из которых в определённый момент был переименован, показывается, что в процессе формирования национального самосознания большое значение имеет поиск и выработка символов, позволяющих, с одной стороны, обособить нацию от других национальных сообществ, а с другой стороны, подчеркнуть особые достоинства нации, делающие её важной частью идентичности каждого индивида. Такими символами могут быть, в том числе, и новые топонимы. Однако потребность в них возникает под влиянием внутренней логики развития национальной идеологии как социального института, а не в результате реализации так называемой политики памяти. Перефразируя классическую фразу Э. Геллнера, не новые топонимы создают национализм, а национализм создаёт новые топонимы. Для этой цели в предлагаемой работе поставлена цель разобрать два исторических примера переименования городов – Йорк в Торонто в 1834 г. и Байтаун в Оттаву в 1855 г. – и продемонстрировать, что изменение топонимов происходило под влиянием развития канадского национального самосознания, было его непосредственным результатом и не являлось результатом конъюнктурного манипулирования массами со стороны политических элит, а, скорее, наоборот, отражало популярные и довольно распространённые тогда умонастроения.

Ключевые слова: историческая урбанистика, исторические топонимы, национальная идентичность, историческая память, политика памяти.

С подачи Б. Андерсона и Э. Хобсбаума, практика переименования городов, в т.ч. её отечественные примеры, часто определяется в исторических исследованиях как один из наиболее типичных инструментов «изобретения традиций» или «мифологизации истории», используемых общественно-политическими элитами в конъюнктурных целях, в том числе и связанных с нациестроительством¹. Иногда подобные практики даже называются оружием «информационной войны»².

Однако в этом подходе имеется внутреннее противоречие, обычно упускаемое из виду конструктивистами. Поскольку топонимы представляют собой не что иное, как символы, их возникновение, равно как и восприятие и интерпретация возможны только в соответствующем культурном контексте, который должен сформироваться до того, как будет озвучена сама идея переименования города, улицы, площади и т.п. Иными словами, инициатива изменения топонима может возникнуть и получить широкую поддержку только в тот момент, когда в этом будет заключаться некий особый символизм и смысл. Это обстоятельство существенно ограничивает возможности элит по манипулированию топонимами, равно как и снижает их потенциал в качестве оружия «инфор-

¹ Малинова 2015; Демьянов, Рьженко 2017.

² Сорокин, Слышкин, Малыгина 2023.

мационной войны». Если не сказать больше – действия элит обычно направляются уже сложившимися институтами, идеями и символами, а потому не могут считаться конъюнктурной манипуляцией. Как подтверждают исследования А.В. Липатова, Е.И. Лелиной и А.Д. Матлина, инициаторы переименования топонимов следуют в русле уже сложившейся традиции и предлагаемые ими идеи не отличаются новизной и оригинальностью³. Более того, как доказывает А.В. Шаманаев, если замысел смены названия города не вписывается в сформировавшийся институциональный контекст и выбивается из существовавшей идейно-символической традиции, он обречён на неудачу, как показала попытка переименования Екатеринбурга в годы Первой мировой войны⁴.

Сказанное выше справедливо и применительно к вопросу роли топонимов в процессе развития национальной идентичности. Л. Гринфелд, чьи работы составили теоретико-методологическую базу предлагаемого исследования, подчёркивает, что в процессе формирования национального самосознания большое значение имеет поиск и выработка символов, позволяющих, с одной стороны, обособить нацию от других национальных сообществ, а с другой стороны, сформулировать особые достоинства нации, делающие её важной частью идентичности каждого индивида⁵. Такими символами могут быть и новые топонимы, однако потребность в них возникает под влиянием внутренней логики развития национальной идеологии. Перефразируя слова Э. Геллнера, не новые топонимы помогают создавать национализм, а уже существующий национализм создаёт новые топонимы. Косвенное подтверждение этому – в том, что инициативы по переименованию городов обычно исходят от самих горожан и встречают массовую поддержку среди них.

В статье поставлена цель разобрать два исторических примера переименования городов – Йорка в Торонто в 1834 г. и Байтауна в Оттаву в 1855 г. – и продемонстрировать, что изменение топонимов происходило под влиянием развития канадского национального самосознания, происходившего в ту эпоху, и было его непосредственным результатом и, в то же время, не являлось результатом конъюнктурного манипулирования массами со стороны политических элит, а, скорее, наоборот, отражало популярные тогда умонастроения.

В качестве источников использованы публикации в прессе того времени, в том числе *Bytown Gazette*, *Le Canadien*, *Niagara Spectator* и делопроизводственная документация городских советов Торонто и Оттавы. Эти материалы позволяют проследить развитие национальной идеологии в Канаде, проанализировать смысловое содержание инициатив по переименованию городов, а также раскрыть бытовавшие умонастроения и содержание публичных дискуссий по этому вопросу.

³ Лелина 2017; Липатов 2017.

⁴ Шаманаев 2022.

⁵ Greenfeld 2018; Greenfeld 2020.

Развитие национальной идентичности в Канаде в первой половине XIX в. В силу значительной разницы в численности населения и социально-политическом развитии, формирование национальной идентичности в англо- и франкоязычной Канаде началось с разницей в несколько десятилетий, однако происходило по сходной траектории. Предпосылкой к её возникновению стал Конституционный акт 1791 г., последовавшее за ним разделение колонии Канада на Верхнюю и Нижнюю Канаду и формирование новых органов власти – законодательных и исполнительных советов. Предполагалось, что первые должны стать выборными, подобно нижней палате британского парламента, а вторые – назначаться губернаторами на правах законных представителей короля. Однако на деле губернаторы единолично назначали членов и законодательных, и исполнительных советов.

Первый лейтенант-губернатор Нижней Канады А. Кларк, фактически, исключил в 1790-е гг. старую франкоязычную знать из своего окружения и колониальных органов управления, заменив её выходцами из метрополии, преимущественно, своими друзьями и сослуживцами. Это стало мощным потрясением основ колониальной социальной иерархии. За прошедшие столетия сеньоры, как называли в Канаде франкоговорящих землевладельцев, привыкли занимать «придворное» положение при французский, а потом и английских губернаторах. Теперь же они внезапно потеряли статус колониальной элиты. Сеньоры приложили массу усилий на протяжении последовавших десятилетий, чтобы вернуть доверие и расположение властей, особенно ярко это проявилось в ходе англо-американской войны 1812–1815 гг., когда франкоязычные землевладельцы с энтузиазмом организовывали ополчение и защищали британский флаг в немногочисленных стычках и битвах. Однако всё это не помогло им вернуть былое величие. Как результат, большинство сеньоров замыкались в крохотных мирках своих имений и сельских усадеб, годами не выезжая дальше близлежащей деревни или городка. Но некоторые из числа землевладельческой аристократии, подобно Л.-Ж. Папино, начали искать нового суверена, объект лояльности и источник социального статуса⁶. Именно эти люди впервые заговорили о канадской нации и стали первыми националистами.

Однако национализм давал ответы на одни вопросы, но и тут же ставил новые. Поскольку само понятие нации было импортировано в Канаду из Великобритании, оно уже содержало в себе ряд предзаданных характеристик. Среди наиболее важных – национальный суверенитет и равенство, т.е. признание людей высшим источником власти над государством и сами собой⁷. Этот принцип выражался знаменитой фразой «нет налогов без представительства». Иными словами, если канадцы являлись нацией, то они сами должны были управлять Канадой подобно тому, как это делали англичане и шотландцы в соответствии с британ-

⁶ Le Canadien, 7, 21, 28 May, 1808; Le Canadien, 3 March 1810.

⁷ Гринфелд 2012

ской конституцией. И разумеется, власть над канадской нацией не могли иметь не принадлежавшие к ней люди – губернатор и приближённые к нему чиновники или, как их называли современники, «дворцовая клика»⁸. Именно поэтому канадский национализм развивался как движение за принципы британской конституции. По сути, это означало стремление уравнивать в статусе британцев и канадцев.

В этом деле у франкоязычных националистов Нижней Канады появились неожиданные союзники – переселенцы из США и Великобритании, скупавшие землю в соседней колонии Верхняя Канада. В 1820-е гг. они также испытали состояние аномии – спутанности, неопределённости, противоречивости социальных институтов, которые не действовали привычным образом. Социальная дезориентация происходила вследствие резкого падения их социального статуса по факту самого переезда в колонию. В частности, мигрировавшие из США фермеры внезапно обнаруживали, что больше не считаются «лоялистами» или, как их ещё называли, «верными подданными империи», как это было ещё в конце XVIII в., а потому не имеют льгот и привилегий, положенных британским подданным, и вообще их положение в Канаде не лучше, чем у любого иностранного мигранта, будь то немца или француза⁹.

Что же касается переселенцев из метрополии, например, из Шотландии, какими были известные канадские публицисты той эпохи Роберт Гурлей или Уильям Лайон Маккези, то они чрезвычайно болезненно переживали ограничение своих гражданских прав всевластием губернаторов и его приближённых, которых они прозвали «семейным союзом». И британских, и американских переселенцев объединяло желание иметь права и статус равный жителю метрополии даже после переезда в колонию. Их британский национализм вступал в конфликт с канадскими реалиями и заставлял бороться за «британскую конституцию» как источник их традиционных гражданских прав и привилегий¹⁰. Не обладая таковыми, жители колонии всё сильнее сомневались, как писала одна из газет того времени, что британские подданные в разных частях империи «в равной степени уважаемы и любимы» королём¹¹.

По сути, разница между франкоязычными националистами и англоязычными мигрантами исчезла к концу 1820-х гг. И те, и другие стремились обладать тем же статусом, правами, суверенитетом, что и любой подданный короля, живший в Британии. Но первые уже осознали, что британцами, в полном смысле этого слова, им никогда не стать, а потому всё чаще заявляли о себе как о канадцах, претендуя таким образом на суверенитет. Что касается вторых, то они всё ещё считали себя неотъемлемой частью сообщества британцев. Им казалось будто чья-то

⁸ Bourgeois 2014: 2.

⁹ Romney 1988.

¹⁰ Нохрин, Саукова 2023.

¹¹ Niagara Spectator, May 14, 1818.

злая воля или недоразумение лишило их полноправного статуса. Поэтому они направляли все усилия на борьбу с этой несправедливостью, символически воплощённой в их сознании в образах коррумпированных губернаторов и чиновников.

Одновременно некоторые из канадских националистов уже начинали замечать, что ущемление их статуса происходило по инициативе не столько даже местных, сколько имперских властей. Сама метрополия отказывалась считать жителей Канады британцами, подталкивая их к переосмыслению национальной принадлежности. Как результат, в 1830-е гг. жители колонии и сами всё чаще называли себя канадцами, находя в этом особый повод для гордости и новое своё достоинство. Интересно отметить, что полвека спустя похожий путь проделали и австралийцы. Идея собственной нации на пятом континенте также возникла под влиянием осознания простого обстоятельства: с момента переезда в колонию даже «чистокровный» британец переставал считаться таковым, прежде всего, в глазах остальных британцев, а значит ему следовало выработать новую идентичность¹².

Переименование Йорка в Торонто. Город Йорк был основан одновременно с основанием и началом заселения колонии Верхняя Канада в 1793 г. Первый губернатор полковник Дж. Симко долго выбирал место для своей резиденции и административного центра, остановившись на незаселённом участке побережья озера Онтарио. Современники описывали место как «полную глушь» и «девственный лес». Остаётся лишь догадываться, почему столицы не стали уже существовавшие к тому моменту и расположенные неподалеку города Лондон или Кингстон, где уже имелась необходимая для жизни инфраструктура. Одно из объяснений, предлагаемое краеведами, сводит мотивы губернатора к желанию выслужиться перед Георгом III и отрапортовать об основании нового города, названного в честь сына короля¹³. Это объяснение кажется вполне адекватным, учитывая амбициозный характер губернатора. Если обратить внимание, насколько детально Дж. Симко проработал план нового города, его личные мотивы выглядят весьма далекоидущими – очевидно, губернатор стремился создать идеальный город, строго и чётко спланированный как с военной, так и гражданской точки зрения. Именно поэтому уже существовавшие поселения, выросшие с характерной для того времени хаотичностью и спонтанностью, его не устраивали.

Созданная Симко столица новой колонии быстро росла. К началу 1830-х гг. её население достигло 9 тыс. человек, в городе кипела общественно-политическая жизнь, шло обсуждение конституционных реформ¹⁴. В 1834 г. колониальные власти присвоили Йорку официальный статус крупного города «city» вместо прежнего «town». Важнейшей разницей на тот момент стало появление избираемого населением го-

¹² Саукова 2023: 40.

¹³ Filey 2003: 167.

¹⁴ Нохрин 2023.

родского совета и должности мэра. Буквально сразу же после выборов на повестку дня совета был поставлен вопрос о переименовании города. Название Йорк показалось депутатам слишком невыразительным – по всей Британской империи существовали десятки, если не сотни, городков с таким названием. И это не считая Нью-Йорка, который своим гораздо большим размером и благосостоянием словно намекал на отсталость канадского тёзки. К тому же, как напоминал один из депутатов, название Йорк звучало неприятно колониально, т.к. отсылало к герцогу Йоркскому, не имевшему никакого отношения ни к Канаде, ни к городу, и потому его следовало заменить на что-то более «местное»¹⁵.

В качестве альтернативы Йорку сразу же было предложено название Торонто. Депутатам нравилось, что это было слово из языка ирокезов и означало «место встречи племён», т.е. достаточно оригинальное и самобытное и, что особенно важно, неповторимой в контексте Британской империи. Согласно распространённой легенде, оно использовалось для обозначения той местности, где находится город, а с XVII в. вошло и в обиход французских поселенцев. Таким образом, название Торонто устанавливало символическую связь между историческим наследием коренных народов и французской колонизацией с современной на тот момент Канадой – частью Британской империи. «Наиболее подходящее название для места, где находится правительство», – подчеркнул один из членов совета У. Чисолм. «Это будет единственный город Торонто в мире», – добавил спикер А. Маклин¹⁶. В ходе непродолжительной дискуссии было решено, что новое название станет для города началом новой жизни, и решение было принято.

Вслед за переименованием город получил и новый герб, на котором «индейский» воин в головном уборе из перьев и набедренной повязке, вместе с Британией в образе Афины держали щит с изображением трёх английских леопардов, бобра и кораблей. Таким образом британские символы смешивались с новыми канадскими. Хотя, как отмечает современная исследовательница Р. Филипс, аллегорическое изображение «индейца» не соответствовало историческим реалиям: головной убор из перьев был характерной чертой племён, населявших Великие равнины, но никак не долину реки Св. Лаврентия¹⁷. Но членов городского совета это беспокоило, для них «индеец» был, прежде всего, символом Нового Света, а значит канадской уникальности. Показательно, что размер «индейца» соответствовал Британии, и он смотрел ей прямо в глаза, без агрессии, но и без подчинения или уничтожения, как это было, например, на гербе Массачусетса 1629 г., на которого под изображением «индейца» стояла подпись «Придите и помогите нам».

Это может показаться крайне необычным – поиск новых национальных символов и источников гордости привёл канадцев к собира-

¹⁵ Debate on Name "Toronto": 297–298.

¹⁶ Ibid.: 297.

¹⁷ Philips 2006: 129.

тельному образу коренных американских народов. С точки зрения господствовавших тогда в британском расовом дискурсе стереотипов имидж «индейцев» выглядел не очень привлекательно. Как пишет Ю.Г. Акимов, их повседневная жизнь описывалась как «дикая» и «зверина», а характерными чертами считались бесчестность, жестокость, аморальность, нецивилизованность и отсталость¹⁸. Однако на гербе Торонто «индеец» изображался преисполненным достоинства и со всей очевидностью воплощал, собственно, Канаду (на том же самом месте на гербе Шотландии размещался единорог). Судя по всему, создатели герба теперь гордились символической связью с коренными американцами, воплощавшими для них нечто неотъемлемо и специфически канадское.

Переименование Байтауна в Оттаву. История Оттавы имеет много общего с Торонто. Основанный в 1826 г. полковником Джоном Баем на берегах р. Оттавы, город был задуман как место расположения военных инженеров, строивших в то время канал Ридо между р. Оттава и р. Св. Лаврентия. Уже на следующий год поселение получило имя своего основателя – Байтаун. Подобно Йорку, город отличался современной планировкой: имел широкие прямые улицы, пересекавшиеся под прямым углом, заранее запланированные места для административных зданий, школы и больницы.

Благодаря расположению на оживлённой водной магистрали численность города быстро росла и к 1841 г. достигла 3 тыс. человек. Поселение процветало благодаря нескольким лесопилкам, установленным на речных порогах, и торговле древесиной, большая часть которой отправлялась в США. Поскольку жители могли позволить себе построить здание суда и тюрьму, Байтаун взял на себя роль административного центра округа Далхаузи и даже был выдвинут одним из депутатов колониальной ассамблеи в качестве претендента на статус столицы объединённой провинции Канада. Однако эта инициатива не имела успеха. Несмотря на стремительный рост, Байтаун заметно уступал по известности Монреалю, который и стал новым местом пребывания канадского правительства и легислатуры в 1844 г.

Пытаясь осмыслить причины неудачи, байтаунская «Гэзетт» заявила о необходимости смены названия города. Её поддерживали и некоторые другие современники, заявлявшие, что столицей Канады не могло стать место, носившее имя английского полковника¹⁹. И хотя об этом не говорилось напрямую, но явно подразумевалось, что для победы необходимо иметь более самобытное, т.е. «канадское» название. Однако что-либо предпринимать было уже поздно, и дискуссии о названии Байтауна не закончились ничем конкретным.

Когда после пожара в Квебеке 1854 г., уничтожившего здание парламента, вновь встал вопрос о месте пребывания канадских властей,

¹⁸ Акимов 2010: 274–280.

¹⁹ Bond 1984: 61.

жители Байтауна опять предложили кандидатуру своего города. И теперь у них была возможность учесть прошлый опыт. В конце 1854 г. мэр Ж.-Б. Тёржон предложил дать городу новое название Оттава в честь 200-летия первого упоминания одноимённой реки в европейских исторических источниках. Это слово, взятое из языка алгонкинов и означавшее «место для торговли», выглядело в необходимой мере «канадским» и гораздо более «презентабельным», чтобы город мог претендовать на почётную роль²⁰. Члены городского совета поддержали инициативу, и уже 1 января 1855 г. Оттава получила современное название.

Дискуссии на тему расположения новой канадской столицы длились несколько лет. На эту роль выдвигались, практически, все крупные города тогдашней Канады: Монреаль, Квебек, Кингстон, Торонто. В пользу Оттавы говорило её «срединное» положение как бы на полпути между «английской» и «французской» частью колонии, что выглядело очень символично в контексте канадского дуализма. В конце концов, именно это обстоятельство склонило на сторону Оттавы многих политиков и даже королеву Викторию, поддержавшую её кандидатуру в 1857 г. Хотя, как утверждает современный канадский историк М. Минкенберг, британский монарх мало что понимала в канадских реалиях того времени и потому выступила в пользу того города, который порекомендовал ей губернатор Британской Северной Америки Э. Хэд и чиновники колониального министерства, а те, в свою очередь, стремились найти компромисс между англо- и франкоканадским национализмом²¹.

Сейчас можно лишь гадать, действительно ли шансы Байтауна стать канадской столицей выросли после того, как он был переименован в Оттаву. Особенно учитывая, что главное его преимущество в глазах британских властей, заключалось не в названии, а в географическом расположении. Тем не менее, горожанам эта мера тогда показалась вполне уместной и даже необходимой.

Таким образом, в случаях Торонто и Оттавы заметны общие тенденции. Переименование обоих этих городов происходило параллельно с обретением нового, более высокого статуса и означало для них новую ступень развития. Повышение значимости городов напрямую увязывалось с отказом от британского названия и принятием местного, канадского. В поисках символов самобытности члены городских советов Торонто и Оттавы пришли к словам из языка коренных жителей Америки, а в случае Торонто, собирательный образ «индейца» появился и на новом гербе. Несмотря на очевидное намерение заменить британское наследие на нечто автохтонное, североамериканское, в самом акте переименования сложно усмотреть попытку манипулировать исторической памятью или общественным мнением, скорее, он отражал уже свершившиеся изменения в самовосприятии канадцев. Важнейшим из тако-

²⁰ Taylor 1986: 61.

²¹ Minkenberg 2014: 67-68.

вых было национальное самоопределение через противопоставление себя «значимому другому», в роли которого выступала Великобритания (и это было непосредственно изображено на гербе Торонто). Как видно на примере случаев с переименованием Торонто и Оттавы, «канадское» создавалось как новая, лучшая версия «британского», а это значит, что местный, т.е. канадский национализм уже возник к этому моменту.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Акимов Ю. Г. Северная Америка и Сибирь в конце XVI – первой половине XVIII в.: Очерк сравнительной истории колонизаций. СПб.: издательство СПбГУ, 2010 [Akimov Ju. G. Severnaja Amerika i Sibir' v konce XVI – pervoj polovine XVIII v.: Oчерk sravnitel'noj istorii kolonizacij. SPb.; izdatel'stvo SPbGU, 2010].
- Гринфелд Л. Национализм. Пять путей к современности. М: ПЕР СЭ, 2012 [Grinfeld L. Nacionalizm. Pjat' putej k sovremennosti. M: PER SE, 2012].
- Демьянов К. В., Рыженко В. Г. Идеология, топонимика, политика памяти: о массовом переименовании городов в СССР // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2017. № 4 (16). С. 153–160. [Dem'janov K. V., Ryzhenko V. G. Ideologija, toponimika, politika pamjati: o massovom pereimenovanii gorodov v SSSR // Vestnik Omskogo universiteta. Serija «Istoricheskie nauki». 2017. № 4 (16). S. 153–160].
- Лелина Е. И. От Ленинграда к Санкт-Петербургу: к вопросу о переименовании города в 1991 году // Проблемы исторического регионоведения: сборник научных статей. Том Выпуск 4. Санкт-Петербург, 2017. С. 149–167. [Lelina E. I. Ot Leningrada k Sankt-Peterburgu: k voprosu o pereimenovanii goroda v 1991 godu // Problemy istoricheskogo regionovedenija: sbornik nauchnyh statej. Tom Vypusk 4. Sankt-Peterburg, 2017. S. 149–167].
- Липатов, А. В. Сталинград – Волгоград: история переименования города-героя 10 ноября 1961 года // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 10(123). С. 209–215 [Lipatov, A. V. Stalingrad – Volgograd: istorija pereimenovanija goroda-geroja 10 nojabrja 1961 goda // Izvestija Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 2017. № 10(123). S. 209–215].
- Малинова О. Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М: РОСПЭН, 2015 [Malinova O. Ju. Aktual'noe prošloe: simvolicheskaja politika vlastvujushhej elity i dilemmy rossijskoj identichnosti. M: ROSPEN, 2015].
- Нохрин И. М. Образ США как фактор развития канадского национализма в период восстаний 1830-х гг. // Вестник МГПУ. Исторические науки. 2023. № 2(50). С. 140–156 [Nohrin I. M. Obraz SSHa kak faktor razvitija kanadskogo nacionalizma v period vosstanij 1830-h gg. // Vestnik MGPU. Istoricheskie nauki. 2023. № 2(50). S. 140–156].
- Нохрин И.М., Саукова Е.С. США как "значимый другой" в контексте развития национализма в колониальной Канаде и Австралии XIX в. // Диалог со временем. 2023. № 82. С. 195–209 [Nohrin I.M., Saukova E.S. SSHa kak "znachimyj drugoj" v kontekste razvitija nacionalizma v kolonial'noj Kanade i Avstralii XIX v. // Dialog so vremenem. 2023. № 82. S. 195–209].
- Саукова Е.С. Австрало-британские отношения в контексте формирования австралийского национализма (вторая половина XIX в.) // Россия и АТР. 2023. №1. С. 38–50 [Saukova E.S. Avstralo-britanskije otnoshenija v kontekste formirovanija avstralijskogo nacionalizma (vtoraja polovina XIX v.) // Rossiya i ATR. 2023. №1. S. 38–50].
- Сорокин А.А., Слышкин Г.Г., Малыгина Л.Е. Репрезентация топонимических изменений в российско-украинском медиадискурсе: проблемы национальной безопасности и защиты исторической памяти // Медиалингвистика. 2023. № 10 (2). С. 223–234 [Sorokin A.A., Slyshkin G.G., Malygina L.E. Reprezentacija toponimicheskikh izmenenij v rossijsko-ukrainskom mediadiskurse: problemy nacional'noj bezopasnosti i zashhity istoricheskoi pamjati // Medialingvistika. 2023. № 10 (2). S. 223–234].
- Шаманаев А. В. Проект переименования Екатеринбурга в годы Первой мировой войны: топонимика как ресурс культурного наследия и пропаганды // Город, социум, среда: история и векторы развития. Нижний Тагил–Екатеринбург, 2022. С. 116–120 [Shamanaev A. V. Projekt pereimenovanija Ekaterinburga v gody Pervoj mirovoj vojny:

- toponimika kak resurs kul'turnogo nasledija i propagandy // *Gorod, socium, sreda: istorija i vektory razvitiya*. Nizhnij Tagil–Ekaterinburg, 2022. S. 116–120].
- Bond C. Where rivers meet: an illustrated history of Ottawa. Ottawa: Windsor Publications, 1984.
- Bourgeois E. La genèse et le développement des partis politiques au Bas-Canada (1791–1840). Montréal, 2014.
- Debate on Name “Toronto” in Incorporation Act // *The Town of York, 1815-1834: a further collection of documents of early Toronto* / Ed. by E.G. Firth. Toronto: Champlain Society, 1966.
- Filey M. *Toronto Sketches 7: The Way We Were*. Toronto: Dundurn, 2003.
- Greenfeld L. The world nationalism made // *American Affairs*. 2018. Vol. 2. № 4. P. 145–159
- Greenfeld L. Introduction // *Research handbook on nationalism* / ed. by L. Greenfeld and Z. Wu. Northampton, MA: Edward Elgar Publishing Ltd, 2020. P. 1-19.
- Minkenberg M. *Power and Architecture: The Construction of Capitals and the Politics of Space*. New-York: Berghahn Books, 2014.
- Philips R.B. Show times: De-celebrating the Canadian nation, De-colonising the Canadian museum, 1967-92 // *Rethinking settler colonialism. History and memory in Australia, Canada, Australia, New Zealand and South Africa* / Ed. by A. Coombes. N.Y.: Palgrave, 2006. P. 83-110.
- Romney P. Re-Inventing Upper Canada: American Immigrants, Upper Canadian History, English Law, and the Alien Question // *Patterns of the Past: Interpreting Ontario's History* / eds. R. Hall, W. Westfall, L.S. MacDowell. Toronto, 1988. P. 78-107.
- Taylor J.H. *Ottawa: An Illustrated History*. Toronto: James Lorimer Company, 1986.

Нохрин Иван Михайлович, кандидат исторических наук, доцент, Челябинский государственный университет, ivan-nokhrin@yandex.ru

Renaming Cities in the Context of National Identity the Historical Case of Toronto and Ottawa

The paper addresses the issue of renaming city toponyms, the phenomena of historical memory, and, more broadly, national identity. Based on the historical material of the two largest cities in Canada, each of which was renamed at a certain moment, I try to prove that the search and development of symbols is the matter of foremost importance in the process of forming a national identity. It allows, on the one hand, to separate the nation from other national communities, and, on the other hand, to emphasize the special preferences of the nation, making it an important part of the identity of each individual. Such symbols may include new toponyms, but the need for them arises under the influence of the internal logic of the national ideology development. To paraphrase the classic phrase of E. Gellner, it is not new toponyms that create nationalism, but nationalism that creates new toponyms. The proposed work aims to analyze two historical examples of the renaming of cities - York to Toronto in 1834 and Bytown to Ottawa in 1855 - to highlight that the change in toponyms was influenced by the development of Canadian national identity that took place in that era, was the direct result of this process and was not the product of opportunistic manipulation by the political elites. On the contrary, it reflected the then popular mindset.

Key words: *urban studies, historical toponyms, national identity, historical memory, politics of memory.*

Nokhrin Ivan Mikhailovich, Candidate of Historical Sciences, Docent, Associate Professor Chelyabinsk State University, ivan-nokhrin@yandex.ru

ТРИ ОБРАЗА ВАСИЛИЯ ИВАНОВИЧА ЧАПАЕВА В ПАМЯТИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Изучение образов В.И. Чапаева, сохранившихся в памяти российского общества, представляет собой актуальную и значимую проблему. Раскрытие мифа о Чапаеве и его исторической достоверности поможет понять процессы формирования исторической памяти, национального самосознания, идентичности и развития культурного ландшафта. Культурная память о Чапаеве содержит определённые символы, мифы и образы. Историческая память конструирует исторический образ с помощью коммеморативных практик. Нарративные коммеморации в виде легенд, воспоминаний, романов и научных работ способствовали формированию памяти о Чапаеве. Визуальные коммеморации в фильмах и картинах придавали ему образно-чувственное восприятие, монументальная коммеморация представлена музеями и десятком памятников нацидву в разных городах. Церемониальные коммеморации призваны были соединить отдельные коммеморативные практики в ходе массовых юбилейных церемоний, посвящённых герою. В памяти российского общества, постепенно сложились три образа Чапаева: научный/документальный; героический/эпический и фольклорный/анекдотический. Первым стал складываться героический образ Чапаева в виде легенд, преданий, песен и стихов, появившихся ещё в 1920-е гг. Он получил яркое воплощение в романе Д.А. Фурманова и в фильме «Чапаев». Под воздействием этого образа, в желании его дополнить и уточнить, начались научные изыскания о жизни нацидву. Складывание фольклорного/анекдотического образа Василия Ивановича относят к 1960-м гг. Здесь Чапаев предстаёт носителем типичных черт простого русского человека, в уста которого вкладываются проблемы, волнующие общество в тот или иной момент. Все три образа взаимодействуют и дополняют друг друга, что способствует превращению Чапаева в один из символов российской идентичности.

Ключевые слова: *В.И. Чапаев, исторический образ, культурная память, историческая память, национальная идентичность.*

Василий Иванович Чапаев (1887–1919) – народный герой, чье имя известно любому жителю нашей страны. Он является историческим символом, значимым для российской идентичности. Возникает вопрос, почему именно он стал таким символом? Нельзя отрицать реальных достижений Чапаева как командира, но среди полководцев Гражданской войны были те, кто внёс больший вклад в победу Красной армии (М.В. Фрунзе, М.Н. Тухачевский, С.М. Будённый). В 2024 г. отмечается 105-летие со дня гибели военачальника периода Гражданской войны Чапаева, что вызывает дополнительный интерес к этой личности.

Изучение эволюции представлений о Чапаеве имеет не только общественно-политическую, но и научную актуальность. «Антропологический», «лингвистический» и «мемориальный» повороты в исторической науке обусловили повышение интереса исследователей к изучению коллективных представлений, ментальных установок, ценностных ориентиров различных сообществ, а также к институтам формирования этих представлений. В связи с этим исследование способов и уровней конструирования и трансляции образа Чапаева и контекстов обращения

к его личности разными группами, в зависимости от «вызовов» эпохи, представляется актуальным с научной точки зрения.

У любого народа существует историческая память о событии, связанном со сложившимися историческими образами, которые и являются символами того или иного времени. Как пишет Л.П. Репина: «Историческая память – не только один из главных каналов передачи опыта и сведений о прошлом, но и важнейшая составляющая самоидентификации индивида, социальной группы и общества в целом, ибо оживление разделяемых образов исторического прошлого является таким типом памяти, который имеет особенное значение для конструирования социальных групп в настоящем»¹. В.Н. Бадмаев, обращает внимание на то, что «исторической памяти свойственна не столько рациональная, сколько эмоциональная оценка прошлого»². В этом он видит принципиальное отличие исторической науки от исторической памяти. По мнению исследователей И.Н. Горина и В.В. Менщикова в процессе формирования исторической памяти «происходит сакрализация событий, в ходе которой появляется следующая форма – мифы», представляя миф в качестве «особой формы исторической памяти, освободив которую от архетипов, мы можем воспроизвести историческую подоснову»³.

В современной науке понятие «историческая память» трактуется близко к понятию «культурная память». Е.А. Бегунова считает взаимоподмену этих понятий недопустимой: «...культурная память, в отличие от исторической – это коллективное воспоминание, скорее не общества, а отдельной нации, этноса, обладающего сложной мифологической, иррационально-национальной и символической составляющей. Историческая же память формируется исследовательскими сообществами и существует, прежде всего, в институциональных формах»⁴. Т.Э. Рагозина видит главное предназначение исторической памяти «в том, чтобы быть эффективным средством реформатирования исторического прошлого с целью придания нужного вектора развития настоящему», и она «сосредоточена на производстве образов в коммеморативных практиках»⁵. На наш взгляд, противопоставление исторической и культурной памяти непродуктивно, скорее, стоит отметить, что культурная память «понимается как особая символическая форма передачи и актуализации культурных смыслов, выходящая за рамки опыта отдельных людей или групп, сохраняемая традицией, она выражается в мемориальных знаках разного рода – в памятных местах, датах, церемониях, в письменных, изобразительных и монументальных памятниках»⁶. В исследовании этой проблемы важную роль играет концепция П. Нора, который писал:

¹ Репина 2011: 414.

² Бадмаев 2012: 79.

³ Горин, Менщиков: 74.

⁴ Бегунова 2019: 54.

⁵ Рагозина 2017: 18.

⁶ Репина 2011: 416.

«Места памяти – это останки. Крайняя форма, в которой существует коммеморативное сознание в истории <...> Музеи, архивы, кладбища, коллекции, праздники, годовщины, трактаты, протоколы, монументы, храмы, ассоциации – все эти ценности в себе – свидетели другой эпохи, иллюзии вечности»⁷. Существует тесная связь коммеморативных практик и мест памяти. Образам прошлого необходима конкретная форма фиксации, и места памяти являются одним из базовых элементов конструирования и визуализации образов прошлого⁸.

Исследуя коммеморативные практики о Чапаеве, мы обращаемся к образу исторической личности – представлению о субъекте истории, которое, по мнению О.Б. Леонтьевой, вписывается в идеологический, историографический, культурный, политический дискурс и несёт при этом специфическую семантическую, аксиологическую, художественную нагрузку⁹. образу исторической личности присуща динамичность: его содержание подвержено неоднократным изменениям вместе с пересмотром роли исследуемого персонажа в разные эпохи. Образ исторической личности связан с процессом формирования культурной и исторической памяти и базируется на определённых мифах и символах. Он всегда несёт на себе печать чувственных впечатлений, а также стереотипных представлений и суждений. Эта оценочная функция исторического образа известной личности проявляется в том, что он как бы «описывает» историю, и создаёт эмоциональную связь между прошлым и настоящим, способен вдохновлять на подвиги и достижения.

В памяти российского общества сосуществуют и функционируют параллельно три образа Чапаева: научный/документальный; героический/эпический и фольклорный/анекдотический и этот аспект еще недостаточно изучен в научной литературе.

Из исследований, посвящённых образу Чапаева, можно выделить работу Д.А. Аникина «Чапаев как медиа-объект: от Гражданской войны к движению black lives matter». В статье анализируется динамика образа Чапаева в советском и постсоветском медиапространстве, трансформация основных характеристик образа, выявляется его место в российской исторической памяти и в культурной традиции¹⁰. В сборнике статей «Легендарный герой Гражданской войны В.И. Чапаев» даются сведения о работах учёных-историков, изучавших биографию Чапаева, а также приводится описание произведений советской художественной прозы, изобразительного искусства и киноискусства, посвящённых знаменитому полководцу¹¹. В целом, исследования, охватывающие анализ различных образов Чапаева, их специфику, условия зарождения и трансформации, в отечественной историографии представлены слабо.

⁷ Нора 1999: 26.

⁸ Дмитриева 2020: 280.

⁹ Леонтьева 2011: 12.

¹⁰ Аникин 2021.

¹¹ Прохорова 1988.

Источниковую базу нашего исследования составили архивные документы и труды, посвященные жизни и деятельности легендарного полководца, в которых прослеживается изменение оценок его личности; трактовки образа Чапаева в культуре. Это роман Д.А. Фурманова «Чапаев», одноимённый кинофильм режиссёров братьев Васильевых¹², картины, рисунки, монументы; сборники анекдотов, а также советские и постсоветские художественные произведения. Анализ источников позволил выделить три образа Чапаева в российской культуре.

Чапаев ещё при жизни приобрёл легендарную славу. 15 июля 1919 года в «Письме с Уральского фронта» сообщалось, что «некий Чипаев, самарский мужичок, бывший фельдфебель, в настоящее же время командир самой лучшей, многочисленной и дисциплинированной дивизии», пользуется огромной популярностью, и «про него рассказывают целые легенды». Так, в одной из этих легенд повествуется о том, как Чапаев «во главе войск на легковом автомобиле выезжает впереди цепи, несмотря на обстрел, и своим примером ободривает солдат»¹³.

Из уст в уста передавались рассказы о его подвигах. Можно говорить о постепенном складывании коммеморативных практик по сохранению памяти о полководце. Первоначально они исходили не от государства, а были инициативой отдельно взятых людей и социальных групп. Первыми начинают складываться нарративные практики. О Чапаеве слагались песни, сказы и былины в Поволжье и на Урале, где он воевал. Часть подобных материалов была собрана фольклорной экспедицией, организованной куйбышевским правлением союза советских писателей летом 1936 г., под руководством старшего научного сотрудника Государственного литературного музея В.М. Сидельникова¹⁴.

Несмотря на то, что официально Чапаев был признан погибшим, в народе сохранились легенды о том, что он выжил. Легенды о спасении Чапаева схожи с фольклорными сюжетами о смерти мифологического героя, который умер «не до конца», и в нужный момент воскреснет для спасения своего народа (король Артур, император Фридрих и др.).

Одним из первых подразделений под командованием Чапаева был «Пугачёвский» полк, а их бои проходили в местах, где шло Пугачёвское восстание. В народной памяти возникло представление, что Чапаев – преемник Пугачёва. К тому же Чапаев интересовался биографиями лидеров крестьянских восстаний ещё в годы Первой мировой войны, и он сам решил давать названия своим полкам в их честь. Помимо «Пугачёвского» полка, под командованием Чапаева был и полк им. Степана Разина.

Первым шагом в увековечивании памяти о Чапаеве стало решение Реввоенсовета Туркестанского фронта 11 сентября 1919 года о присвоении имени Чапаева 25-й стрелковой дивизии¹⁵. Во главе этого воин-

¹² «Чапаев». Реж. Братья Васильевы 1934

¹³ Цит. по: Сидельников 1977: 44.

¹⁴ Чапай – песни, былины, сказки, воспоминания о герое 1938.

¹⁵ РГВА. Ф. 184. Оп. 3. Д. 937. Л. 542.

ского подразделения Чапаев проявил себя как талантливый военачальник, и именно он принимал участие в его создании. После окончания Гражданской войны 25-я стрелковая имени Чапаева дивизия участвовала в Советско-польской войне, а также в Великой Отечественной войне.

В начале октября 1919 года оперативным управлением штаба Туркестанского фронта был подготовлен некролог «В.И. Чапаев». В нём отмечался талант Чапаева как командира, несмотря на отсутствие у него систематического образования¹⁶. Этим некрологом подчёркивалась официальная версия о том, что Чапаев погиб при рейде Уральских казаков на штаб дивизии в городе Лбищенск.

Важную роль в увековечивании памяти о Чапаеве играет появление в 1923 г. романа Д.А. Фурманова «Чапаев». То, что это был художественный роман, уже говорит о некоторой героизации образа Чапаева. Речь идёт не об изложении недостоверных сведений, а о мифологизации личности Чапаева. Дмитрий Андреевич в своём произведении опирался не только на сведения и впечатления, полученные им во время личных бесед с легендарным начдивом, но и использовал бытовавшие в ту пору сказы и слухи. Например, он приводит в своём романе несколько рассказов, которые комиссар Фёдор Клычков (под этим именем в книге присутствует сам Фурманов) слышал ещё до знакомства с начдивом¹⁷. «Он больше герой, чем борец, больше любитель приключений, чем сознательный революционер», – считает Фурманов¹⁸. При этом автор романа стремился показать изменения, происходящие в характере и мировоззрении Василия Ивановича, тогда как народные сказы и легенды рисуют статический образ героя, и дают ему только итоговую оценку. В личных дневниках Фурманова имеются записи, в которых он рассуждает о терзавших его во время написания книги противоречиях между сомнительными фактами и реальными событиями¹⁹.

К 10-й годовщине гибели Чапаева было подготовлено обращение Реввоенсовета СССР с описанием его боевого пути²⁰, а также опубликована статья Э. Фурмана «К десятилетию гибели В.И. Чапаева»²¹.

Важным этапом в формировании исторического образа Чапаева стала визуальная коммеморация. В 1934 г. на экраны вышел фильм «Чапаев» режиссёров Братьев Васильевых (творческий псевдоним советских кинорежиссёров и сценаристов Георгия Николаевича и Сергея Дмитриевича Васильевых, являющихся однофамильцами). Он оказал большее воздействие, чем книга и по охвату аудитории, и по тому следу, который оставил в отечественной культуре. Предложение снять фильм про Василия Ивановича поступило Братьям Васильевым летом

¹⁶ РГВА. Ф. 106. Оп. 2. Д. 161. Л. 169.

¹⁷ Фурманов 1982: 21.

¹⁸ Там же: 27.

¹⁹ Фурманов 1961.

²⁰ РГВА. Ф. 33988. Оп. 1. Д. 640. Л. 1-2.

²¹ РГВА. Ф. 28361. Оп. 1. Д. 793. Л. 15, 16, 17, 18.

1932 г. Идея снять киноленту о знаменитом полководце была у Фурманова. Однако он умер в 1926 г., так и не воплотив свою идею в жизнь. Его жена, Анна Никитична Стешенко-Фурманова решила продолжить дело мужа и взялась за написание сценария к фильму. Братьям Васильевым первоначальный вариант сценария не понравился, но сама идея и первооснова заинтересовала их. В итоге режиссёрам пришлось проделывать настоящую исследовательскую работу при подготовке нового варианта сценария. В него вошёл и материал романа Фурманова, и сценарий его супруги, и воспоминания сослуживцев Василия Ивановича²². Об успехе картины говорит тот факт, что только за первый год проката фильм посмотрели 30 млн. зрителей²³. Этот фильм не только завоевал горячие симпатии советского зрителя, но и с успехом шел за границы.

При работе над образом Чапаева перед режиссёрами стояла задача показать реально жившего человека, при этом не ограничивая себя в попытке представить в лице главного героя целое поколение самородков из народа, которые в условиях бурных событий, происходивших в стране, сумели проявить себя. «Не желая копировать Чапаева, не желая давать его фотографически, мы воссоздали его, потому что образ соединил в себе все типические черты, которые неотъемлемо должны были быть присущи Чапаеву. Отказавшись от узкой биографичности, мы ходом всего художественного процесса были приведены к наиболее полному воссозданию действительного облика Чапаева», – писали Васильевы²⁴. Нельзя не отметить блестящую игру Б.А. Бабочкина, внешний облик которого стал ассоциироваться в народной памяти с самим Чапаевым.

Спустя 30 лет после выхода «Чапаева» киновед Ростислав Юренев охарактеризовал образ Чапаева в фильме, как «типическое выражение русского национального характера в эпоху революции и Гражданской войны. И хотя бурное развитие нашего общества уже сделало чапаевские времена далекой историей, Чапаев – сын своего времени – близок нам и сейчас. Он доступен, понятен нашим сердцам своей человечностью. Он поучителен и интересен своей целеустремленностью. Он величав и бессмертен своим революционным пафосом. Он народен»²⁵. Из этого героического образа начдива, сформировавшегося в фильме, берет свои истоки и его фольклорный образ. «Именно в кино, – по мнению Н.В. Свитенко, – образ Чапаева сформировался окончательно: наивный идеологически, но мудрый житейской мудростью, одновременно и хитрый, и открытый, не особо образованный и в то же время оригинальный самобытный философ. Фильм разошёлся на цитаты: «Митька, брат, умирает – уши просит»; «Красиво идут! – Интеллигенция!»; «– Ранен, Василь Иванович. – Ну и дурак!»; «Где должен быть [в бою] командир? Впереди, на лихом коне!»; «Тихо, граждане! Чапай думать будет!».

²² Самылкин 2022: 119.

²³ Фёдоров 2021: 148.

²⁴ Цит по: Писаревский 1981: 104.

²⁵ Цит. по: Фёдоров 2021: 150.

Наивность, уверенность в себе, бравада, эпатаж, цельность натуры – эти черты Чапаева делали его особенно привлекательным для массового зрителя середины 30-х годов²⁶. После выхода фильма складывается двоякая ситуация: с одной стороны, происходит яркая мифологизация образа Чапаева, с другой стороны, кинокартина даёт толчок поиску достоверных сведений о Чапаеве.

В Чебоксарах, после одного из сеансов фильма в кинотеатре «Родина», в главном актёре своего земляка узнали зрители, пришедшие из пригородной деревни Будайка. В газете «Красная Чувашия» было опубликовано «Письмо Будайковцев от граждан деревни Будайки, Усадского сельсовета, Чебоксарского района, Полетаева Михаила Алексеевича и Стурикова Василия Александровича» в котором приводились сведения о месте рождения Чапаева²⁷. В том же номере вышла статья историка И.Д. Кузнецова, заведовавшего отделом культуры и пропаганды Чувашского обкома партии, с документальными сведениями о семье Чапаевых²⁸. Вскоре после обнаружения архивной записи о рождении Василия Ивановича, были найдены в архиве документы на землю и на дом, принадлежавшие семье Чапаевых. Таким образом, было доказано, что родиной легендарного начдива является деревня Будайка Чебоксарского уезда Казанской губернии (ныне территория города Чебоксары).

В 1934 г. в журнале «Борьба классов» выходит сборник «Из боевой биографии Чапаева. (Документы)» в котором было представлено 7 документов, в т.ч. боевые донесения, приказы за осень 1918 г., май 1919 г., подписанные Чапаевым, приказ Реввоенсовета от 14 июля 1919 г. о награждении Чапаева орденом Красного Знамени, постановление собрания представителей эскадронов и рот Николаевской дивизии, где отмечаются боевые заслуги начальника дивизии²⁹. Первой крупной работой стала книга ближайшего друга и соратника Чапаева И.С. Кутякова «Василий Иванович Чапаев». Во время Гражданской войны Кутяков был командиром 73-й бригады 25-й стрелковой дивизии, а после гибели Чапаева стал командиром этой дивизии. На основе своих воспоминаний и документов он рассказывает о жизни и деятельности легендарного начдива, создании и боевых действиях 25-й стрелковой дивизии³⁰.

В 1939 г. в «Военно-историческом журнале» публикуются «Боевые документы Чапаева». Было представлено 12 документов – преимущественно боевые приказы 25-й стрелковой дивизии – подписанные начальником дивизии Чапаевым и комиссаром Фурмановым. Документы относятся к апрелю – маю 1919 г.³¹ Чуть ранее в том же журнале появляется статья Е. Болтина «В.И. Чапаев», в которой на основе

²⁶ Свитенко 2017: 292.

²⁷ Красная Чувашия 1934: 3.

²⁸ Там же.

²⁹ Из боевой биографии Чапаева 1934: 51-55.

³⁰ Кутяков 1935.

³¹ Боевые документы Чапаева 1939: 133-146.

большого документального материала подробно характеризуется военное искусство Чапаева и боевые действия 25-й стрелковой дивизии³².

Параллельно с научными изысканиями продолжается складывание героического/эпического образа Чапаева. В годы Великой Отечественной войны, с целью поднятия морального духа солдат, снова прибегли к образу легендарного полководца. Б.А. Бабочкин сыграл В.И. Чапаева в короткометражке «Чапаев с нами» 1941 г. В ней начдив в отличие от концовки фильма «Чапаев» всё же доплывал до берега и призывал красноармейцев к героической борьбе с врагами Родины. То есть здесь поддерживалась легенда о спасении начдива, и он становится символом борьбы с немецкими захватчиками.

14 ноября 1942 г. состоялась премьера оперы «Чапай» Б.А. Мокроусова в Музыкальном театре имени Станиславского и Немировича-Данченко. Режиссёр И.М. Туманов так охарактеризовал эту постановку: «В суровые дни ожесточённой борьбы с немецкими захватчиками образ Чапаева служит нам примером горячей и беззаветной любви к родине, преданности своему народу, верности воинскому долгу и стойкости»³³. В опере героический образ приобретает новые, яркие черты. Эмоциональное воздействие оперы можно сравнить с впечатлением от фильма, но аудитория у неё была не такой массовой.

Новый всплеск интереса к личности Чапаева был связан с выходом в 1963 г. отреставрированной версии фильма «Чапаев», и киношедевр вновь стал активно демонстрироваться на экранах советских кинотеатров. В это же время возобновляется интерес к периоду Гражданской войны, и помимо «Чапаева» появляется целый ряд фильмов, посвящённых тем событиям. Для поколения 1920–30-х гг. оригинальный фильм был культовым. Однако в середине 1960-х гг. отреставрированная версия вызывала у поколения «шестидесятников» уже иные эмоции. Причиной этого можно назвать изменение принципов трактовки событий Гражданской войны. Наступает романтизация героев той эпохи, характеры которых были показаны в их диалектической противоречивости. Это нашло отражение в большом количестве популярных в те годы советских фильмов: «Донская повесть» (1964), «Неуловимые мстители» (1966), «Свадьба в Малиновке» (1967), «Служили два товарища» (1968), «Белое солнце пустыни» (1969), «Адъютант его превосходительства» (1969), «Бумбараш» (1971). Образ Чапаева на фоне новых, «очеловеченных» романтических героев выглядел слишком пропагандистским и прямолинейным.

Именно после выхода на экраны отреставрированной версии «Чапаева» начинают активно распространяться анекдоты о Василии Ивановиче. Существуют разные версии их появления именно в это время. Заметим, что тогда же становятся известными и другие серии анекдотов о персонажах из кинофильмов (например, о поручике Ржевском).

³² Болтин 1939: 95-104.

³³ Вечерняя Москва 1942: 3.

На наш взгляд, нельзя считать эти анекдоты «осквернением героического прошлого». Василий Иванович из анекдотов имеет отношение не к реально жившему человеку, а скорее к образу Чапаева, воплощенному Б.А. Бабочкиным в фильме. Это стало свидетельством не только популярности героического образа Чапаева, но и принятием его как «своего» – простого русского мужика, озвучивавшего современные проблемы народа. «Фольклоризация» образа Чапаева, на наш взгляд, свидетельствовала о любви к нему простых людей. Н.В. Свитенко считает это проявлением народной смеховой культуры. По её мнению, фольклорный образ Чапаева в целом позитивный: «Анекдотический Чапаев – родственник двух главных героев русской волшебной сказки – героя-богатыря и Иванушки-дурачка, в его образе сочетаются героически-возвышенные и снижено-бытовые качества: простоватый, но кристально честный, не нарушающий непреложных законов, а значит, побеждающий даже там, где выиграть невозможно»³⁴.

Другим видом коммеморативных практик были церемониальные (юбилейные) практики. В частности, перед 80-летием со дня рождения Чапаева, приходившимся на 1967 г., появился целый ряд биографических работ о нём. Его соратниками была подготовлена книга «Легендарная Чапаевская», рассказывающая о боевом пути 25-й стрелковой дивизии в годы Гражданской войны³⁵; статья Е.Н. Артёмова, посвящённая жизненному пути и формированию политических взглядов Чапаева³⁶; биографии Чапаева была посвящена статья А. Кадишева³⁷.

В конце 1960-х гг. популяризация имени В.И. Чапаева нашла отражение в строительстве музея в честь легендарного полководца на его родине в Чебоксарах. Ещё в 1939 г. в Центральном чувашском музее, к 20-летию со дня гибели начдива, была создана специальная комната, где содержались сведения о его биографии и деятельности в годы Гражданской войны. Однако Музей В.И. Чапаева в городе Чебоксары появился лишь в 1974 г. Место для строительства музея было выбрано не случайно. Ещё в 1960 г. в Чебоксарах был создан сквер имени В.И. Чапаева, и там же установили памятник легендарному полководцу. Это является примером монументальной коммеморации о легендарном полководце. Памятник Чапаеву стал символом Чебоксар. Он изображает начдива верхом на вздыбленном коне с шашкой наголо и является выражением его героического образа. Известно, что в реальности Чапаев предпочитал руководить войсками, передвигаясь на автомобиле. Это было связано с последствиями тяжёлых ранений в годы Первой мировой войны, после которых ездить верхом для него стало тяжело.

С появлением особого «места памяти» в городе: сквера, памятника и музея, чебоксарцы стали ещё больше ощущать свою причастность к

³⁴ Свитенко 2017: 293.

³⁵ Хлебников, Евлампиев, Володихин 1967.

³⁶ Артёмов 1966: 222-228.

³⁷ Кадишев 1967: 124-128.

личности легендарного начдива. С первых лет своей деятельности Музей В.И. Чапаева в городе Чебоксары был одним из самых посещаемых музеев республики. Он стал ведущим центром по увековечиванию истории о выдающемся уроженце республики, а также настоящим «местом памяти». Здесь проводятся не только экскурсии, посвящённые жизни и деятельности Чапаева. Музей организывает мероприятия, которые не только дают знания о реальных фактах из жизни начдива, но и поддерживают эпический/героический образ Василия Ивановича. Так, среди школьников проводятся конкурсы рисунков о Чапаеве. Среди посетителей популярны такие яркие экспонаты музея, как настоящая тачанка, ландшафтный макет города Чебоксары времён детства героя, гримировальные усы артиста Б.А. Бабочкина, которые он носил в фильме и т.д. Долгие годы с музеем сотрудничает клуб военно-исторической реконструкции «Русский егерь», участники которого принимают участие в массовых мероприятиях. Сотрудники музея в одежде периода Гражданской войны знакомят участников интерактивного занятия «Школа молодого чапаевца» с элементами униформы и образцами вооружения. Стало традицией ежегодно в мае в сквере Чапаева проводить акцию «Чапай зовёт на чай» для жителей и гостей города. Организуются концерты, различные конкурсы, и всех участников угощают чаем. Традиционными мероприятиями музея стали дни памяти, посвящённые легендарному начдиву. 9 февраля в день рождения и 5 сентября в день гибели полководца, уроженцы Чувашии, проходившие службу в 25-й гвардейской мотострелковой дивизии им. В.И. Чапаева, собираются на свои встречи в стенах музея. В 2024 г. отмечается 50-летие Музея В.И. Чапаева и 105-летие со дня его гибели, чему также посвящены различные мероприятия.

Новый всплеск интереса к личности Чапаева пришёлся уже на постсоветский период. В 1996 г. вышел постмодернистский роман «Чапаев и Пустота» писателя Виктора Пелевина³⁸, где Василий Иванович выступил в роли буддистского учителя, помогающего Петьке (поэту-декаденту Петру Пустоте) достичь просветления. Главный герой Пелевина не имеет отношения к реальному Чапаеву, а само произведение содержит в себе современные аллюзии и параллели, отсылки к продуктам массовой культуры, без знания которых зачастую трудно понять тот или иной эпизод романа. В 1998 г. появилась серия видеоигр «Петька и Василий Иванович», основанная на образах героев анекдотов.

Ещё одним постсоветским произведением о Чапаеве является роман Эдуарда Володарского «Страсти по Чапаю»,³⁹ вышедший в свет в 2007 году. В нём Чапаев не просто начальник дивизии, а скорее герой-любownik. По мотивам романа вышел сериал, который рисует Чапаева не столько полководцем, сколько простым, не совсем счастливым человеком. В нём была показана жизнь Чапаева, начиная с 18-летнего воз-

³⁸ Пелевин 2009.

³⁹ Володарский 2007.

раста, когда он сбежал из дома, его участие в Первой мировой и Гражданской войнах, до его гибели в 1919 г.

Различные источники по-разному трактуют образ Чапаева, отражая его трансформацию от эпохи соцреализма до эпохи постмодерна. Это свидетельствует о том, что данный образ стал неотъемлемым для культуры страны, сохранившись в памяти сразу нескольких поколений.

Попробуем сопоставить три образа Чапаева. Насколько возможно называть их историческими образами?

Жизнь Чапаев пришлась на сложный период в истории страны. Будучи изначально простым плотником, Волею судеб Василий Иванович стал участником сразу двух войн. Он проявил себя как храбрый и находчивый солдат в годы Первой мировой войны, и стал талантливым командиром в период Гражданской войны. Оценивать научно-документальный образ Чапаева сложно, потому что в исторических исследованиях ученые стремятся к воссозданию реальных фактов и реального облика легендарного начдива. Однако, характерно, что, опираясь на строго документальные свидетельства ученые, были изначально вынуждены опровергать или дополнять легенды и мифологемы из складывающегося «героическо/эпического» образа Василия Ивановича и учитывать их. Этот научный образ даже в школьных учебниках дополняется чертами его героического образа. Несомненно, присутствует определенная эволюция научного образа Чапаева. В тематике современных исследований больше внимание уделяется частной и повседневной жизни Чапаева и его окружения. Нельзя не отметить, что в 1990-е гг. присутствовала излишняя критичность и стремление развенчать образ Чапаева. Это происходило на общем фоне борьбы в постсоветской России с героями, ставшими символами в СССР.

Однако научный, близкий к реальному Чапаеву, образ из исторических исследований не в состоянии затмить «героический/эпический» образ. Ведь этот образ возник раньше начала научного изучения биографии Чапаева. Легенды о герое, роман Фурманова, фильмы о нём и даже постмодернистские изыски В.О. Пелевина продолжают жить в культурной памяти российского общества. Это образ Чапаева на коне и с шашкой в руке, умевшего выигрывать битвы с помощью народной смекалки; образ храброго лидера и любимца простых красноармейцев. Это образ эпического героя, который бессмертен. Недаром долгие годы народная память не могла примириться с гибелью Чапаева. Известны сказания о его чудесном спасении; появлялись даже самозванцы, выдававшие себя за народного героя. В советские годы возникает его своеобразный культ. Дети начинают играть в «Чапаева». Этот эпический образ представляет Чапаева смелым и решительным человеком, умеющим найти выход из самого затруднительного положения; волевым и умным командиром, ставшим для своих бойцов отцом, товарищем, другом. Этот герой в любой момент готов встать на защиту Родины. В популяр-

ной в 1970-е гг. песне «Чапай остался жив» (слова М. Владимова, музыка Е. Жарковского) есть такие строки о спасении Василия Ивановича:

«...И вот уже в Испании / Он мчится на коне./ А вот, в казачьей бурке, на Хасане он / Сражается в огне!/ В бою под Сталинградом бы / Сверкал его клинок./ Неправильно, неправильно / Кончается кино!»

Образ Чапаева объединяет в себе классические черты отечественных былинных и романтических героев. Он выступает как лидер, чья деятельность направлена на защиту и организацию нового социального порядка. Этот образ близок и понятен простому человеку в своих ценностях и житейском опыте. В нем преодолевается разделение между геройством и обыкновенными людьми, возможностью отдаваться благородному порыву и духовному вдохновению.

Третий образ Чапаева в культурной памяти можно назвать «фольклорным». Этот образ сложился в многочисленных анекдотах, которые стали распространяться с середины 1960-х гг.⁴⁰ Сам феномен широкого хождения анекдотов в советское время можно объяснить невозможностью простых людей выразить своё отношение к происходившим в СССР процессам в официальной прессе. В целом, изучение анекдотов как жанра фольклора – это, скорее, прерогатива филологии, ибо «типизированность пародированных действующих лиц – принципиальное качество, которое непосредственным образом составляет и часть содержания анекдота /.../ Фольклорно-анекдотические Василий Иванович, Петька, Анка, Фурманов – стереотипные типажи-пародии»⁴¹.

Каким же представляется фольклорный образ Чапаева современному человеку? Мы провели социологический опрос среди студентов Чувашского государственного университета им. И.Н. Ульянова. Наиболее часто в анкетах упоминаются следующие личные качества Василия Ивановича: прямой, добродушный, честный, «борец за справедливость», хитроватый, находчивый, умудрённый опытом, не жадный, никогда не унывающий, находящий выход из любой ситуации, целеустремлённый, отважный, «не заботящийся о пустяках», великодушный, «малообразованный, но мудрый», упёртый, иногда авантюрный. Один из респондентов пишет: «Он такой же, как все русские люди». Действительно, в образе Чапаева из анекдотов воплотились типичные, существенные черты «простого русского мужика». Он – «свой в доску», через этот образ можно лучше понять современную действительность и разоблачить пороки, нет, не эпохи Гражданской войны, а того времени, когда возникли эти анекдоты. Диалогичен этому образу образ Петьки, черты которого в чём-то дополняют образ Чапаева. Петька – простоватый, наивный, любознательный «рубаша-парень», нуждающийся в мудрых советах Василия Ивановича. Он предан и верен командиру. Петьки нет вне образа Чапаева. Можно представить его неким «Чапаевым в молодости», который с годами обретёт мудрость и находчивость своего командира.

⁴⁰ Анекдоты 1992: 64

⁴¹ Свитенко 2017: 292.

Три образа Чапаева продолжают жить в исторической памяти народа, взаимодополняя друг друга и способствуя связи поколений и формированию исторической преемственности российского общества. В самосознании простых людей определенное несоответствие научного, героического и анекдотического образов Чапаева противоречием не является. В исторической памяти происходит определенная интерференция научных, героических и фольклорных оценок полководца. Образ Чапаева меняется вместе с изменением российского общества. Неизменен только интерес к этой личности во всех её ипостасях. А значит, по-нашему мнению, Василий Иванович бессмертен для представителя российского общества и носителя российской ментальности. Изучение трех «ипостасей» образа В.И. Чапаева позволяет проследить и этапы формирования исторических образов в российской культуре и роль коммеморативных практик в этом процессе и проанализировать взаимосвязь исторической и культурной памяти.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Российский государственный военный архив. Ф. 106. Оп. 2. Д. 161; Ф. 184. Оп. 3. Д. 937; Ф. 28361. Оп. 1. Д. 793; Ф. 33988. Оп. 1. Д. 640 [Rossijskij gosudarstvennyj voennyj arkhiv (Russian State Military Archive). F. 106. Op. 2. D. 161; F. 184. Op. 3. D. 937; F. 28361. Op. 1. D. 793; F. 33988. Op. 1. D. 640].
- Анекдоты о народных героях. Из серии «Полное собрание анекдотов». М.: «DataСтром», 1992. 64 с. [Anekdoty o narodnyh geroyah. Iz serii «Polnoe sobranie anekdotov» (Anecdotes about folk heroes. From the series «Complete collection of jokes»). Moscow: «DataStrom», 1992. 64 s.].
- Аникин Д.А. Чапаев как медиа-объект: от Гражданской войны к движению Black Lives Matter // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2021. №1. С. 190–209 [Anikin D.A. Chapaev kak media-ob'ekt: ot Grazhdanskoj vojny k dvizheniju Black Lives Matter (Chapaev as a media object: from the Civil War to the Black Lives Matter movement) // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2021. №1. S. 190–209].
- Артемов Е.Н. Жизненный путь и формирование политических взглядов В.И. Чапаева в дооктябрьский период // *Ученые записки НИИ при Совете Министров Чувашской АССР*. 1966. Вып. 31. С. 222–228 [Artemov E.N. Zhiznennyy put' i formirovanie politicheskikh vzglyadov V.I. Chapaeva v dooktyabr'skij period (Life path and formation of political views of V.I. Chapaev in the pre-October period) // *Uchenye zapiski NII pri Sovete Ministrov Chuvashskoj ASSR*. 1966. Vyp. 31. S. 222–228].
- Бадмаев В.Н. Ментальность и историческая память // *Вестник Калмыцкого университета*. 2012. №1 (13). С. 78–84 [Badmaev V.N. Mental'nost' i istoricheskaya pamyat' (Mentality and historical memory) // *Vestnik Kalmyckogo universiteta*. 2012. №1 (13). S. 78–84].
- Бегунова Е.А. Некоторые аспекты сравнительного анализа понятий «культурная память» и «историческая память» в зарубежной и отечественной гуманитаристике // *Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств*. 2019. №48. С. 55–60 [Begunova E.A. Nekotorye aspekty sravnitel'nogo analiza ponyatij «kul'turnaya pamyat'» i «istoricheskaya pamyat'» v zarubezhnoj i otechestvennoj gumanitaristike (Some aspects of the comparative analysis of the concepts of «cultural memory» and «historical memory» in foreign and domestic humanities) // *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2019. №48. S. 55–60].
- Боевые документы Чапаева // *Военно-исторический журнал*. 1939. № 3. С. 133–146. [Boevye dokumenty Chapaeva (Chapaev's combat documents) // *Voенно-istoricheskij zhurnal*. 1939. № 3. S. 133–146.].
- Болтин Е. В.И. Чапаев // *Военно-исторический журнал*. 1939. № 1. С. 95–104. [Boltin E. V.I. Chapaev // *Voенно-istoricheskij zhurnal*. 1939. № 1. S. 95–104.].
- Володарский Э.Ю. Страсти по Чапаю. М.: «Амфора», 2007. 496 с. [Volodarskij E.YU. Strasti po Chapayu (Passion for Chapai). Moscow: «Amfora», 2007. 496 s.].

- Горин И.Н., Меншиков В.В. Культурно-исторические символы и историческая память // Историко-педагогические чтения. 2007. № 11. С. 74–78 [Gorin I.N., Menshchikov V.V. Kul'turno-istoricheskie simvol'y i istoricheskaya pamyat' (Cultural and historical symbols and historical memory) // Istoriko-pedagogicheskie chteniya. 2007. № 11. S. 74–78].
- Дмитриева О.О., Иванова Т.Н., Минеева Е.К. Исторические юбилеи как церемониальная коммеморативная практика (сравнительный анализ празднования 1000-летия российской государственности, 100-летия Отечественной войны 1812 года и 300-летия царствования дома Романовых в Российской империи) // Диалог со временем. 2020. Вып. 72. С. 280–291 [Dmitrieva O.O., Ivanova T.N., Mineeva E.K. Istoricheskie yubilei kak ceremonial'naya kommemorativnaya praktika (sравnitel'nyj analiz prazdnovaniya 1000-letiya rossijskoj gosudarstvennosti, 100-letiya Otechestvennoj vojny 1812 goda i 300-letiya carstvovaniya doma Romanovyh v Rossijskoj imperii) (Historical anniversaries as a ceremonial commemorative practice (a comparative analysis of the celebration of the 1000th anniversary of Russian statehood, the 100th anniversary of the Patriotic War of 1812 and the 300th anniversary of the reign of the House of Romanov in the Russian Empire)) // Dialog so vremenem. 2020. Vyp. 72. S. 280–291].
- Из боевой биографии Чапаева. (Документы) // Борьба классов. 1934. № 12. С. 51–55 [Iz boevoj biografii SChapaeva. (Dokumenty) (From the combat biography of Chapaev. (Documentation)) // Bor'ba klassov. 1934. № 12. S. 51–55].
- Кадишев А. Легендарный герой гражданской войны (К 80-летию со дня рождения В.И. Чапаева) // «Военно-исторический журнал». 1967. № 2. С. 124–128 [Kadishev A. Legendarnyj geroj grazhdanskoj vojny (K 80-letiyu so dnya rozhdeniya V.I. SChapaeva) (Legendary hero of the civil war (To the 80th anniversary of the birth of V.I. Chapaev)) // «Voenno-istoricheskij zhurnal». 1967. № 2. S. 124–128].
- Кутяков И.С. Василий Иванович Чапаев. Л.: Лениблиздат, 1935. 79 с. [Kutyakov I.S. Vasilij Ivanovich Chapaev (Vasily Ivanovich Chapaev). Leningrad: Lenoblizdat, 1935. 79 s.].
- Леонтьева О.Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. Самара, 2011. 448 с. [Leont'eva O.B. Istoricheskaya pamyat' i obrazy proshlogo v rossijskoj kul'ture XIX – nachala HХН vv. (Historical memory and images of the past in Russian culture of the 19th – early 20th centuries). Samara, 2011. 448 s.].
- Нора П. Франция – память. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 333 с. [Nora P. Franciya – pamyat' (France – memory). Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 1999. 333 s.].
- Пелевин В.О. Чапаев и Пустота. М.: Эксмо, 2009. 416 с. [Pelevin V.O. SChapaev i Pustota (Chapaev and Emptiness). Moscow: Eksmo, 2009. 416 s.].
- Писаревский Д.С. Братья Васильевы. М.: «Искусство», 1981. 320 с. [Pisarevskij D.S. Brat'ya Vasil'evy (Vasilyev brothers). Moscow: «Iskusstvo», 1981. 320 s.].
- Прохорова В.А. Легендарный герой Гражданской войны В.И. Чапаев. Чебоксары, 1988. 59 с. [Prohorova V.A. Legendarnyj geroj Grazhdanskoj vojny V.I. Chapaev (The legendary hero of the Civil War V.I. Chapaev). Cheboksary, 1988. 59 s.].
- Рагозина Т.Э. Культурная память versus историческая память // Наука. Искусство. Культура. 2017. Вып. 3 (15). С. 12–20 [Ragozina T.E. Kul'turnaya pamyat' versus istoricheskaya pamyat' (Cultural memory versus historical memory) // Nauka. Iskustvo. Kul'tura. 2017. Vyp. 3 (15). S. 12–20].
- Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX-XXI вв. М.: «Кругъ», 2011. 560 с. [Repina L.P. Istoricheskaya nauka na rubezhe XX-XXI vv. (Historical science at the turn of the XX-XXI centuries). Moscow: «Krugъ», 2011. 560 s.].
- Самылкин Н.О. Зарождение и эволюция образа В.И. Чапаева в советской и постсоветской литературе // Чувашский Национальный музей: люди, события, факты. 2021. № 16. С. 319–322 [Samylkin N.O. Zarozhdenie i evolyuciya obraza V.I. SChapaeva v sovetsoj i postsovetsoj literature (The origin and evolution of the image of V.I. Chapaev in the Soviet and post-Soviet literature tour) // CHuvashskij Nacional'nyj muzej: lyudi, sobyitiya, fakty. 2021. № 16. S. 319–322].
- Самылкин Н.О. Образ Василия Ивановича Чапаева в кинематографе // Чувашский Национальный музей: люди, события, факты. 2022. № 17. С. 119–122 [Samylkin N.O. Obraz Vasilija Ivanovicha SChapaeva v kinematografe (The image of Vasily Ivanovich Chapaev in cinema) // CHuvashskij Nacional'nyj muzej: lyudi, sobyitiya, fakty. 2022. № 17. S. 119–122].
- Сидельников В.М. Советский фольклор. Изд-во Ростовского ун-та, 1977. 173 с. [Sidel'nikova V.M. Sovetskij fol'klor (Soviet folklore). Izd-vo Rostovskogo un-ta, 1977. 173 s.].

- Свитенко Н.В. Революция и народная смеховая культура: «схема смеха» в цикле анекдотов про Чапаева // Литература и революция (к 100-летию Октябрьской революции): материалы междунар. науч.-практ. конф. Краснодар, 2017. С. 290–294. [Svitenco N.V. Revolyuciya i narodnaya smekhovaya kul'tura: «skhema smekha» v cikle anekdotov pro CHapaeva (Revolution and folk laughter culture: the «pattern of laughter» in the cycle of anecdotes about Chapaev) // Literatura i revolyuciya (k 100-letiyu Otktyabr'skoj revolyucii): materialy mezhdnar. nauch. -prakt. konf. Krasnodar, 2017. S. 290-294.].
- Фёдоров А.В. Тысяча и один самый кассовый советский фильм: мнения кинокритиков и зрителей. М.: ОД «Информация для всех», 2021. 1134 с. [Fedorov A.V. Tysyacha i odin samyj kassovyj sovetskij fil'm: mneniya kinokritikov i zritelej (One thousand and one highest-grossing Soviet films: opinions of film critics and viewers). Moscow: OD «Informaciya dlya vseh», 2021. 1134 s.].
- Фурманов Д.А. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 4. Дневники. М.: «Гихл», 1961. [Furmanov D.A. Sbranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 4. Dnevnik (Collected works in 4 vols.). Moscow: «Gihl», 1961]. URL: http://militera.lib.ru/db/furmanov_da01/index.html
- Фурманов Д.А. Чапаев. М.: «Юнацтва», 1982. 238 с. [Furmanov D.A. Chapaev (Chapaev). Moscow: «YUnactva», 1982. 238 s.].
- Хлебников Н.М., Евлампиев П.С., Володихин Я.А. Легендарная Чапаевская. М.: «Знание», 1967. 271 с. [Hlebnikov N.M., Evlampiev P.S., Volodihin YA.A. Legendarnaya Chapaevskaya (Legendary Chapaevskaya). Moscow: «Znanie», 1967. 271 s.].
- «Чапаев» (реж. братья Васильевы, 1934) [«Chapaev» rezh. Brat'ja Vasil'evy, 1934]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aePu4MtzKjY>
- Чапай – песни, былины, сказки, воспоминания о герое / под ред. Р. Гурвич, В. Селиверстов. Куйбышев: Куйбышевское изд-во, 1938. 157 с. [CHapai – pesni, byliny, skazki, vospominaniya o geroe (Chapai - songs, epics, fairy tales, memories of a hero) / pod red. R. Gurvich, V. Seliverstov. Kujbyshevskoe izd-vo, 1938. 157 s.].

Иванова Татьяна Николаевна, доктор исторических наук, профессор, Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова; tivanovan@mail.ru

Самылкин Николай Олегович, заведующий, Музей В.И. Чапаева, г. Чебоксары; nickolay.025@yandex.ru

Three Images of Vasily Ivanovich Chapayev in the Memory of Russian Society

The study of various images of V.I. Chapaev preserved in the memory of Russian society is an urgent and significant problem. The disclosure of the myth of V.I. Chapaev and its historical authenticity will help to better understand the processes of formation of historical memory, national identity, identity and the development of the cultural landscape. The cultural memory of Chapaev contains certain symbols, myths and images. Historical memory constructs a historical image with the help of commemorative practices. Narrative memorabilia in the form of legends, memoirs, fiction novels and scientific works contributed to the formation of the memory of Chapaev. Visual memorials in films and paintings gave him an imaginative and sensual perception, monumental memorials are represented by museums and dozens of monuments to the beginning of the world in different cities. The ceremonial commemorations were intended to combine individual commemorative practices during mass a ceremonies dedicated to the hero. The three images of Chapaev have been gradually formed in the memory of Russian society: scientific/documentary; heroic/epic and folklore/anecdotal. The heroic image of Chapaev began to take shape first in the form of legends, legends, songs and poems that appeared back in the 1920s. He received a vivid embodiment in the novel by D.A. Furmanov and in the film Chapaev. The formation of the folklore/anecdotal image of Vasily Ivanovich dates to the 1960s. All three images interact and complement each other, which contributes to the transformation of Chapaev into one of the symbols of Russian identity.

Keywords: V.I. Chapaev, historical image, cultural memory, historical memory.

Tatyana N. Ivanova, Dr. Sc. (History), Professor, Chuvash State University named after I.N. Ulyanov; tivanovan@mail.ru

Nikolay O. Samylkin, Head of V.I. Chapaev Museum, Cheboksary; nickolay.025@yandex.ru

В.А. Кониухов

PONTIFEX, NO NE MAXIMUS: ОТ ЯЗЫЧЕСКИХ ПОНТИФИКОВ К ХРИСТИАНСКИМ ЕПИСКОПАМ

В статье рассматриваются условия и факторы переноса титула *pontifex* с представителей римского языческого жречества на христианских епископов позднеантичного латинского Запада. Дается краткий очерк расширения исследовательской перспективы: показано, как поставленная проблема постепенно уходит из контекста истории формирования учения о папском примате. Пересматривая идеи И. Каянто и Ф. Ван Хеперен, автор постулирует в качестве основных функциональный и структурно-функциональный факторы; возможным остаётся фактор рангово-иерархического сходства. Выдвигается гипотеза о том, что указанный перенос произошёл не в городе Рима, а в провинциях Северной Африки в 1-й пол. III в., причём именно понтифики местных колоний и муниципиев «передали» свой титул христианским епископам.

Ключевые слова: *понтифик, епископ, фламен, pontifex, античное христианство, христианская латынь.*

В эпоху поздней Античности растущее христианство постоянно сталкивалось с необходимостью давать имена явлениям, лицам, институтам внутри Церкви. Эти имена чаще всего заимствовались из предшествующих традиций: иудейской либо языческой (эллинской или римской). С другой стороны, сам эллинистический иудаизм, в значительной степени грекоязычный, разделял некоторые институциональные черты средиземноморских религий. Так или иначе, христиане и в греческом, и в латинском ареалах должны были выбрать имя, в т.ч. и для обозначения предстоятеля местной общины. Оформление института христианского епископата вызвало к жизни не только основной термин *ἐπίσκοπος* / *episcopus*, но и ряд других, подчёркивавших различные аспекты епископского статуса и функций. На грекоязычном Востоке со временем распространился термин *ἁρχιερεὺς*, а на латиноязычном Западе – *pontifex*. История апроприации последнего, а также факторы этого процесса и станут предметом рассмотрения в данной статье.

Необходимо сказать несколько слов о текущем *status quaestionis*. В течение длительного времени история переноса латинского жреческого титула *pontifex* на христианского епископа изучалась почти исключительно в связи с историей папства, в особенности в ходе дебатов о папском примате. Вплоть до последних десятилетий XX в. было распространено мнение о том, что римский епископ усвоил себе титул *pontifex maximus* в период пребывания на престоле папы Льва Великого (440–461)¹ или шире, на протяжении IV–V вв.² Расширение исследовательской перспективы происходило в два этапа. Первый начался в середине

¹ См.: Hinschius 1869: 207; Plöchl: 1953, 123; Aland 1961, 461; Feine 1964:112.

² См.: Ziegler 1979: 1048; Deschner 1989: 120. Об обстоятельствах исчезновения титула *pontifex maximus* из титулатуры римских императоров см.: Cameron 2007; 2011: 51–56; Rüpke 2014: 241–253; Cameron 2016.

XX в., когда стало ясно, что титул *pontifex* не был исключительной привилегией римских епископов³. Уже Илер Маро⁴ и вслед за ним Петер Штокмайер⁵ осознавали, что титул *pontifex maximus* закрепился за римским епископом лишь в эпоху Ренессанса. Тем не менее тот же Штокмайер продолжает рассматривать вопрос исключительно в перспективе «от главного жреца римской жреческой коллегии понтификов — через римского императора — к римскому же христианскому первосвященнику». В 1981 г. итоги первого этапа подвёл финский исследователь Ииро Каянто в своей статье «*Pontifex maximus* как титул папы»⁶. Проанализировав епископские (само)обозначения IV–VI вв., Каянто пришёл к выводу о том, что титулатура римского папы в позднеантичную эпоху ничем не выделялась на фоне традиций именования других епископов в латиноязычном пространстве. Тем не менее, вопрос о том, когда, как и почему произошёл (или, точнее, происходил) перенос титула *pontifex* с языческой коллегии на христианских епископов, Каянто в своей работе лишь слегка затронул. Через двадцать лет этот вопрос был прямо поставлен бельгийской исследовательницей Франсуазой Ван Хеперен в её статье «От понтификов языческих к понтификам христианским»⁷, открывшей новый этап и новую перспективу изучения проблемы.

На вопрос «когда?» Ван Хеперен отвечает: ок. 259 г., когда диаконом Понтием было написано «Житие Киприана Карфагенского», где впервые появляется *pontifex* (без определения *maximus*) как обозначение христианского епископа, причём в соответствующем пассаже содержится прямое противопоставление Киприана как «понтифика Христова и Божьего» (*Christi et Dei pontifex*) «понтификам мира сего» (*pontifices mundi huius*)⁸. До Ван Хеперен в качестве самого раннего применения титула *pontifex* к христианскому епископу обычно рассматривали пассаж из *De pudicitia* Тертуллиана⁹. Однако там речь идёт не просто о понтифике, а именно о *pontifex maximus*; кроме того, фрагмент весьма осложнён контекстуально: неясен даже объект тертуллиановой критики. Ниже мы несколько подробнее рассмотрим особенности этого пассажа.

На вопрос «почему?» Ван Хеперен даёт примерно тот же ответ, что и Каянто¹⁰. Итак, первая и основная причина — наличие переводческой

³ См., напр.: Gaudemet [1959]: 412.

⁴ Marot 1964: 199.

⁵ Stockmeier 1975: 84.

⁶ Kajanto 1981.

⁷ Van Haerperen 2003.

⁸ Pontius, *Vita Cypriani*, IX, 5: *quid inter haec egerit Christi et Dei pontifex, qui pontifices mundi huius tanto plus pietate, quanto religionis ueritate praecesserat, scelus est praeterire.*

⁹ Tert., *De pudicitia*, I, 6: *Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: «ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto».*

¹⁰ Уже Каянто идею Кристи Морман (Mohrmann 1977: 100) о том, что причиной использования термина *pontifex* по отношению к христианскому епископу были стилистические нужды классицизирующей поэзии, риторических и литургических текстов, опровергает ссылкой на анонимное письмо №1 из *Collectio Avellana*: в нём *pontifex* и *episcopus* употребляются как синонимичные технические термины. В дальнейшем

традиции, в соответствии с которой греческое *ἀρχιερεύς* (преимущественно с референтом 'иудейский первосвященник') переводилось на латынь словом *pontifex*; со временем произошёл перенос этого обозначения на христианского епископа¹¹. Однако сама эта традиция и её контекст нуждаются в более пристальном изучении, равно как и набор референтов слова *pontifex* в христианских текстах¹². Второе объяснение (дополнительное, по мнению Ван Хеперен) состоит в том, что предполагается некоторое статусно-функциональное сходство между языческими и христианскими понтификами. Языческий «понтифик воспринимался как жрец, обладающий властью юридического характера в религиозной сфере»¹³. Похожим образом и иудейский первосвященник, и христианский епископ обозначаются как *pontifices* в контекстах, связанных с осуществлением ими определённой регулятивной или даже, более конкретно, судебной деятельности в религиозных вопросах¹⁴. Каянто ещё более скупно замечает, что «оба (т. е., языческий понтифик и христианский епископ — В. К.) имели схожие обязанности по надзору и контролю»¹⁵.

Вопрос «где?» Каянто не ставит, а Ван Хеперен ограничивается замечанием¹⁶ о том, что слово *pontifex* в христианском контексте появляется впервые в текстах, происходящих из Северной Африки.

Попробуем и мы дать свои ответы на вопросы «когда?», «где?» и «почему?». Наш ответ на первый вопрос — очевидно, в III в., причём сначала в употребление вошло обозначение епископа словом *sacerdos*, а уже затем — титулом *pontifex*¹⁷. Это представляется логичным, поскольку сначала должно было оформиться представление о епископе как о жреце, а уже затем к нему стало возможным прилагать и титул *pontifex*. В этом смысле известный пассаж из *De pudicitia* Тертуллиана (I, 6: *Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: «ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto»*) должен быть рассмотрен особо. Применение в этом тексте титула *pontifex maximus* к христианскому епископу выглядит весьма подозрительно из-за явно отрицательного отношения Тертуллиана к этому человеку¹⁸. По мнению

слово *pontifex* в значении 'епископ' также употреблялось как в поэтических, так и в нейтральных и даже официальных контекстах (напр., в эдикте *Cunctos populos* (Cod. Theod., 16, 1, 2)). См.: Kajanto 1981: 38–39; Van Haereren 2003: 144.

¹¹ Kajanto 1981: 39–41.

¹² Впоследствии мы намерены специально рассмотреть этот вопрос.

¹³ Van Haereren 2003: 148.

¹⁴ Van Haereren приводит здесь в качестве примеров всё те же Деян 23:5 (для иудейского первосвященника) и Tert., *De pudicitia*, I, 6 (для христианского епископа).

¹⁵ Kajanto 1981: 40.

¹⁶ Van Haereren 2003: 142.

¹⁷ *Sacerdos*, обозначающее епископа, изредка встречается уже у Тертуллиана, а несколько десятилетий спустя св. Киприан Карфагенский обозначает епископа этим словом постоянно, используя его почти так же часто, как и *episcopus*.

¹⁸ Данный пассаж многократно обсуждался в литературе, в том числе и потому, что из самого трактата не вполне ясно, какой именно епископ имелся в виду, римский или карфагенский (или даже некий обобщённый африканский епископ: Vaus 1973:

Каянто, это обозначение было наполнено злобной иронией, однако он не поясняет, в чём именно заключался смысл такого саркастического именования¹⁹. Штокмайер предположил, что в него Тертуллиан облёк упрёк в «обмирщении» в адрес ортодоксальной Церкви²⁰. Клод Микаэлли склоняется к идее о том, что Карфагенец высмеивает таким образом чрезмерные претензии своего противника на авторитет в Церкви²¹. По мысли Ван Хеперен, в этом пассаже Тертуллиан намекает на одинаковую аморальность издавшего распоряжение христианского епископа и верховного языческого жреца²². С другой стороны, возможно, что в данном контексте использование титула *pontifex maximus* должно было подчеркнуть противоречие несколько иным образом: языческий верховный понтифик не имел права даже вступать в повторный брак, тогда как предписание христианского епископа потакает прелюбодеянию и разврату. Аргументом может послужить неоднократное появление в сочинениях Тертуллиана языческого *pontifex maximus* именно в контексте предписанного ему единобрачия²³. Впрочем, ко времени Тертуллиана прежняя, «республиканская» норма брачного поведения верховных понтификов едва ли была актуальна, поскольку не видно, чтобы императоры, все без исключения являвшиеся *pontifices maximi*, как-то затруднялись в случае заключения второго и последующих браков²⁴. Учитывая

369). Долгое время обычным было первое мнение: исследователи полагали, что речь идёт о папе Зефирине (Schaff 1889: 161) или папе Каллисте (De Rossi 1866: 26; идея была поддержана А. Гарнаком (Harnack 1878: 582) без ссылки на Де Росси и впоследствии многократно воспроизводилась в различных работах. Подробнее см.: Micaelli 1993: 28–31); в последние же десятилетия, начиная с работы Vellico 1930, преобладание получила та точка зрения, что здесь подразумевается епископ Карфагена, возможно, Агриппин (см. также Barnes 1971: 141; Stockmeier 1975: 79; против отождествления с Агриппином: Handl & Dupont 2018: 344–366). Более подробный обзор гипотез и аргументации см. в: Micaelli 1993: 15–27. Впрочем, достижение консенсуса в этом вопросе пока что представляется маловероятным: в пользу епископа Рима как адресата тертуллиановой инвективы относительно недавно высказался Д. Уилхейт: Wilhite 2007: 174–175. Впрочем, попытка указанного автора поместить мысль Тертуллиана в рамки предполагаемого карфагенско-римского антагонизма, а затем еще и окрасить этот антагонизм в оттенки антиколониального дискурса последних десятилетий представляется нам довольно сомнительной

¹⁹ Впрочем, это трудно считать удивительным: чрезмерное разнообразие высказанных на этот счёт идей могло заставить финского учёного воздержаться от сложного выбора или выдвижения новых предположений. Так же неопределённо об этой иронии высказываются Р. Дейкстра и Д. Ван Эспело: Dijkstra, Van Espelo 2016: 4.

²⁰ Stockmeier 1975: 79.

²¹ Micaelli 1993: 30.

²² Van Haeperen 2003: 155.

²³ Tert., *Ad uxorem* I, VII, 5: *Regem saeculi, pontificem maximum, rursus nubere nefas est; De exhortatione castitatis*, XIII, 1: *Nam quod ipsi Pontifici Maximo iterare matrimonium non licet utique monogamiae gloria est; De monogamia*, XVII, 4: *pontifex maximus et flaminica semel nubunt; De praescriptione haereticorum*, XL, 5: *Quid, quod et summum pontificem in unis nuptiis statuit?*

²⁴ В качестве иллюстрации можно привести заключение брака между императором Клавдием и Агриппиной: из повествования Светония (Suet., *Claud.* XXVI, 3) можно

то обстоятельство, что трактат «De pudicitia» мог быть написан в годы правления Элагабала²⁵, нам представляется не лишённым вероятности предположение о том, что Тертуллиан в данном пассаже сравнивает христианского епископа именно с этим, известным своими аморальными деяниями, римским императором. В этом случае ирония действительно оказывается весьма едкой.

Вместе с тем, с нашей точки зрения правомерным является вопрос о том, как именно следует воспринимать словосочетание *pontifex maximus* у Тертуллиана. Является ли оно здесь неразрывным терминологическим единством наподобие застывшего императорского титула? Или же отдельное *pontifex* снабжено определением *maximus* и совпадение с императорским титулом оказывается вторичным (хотя и трудно предположить, что ненамеренным)? Каянто подчёркивает, что исследователи часто смешивают два близких, но различных титула (*pontifex* и *pontifex maximus*): его мысль, таким образом, течёт в русле первой из указанных интерпретаций. Однако при всей кажущейся очевидности такого понимания в поддержку второго варианта истолкования можно указать на определённый параллелизм выражения *pontifex maximus* с непосредственно следующим за ним словосочетанием *episcopus episcoporum*: как прилагательное в превосходной степени *maximus*, так и существительное в *Gen. Pl. episcoporum*, будучи определениями при главном слове, усиливают его значение. Но поскольку *episcopus episcoporum* не является фразеологическим единством, постольку и *pontifex maximus* в этом пассаже может им не оказаться. Употребление Тертуллианом слов *pontifex* и *pontificalis* заслуживает отдельного рассмотрения, здесь же хотелось бы обратить внимание на одну фразу из трактата *Adversos Valentinianos* (37.1: *accipe alia ingenia circulatoria insignioris apud eos magistri qui ex pontificali sua auctoritate in hunc modum censuit...*). Как мы видим, Тертуллиан демонстрирует представление об определённом «понтификальном авторитете», свойственном, правда, не ортодоксальному епископу, а кому-то из учителей валентиниановского гностицизма. Учитывая общую полемическую направленность как выделенных фрагментов, так и данных трактатов в целом, их саркастический тон, обозначение высмеиваемой влиятельности религиозных лидеров с помощью слов *pontifex* и *pontificalis* должно было отсылать читателя к фигуре авторитетного языческого жреца.

видеть, что некоторым препятствием было родство брачующихся, а вовсе не статус *pontifex maximus*, которым обладал Клавдий. Тертуллиан, таким образом, словно бы не замечает изменившейся уже два столетия тому назад реальности.

²⁵ Трактат традиционно датируется 217–222 гг., однако основанием для этого является спорное отождествление упоминаемого епископа с римским папой Калистом. Большинство исследователей полагает, что это самый поздний трактат Тертуллиана из сохранившихся. К. Микаэлли и Р. Браун считают очевидным, что он относится ко времени после разрыва Тертуллиана с ортодоксией и перехода в монтанизм. См. подробнее: Braun 1977: 576; Micaelli 1993: 9–10. Впрочем, Ф. Ван Хеперен вслед за Т. Барнсом датирует трактат 210/211 гг. (Van Haeperen 2003: 155).

В своём ответе на вопрос «почему?» мы будем, в противовес Ван Хеперен, акцентировать внимание на функциональном, структурном и статусном сходстве между языческими и христианскими понтификами. Ещё раз подчеркнём, что первая из объяснительных концепций Каянто и Ван Хеперен таковой в полной мере не является, поскольку само существование традиции перевода греческого *ἀρχιερεὺς* посредством латинского *pontifex* нуждается в объяснении.

Можно попытаться несколько внимательнее взглянуть на основания такого функционального сближения. Предварительно, однако, следует сделать два ограничительных замечания. Первое связано с тем, что исследователи рассматривают обычно функции именно римской коллегии понтификов, а не их муниципальных собратьев (это будет важно в контексте дальнейших рассуждений). Второе же необходимо из-за сложного внутреннего устройства этой коллегии. Помимо верховного понтифика (*pontifex maximus*) в её состав входили понтифики в собственном смысле; фламины Юпитера, Марса и Квирина, а также младшие фламины, каждый из которых являлся главным жрецом одного из более мелких, чем упомянутая выше «капитолийская троица», божеств; царь священнодействий (*rex sacrorum*); жрицы-весталки. Из источников явствует, что далеко не всегда все эти должности бывали замещены — так, в конце республиканской эпохи очень долго было вакантным место фламина Юпитера. На протяжении существования римского государства коллегия не оставалась неизменной. С начала II в. н. э. источники более не упоминают действующего царя священнодействий. Фламины просуществовали как минимум до начала IV в. н. э., а собственно понтифики и весталки — до конца того же столетия или даже позднее²⁶. С конца III в. начинают упоминаться понтифики отдельных божеств, прежде всего Солнца (*pontifex Solis*) и Весты (*pontifex Vestae*), что связано с учреждением императором Аврелианом — в рамках политики по утверждению солярного культа — новой коллегии понтификов Солнца; члены «старой» коллегии в противовес начинают именоваться *pontifex maior* или *pontifex Vestae*²⁷. С учётом всего сказанного под понтификами здесь и далее будут подразумеваться понтифики в собственном смысле (исключая царя священнодействий, фламинов и весталок).

Итак, в самом общем виде деятельность римских понтификов была направлена на сохранение *пax deorum* — мира между людьми и богами²⁸. С этой целью надлежало хранить отеческие обычаи и не допускать искажения традиционного культа из-за новых заимствований или банальных ошибок. Кроме того, в рамках решения той же задачи понтифики записывали информацию о происходящих знамениях и решали, необходимы ли в каждом конкретном случае очистительные/ искупительные

²⁶ Van Haepereen 2002: 211.

²⁷ Впрочем, *pontifex Vestae* впервые фиксируется лишь во 2-й трети IV в. Более подробно см. в: Halsberghe 1972: 144–148.

²⁸ Van Haepereen 2002: 341.

обряды; похожим образом они действовали и в случае неправильного исполнения тех или иных ритуалов или общественно значимых прегрешений против богов²⁹. Для сохранения *раx deorum* следовало также отделять то, что принадлежит богам, от людского имущества: речь может идти как о посвящении (консекрации) богам тех или иных вещей, так и об определении статуса тех объектов, принадлежность которых была спорной³⁰. Сюда же примыкает заведование погребениями и выдача разрешений на перенос или реконструкцию надгробных памятников³¹. Понтифики регулировали вопросы календаря: определяли наступление нового месяца, праздничные и траурные дни, *dies fasti et nefasti*³². Наконец, эти жрецы консультировали как магистратов и Сенат, так и частных лиц по разнообразным вопросам религиозного характера³³. Собственно культовая деятельность понтификов включала участие в различных обрядах (напр., в торжественных процессиях), связанных, как правило, с различными празднествами³⁴. Всё вышесказанное в большей степени характеризует деятельность понтификов республиканской эпохи, однако и в императорском Риме сфера их компетенции оставалась примерно той же³⁵, поскольку император в качестве *pontifex maximus* не слишком часто вмешивался в вопросы божественного права³⁶.

Следует сказать, что ответ на вопрос «где?», по нашему мнению, тесно связан с ответом на вопрос «почему?». Нам представляется уместным выдвинуть гипотезу о том, что «перенос имени» с языческих жрецов на христианских епископов произошёл первоначально не в Риме, а в провинциях, а именно в Северной Африке. Соответственно, здешние языческие понтифики были не членами римской коллегии, а местными жрецами в колониях и муниципиях³⁷. Определённым аргументом в пользу такого заключения может служить упоминание о *pontifices mundi huius*, с которыми автор жития св. Киприана сравнивает своего героя³⁸. Легко предположить, что, говоря об этом, диакон Понтий подразумевал не принадлежавших к римской коллегии понтификов, но местных, карфагенских служителей культа (будь они даже некими обобщёнными, а не

²⁹ Wissowa 1912: 514.

³⁰ Van Haerperen 2002: 340

³¹ Wissowa 1912: 522.

³² Ibidem: 513.

³³ Van Haerperen 2002: 340.

³⁴ Подробнее см.: Van Haerperen 2002: 342–393.

³⁵ Wissowa 1912: 522. Более подробно о деятельности понтификов в позднеантичное время см.: Lizzi Testa 2016: 251–278.

³⁶ Один из наиболее известных эпизодов – скандальное осуждение весталки Корнелии императором Домицианом. См.: Suet., Domit. VIII, 4; Plin. Min., Epist. IV, 11, 5-9.

³⁷ Ф. Ван Хеперен (Van Haerperen 2003: 142) пишет о том, что слово *pontifex* в христианском контексте появляется впервые в текстах, происходящих из Северной Африки, однако не делает следующего шага в развитии этой мысли и не артикулирует идею о том, что именно муниципальные понтифики послужили «донорами» имени для христианского епископа.

³⁸ См. выше прим. 29.

реальными языческими жрецами). Эпиграфические свидетельства также подтверждают наличие понтификов как в самом Карфагене, так и в провинции *Africa proconsularis* в целом³⁹. Ещё один аргумент в пользу такого предположения – засвидетельствованное Исидором Севильским для своей эпохи противопоставление титулов *pontifex* и *flamen*: первое слово обозначало христианского епископа (или же ветхозаветного первосвященника), второе – языческого жреца⁴⁰. Такое противопоставление едва ли могло быть изначально связано с городом Римом, где понтифики и фламины были членами одной коллегии⁴¹.

В связи со сказанным следует рассмотреть вопрос о степени сходства между сферами компетенции столичных понтификов и их муниципальных собратьев. Российский антиковед Михаил Никитич Крашениников полагал более-менее аналогичными функции и компетенции столичных и муниципальных жречеств. Однако он признавал, что именно этот аспект в изучении муниципального жречества остаётся наименее ясным⁴²; это во многом связано с характером их источников, почти исключительно эпиграфических. Столетием позже примерно в том же ключе высказался и испанский исследователь Хосе Дельгадо Дельгадо⁴³.

Тем не менее, некоторая информация всё же имеется. Как и их римские собратья, местные понтифики помогали магистратам при освящении алтарей, диктуя им слова ритуальной формулы (что можно заключить из известной надписи из Салоны⁴⁴). Они также разрешали проблемы, связанные с погребальными практиками⁴⁵, что снова находит аналогию с деятельностью римских понтификов. Х. Дельгадо Дельгадо предположил, что в решении некоторых вопросов, упомянутых в тексте *Lex Ursonensis* (параграфы 64, 69–72), могли принимать участие и понтифики, но в тексте закона прямых указаний на это нет.

Впрочем, можно предположить, что переносу титула *pontifex* на христианского епископа могло способствовать не только функциональное, но и сходство, так сказать, структурное. Попытка обнаружить то же разделение сфер компетенции понтификов и фламинов, что имело место в Риме, с опорой на известное свидетельство Цицерона: «...у разных божеств жрецы разные: у всех богов – понтифики, у отдельных богов – фламины»⁴⁶ (пер. В.О. Горенштейна), выглядит относительно успеш-

³⁹ Так, в надписи 60-х гг. II в. н.э. (CIL 08, 01498 (p 1494) = CIL 08, 26528 и CIL 08, 26607) упомянут *pont(ife)x c(oloniae) I(uliae) K(arthaginis)* Публий Марций Квадрат, тот же титул носил в эпоху императора Марка Аврелия Марк Вибий Феликс (*Chroniques d'Archéologie Maghrébine*. 2022, №1, P. 126–128 (fig. 104)).

⁴⁰ Isid., *Etym.* VII, 12,13–18.

⁴¹ Van Haepelen 2002: 80–88.

⁴² Крашениников 1891: 115–116.

⁴³ Delgado Delgado 2000: 43.

⁴⁴ CIL III, 1933 = ILS 4907: ...C(aius) Domitius Valens Ilvir i(ure) d(icundo) praecunte C(aio) Iulio Severo pontif(ice) / legem dixit in ea verba quae infra scripta sunt...

⁴⁵ CIL IX, 1729 = ILS 8110; CIL IX, 4881 = ILS 8390.

⁴⁶ Cic., *De leg.* II, 8, 20: omnibus divis pontifices, singulis flamines sunt.

ной⁴⁷. Действительно, эпиграфические источники свидетельствуют, что обычно местные жрецы отдельных богов, а также императорского культа носили титул *flamen* или *sacerdos*, тогда как *pontifex*, как правило, не имел генитивного уточнения, указывающего на отдельный культ (напр., *Martis* или *divi Augusti*). Таким образом, как кажется, титул *pontifex* гораздо лучше мог подходить служителю Единого, Всеобщего Бога, чем именование *flamen*.

Однако есть и ряд географически довольно чётко очерченных исключений из упомянутого выше правила: во-первых, в Остии фиксируется понтифик Вулкана и священных зданий⁴⁸, во-вторых, в ряде городских общин Бетики засвидетельствованы понтифики императорского культа⁴⁹. До определённой степени эти факты уравниваются надписями с Сардинии, где понтифики общины Сульки именуются *pontifices sacrorum*, *sacrorum publicorum* и даже *sacrorum publicorum faciendorum*⁵⁰, и из региона Венеции и Истрии, где зафиксирован *pontifex sacrorum aedium*⁵¹. Однако ещё более любопытными представляются надписи из той же Бетики, из которых следует, что один и тот же человек занимал должности *flamen sacrorum publicorum municipii Albensis Urgavonensis* и *pontifex domus Augustae* в первом случае⁵² и *pontifex sacrorum publicorum municipalium* и *pontifex divi Augusti* во втором⁵³. Учитывая это, можно предположить, что именно в Бетике по каким-то причинам структура муниципальных жречеств отличалась от условно стандартной: понтифики и фламины здесь соотносились между собой не как администраторы, осуществляющие общий контроль и надзор в культовой сфере (первые) и жрецы отдельных культов, включая императорский (вторые), а по

⁴⁷ Разумеется, речь идёт о периоде до введения императором Аврелианом культа Солнца Непобедимого, жрецы которого получили название *pontifices Solis*.

⁴⁸ *Pontifex Volcani*: CIL XIV, 4145; 4445 etc.; *Pontifex Volcani et aedium sacrorum/sacrarum*: CIL XIV, 72 (p. 481, 613); 132; 324 (p. 614); 325 (p. 614); 352 etc.

⁴⁹ Три надписи из Антикании с упоминанием *pontufex (sic!) Caesarum*: CIL II/5, 748; 749; 750 = CIL II, 2038; 2039; 2040 (p. LXXIX, 879); *pontifex Caesaris* в надписи из Оссиги: II/7, 4 = CIL II, 3350 (p. 885, 951); *pontifex Caesaris Augusti* в надписи из Урсо: CIL II/5, 1033; *pontifex Augusti* в надписях из *municipium Flavium V[...]*, Кармо и Сорикарии: CIL II/7, 895 = CIL II, 02342; CIL II, 1380 (p. 701) = CIL V, *457,2 и CIL II/5, 401 = CIL II, 1570 соответственно; *pontifex divi Augusti* в надписях из того же Кармо и Ургаво: CIL II, 5120 (p. 1141); CIL II/7, 76; *pontifex domus Augustae* из Ургаво и Тукки: CIL II/7, 68 = CIL II, 2105 (p. LXXIX); CIL II/5, 69 = CIL II, 1663 (p. 703). По мнению М.Н. Крашенинникова (Крашенинников 1891: 21), в случае с вызывающим недоумение мужским жречеством культа августы (в подавляющем большинстве случаев это были женщины) речь идёт о желании муниципальных установить у себя императорский культ вопреки запрету императора Тиберия (Suet. Tib. XXVI): таким образом, он интерпретировал этот культ как своего рода «лазейку». Однако датировка надписей кон. I–II в. делает его предположение не слишком вероятным.

⁵⁰ CIL X, 7518; 7519; G. Sotgiu. *Iscrizioni latine della Sardegna*, I. Padova: CEDAM, 1961. №3.

⁵¹ CIL V, 3927 (p. 1077).

⁵² CIL II/7, 68 = CIL II, 2105 (p. LXXIX).

⁵³ CIL II, 5120 (p. 1141).

какой-то другой схеме⁵⁴. Что касается остийского понтифика Вулкана, то он, будучи ещё и *aedum sacrorum/ sacragum*, осуществлял общий надзор за храмами и культами города⁵⁵, что сближает его с римскими понтификами, а не фламинами. В целом устройство остийского культа Вулкана с понтификом, преторами и эдилами, выполнявшими, судя по всему, исключительно культовые функции, остаётся несколько загадочным, как в аспекте генезиса, так и в отношении функционирования⁵⁶.

Некоторые другие данные о понтификах отдельных божеств следует признать спорными. В частности, мы имеем в виду аравийскую надпись AE 2007(2004), 1643 (датируется ок. 144 г. н. э.), в которой, как предполагает М.Д. Бухарин⁵⁷, идёт речь о понтифике Геркулеса⁵⁸. При этом довольно странным кажется отсутствие имени этого предполагаемого «префекта и понтифика Геркулеса» в уточнённой реконструкции Ф. Вильнёва с коллегами⁵⁹. Конечно, теоретически возможное прочтение фрагмента строк 6 и 7 как *prae(fectus) Ferresani portus / {et} Pont(ius) Hercul(ius) fec(it) et d[ed(icavit)]* тоже выглядит весьма небезупречно, но оно могло бы снять сразу оба вопроса: и проблему «понтифика Геркулеса», и проблему безымянного префекта.

Несколько проблематичен ещё один возможный аспект сходства языческого понтифика и христианского епископа, состоящий в их наивысшем по отношению к прочим жрецам или священникам статусе.

⁵⁴ Более подробно см.: Canto 1981: 150–151.

⁵⁵ Meiggs 1973: 337–338.

⁵⁶ См. подробнее: Zevi 2009: 503, 509–511, 513.

⁵⁷ Бухарин 2007: 200–201; Бухарин 2010: 129, 132–134.

⁵⁸ В подтверждение М.Д. Бухарин ссылается на другие надписи, где предположительно упомянут «понтифик Геркулеса», а именно CIL XIV, 3650 и CIL VI, 30893. И *pontifex Herculis* действительно фигурирует в последней из двух, но её сравнительно поздняя датировка (IV в., т.е. после того, как в ходе религиозных реформ Аврелиана (см. Halsberghe 1972: 135–148) появляются *pontifices Solis* и *pontifices Vestae*, что не могло не привести к размыванию существовавших в Риме традиций именования жрецов) делает её практически нерелевантной для реконструкции ситуации с понтификами отдельных божеств в эпоху принципата (см. также Cameron 2011: 137). Что касается происходящей из Лация надписи CIL XIV, 3650 (II в.), то слова *Herc(ulis) Vict(or)is* относятся не к последующему *pontifici*, а к предшествующему *cur(ator) fani*. Прочие примеры эпиграфической фиксации понтификов отдельных божеств, приведённые М.Д. Бухариным, либо относятся остийскому *pontifex Volcani*, упомянутому мною чуть выше, либо датируются пост-аврелиановой эпохой (*pontifices Solis* и *pontifices Vestae*), либо ошибочны (*pontifex Deae* <...>, где речь идёт о понтифике общины воконтиев *Dea Augusta Vocontiorum*, ныне *Dic*, а не о жреце некоей богини).

⁵⁹ ...et *auxil(ia) eius castrenses / q(ue) sub prae(fecto) Ferresani portus / et Pont(i? or Pontis?) Herculis fec(erunt) et d[ed(icaverunt)]* (Villeneuve 2005–2006: 290–291). В то же время в более ранней публикации Phillips & Villeneuve & Facey 2004: 246 реконструкция выглядит иначе: ...et *auxil(iis) eius Castrius P(ublii) f(ilius) / Aprinus, prae(fectus) Ferresani portus / et Pont(i?) Hercul(is) fec(it) et d[ed(icavit)]*. Дальнейшее обсуждение вопроса см. в уже упомянутых работах М. Д. Бухарина, а также в: Bukharin 2005–2006: 135–140; Speidel 2007: 296–306; Bukharin 2011: 1–24. Так или иначе, следует полностью согласиться с М. Д. Бухариным в том, что надпись требует новой, гораздо более тщательной публикации.

В самом деле, в ряде источников (в частности, у Дионисия Галикарнасского), понтифики осмысляются не только как «толкователи священного»⁶⁰, но и как старшие жрецы («...те, кто имеет высший жреческий сан и власть. Их на языке римлян... называют понтификами, но они являются главными распорядителями в наиболее значимых делах»⁶¹ — пер. И.Л. Маяк). Однако сам Дионисий нигде не передаёт слово *pontifex* через *ἄρχιερέυς*, в отличие от находящегося под его влиянием Плутарха⁶². И хотя речь в этих источниках идёт о римских понтификах, можно предположить, что на муниципальном уровне (в частности, в Северной Африке) ситуация могла быть примерно такой же⁶³: косвенным аргументом в пользу этого можно считать тот факт, что в надписях из Проконсульской Африки понтифики встречаются в несколько раз реже, чем фламины; кроме того, если в населённом пункте были эпиграфически зафиксированы понтифики, то почти всегда там фиксируются и фламины, тогда как обратное неверно⁶⁴.

Подводя итог, следует кратко сформулировать наши ответы на заданные выше вопросы. В 1-й пол. III в. в Северной Африке латиноязычные христиане начинают использовать для обозначения своих епископов сначала термин *sacerdos*, а затем и *pontifex*. Происходящее в это время или чуть ранее осмысление христианских епископов как жрецов потребовало более чётко обозначить особенности положения епископа посредством выбора более специфического, чем *sacerdos*, термина, и таковым стал именно *pontifex*. Причинами такого выбора стали структурно-функциональное и, вероятно, статусное сходство христианских епископов и североафриканских жрецов-понтификов. Влияние на указанный процесс традиции перевода греческого *ἄρχιερέυς* латинским *pontifex*, которое всячески подчёркивают И. Каянто и Ф. Ван Хеперен, требует более детального изучения и новой оценки.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бухарин М.Д. История древней Южной Аравии в новом журнальном освещении // ВДИ. 2007. № 4. С. 192–205. [Bukharin M.D. Istorija drevnej Juzhnoj Aravii v novom zhurnal'nom osveshchenii // Vestnik drevnej istorii. 2007. № 4. P. 192–205].
- Бухарин М.Д. Новая латинская надпись из Южной Аравии // ВДИ. 2010. № 2. С. 114–137. [Bukharin M.D. Novaja latinskaja nadpis' iz Juzhnoj Aravii // Vestnik drevnej istorii. 2010. № 2. P. 114–137].

⁶⁰ Dion. Halic., Antiq. Rom. III, 67, 3; VIII, 56, 4; VIII, 89, 4; IX, 40, 1–3.

⁶¹ Dion. Halic., Antiq. Rom. II, 73, 1: ὃν ἔλαχον οἱ τὴν ἐπισκοπὴν παρὰ Ῥωμαίοις ἱερατεῖαν καὶ ἐξουσίαν ἔχοντες. οὗτοι κατὰ μὲν τὴν ἑαυτῶν διάλεκτον... ποντίφικες προσαγορεύονται, εἰσὶ δὲ τῶν μεγίστων πραγμάτων κύριοι.

⁶² Plut., Numa, IX, 1. Подробнее см.: Van Haepereen 2004: 156, 162.

⁶³ Впрочем, М. Н. Крашенинников, полемизируя с Г. Гиршфельдом и некоторыми другими исследователями, полагал, что такого ранжирования в колониях и муниципиях не существовало, см.: Крашенинников 1891: 114.

⁶⁴ Поиск в эпиграфической базе данных Клаусс–Слабы показал, что фламины на территории провинции *Africa proconsularis* фиксируются примерно в 150 пунктах, а понтифики – в 28. При этом лишь в пяти пунктах обнаружены надписи, где упоминаются понтифики, но не засвидетельствованы фламины.

- Крашенинников М.Н. Римские муниципальные жрецы и жрицы. СПб.: Типография И. И. Скороходова, 1891. 158 с. [Krashennnikov M.N. Rimskiye munitsipal'nyye zhretsy i zhritsy. St. Petersburg, 1891. 158 s.].
- Aland K. Pontifex maximus // Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (3. Aufl.). Bd. V. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1961. Col. 460–464.
- Barnes T.D. Tertullian: A Historical and Literary Study. Oxford: Clarendon Press, 1971. 320 p.
- Baus K. Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1973. 503 S.
- Braun R. Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. Paris: Études augustinienes, 1977. 738 p.
- Bukharin M.D. Roman Penetration into the Southern Red Sea and the Aksumite Campaign in West Arabia (Reconsideration of The Latin Dedicatory Inscription from The Farasān Archipelago), Part II // Journal of Indian Ocean Archaeology. 2011. №7. P. 1–24.
- Bukharin M.D. Romans in the Southern Red Sea // Arabia. 2005–2006. №3. P. 135–140.
- Cameron A. The Imperial Pontifex // Harvard Studies in Classical Philology. 2007. № 103. P. 341–84.
- Cameron A. The Last Pagans of Rome. Oxford: Oxford University Press, 2011. 878 p.
- Cameron A. Pontifex Maximus: from Augustus to Gratian – and Beyond // Emperors and the Divine: Rome and its Influence/ ed. by M. Kahlos. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2016. P. 139–159.
- Canto A. Notas sobre los pontífices coloniales y el origen del culto imperial en la Bética // La Religión romana en Hispania: Simposio organizado por el Instituto de Arqueología «Rodrigo Caro» del C.S.I.C., del 17 al 19 de diciembre de 1979. Madrid: Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología, 1981. P. 141–154.
- De Rossi G.B. Esame archeologico e critico della storia di San Callisto narrate nel libro nono dei Filosofumene // Bullettino di archeologia cristiana. 1866. Vol. 4. № 2. P. 17–36.
- Delgado Delgado J. Los sacerdotes de las ciudades del occidente latino: una síntesis // Iberia: Revista de la Antigüedad. 2000. № 3. P. 35–50.
- Deschner K. Kriminalgeschichte des Christentums. II. Die Spätantike. Von den katholischen «Kindkaisern» bis zur Ausrottung der arianischen Wandalen und Ostgoten unter Justinian I. (527–565) Reinbek: Rowohlt, 1989. 678 S.
- Dijkstra R., Van Espelo D. Anchoring Pontifical Authority: A Reconsideration of the Papal Employment of the Title Pontifex Maximus // Journal of Religious History. 2016. №41(3). P. 1–14.
- Feine H.E. Kirchliche Rechtsgeschichte (4 Aufl.). Köln; Graz: Böhlau Verlag, 1964. 788 p.
- Gaudemet J. L'église dans l'empire romain (IV^e – Ve siècles). Paris: Sirey, s. a. [1959]. 712 p.
- Halsberghe G.H. The Cult of Sol Invictus (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain. Vol. 23). Leiden: Brill, 1972. 175 p.
- Handl A., Dupont A. Who was Agrippinus?: Identifying the First Known Bishop of Carthage // Church History and Religious Culture. 2018. №98 (3/4). P. 344–366.
- Harnack A. Zur Chronologie der Schriften Tertullians // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1878. Vol. II. P. 572–583.
- Hinschius P. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Bd. I. Berlin: J. Guttentag, 1869. 639 S.
- Kajanto I. Pontifex Maximus as the title of the pope // Arctos. 1981. №15. P. 37–52.
- Lizzi Testa R. Augures et pontifices. Public Sacral Law in Late Antique Rome (4th–5th c. AD) // The Power of Religion in Late Antiquity / Ed. by A. Cain & N. Lenski. L.; N.-Y.: Routledge, 2016. P. 251–278.
- Marot H. La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VII^e siècle, II // Irénikon. 1964. №37. P. 198–226.
- Meiggs R. Roman Ostia. Oxford: Clarendon Press, 1973 (2nd ed.). 622 p.
- Micaelli C. Introduction // Tertullien. La pudicité (De pudicitia)/ C. Micaelli (comm.), Ch. Munier (éd. et trad.). Vol. 1. Paris: Le Cerf, 1993. P. 9–123.
- Mohrmann Chr. Études sur le latin des chrétiens. Vol. IV: Latin chrétien et medieval. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1977. 444 p.
- Ph. Schaff. History of the Christian Church. Vol. 2. New York: C. Scribner's, 1889. 912 p.
- Phillips C., Villeneuve F., Facey W. A Latin inscription from South Arabia // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. 2004. Vol. 34. P. 239–250.

- Plöchl W.M. Geschichte des Kirchenrechts. Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends von der Urkirche bis zum grossen Schisma. Wien; München: Herold, 1953. 490 S.
- Rüpke J. From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period. Oxford: Oxford University Press, 2014. 328 p.
- Schaff Ph. History of the Christian Church. Vol. 2. New York: C. Scribner's, 1889. 878 p.
- Schieffer R. Der Papst als Pontifex Maximus // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 1971. №57. S. 300–309.
- Speidel M. Ausserhalb des Reiches? Zu neuen lateinischen Inschriften aus Saudi-Arabien und zur Ausdehnung der römischen Herrschaft am Roten Meer // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2007. №163. P. 296–306.
- Stockmeier P. Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum // Konzil und Papst. Festgabe für Hermann Tüchle. München: Verlag Ferdinand Schöningh, 1975. S. 75–84.
- Van Haepelen F. Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre: entre pouvoirs et représentations // Revue belge de philologie et d'histoire. 2003. Tome 81, fasc. 1. Antiquité – Oudheid. P. 137–159.
- Van Haepelen F. Grand-prêtre ou hiérophante. Les traductions grecques du terme pontifex // L'Antiquité Classique. 2004. T. 73. P. 149–163.
- Van Haepelen F. Le Collège pontifical (3ème s. a. C. – 4ème s. p. C.). Bruxelles; Rome: Institut historique belge de Rome, 2002. 467 p.
- Vellico A.M. «Episcopus episcoporum» in Tertulliani libro de pudicitia // Antonianum. 1930. № 5. P. 25–56.
- Villeneuve F. Réponse aux propositions de Mikhaïl Bukharin – (dans cette même livraison). Farasan Inscription and Bukharin's Ideas: no pontifex Hercules! and Other Comments // Arabia. 2005–2006. №3. P. 289–296.
- Wilhite D.E. Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. 232 p.
- Wissowa G. Religion und Kultus der Römer (2. Aufl.). München: C. H. Beck, 1912. 612 S.
- Zevi F. Catone e i cavalieri grassi. Il culto di Vulcano a Ostia: una proposta di lettura storica. // Mélanges de l'Ecole française de Rome. 2009. Tome 121. №2. Antiquité. P. 503–513.
- Ziegler K. Pontifex // Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike. Bd. 4: Nasidius – Scaurus. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1964. Sp. 1046–1048.
- [EDCS] Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby [Электронный ресурс]. — URL: https://db.edcs.eu/epigr/epi.php?s_sprache=en (дата обращения: 24.09.2023 г.).

Конохов Владимир Александрович, младший научный сотрудник, Лаборатория исследований церковных институций, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; vladimir.konukhoff@yandex.ru

Pontifex, but not Maximus: from Pagan Pontiffs to Christian Bishops

The paper examines the conditions and factors for the transfer of the title pontifex from representatives of the Roman pagan priesthood to Christian bishops of the late antique Latin West. A brief outline of the expansion of the research perspective is given: it is shown how the problem posed gradually leaves the context of the history of the formation of the doctrine of papal primacy. The author, reconsidering the ideas of I. Kajanto and F. Van Haepelen, postulates functional and structural-functional factors as the main ones; the factor of rank-hierarchical similarity remains possible. A hypothesis is put forward that this transfer occurred not in the city of Rome itself, but in the provinces of North Africa in the first half of the third century, and it was the pontiffs of local colonies and municipia that “transferred” their title to Christian bishops.

Key words: *pontiff, bishop, flamen, pontifex, antique Christianity, Christian Latin.*

Vladimir A. Konyukhov, Junior Researcher, Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox University; vladimir.konukhoff@yandex.ru

ГЕНДЕРНАЯ ИДЕОЛОГИЯ ПУРИТАН В ПРОПОВЕДИ НОВОБРАЧНЫМ ТОМАСА ГАТЕЙКЕРА СЛУЧАЙ ЛЕДИ БРИЛЛИАНЫ ХАРЛИ¹

В статье рассматривается как пуританские проповеди новобрачным сформировали особый гендерный дискурс, позволявший женщинам не только принимать активное участие в жизни благочестивой общины верующих, но и брать на себя подчас мужские обязанности, связанные с управлением поместьем и его обороной. Ярким примером этого служит случай леди Бриллианы Харли, бракосочетанию которой была посвящена одна из трех известных брачных проповедей Томаса Гатейкера «Совершенная жена» (1623). Будучи женой парламентария сэра Роберта Харли, Бриллиана управляла делами своего родового поместья, в то время как ее муж заседал в парламенте до и во время Гражданской войны. Она организовала оборону замка во время его осады роялистами летом 1643 г. Богатое эпистолярное наследие Бриллианы Харли позволяет проанализировать насколько пуританская гендерная идеология, заложенная в проповеди Гатейкера, повлияла на ее выбор жизненных стратегий.

Ключевые слова: Бриллиана Харли, Томас Гатейкер, пуритане, проповеди новобрачным, риторические стратегии, гендерная идеология.

Проповеди являются одним из важнейших источников для изучения идеологии раннего Нового времени, особенно накануне Гражданской войны в Англии. В пуританских проповедях о браке особое внимание уделялось гендерной идеологии, которая глубоко повлияла на духовность женщин и их традиционные роли в обществе. Сохранившийся печатный вариант проповеди «Совершенная жена» («A Wife Indeed») видного члена лондонского пуританского сообщества проповедника Томаса Гатейкера (1574–1654) представляет особый интерес. Проповедь была написана в 1623 г. на свадьбу сэра Роберта Харли (1579–1656) и Бриллианы Конвей (1598–1643). В ней не только определяется природа брачного завета и разясняются обязанности мужа и жены, она отражает сложившуюся к тому времени гендерную идеологию пуритан.

В зарубежной историографии можно выделить несколько исследований, посвященных Бриллиане Харли. В начале XX в. ее чаще всего рассматривали как воплощение идеальной пуританской матери и жены, достойное дополнение к биографиям ее мужа и сына. Но современные исследователи склонны помещать ее фигуру в более широкий контекст, связанный как с развитием пуританской интеллектуальной традиции и роли женщины в ней, так и с Гражданской войной, которая предоставила женщинам возможности для политической деятельности. Ключевое значение в анализе эпистолярного наследия Бриллианы Харли имеют современные исследования Дианы Барнс и Джоанны Харрис. Д. Барнс обратилась к анализу проповеди о браке Т. Гатейкера, написанной на

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 22-18-00488 «Кризис ценностей и стратегии преодоления: Идея “Общего блага” в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750)»)

свадьбу Бриллианы Харли, чтобы найти в ней объяснение расхождению между покорной риторикой супружеских писем Бриллианы и ее резкими письмами к лидерам роялистов во время осады Брэмптон Брайана. Дж. Харрис говорит о существовании особого «пуританского культурного стиля», который сформировался посредством встреч и собраний, постов и молитв, публикации проповедей и переписки внутри сообщества. Она подчеркивает, что «переписка [...] была основным средством объединения и поддержания самоидентификации сообщества; была средством ведения переговоров с разными фракциями внутри пуританского течения и определения доктринальной ортодоксальности внутри самого сообщества»². Дж. Харрис приходит к выводу, что «для раннего английского пуританства Нового времени написание писем было незаменимым и живым способом передачи идей, одновременно воплощая в жизнь заботу о том, чтобы вера сочеталась с опытом»³.

Несмотря на то, что исследователи часто подчеркивают патриархальный характер пуританской гендерной идеологии, в своем исследовании Диана Уиллен демонстрирует, что пуританство привлекало женщин, потому что носило практический характер. Действуя в обществе, которое ценило женское благочестие, женщины могли стремиться к более высокому статусу внутри общины верующих⁴. Пуритане пользовались специальным термином для обозначения благочестивых женщин – «избранные леди» (Ladies Elect), которые служили своей общине верующих, выстраивали и поддерживали акторно-сетевое пространство. Как отмечает Д. Уиллен: «теплые и любящие браки не препятствовали практике патриархата, тем более что женщины сами усвоили общественное учение о надлежащих гендерных ролях, узаконившее мужскую власть ... Учитывая патриархат в семье, обществе и церкви, и католички и протестантки традиционно использовали религию как один из немногих путей, доступных им для придания смысла своей жизни»⁵.

Брак между Бриллианой Конвей и Робертом Харли, заключенный в 1623 г., был не только политическим, но и религиозным союзом. В то время отец невесты Эдвард Конвей был государственным секретарем. Он был военным и смог сделать политическую карьеру, пользуясь покровительством герцога Бекингема. После смерти Вильгельма Оранского в 1584 г. Елизавета приняла решение вмешаться в конфликт между Испанией и Нидерландами и оказать поддержку протестантам, отправив туда в 1585 г. войска, боеприпасы и денежную помощь. В качестве обеспечения этих займов голландцы предоставили Елизавете ряд стратегических аванпостов вдоль побережья, включая город Брилл⁶. Эдвард Конвей был назначен вице-губернатором (lieutenant-governor) этого города, который играл ключевую роль на протестантском фронте

² Harris 2012b: 262.

³ Harris 2012b: 263.

⁴ Willen 1992: 563.

⁵ Willen 1992: 565–566.

⁶ Smith 2014: 51.

в борьбе против римского католицизма в Европе⁷. Бриллиана Харли была названа в честь города Брилл в западных Нидерландах, в котором она родилась, когда ее отец служил там⁸. Как указывает Дэниел С. Смит, во время Тридцатилетней войны Брилл представлял собой «бастион надежды на антииспанские военные действия в регионе»⁹. Назвав свою дочь Бриллианой, Конвей сделал ее символом европейского протестантского движения и антиримской католической фракции¹⁰.

Напротив, у Роберта Харли не было устоявшейся политической репутации и четкой связи с пуританской общиной. Его отец Томас Харли и сестры были нонконформистами. Сам Роберт сблизился с пуританами во время учебы в Оксфорде, был начинающим политиком, связанным с кликой Бекингема. Он улучшил финансовое, политическое и социальное положение семьи благодаря двум первым бракам (с Анной Баррет (ум. 1603) и Мэри Ньюпорт (ум. 1622). Брак с Бриллианой Харли в 1623 г. был третьим и особенно выгоден, поскольку укрепил его связи с влиятельной политической фракцией, разделявшей его религиозные убеждения. И для Конвеев, и для Роберта Харли пуританство было не только религиозной, но и политической позицией. Для проведения брачной церемонии был приглашен уже известный своими проповедями и участием в религиозно-политической полемике Томас Гатейкер, ректор прихода Ротерхит в графстве Суррей. Выбор был не случаен: Гатейкер неоднократно выступал за кальвинистскую реформу внутри национальной церкви, и Роберт Харли во многом разделял его взгляды.

В проповеди «Совершенная жена» Гатейкер демонстрирует идеалы поведения в браке, с фокусом именно на роль жены в брачном союзе. Он указывает на то, что существует разница между замужней женщиной и женой. Последней можно стать только благодаря поступкам, направленным на добровольное и любящее служение своему господину. Здесь мы отчетливо видим черты патриархальной доктрины, которую исследователи неоднократно приписывали Гатейкеру. Он разъясняет: «Женщина была создана не для мужчины, а для его блага»¹¹. Жена должна принять на себя роль помощницы: «та, которая может либо помочь освободить его и облегчить долю его, либо взять на себя часть его бремени, либо утешить и подбодрить его, и если надо горевать, то плачет вместе с ним»¹². Женская роль в брачном союзе – сопереживать и делиться. Несмотря на то, что главой союза является мужчина, Гатейкер указывает, что женская добродетель также играет важную роль и она должна быть активной и взаимной: «Брак требует соединения мыслей, Привязанностей и Желаний (Minds, Affections, Willes)»¹³.

⁷ Barnes 2017: 718.

⁸ Smith 2014: 93.

⁹ Smith 2014: 50–51.

¹⁰ Barnes 2017: 719.

¹¹ Gataker 1623: 54.

¹² Gataker 1623: 32.

¹³ Gataker 1623: 60.

Гатейкер подчеркивает, что и муж имеет определенные обязанности перед женой: он должен быть «орудием блага для нее»¹⁴ (an instrument of good unto her). Д. Барнс отмечает, что портрет хорошей жены, нарисованный Гатейкером, был основан на популярном стереотипе, который не ограничивался пуританской идеологией. Но Гатейкер в узнаваемых пуританских терминах описывает брак как общественный договор, заключенный между двумя людьми с согласия их сообщества¹⁵. На первое место он выдвигает деятельную добродетель истинной жены, которая определяется ее «делами»; он связывает ее материнскую роль с семейным управлением (она должна «рожать... детей; и управлять семьей»); подчеркивает дружбу и взаимную привязанность между мужем и женой; и определяет обязанности, которые жена и муж несут друг перед другом¹⁶. Как и другие пуританские проповеди и трактаты о браке, Гатейкер подчеркивает взаимную привязанность супругов: «И лучше было бы, чтобы Мужчины и Женщины никогда не встречались, если они не питают друг к другу сердечной привязанности, если они не соединят свои сердца так же, как и руки»¹⁷. Гатейкер подчеркивает: «в одиночестве очень не хватает комфорта; но много комфорта в обществе», особенно в том, что достигается браком¹⁸. Он отмечает все преимущества брака таким образом: «нет общества более близкого, более цельного, более необходимого, более доброго, более приятного, более удобного, более постоянного, чем Общество мужчины и жены»¹⁹. Брак позволяет мужчинам и женщинам удовлетворять свои естественные наклонности и «сохранять себя незапятнанными как в душе, так и в теле»²⁰.

Бриллиана стала идеальным воплощением совершенной жены, какой желал ее видеть Гатейкер. В посвящении к проповеди Гатейкер определяет идеальную жену как зеркало, в котором отражается достойная госпожа (Бриллиана Харли) и надеется, что печатный вариант проповеди будет принят «как свидетельство моей искренней и беззаветной привязанности к вам обоим; с сердечными молитвами к БОГУ о том, чтобы ваше счастливое сожительство продолжалось долго, к Его большей славе, вашему взаимному утешению и дальнейшей выгоде тех, кто может зависеть от вас»²¹. Д. Барнс подчеркивает, что Бриллианна не просто усвоила принципы, отраженные в проповеди Гатейкера, но сама проповедь точно отражает взгляды на гендерные вопросы во все более политически радикализирующемся пуританском сообществе²².

¹⁴ Gataker 1623: 55.

¹⁵ Barnes 2017: 722.

¹⁶ Gataker 1623: 11, 19, 23.

¹⁷ Gataker 1623: 60.

¹⁸ Gataker 1623: 28.

¹⁹ Gataker 1623: 29.

²⁰ Gataker 1623: 38.

²¹ Gataker 1623: Page [unnumbered].

²² Barnes 2017: 723.

В своем журнале для заметок (*Commonplace book of Brilliana Conway*) за 1622 г. Бриллиана определяет брак как метафору международного протестантизма. Она пишет: «Брак — это самый святой вид общества на свете: поскольку для мужчины невозможно заключить брак, не соединившись со своей женой, так чтобы разделить во всем мысли, желания и цели [у Гатейкера: мысли, привязанности, желания]. Теперь, во времена Евангелия, нет ни Иудея, ни Эллина, разделяющая стена разрушена, и мы должны соединиться вместе в Братском согласии»²³. Примечательным является тот факт, что она игнорирует общепринятую патриархальную структуру и демонстрирует совершенно иное отношение к браку, которое бросает вызов традиционным представлениям о пуританских семейных ценностях. Она не упоминает о столь чтимых гендерных обязанностях, основной акцент на которые делает в своих проповедях Гатейкер. Вместо этого она использует понятие братства, хотя понятие брака как общества у нее тоже присутствует. Ее основополагающий вывод о том, что «нет ни Иудея, ни Эллина», цитирует ключевой отрывок Послания к Галатам 3:28: «Нет Иудея, ни Еллина, нет раба, ни свободного, нет мужчины и женщины; ибо все вы — одно во Христе Иисусе»²⁴. Ее описание брака как «самого святого вида общества» (*англ.* the Holiest kind of companie) и союза, разделяющего мысли, желания и цели (*англ.* mind, will and purpose)²⁵, зиждется на принципе равенства. Этот принцип она применяет как метафору, используя его в более широком смысле для поиска единства внутри пуританского сообщества для будущего «общего блага».

Бриллиана Харли оставила после себя около 400 писем, написанных между 1623 и 1643 гг. Этот обширный эпистолярный корпус является важным источником для анализа роли пуританского дискурса в выстраивании гендерных стратегий до и во время Гражданской войны. Главной целью переписки было не только поддержание контактов с семьей, но и создание разветвленной сети союзов. Часть этих писем впервые была опубликована Кемденским обществом в 1854 г. (205 писем). Условно их можно разделить на две части: более ранние письма (1625–1633) адресованы мужу; остальная часть (1638–1643), за исключением письма сэру Роберту и двух писем, написанных ее подруге миссис Уолкот из Уолкота во время осады Брэмптона, адресованы ее сыну Эдварду («Неду»), во время его пребывания в Оксфорде с октября 1638 г., куда он отправился 14-летним мальчиком. Письма написаны с большой любовью, содержат рекомендации и советы относительно учебы, поддержания здоровья и поведения в университете, а также новости о положении дел дома и в стране. Многочисленные намеки в письмах подтверждают, что Бриллиана обладала точной информацией о положении дел

²³ Цит. по: Harris 2012: 264.

²⁴ Послание к Галатам 3:28 — Гал 3:28: <https://bible.by/verse/55/3/28/>.

²⁵ Гатейкер использует в своей проповеди практически аналогичную триаду: «Брак требует соединения мыслей, Привязанностей и Желаний (Minds, Affections, Willes)».

в стране и работе парламента, которой, несомненно, делился с ней муж, в чьих делах она принимала активное участие²⁶. Несмотря на то, что автор писем – Бриллиана, во вступительной статье к изданию 1854 г. основным героем предстает ее муж – сэр Роберт Харли, второе место отведено ее сыну – Эдварду. Биографии самой героини практически не уделяется внимания, ведь она «редко покидала дом, много времени посвящала детям и домашним делам, а в отсутствие сэра Роберта – управлению его имением, о чем в этих письмах можно найти несколько разумных замечаний»²⁷. Таким образом, фокус внимания читателя невольно смещается с автора писем к членам ее семьи, к которым письма обращены, а цель публикации писем видится лишь в том, чтобы добавить несколько новых штрихов к мужским портретам знаменитой семьи. Вплоть до начала XX в. большинство исследователей изображали Бриллиану как архетип пуританской матери и жены.

В 1894 г. Королевской комиссией по историческим рукописям были отдельно опубликованы другие письма Бриллианы Харли периода 1623–1643 гг.²⁸, совместно с перепиской других членов семьи. Отдельно здесь отметили переписку с мужем, которая не вошла в издание 1854 г. Здесь же была опубликована переписка, непосредственно связанная с осадой замка Брэмpton Брайан роялистами. В 1904 г. были опубликованы другие письма, связанные с этим же периодом²⁹. В издание 1904 г. вошли письма леди Харли к высокопоставленным военным и политическим деятелям эпохи Великого мятежа: к королю Карлу I, сэру Джону Скадмору, сэру Уильяму Вавасуру, Генри Лингену, сэру Уолтеру Паю и сэру Уильяму Смоллману, лорду Фолкленду. Также часть писем Бриллианы Харли за период 1625–1643 гг. до сих пор остается неопубликованной и хранится в отделе рукописей Британской библиотеки³⁰.

В переписке Бриллиана предстает в трех ипостасях-идентичностях, которые она четко разделяет: мать – в письмах к своему старшему сыну Эдварду, верная супруга – в письмах к мужу Роберту Харли и как защитница своего поместья от сил роялистов, примеряя на себя здесь публичную роль – это переписка с осаждавшими ее силами противника.

Несмотря на то, что брак Бриллианы Конвей и Роберта Харли был договорным политическим союзом, письма, предшествующие заключению брака, свидетельствуют о том, что между будущими супругами существовала привязанность. Бриллиана накануне заключения брака признавалась в своих чувствах к Роберту в письме от 25 июля 1623 г.: «Я знаю и надеюсь, что Вы знаете, что никто не чтит, не любит и не уважает Вас больше, чем я»³¹. Ее отец Эдвард Конвей в письме, датиро-

²⁶ Harley 1854: XIV–XV.

²⁷ Harley 1854: XVIII.

²⁸ Historical Manuscripts Commission 1894: 114–115.

²⁹ Historical Manuscripts Commission 1904: 8–21.

³⁰ BL Add. 70110. Brilliana Harley to Robert Harley. 1625–1643.

³¹ Historical Manuscripts Commission 1894: 17.

ванным тем же числом, подтверждает свое намерение отдать ее руку Роберту Харли: «Но если Вам угодно быть таким же хорошим сыном, как она будет женой, и таким же хорошим мужем, каким я буду [Вашим] верным другом, то я буду считать величайшей милостью судьбы то, что я удостоюсь чести стать Вашим любящим отцом»³². После рождения первенца своей дочери — Эдвард Конвей был растроган и написал Роберту Харли: «Моя радость чрезвычайно велика в связи с благополучными родами моей Брилл и с преимуществом пола [ребенка, т.к. родился мальчик]. ... Я благодарю вас за то, что Вы выбрали меня, чтобы представить ребенка Богу, и за Ваше предложение его имени. Однако мой Вам совет: позвольте ему взять имя Вашего отца»³³. Несмотря на мудрый совет, первенца назвали Эдвардом, а Бриллиана в письмах ласково называла его Недом. Для Роберта Харли было важно заручиться поддержкой тестя и назвать первенца-внука в честь него было хорошим ходом.

В первое десятилетие брака Роберт Харли регулярно проводил время в Лондоне, занимая различные политические посты, в том числе мастера монетного двора. Во время его отсутствия Бриллиана управляла поместьем, а также занималась воспитанием и образованием семерых детей (шестеро из которых пережили младенчество)³⁴. Ее письма 1620-х гг. касаются в основном домашних дел, она непрестанно интересуется здоровьем мужа и рассказывает об успехах сыновей.

Она утверждает, что ее любовь к мужу, к которому она обращается несколько формально: «Мой дорогой сэр» (*англ.* My Deare Sir), оживляет ее жизнь: «Я прошу Вас помнить, что я считаю дни Вашего отсутствия», — пишет она; а в другом «Вы правы, когда думаете, что доставляете мне удовольствие, когда даете мне уверенность в Вашем здоровье, поскольку Ваше здоровье — это мое самое большое желание»³⁵, «Вы даже не представляете как сильно я желаю Вас увидеть»³⁶. Несмотря на большую разницу в возрасте (практически в 20 лет), Бриллиана испытывала искреннюю привязанность к мужу, какую и ожидал увидеть от нее Гатейкер. Она призывает его к молитвам, которые связывают их: «молитесь за меня, ибо это моя ежедневная обязанность, которую я делаю для Вас: чтобы Господь предназначил Вас к спасению»³⁷ или «Я знаю, что мне не нужно напоминать Вам о том, чтобы Вы молились за меня: поскольку молитва — это лучшее, что мы можем сделать друг для друга»³⁸. Д. Барнс отмечает, что Бриллиана использует эпистолярную переписку с мужем, который находится в постоянных отъездах, для создания пространства текстуальной беседы и выражения взаимности, которую Га-

³² Historical Manuscripts Commission 1894: 17.

³³ Historical Manuscripts Commission 1894: 19.

³⁴ Barnes 2017: 723.

³⁵ BL Add. 70110. Brilliana Harley to Robert Harley, 13 Mar. 1625. P. 14.

³⁶ BL Add. 70110. Brilliana Harley to Robert Harley, 3 Mar. 1625. P. 12.

³⁷ BL Add. 70110. Brilliana Harley to Robert Harley, 25 Mar. 1625. P. 3.

³⁸ BL Add. 70110. Brilliana Harley to Robert Harley, 14 Feb. 1625. P. 7 verso.

тейкер описал как «соединение мыслей, привязанностей и желаний»³⁹. Забота о счастье и здоровье мужа, являющееся одной из основных обязанностей жены в брачной проповеди Гатейкера, становится главным устремлением Бриллианы в первые годы брака.

В апреле 1626 г. Бриллиана родила второго сына, которого назвала Роберт в честь мужа: «Я благодарю Бога за это новое благословение еще одним сыном. Ребенка крестили в прошлое воскресенье [...]. Поскольку Вы ничего не сказали об имени, я выбрала то, которое люблю больше всего, — Ваше»⁴⁰. В письме к мужу от 5 октября 1627 г. она прямо вводит формулу, ранее упоминаемую ею в «Commonplace Book» и в проповеди Гатейкера, о том что брак требует соединения мыслей⁴¹ мужа и жены, подчеркивая, что они уже достигли этого: «Вы видите, как мои мысли соединяются с Вашими: поскольку у Вас много моих [мыслей], так позвольте мне иметь и некоторые Ваши [мысли]. Поверьте мне, я думаю, что никогда не скучала по Вам больше, чем сейчас, или я позабыла, как это было раньше»⁴². В этом случае Бриллиана использует понятие «thoughts», близкое по смыслу к используемому Гатейкером «minds».

Письма леди Харли, написанные в 1640-х гг., в начале Гражданской войны, носят иной характер. И фиксируют не только ее зрелость и уверенность в своих силах, но и ее изменившееся понимание брачного союза и готовность принять на себя еще одну обязанность, отдельно выделяемую Гатейкером — деятельную добродетель, направленную не только на готовность разделить с мужем бремя его обязанностей и управлять своим домом, но и поддерживать местное сообщество верующих. Частично виною тому стало беспокойное время, предшествовавшее вооруженному столкновению. Местное сообщество, обеспечивавшее положение семьи в Херефордшире, становилось все более разобщенным, чувствовалось общее напряжение. Меняется даже сам почерк Бриллианы, он становится более беглым, она уже не выписывает с особым тщанием каждую букву в письме. Меняется даже ее подпись в конце письма, если в 1620-е гг. она неизменно подписывалась как «Ваша самая верная и любящая жена» (англ. *your most faithfull affectionat wife*), то в 1640-е гг. она подписывается только как «твоя самая любящая жена». Она продолжает просить мужа молиться за нее, его счастье и здоровье по-прежнему являются ее главной целью, но теперь она выражает тревогу и беспокойство о вверенных ей домашних делах.

Когда в 1642 г. разразилась Гражданская война, обязанности Роберта Харли в правительстве вынудили его проводить большую часть времени в Лондоне, там же осталась и их дочь Бриллиана. Оба сына

³⁹ Gataker 1623: 60.

⁴⁰ Historical Manuscripts Commission 1894: 21.

⁴¹ Gataker 1623: 60.

⁴² «You see howe my thoughts goo with you: and as you haue many of mine, so let me haue some of yours. Beleeue me, I thinke I neuer miste you more then nowe I doo, or ells I haue forgot what is past». Harley 1854: 3–4.

участвовали в активных боевых действиях. Харли и младшие дети на момент начала военных действий находились в Брэмpton Брайан вместе с другими членами местной общины пуритан в районе, в значительной степени контролируемом роялистами⁴³. Вероятно, Бриллиана не хотела брать на себя ответственность за оборону замка, невзирая на то, что Гатейкер считал это одной из обязанностей жены (управление домашними делами, наряду с рождением детей), она желала, чтобы Роберт дал ей четкие указания как действовать. Она бы с радостью подчинилась его воле в этом вопросе, если бы только знала, как правильно поступить.

В 1641 и 1642 гг. Бриллиана неоднократно обращалась к мужу, прося разрешить ей покинуть Брэмpton и искать убежища в другом месте, «не из страха, но из-за заботы о детях». Сейчас трудно понять, почему он не позволил ей покинуть Брэмpton или не предпринял каких-то активных шагов для защиты своей семьи. Она писала 13 июля 1642 г.: «Позвольте мне искренне настоять на том, чтобы Вы подумали, безопасно ли мне и моим детям находиться в Брэмптоне. Я слышала, что у короля будет армия, чтобы отрезать всех, кто поддерживает парламент. Многие в этой стране говорят, что в течение шести недель все пуритане будут изгнаны из страны [...] Если Вы считаете, что мне лучше остаться, я покорюсь»⁴⁴. 29 июля 1642 г. она посылает мужу свой план защиты замка: «Я обдумала план защиты дома, если Вы его одобрите. Я бы выбрала двадцать самых честных и способных слуг или их сыновей в Птертоне, Бактоне и Уолфори, чтобы они были готовы, если услышат барабанный бой, приехать в Брэмpton. И я бы назначила несколько дней, в течение которых трое или четверо могли бы приехать в Брэмpton, чтобы научиться стрелять. Я хотела бы оказать им какую-нибудь добрую услугу. Если Вам это не по душе, предложите мне другой план, ведь у меня так мало слуг, и я думаю, что, если бы я иногда приглашала к себе Ваших арендаторов и соседей, это могло бы сделать их более сговорчивыми»⁴⁵. Очевидно Роберт отправил оружие для обороны замка, потому что в письме от 6 августа Бриллиана интересуется: «До меня доходят слухи, что они собираются обыскать все дома страны в поисках оружия. Я имею в виду те дома, которые, как считается, поддерживают парламент. Я хочу знать, если они должны это сделать, как мне лучше всего поступить»⁴⁶. Так и не получив разрешения мужа покинуть замок, Бриллиана была вынуждена управлять им во время его семинедельной осады летом 1643 г. роялистами. Когда Маргарет Кавендиш в своей утопии «Пылающий мир» давала волю фантазии о женщинах-героях войны, которые самостоятельно командовали войсками, она могла бы не фантазировать, а описать реальную историю Бриллианы Харли⁴⁷.

⁴³ Barnes 2017: 724.

⁴⁴ Historical Manuscripts Commission 1894: 90.

⁴⁵ Historical Manuscripts Commission 1894: 94.

⁴⁶ Historical Manuscripts Commission 1894: 96.

⁴⁷ Wright 2009: 8.

Во время осады Бриллиана Харли поддерживала активную переписку со своим мужем и сыном, а также обменивалась письмами с официальными лицами роялистской стороны и самим королем Карлом I. Она отказалась покидать Брэмpton Брайан, ссылаясь на долг перед мужем заботиться о своем доме. Сэр Уильям Вавасур, офицер, руководивший осадой, посчитал это недостаточным основанием для сопротивления, он спрашивает: «Как Ваша милость может называть себя одним из верных подданных короля, когда либо по Вашему приказу, либо, по крайней мере, при попустительстве, мятежники в вашем доме совершили множество краж, убийств и взяли столько пленных [...] Если Вы по-прежнему будете проявлять своенаравие, то пострадаете исключительно по своей вине, я Вас своевременно уведомил и выказал должное уважение, полагающееся Вашему полу и статусу»⁴⁸. Тем не менее, опасения леди Харли по поводу сохранности ее владений, если она их покинет, впоследствии побудили Вавасура даже сочувствовать ей. Он дает ей обещание: «Истинно, я дал строгий приказ сохранить Ваш скот, если Ваша светлость проявит свою лояльность»⁴⁹.

Тем не менее, переговоры зашли в тупик и леди Харли отказалась покинуть замок: «Сэр, если я позволю Вам разместить гарнизон в моем доме, я не могу оправдать это никакой причиной, и под каким предлогом Вы это сделаете, я не знаю; но я думаю, что я стану узницей в своем собственном доме, чему я не могу уступить, потому что так я буду чувствовать себя виноватой; более того, я должна сказать: мой дорогой муж доверил мне свой дом и детей, и поэтому я не могу распоряжаться его домом иначе, как по его воле, и я не знаю, доставит ли ему удовольствие принимать солдат в своем доме; и, конечно же, сэр, я никогда добровольно не предам доверия, которое оказывает мне мой муж»⁵⁰.

Письма Бриллианы Харли во время осады в некотором смысле можно отнести к жанру женских писем-прошений: она просила осаждающих о безопасности для своей семьи и соседей, а также о сохранности своих владений. Ее письма призывают получателей к оказанию услуг, апеллируют к семейным связям, а также демонстрируют почтительное поведение в соответствии со статусом каждого получателя. Данные письма демонстрируют знакомство леди Харли с различными стилями прошений, описанных в риторических эпистолярных руководствах, таких как известный письмовник «Английский секретарь» Эндрю Рэя⁵¹ (Лондон, 1586 г.). Бриллиана Харли прибегает к разным риторическим стратегиям и использует «смирение и мольбу» (humility and entreaty), «предположение и уверенность» (supposal and assurance) и др. приемы⁵². Письма стали последним рубежом в ее защите собственных

⁴⁸ Historical Manuscripts Commission 1904: 9.

⁴⁹ Historical Manuscripts Commission 1904: 10–11.

⁵⁰ Historical Manuscripts Commission 1904: 12.

⁵¹ Сторога 2013: 97.

⁵² Magnusson 2004: 52–64.

владений. В контексте обстоятельств осады и категоричного отказа сдать замок, письма Бриллианы приобретают большее значение, чем просто речевые акты: ее письма сами по себе – это военные действия⁵³.

Когда переговоры окончательно зашли в тупик, леди Харли обращается к королю. Ответ на прошение она получает от лорда Фолкленда. В этом случае гендерная принадлежность Бриллианы Харли снова сыграла в ее пользу. Если бы мужчина обратился с такой просьбой, ответ, скорее всего, не был бы столь вежливым: «Тем не менее, Его Величество еще раз милостиво поразмышлял с жалостью о поле и положении просителя и дал наилучшее толкование происшедшего, чтобы тем самым еще раз предложить просителю, а также лицам при ней полное помилование и свободное разрешение покинуть замок, с оружием и боеприпасами»⁵⁴. Однако, Бриллиане не пришлось воспользоваться этим щедрым предложением. В сентябре 1643 г. войска роялистов были отозваны от замка⁵⁵. Тон писем леди Харли к Вавасуру резко контрастируют с ее письмами к мужу, учитывая, что один из них не имел права приказывать ей, а другой был ее господином и товарищем по закону Божьему. Переписка показывает способность Бриллианы тонко модулировать стиль своих писем в соответствии с адресатом и случаем.

Тем не менее, ее здоровье было сильно подорвано. Даже борясь с болезнью, она осознавала важность защиты дома, 9 октября 1643 г. она писала сыну: «Я сильно простудилась, из-за чего мне стало очень плохо в эти два или три дня, но я надеюсь, что Господь будет милостив ко мне, и дарует мне здоровье, ибо сейчас не время для болезни»⁵⁶. 16 октября она написала мужу полный отчет о состоянии дел в Брэмптоне, о количестве солдат Вавасура и состоянии своих боеприпасов, также ссылалась на свою большую занятость: «Богу было угодно испытать меня многими бедами, но мой Бог еще не оставил меня, и я надеюсь, что не оставит. Дорогой сэр, помолитесь за меня, ибо я очень нуждаюсь в этом, чтобы Господь никогда не оставлял меня одну, но направлял меня Своей мудростью, чтобы я могла справиться с коварными и злонамеренными врагами, выступающими против меня», и лишь в конце письма она оставляет небольшую приписку: «все дети здоровы, но я сильно простудилась, что меня очень беспокоит»⁵⁷. Бриллианна Харли умерла от пневмонии 29 октября 1643 г., все еще защищая свою семью и дом.

Обмен письмами позволял Бриллиане Харли сохранить перед ее врагами риторическое преимущество несмотря на то, что они стояли под стенами ее замка. Благодаря своей эпистолярной борьбе Бриллианна смогла координировать защиту своего замка, семьи и благочестивой общины, эффективно препятствуя делу роялистов в Херефордшире,

⁵³ Harris 2012a: 102.

⁵⁴ Historical Manuscripts Commission 1904: 18.

⁵⁵ Barnes 2017: 727.

⁵⁶ Harley 1854: 209.

⁵⁷ Historical Manuscripts Commission 1904: 117.

наравне с обычными солдатами и парламентариями⁵⁸. Пуританская гендерная идеология, заложенная в проповедях новобрачным, опиралась на активную и деятельную женскую добродетель, которая побуждала женщин действовать во благо своей семьи и общины верующих. Пример Бриллианы Харли демонстрирует, что написание писем стало ключевым средством, с помощью которого женщина раннего Нового времени внесла свой вклад в стратегическую оборону и военные переговоры во время Гражданской войны в Англии. Война предоставила возможности для политической деятельности, недоступные женщинам в мирное время, и, пользуясь этими возможностями и оправдывая свои действия, женщины нарушали условности и приспособливали имеющиеся условия для оправдания своего поведения.

Хотя на современный взгляд пассивная риторика Бриллианы Харли в письмах к мужу кажется противоречащей ее активным действиям во время осады замка, она опиралась на диалектическое противоречие между женской покорностью и свободным волеизъявлением, заложенным пуританским дискурсом, популяризированным посредством опубликованных брачных проповедей. Бриллиана Харли – идеальный пример избранной леди, которую описывал в своих проповедях Томас Гатейкер, она была верной супругой, практически равноправным партнером в браке, признавая главенство супруга и всегда обращаясь к нему за советом и выражая должное почтение. Она была готова разделить со своим мужем бремя обязанностей и даже взять часть их на себя в интересах семьи, что было ярко продемонстрировано во время осады замка Брэмптон Брайан. Рассматривая письма Бриллианы Харли наряду с проповедью Гатейкера, мы видим, что, определяя свои действия как аффективное служение мужу, она не просто подчеркивала приоритет мужа над ней. Скорее, она отстаивала принцип естественного закона, в частности свою веру в то, что мужчины и женщины по своей природе общительны и что брак – это божественное постановление, призванное помочь мужчинам и женщинам выполнить свой гражданский и религиозный долг по созданию благочестивого общества.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Barnes D.G. Wifely "Affection and Disposition": Brilliana Harley and Thomas Gataker's *A Wife in Deed* (1623) // *English Studies*. 2017. Vol. 98, № 7. P. 717–732.
- British Library. Add. 70110. Brilliana Harley to Robert Harley. 1625–1643. 108 p.
- Gataker T. *A Wife indeed*. London: Printed by John Haviland for Fulke Clifton, 1623. 67 p.
- Harley B. *Letters of the Lady Brilliana Harley*. Ed. by T. T. Lewis. London: Camden Society [1st series, LVIII], 1854. 209 p.
- Harris J. 'Scruples and Ceremonies': Lady Brilliana Harley's // *Parergon*. Vol. 29. 2012a. № 2. P. 93–112. DOI:10.1353/pgn.2012.0099.
- Harris J. Lady Brilliana Harley's Letters and Puritan Intellectual Culture // *Literature Compass*. № 9/3. 2012b. P. 262–270. DOI:10.1111/j.1741-4113.2011.00810.x
- Historical Manuscripts Commission. *Calendar of the Manuscripts of the Marquis of Bath*. Preserved at Longleat, Wiltshire. V. I. L.: Print. for His Majesty's Stationery Office, 1904. 393 p.

⁵⁸ Harris 2012a: 111–112.

- Historical Manuscripts Commission. Fourteenth Report, Appendix, Part II. The Manuscripts of His Grace the Duke of Portland, preserved at Welbeck Abbey. Vol. III. London: Printed for His Majesty's Stationery Office, 1894. 647 p.
- Magnusson L. A Rhetoric of Requests: Genre and Linguistic Scripts in Elizabethan Women's Suitors' Letters / Women and Politics in Early Modern England, 1450–1700. Ed. by J. Daybell. Aldershot: Ashgate, 2004. P. 52–64
- Smith D. S. John Donne and the Conway Papers: Patronage and Manuscript Circulation in the Early Seventeenth Century. Oxford: Oxford University Press, 2014. 390 p.
- Willen D. Godly Women in Early Modern England: Puritanism and Gender // Journal of Ecclesiastical History. October 1992. Vol. 43, № 4. P. 561–580.
- Wright J.H. Not Just Dutiful Wives and Besotted Ladies: Epistemic Agency in the War Writing of Brilliana Harley and Margaret Cavendish // Early Modern Women. V. 4. Fall 2009. P. 1–25.
- Стогова А.В. Особенности мужского эпистолярного общения в Англии II половины XVII в. // Адам & Ева. Альманах гендерной истории. Вып. 21. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 92–118. [Stogova A. V. Osobennosti muzhskogo jepistoljarnogo obshhenija v Anglii II poloviny XVII v. (The features of male epistolary communication in England in the second half of the 17th c.) // Adam & Eva. Al'manah gendernoj istorii. Vyp. 21. M.: IVI RAN, 2013. P. 92–118.]

Созинова Ксения Андреевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры зарубежного регионоведения, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина; k.a.sozinova@urfu.ru

Gender Ideology of the Puritans in the Thomas Gataker's Sermon to newlyweds the Case of Lady Brilliana Harley

This article examines how Puritan sermons to newlyweds formed a special gender discourse that allowed women not only to take an active part in the life of a godly community, but also to take male responsibilities related to the management and defense of the estate. A striking example of this is the case of Lady Brilliana Harley, whose marriage was the subject of one of Thomas Gataker's three famous marriage sermons, "A Wife in Deed" (1623). As the wife of Parliamentarian Sir Robert Harley, Brilliana managed the affairs of her ancestral estate, Brampton Brian Castle, while her husband sat in Parliament before and during the Civil War. She organized the defense of the castle during its siege by the Royalists in the summer of 1643. Brilliana Harley's rich epistolary heritage allows us to analyze how the puritan gender ideology embedded in Gataker's sermon influenced her choice of life strategies.

Key words: Brilliana Harley, Thomas Gataker, Puritans, sermons to newlyweds, rhetorical strategies, gender ideology.

Sozinova Ksenia Andreevna, Candidate of science in history, Associate professor of the Chair of Foreign Regional Studies, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin; k.a.sozinova@urfu.ru

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ЛАТЫНЬ
В «ОСЕННИХ ВЕЧЕРАХ» М.Н. ЗАГОСКИНА

В статье исследуется рассказ М.Н. Загоскина «Лекарский диплом» из цикла «Осенние вечера». Особое внимание уделено описанию повседневной жизни в германском университете (студенческий разгул, образы преподавателей, экзамены). Привлекаются тексты самого Загоскина и воспоминания о нем, литературно-мемуарные сведения о германских университетах, лингвистические данные. Устанавливается, знал ли Загоскин классические и новые языки, как он относился к Германии и немцам, что ему было известно об университетской жизни. Выясняется, что систематического образования у него не было. Тем не менее, он уместно использовал не только немецкие слова, но и латинизмы (в т.ч. малоизвестный греко-латинский термин, значение которого устанавливается в статье). Это уточняет понимание роли и значения классического образования в России XIX века.

Ключевые слова: писатель М.Н. Загоскин, классическое образование, Германия в русской литературе, повседневная жизнь студентов в XIX в., латинский язык, древнегреческий язык, немецкий язык.

Популярнейший в свое время писатель М.Н. Загоскин (1789–1852) с 1842 г. стал издавать обширный сборник рассказов и очерков «Москва и москвичи» – один «выход» за другим (так он именовал отдельные выпуски). Состав сборника разнообразен. Среди прочего, в него включен цикл рассказов-анекдотов «Осенние вечера», опубликованный в 1850 г. «Осенние вечера» – это несколько историй, поведанных в кругу друзей, которые собирались у радушного хозяина-помещика в его имении.

«Для современного читателя М.Н. Загоскин – прежде всего автор знаменитого “Юрия Милославского” и чуть менее знаменитого “Рославлева”» – так начинает свой очерк о Загоскине О.А. Проскурин¹. Книга «Москва и москвичи» оказалась в тени не только этих исторических романов Загоскина, но и его комедий – некоторые из них тоже имели шумный успех. С.Т. Аксаков, хорошо знакомый с Загоскиным, сразу после его кончины подготовил большую статью о нем. Аксаков прекрасно помнил последние годы Загоскина. Ссылаясь на свои впечатления и на мнение читающей публики, он лаконично заметил: «анекдотические рассказы, содержание которых не касалось Москвы» (т.е. «Осенние вечера»), «не представили большой занимательности», в отличие от прочих рассказов 4-го «выхода», которые, напротив, оказались «очень интересны»². За несколько лет до того, в 1846 г. Аксаков писал сыну Ивану: «Загоскин читал новый выпуск своих “Москвичей”: плохо, очень плохо, особенно когда он рассуждает, а не рассказывает. Мысли детские, допотопные, невежество непостижимое... Ему назначено умереть, не понюхав искусства. При всем усилии я не мог его похвалить»³. В не-

¹ Проскурин 1988: 5.

² Аксаков 1853: 48.

³ Аксаков 1966: 196–197.

малом по объему очерке о Загоскине в «Русском биографическом словаре» книга «Москва и москвичи» характеризуется кратко и мимоходом: это «множество разнообразных статей», издававшихся время от времени под общим заглавием, в которых содержались «самые разнообразные вещи»⁴. На эту книгу (и «Осенние вечера» как ее часть) ученые обращают внимание не слишком часто. Она используется как материал для анализа речевых пристрастий автора⁵. По ней пытаются определить, какими именно представлены у Загоскина Москва и ее обитатели⁶.

В одном рассказе из «Осенних вечеров» повествуется о злоключениях студента, который учился в Геттингенском университете. Когда он влюбился и, сам того не желая, оказался соперником одного из профессоров, его стали обзывать ругательными словами, причем латинскими. Для того чтобы уточнить ход сюжета, нужно верно понимать смысл этих терминов. Латинизмы даны у Загоскина без перевода и комментирования – в XIX в. так обычно и делали. А в современных переизданиях, как будет показано, перевод плох. Я коротко касался этого сюжета в своей книге «Греколатиника»⁷. Здесь же все будет рассмотрено обстоятельно и с новыми доказательствами, которые можно выявить из текстов Загоскина и воспоминаний о нем, из литературно-мемуарных сведений о повседневной жизни в германских университетах, а также привлекая лингвистические данные.

Поскольку эта тема связана с университетской латынью, то она сопрягается с более общей тематикой – значением классической образованности и классических языков в Российской империи⁸. В XVIII–XIX вв. признанным лидером в этой отрасли гуманитаристики была Германия. В середине XIX в. до расцвета российского классического образования было еще далеко. На восприятие обществом античности и классицизма тогда влияли не столько выпускники классических гимназий и профессора университетов, сколько просвещенные петербургские чиновники и писатели. И, казалось бы, автор исторических романов о славе русской старины Загоскин едва ли мог по-настоящему понимать классическую древность и университетскую латынь.

Месье Артикль

Нужно установить, каким было отношение Загоскина к Германии и немцам? Что он мог знать об университетской жизни в Германии? И главное: насколько свободно сам он владел языками вообще и конкретное – латынью и немецким?

В 1812 г. Загоскин, тогда мелкий петербургский чиновник, вступил в ополчение. Его ранили, и он получил награду за храбрость. С русскими войсками Загоскин дошел до Германии, где ополчение было распущено, и в 1814 г. он уехал в родовое имение.

⁴ Русский биографический словарь 1916: 158.

⁵ Судаков 2004.

⁶ Морозова 2012.

⁷ Коршунков 2022: 223–225.

⁸ См.: Wes 1992; Фролов 1999; Кнабе 2000; Петр Великий и античность 2022.

В.А. Жуковский в личном письме пенял Загоскину за неправильности языка в его романах: «Много ошибок, которые бы заметил вам последний ребенок, который знает грамматику»⁹. Неужели знаменитый писатель даже русской грамматики толком не выучил?.. Его биограф С.Т. Аксаков утверждал: «Загоскин не получил в своей юности систематического, научного образования: он учился сам и образовал себя впоследствии необыкновенно обширным чтением книг»¹⁰. Аксаков свидетельствовал: к 1812 г., когда Загоскин оставил чиновничью службу и вступил в ополчение, то «знал уже по-французски и несколько по-немецки», поскольку в столице «старался вознаградить недостаток своего образования»¹¹. Еще он вспоминал, как Загоскин, прочитав «Вечера на хуторе близ Диканьки» «находил везде неправильность языка, даже безграмотность». По Аксакову, «последнее очень было забавно, потому что Загоскина нельзя было обвинить в большой грамотности»¹². Родственник и знакомец Загоскина Ф.Ф. Вигель, упомянув о его детстве в пензенском поместье, указывал, что отец готовил сына к службе, и добавлял: «хотя учение его не только не было кончено, мне кажется, даже не было начато»¹³. М.А. Дмитриев сообщал: «Где учился Загоскин, это мне неизвестно, но, кажется, он ничему не научился, потому что даже французскому языку он выучился уже в зрелых летах, самоучкою и прекурьезным образом... От этого он хотя понимал все, но говорил по-французски преуморительно!». Согласно Дмитриеву, у Загоскина вовсе не было «высшего просвещения... и познаний систематических никаких»¹⁴.

Сын Загоскина Сергей в своих воспоминаниях деликатно заметил, что образование отца в юные годы «шло плохо»: научной образованности не было вовсе, зато он много читал и все запоминал. «Из иностранных языков его учили лишь французскому и то поверхностно; впоследствии, в зрелом возрасте, он знал основательно этот язык, но в разговоре делал часто ошибки»¹⁵. Как-то раз в молодости Загоскин на спор выучил наизусть «весь лексикон французских слов». Он сам поведал об этом сыну¹⁶. Другие перелагали эту историю иначе. И.И. Панаев рассказывал: «Загоскин не знал иностранных языков, но когда он сделался директором московских театров, он почел необходимым учиться по-французски и учился без учителя. Он просто выучил наизусть почти весь лексикон Ольдекопа (память у него была удивительная) и говорил по-французски презабавно, большую часть без артиклей»¹⁷. Почти то же самое сообщал

⁹ Загоскин 1900, т. 79, январь: 55.

¹⁰ Аксаков 1853: 56.

¹¹ Там же: 4.

¹² Аксаков 1956: 153.

¹³ Вигель 1928: 219.

¹⁴ Дмитриев 1988: 549–550. Сведения о Загоскине есть также в мемуарах Дмитриева (Дмитриев 1998).

¹⁵ Загоскин 1900, т. 79, январь: 46.

¹⁶ Там же: 47.

¹⁷ Панаев 1988: 186–187.

М.А. Дмитриев: «Он выучил наизусть весь французский словарь Татищева и до конца дней не догадался, что нужно выучить и грамматику»¹⁸. Т.П. Пассек вспоминала: «Он с увлечением рассказал нам о своем детстве и воспитании, о том, как, желал выучиться французскому языку, он вытвердил наизусть французский лексикон от доски до доски. С восторгом говорил о России и обо всем отечественном; бранил немцев и французов и обозвал некоторых из иностранных писателей свиньями»¹⁹. В дорогу Загоскин брал с собой изящное французское издание Библии²⁰. Кажется, французский язык ему был понятнее в письменной форме. По словам Дмитриева, «Загоскин говорил очень дурно по-французски», однако любил общаться на этом языке, и все с одними и теми же забавными ошибками – путая мужской и женский род или прося занести в комнату «колокольню» вместо «колокольчика»²¹. И.С. Тургенев писал: «Он питал несчастную слабость к французскому языку, который коверкал без милости, беспрестанно смешивая числа и роды, так что даже получил в нашем доме прозвище: “Monsieur l'article”»²². По свидетельству сына, в 1851 г. августейшее семейство при посещении Москвы осматривало Оружейную палату, которой заведовал Загоскин. Тот обратился к императрице, а она, удивившись, произнесла: «В первый раз Загоскин говорит со мною по-французски! не узнаю его!»²³

В 1821 г. в письме своему другу Н.И. Гнедичу Загоскин признавался: «Мне самому хочется давно уже приняться за то, что ты мне советуешь – т.е. учиться языкам, а особенно испанскому. Сомневаюсь только, найду ли здесь учителя»²⁴. «Здесь» – это в Москве. Сам-то Гнедич языки знал, включая древнегреческий. Начал ли Загоскин заниматься испанским, неизвестно. Но ведь хотел!..

Презирая «европеизм», Загоскин отчего-то особенно негодовал на И.В. Гете, с которым, однако, смог ознакомиться во французском переводе²⁵. Дмитриев рассказывал: «Загоскин чрезвычайно не любил немцев за то, что не знал по-немецки и когда был с ополчением в какой-то немецкой стороне, то никого не понимал и его не понимали. Эту ненависть перенес он и на немецкую литературу, и на немецких литераторов; особенно терпеть не мог Гете». Далее у Дмитриева – сценка: в 1830 г. Загоскин явился к нему домой; разглядев на стене портрет Гете, он разбранился так, что оказавшиеся там родственники Дмитриева поверить не могли, неужто этот неприятный господин – знаменитый автор «Юрия Милославского»?²⁶ Если верить Панаеву, Загоскин ругал на чем свет

¹⁸ Дмитриев 1988: 549.

¹⁹ Пассек, 1963: 349.

²⁰ Дмитриев 1988: 555.

²¹ Там же: 561–562.

²² Тургенев 1988: 73.

²³ Загоскин 1900, т. 79, март: 924.

²⁴ Загоскин 1988 (с): 708.

²⁵ Дмитриев 1988: 552.

²⁶ Там же: 561.

стоит немецкую философию, прибавляя: «Русский человек и без немцев обойдется. То, что русскому человеку здорово, – немцу смерть»²⁷.

В романе Загоскина «Рославлев, или Русские в 1812 году» (1831) есть сценка, когда один солдат хвастается перед другим. Дескать, бывал он «и в Немеции». Там ему нравилось: «То-то сытная земля и народ ласковый!» А разговаривать с немцами просто: зайдешь в избу и при помощи нехитрых слов и выражений («камрад», «брут, бир», «капут», «гут», «нох» и еще «добре») получишь у хозяина даровую выпивку. «...Ведь язык-то их не мудрен, братец!»²⁸

Те, не слишком многочисленные биографы и литературоведы, которые писали о Загоскине, непременно отмечали его недостаточную образованность²⁹. Поэтому заявление, что «Загоскин был очень образованным и культурным человеком»³⁰, выглядит странно. По-видимому, имеется в виду, что Загоскин самостоятельно пытался приобрести хоть какое-то образование – многим интересуясь, постоянно читая, увлекаясь театром (все это, несомненно, так). И стал «очень культурным».

Однако нормального образования у Загоскина не было. Французский язык он понимать мог (тем более в письменной форме), но активное владение французским Загоскину не давалось. Похоже, и немецкий он толком так и не выучил. Что же касается латинского языка (не столь важного для живущего в столице молодого дворянина, как французский и немецкий), то вывод однозначен: латыни он, разумеется, не знал.

Бурши и филистеры

Дмитриев вспоминал: «О немецких ученых он отзывался по-своему: “Ведь у них, братец, ученых-то много, а есть-то нечего! Вот они и соберутся: «Вы, господин профессор и гофрат, нынешний год о чем читаете?» – «О человеке вообще». – «А вы о чем?» – «Я о человеческой руке». – «Ну, так я буду читать о мизинце!» Последний подумает и скажет с важностью: «Ну а я... буду читать хоть об ноге!» Поверь, Мишель, что вся эта немецкая ученость – пустяки! Только друг другу хлеб дают!” И он был вполне в этом уверен»³¹. Эта сценка могла бы послужить зачином одного из рассказов цикла «Осенние вечера», под названием «Лекарский диплом» – о немецком студенте-медики Готлибе, который по рекомендации родственника, господина Блюдворста (по-русски: Кровяная Колбаса) стал учиться в университете. О Готлибе друзьям-слушателям рассказывал пожилой врач, прижившийся в России немец Богдан Фомич Бирман.

Готлиб якобы был другом Бирмана, уроженцем одного с ним города Швейнфурта (т.е. Свинобродска; что-то вроде пресловутого Ското-пригоньевска). Бирман, приехав в молодости в Россию, сначала звался Готлибом, а уж потом переименовал свое прозвание на соответствующее

²⁷ Панаев 1988: 186.

²⁸ Загоскин 1988 (d): 394–395.

²⁹ Русский биографический словарь 1916: 153; Песков 1988: 14–15; Песков 1992: 304.

³⁰ Морозова 2012: 206.

³¹ Дмитриев 1988: 561.

славянское имя Богдан. В общем, герой рассказа – это сам Бирман в юности. Бирман повествовал: «Сначала все шло наилучшим образом: Готлиб учился прилежно, жил смиренно, не обижал филистимлян, – так называют немецкие студенты всех граждан, не имеющих ничего общего с университетом, – не буянил, не выходил ни с кем на дуэль и по воскресным дням вышивал только по одной кружке пива. Все это весьма не нравилось его товарищам, зато профессеры были им очень довольны и даже сам ректор университета, Бухфресер (Книгожоров. – *В.К.*), решил, наконец... пригласить его к своему обеденному столу. Кому пришло бы в голову, что эта высокая честь будет причиною всех неудач и бедствий моего злосчастливого приятеля?»³²

В прежние времена в университетах Германии студенты, именовавшиеся «буршами», жили на широкую ногу – буянили, выпивали, дрались, цеплялись к обывателям. Канцлер Германской империи Отто Бисмарк (1815–1898) в семнадцать лет поступил в тот самый Геттингенский университет для изучения юриспруденции. Он был здоров и задирист, не столько учился, сколько пьянствовал и с риском для жизни развлекался, проведя 27 дуэлей и получив шрам на щеку³³. Сын С.Т. Аксакова И.С. Аксаков, путешествуя в 1860 г. по Германии, побывал в университетском Гейдельберге. В письме домашним он удивлялся: там спокойствие и порядок, хотя студенты «систематически занимаются чуть не целый день питьем пива, дракою на рапирах, дуэлями и пеньем песен хором»³⁴. Основанный в 1802 г. в Эстляндии Дерптский университет, находясь в Российской империи, по сути оставался немецким. Н.М. Языков учился там долго, с 1822 по 1829 г., но из-за чрезмерного увлечения вольной студенческой жизнью так курса и не окончил. Зато в его стихах выразительно запечатлелись молодецкие забавы. В 1824 г. он писал брату из Дерпта, будто вовсе не склонен к разгульной жизни: «...Мне не так-то нравятся их пьяные забавы...»; «...У меня характер слишком тих для участия в полной мере во всех их делах». И завершал фразой: «Впрочем, здешние старожилы говорят, что теперь еще слава богу, и то ли дело было прежде!»³⁵ В.А. Соллогуб учился в Дерптском университете в 1829–1834 гг. В его «Воспоминаниях» сказано: «Поэта Языкова я уже не застал, но о нем в студенческом кружке сохранилась лучезарная легенда. О разгульных пирах его времени, о попойках гомерических в наше время не было и помина; все мы были скромненькие...»³⁶. Писатель Викентий Вересаев учился в Дерпте с 1888 г. О поведении буршей он отзывался так: «Никаких общественных интересов, презрение к “политике”, узкий национализм; кутежи, дуэли, любовные истории, – в этом проходила жизнь, это воспевали их песни. <...> Настоящий, лихой сту-

³² Загоскин 1988 (b): 327.

³³ Энциклопедический словарь 1892: 925.

³⁴ Иван Сергеевич Аксаков 2004: 47.

³⁵ Языков 1982: 311–312.

³⁶ Соллогуб 1998: 94.

дент должен быть задирой, скандалистом, дуэлянтом. <...> Чем больше у бурша было дуэлей, тем было для него почетнее; шрамами и рубцами он гордился, как орденами»³⁷. Быт и нравы студенческих корпораций выразительно описаны в 5-й и 6-й книгах романа П.Д. Боборыкина «В путь-дорогу!...» (1863–1864), который сам учился Дерптском университете. Главный герой у него поначалу жил в Дерпте так: «Утром ходил он на фехтбоден, откуда компания отправлялась в кнейпу пить пиво и набивать себе рот буттер-бродами; а с раннего послеобеда начиналось развитие “идеи”, т.е. толки о том, как сочинить попойку»³⁸. Фехтбоден (Fechtboden) – это фехтовальный зал, а кнейпа (Kneipe) – пивная.

Такой была окружавшая Готлиба университетская повседневность, увиденная глазами русских. Бирман рассказывал, что тот слыл смирным и «не обижал филистимлян». Тут Загоскин поясняет: «...Так называют немецкие студенты всех граждан, не имеющих ничего общего с университетом...» Слово «филистимлянин» (по-немецки – «Philister», филистер) – из студенческого жаргона. Вообще-то филистимляне – древний народ, живший на побережье Палестины, с ними воевали древние евреи: в Ветхом Завете говорится о злобных филистимлянах и стычках с ними. Это слово было использовано Мартином Лютером в его переводе Библии на немецкий язык. Говоря «филистимлянин» («Philister»), имели в виду упомянутого в Ветхом Завете воина-гиганта Голиафа, который родом был из Филистимской земли. Наменяя на Голиафа, так стали называть всякого сильного и рослого мужчину. А еще оно стало употребляться по отношению к врагу и чужаку: «Начало этого слова приписывают драке между студентами г. Иены и обывателями пригорода его (1624 г.); в этой драке был убит студент, и пастор для надгробной речи взял текст из книги Судей “Philister über dir (Филистимляне (идут) на тебя)”»³⁹. По другой версии, стычка в городе Йене произошла в 1693 г. Именем этих заклятых врагов богоизбранного народа студенты начали обзывать бюргеров, не причастных ни к премудростям науки, ни к своеобразному кодексу поведения студенческих корпораций. Есть и версия, которой придерживался, к примеру, Е.Д. Поливанов. Согласно ей, «Philister» происходит от существительного «Fister» («пердун, бздун»). У буршей была в ходу потаенная речь, т.н. «Li-Sprache»: в середину слова вставлялся слог «li» – слово начинало звучать непривычно и не слишком понятно для постороннего. Из «Fister» получилось «Filister» («Philister») ⁴⁰. Правда, в романе П.Д. Боборыкина «В путь-дорогу!...» «филистерами» называли тех бывших студентов-буршей, кто уже закончил обучение в университете, но продолжал обретаться в Дерпте и водиться с буршами. Понимание филистеров как людей, окончивших обучение в университете, отразилось в пушкинском «Евгении Онегине» при характеристике Ленского.

³⁷ Вересаев 1961: 303, 304.

³⁸ Боборыкин 1885: 59–60.

³⁹ Михельсон 1994: 445.

⁴⁰ Поливанов 1931: 157–158.

Получается, что у существительного «филистер» было два значения: взрослый, уже отучившийся человек, а еще тот, кто вовсе не был приобщен к студенческому братству⁴¹.

Распутник или глупец?

Бирман рассказывал: ректор Бухфресер пригласил Готлиба на семейный обед. Там Готлиб повстречал дочь ректора Шарлоту и по уши влюбился. Но злобный папаша был против их счастья, он хотел выдать дочь за декана с яркой фамилией Гешволенган (буквально: «надутый петух»), хотя словом «Hahn» обозначают не только эту птицу, у него есть и другое значение – неприличное). Товарищи начали насмехаться над влюбленным студентом, да и профессора стали к нему придирааться. «Бывало, на всех экзаменах приятеля моего осыпали похвалами, а теперь, лишь только он разинет рот, кругом его поднимается неприязненный шепот и по всем углам аудитории начнут повторяться, сперва потихоньку, а потом во весь голос, чрезвычайно обидные восклицания: “Азофус! Игнарус! Индоктус! Инептус!” и даже “Азинус!!!”»⁴².

Лекарский диплом Готлибу все же выдали, но с условием не заниматься врачебной практикой в Германии. «Университет мог признать его недостойным лекарского звания, но не имел никакого права выпнать вон из города, а господину ректору и будущему его зятю очень было нужно услатить бедного Готлиба куда-нибудь подальше от мамзель Шарлоты»⁴³. Так он оказался медиком в российской глубинке.

В одном издании Загоскина предложены переводы «обидных восклицаний»: «Азофус (лат. asotus) – распутник. Игнарус (лат. ignarus) – невежда. Индоктус (лат. indoctus) – неуч. Инептус (лат. ineptus) – глупец. Азинус (лат. asinus) – осел»⁴⁴. Все эти латинские слова переведены на русский существительными. Но три из них – прилагательные и причастия: «ignarus» – «незнающий; неопытный», «indoctus» – «неученый», «ineptus» – «негодный, нелепый; глупый». Что же касается латинского слова «азинус» («осел»), то оно было, пожалуй, самым частым латинским ругательством у школьников и преподавателей⁴⁵. В комментарии к другому изданию перевод такой: «Распутник, невежда, неуч, негодяй, осел!»⁴⁶. Словом «негодяй» переведено прилагательное «ineptus», хотя оно по смыслу ближе к русскому «глупый», чем к «негодный». Но это мелочи. Интереснее другое. Первое слово («азофус») истолковано и переведено в обоих случаях как «распутник». Мысль комментаторов понятна: Готлиба обвиняли в неуместном любовном увлечении – оттого он стал подобен распутнику. Причем так его честили во время экзамена почтенные профессора. Прочие же ругательства явно имели отношение к уровню знаний: они называли Готлиба несведущим и ставили ему низкие оценки.

⁴¹ Телетова 1991: 206–208.

⁴² Загоскин 1988 (b): 332.

⁴³ Там же: 333.

⁴⁴ Там же: 467.

⁴⁵ Коршунков 2022: 247–248, 302.

⁴⁶ Загоскин 1988 (a): 590.

Если иметь в виду слово со значением «распутник», то это редкостное латинское существительное, заимствованное из греческого, – «asotus» («мот; распутник; прожигатель жизни»), которое отмечено только у знатока и любителя эллинской культуры Цицерона⁴⁷. «Asotus» происходит от соответствующих греческих слов: существительного, означавшего «расточительность; распутство» и прилагательного («безнадежный, погибший; несчастный; расточительный, распутный; гибельный, роковой»)⁴⁸. Эти греческие термины восходят к глагольному корню, значение которого «оберегать, сохранять»⁴⁹. В них имеется приставка «а-», выражающая отрицание. Кстати, получается, что «распутник» – отнюдь не основное значение как исходных греческих слов, так и латинского «asotus». Скорее, это «расточитель, мот». И уже во вторую очередь – такой расточитель, который проматывает деньги или имущество изощренным образом, в угаре разврата. Но главное: появившееся в Цицероновой латыни слово «asotus» не может быть прочитано как «азофус». Греческая буква тэта (иначе: фита) у римлян записывалась как «th». Это латинское буквосочетание у нас иногда передавали с помощью русской фиты (ѳ), а после орфографической реформы 1917–1918 гг. – буквой «ф». Но в слове «asotus» нет «th», а латинская буква «b» отражает другой звук – «т», который не передается русской буквой «ф».

На всякий случай следует уточнить, как именно писалось в тексте Загоскина слово «азофус» до орфографической реформы – может, через фиту (азоѳус)?.. Та строка, где приведены ругательства в адрес Готлиба, в старом издании выглядит вот как: «“Азофусь! Игнарь! Индоктусь! Инептусь!” и даже “Азинусь!”»⁵⁰ Все же первое слово там не с фитой (ѳ), а с фертом (ф).

Так какое же слово имелось в виду в рассказе Загоскина, если не греко-латинское «asotus»? Очевидно, это греческое прилагательное «asophos» (неумный, бессмысленный), которое встречается у Пиндара, Эврипида, Ксенофонта, Плутарха. Однокоренное существительное «asophia» (безумие, глупость) есть у Плутарха и Лукиана⁵¹. Эти греческие слова – с той же приставкой «а-», выражающей отрицание, а корень в них такой же, как в широко известных словах «sofia» (мудрость) и «sofos» (искусный, умелый; мудрый)⁵². У Загоскина прилагательное «asophus» записано на латинский лад: с озвонченным «s» между гласными (это вполне допустимо) и с латинским окончанием «-us» вместо греческого «-os» (так обычно и делали).

Профессора обзывали Готлиба не распутным, а «бессофийным» – не вкусившим мудрости, неумным. Первое слово в этом перечне («азофус») соответствует по смыслу прочим.

⁴⁷ Дворецкий 1976: 102; Perseus Digital Library, s.v. asotus.

⁴⁸ Древнегреческо-русский словарь 1958, т. 1: 256; A Greek-English Lexicon 1940: 267.

⁴⁹ Chantraine 1968: 131.

⁵⁰ Загоскин 1898: 501.

⁵¹ Древнегреческо-русский словарь 1958, т. 1: 49.

⁵² Там же, т. 2: 1490–1491.

«Много соображения и памяти»

Получается, что Загоскин сумел неплохо оснастить свой рассказ саркастическими немецкими прозвищами и названиями. А при описании студенческой повседневности в Германии он толково использовал весьма непростые латинские слова. Из этого не следует, что мемуаристы ошибались насчет его не слишком глубокой образованности. Все же немецким языком он толком не владел, латыни не знал. Просто Загоскин тщательно работал над своими сюжетами (которые, при его многописании, были обильны и разнообразны).

Современники запомнили несколько случаев (подававшихся ими в качестве анекдотов), которые доказывают его скрупулезность.

М.А. Дмитриев передавал: «У него много было соображения и памяти, которая много помогала его воображению. Иногда брал он целиком из памяти. В одном романе у него раскольник сидит в дупле, и сцена пресмешная! Я говорю ему: “Мих<аил> Ник<олаевич>, ведь это ты взял из «Известия о стригольниках» Андрея Иоанова”. – “А, ты догадался, – отвечал Мих<аил> Ник<олаевич>, – ну, молчи!”»⁵³

Еще Дмитриев вспоминал такое: «Когда Загоскин писал свой роман “Тоска по родине”, он говорит мне однажды: “Знаешь ли, что я описал в нем одну (кажется) мадридскую или лиссабонскую улицу точь-в-точь, какой дом подле какого и даже какой выкрашен краской! Хочешь, скажу по секрету, как я это сделал? Купил у Дациоро раскрашенную картинку с изображением этой улицы да по этой картине точь-в-точь и описал!” Однако это показывает большую догадку»⁵⁴. По словам Панаева, когда Загоскин в дружеском кругу читал свой роман «Тоска по родине», С.Т. Аксаков спросил его: «Да как же ты это так хорошо и подробно описываешь наружность испанских городов, никогда не бывав в Испании?» Тот, дескать, вполне серьезно ответил: «А на что же у меня, милый, лукутинские-то табакерки с испанскими видами?...»⁵⁵. Знакомец Панаева В.Г. Белинский в одной из своих рецензий мимоходом заметил о том романе Загоскина: «...Англия и Испания точно как будто списаны с какой-нибудь картинки на табакерке...»⁵⁶.

Будь то редкая книга или расхожая картинка – все у Загоскина шло в ход, чтобы украсить и заодно удостоверить повествование. В случае с рассказом «Лекарский диплом» он мог припомнить истории, которые слышал, находясь в 1813 г. в составе русских войск в Германии, мог где-либо об этом прочесть, а то и выведать подходящие словечки у знающих университетские порядки бывших студентов.

Получается, что популярный и много пишущий автор без университетского (и вообще без сколько-нибудь систематического) образования, подготавливая беллетристический сюжет по непростой для него

⁵³ Дмитриев 1988: 551.

⁵⁴ Там же: 563.

⁵⁵ Панаев 1988: 192.

⁵⁶ Белинский 1954: 568.

тематике, сделал свою работу на высоком уровне, с пониманием бытовых и языковых деталей. Такое, конечно, характеризует самого автора: его скрупулезность, любознательность, работоспособность. Но это также уточняет роль и значение классической образованности в России середины XIX века. Те из разнообразных читателей прозы Загоскина, кто имел представление о студенческой жизни и знал языки, кто хорошо понимал университетскую латынь, не должны были почувствовать фальшь. Внимание и уважение к античной и западноевропейской культуре в российском высшем свете определялось в том числе тем, что эта культура большинством образованного общества воспринималась как образец и идеал. Славянофильствующий литератор и русский патриот Загоскин мог позволить себе иронически отзываться о германских профессорах, но при этом не посмел бы описывать университетскую повседневность небрежно и тем более ошибаться в латыни.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

- Аксаков С. Биография М.Н. Загоскина. М.: В Университетской типографии, 1853. [Aksakov S. Biografiya M.N. Zagoskina. Moscow: V Universitetskoj tipografii, 1853].
- Аксаков С.М. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1956. [Aksakov S.M. Sobr. soch.: v 4 t. T. 3. Moscow: GIKHL, 1966].
- Аксаков С.М. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. М.: Правда, 1966. [Aksakov S.M. Sobr. soch.: v 5 t. T. 4. Moscow: Pravda, 1966].
- Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Изд-во АН СССР, 1954. [Belinskij V.G. Poln. sobr. soch. T. 4. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1954].
- Боборыкин П.Д. В путь-дорогу!.. Т. 3. СПб.; М.: Изд. Тов-ва М.О. Вольф, 1885. [Boborykin P.D. V put'-dorogu!.. T. 3. St. Petersburg; Moscow: Izd. Tovarishchestva M.O. Vol'f, 1885].
- Вересаев В. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. М.: Правда, 1961. [Veresaev V. Sobr. soch.: v 5 t. T. 5. Moscow: Pravda, 1961].
- Вигель Ф.Ф. Записки. Т. 1. М.: Артель писателей «Круг», 1928. [Vigel' F.F. Zapiski. T. 1. Moscow: Artel' pisatelej «Krug», 1928].
- Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Русский язык, 1976. [Dvoreckij I.H. Latinsko-russkij slovar'. Izd. 2-e, pererab. i dop. Moscow: Russkij yazyk, 1976].
- Дмитриев М.А. <Воспоминания о М.Н. Загоскине> // Москва и москвичи: записки Богдана Ильича Бельского / Сост., вступ. ст. и примеч. Н.Г. Охотина. М.: Московский рабочий, 1988. С. 549–564. [Dmitriev M.A. <Vospominaniya o M.N. Zagoskine> // Moskva i moskvichi: zapiski Bogdana Il'icha Bel'skogo / Sost., vstup. st. i primech. N.G. Ohotina. Moscow: Moskovskij rabochij, 1988. S. 549–564].
- Дмитриев М.А. Главы из воспоминаний моей жизни. М.: НЛЮ, 1998. [Dmitriev M.A. Glavy iz vospominanij moej zhizni. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1998].
- Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. 1–2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. [Drevnegrechesko-russkij slovar' / Sost. I.H. Dvoreckij. T. 1–2. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovar'ej, 1958].
- Загоскин М.Н. (а). Москва и москвичи: записки Богдана Ильича Бельского / Сост., вступ. ст. и примеч. Н.Г. Охотина. М.: Московский рабочий, 1988. [Zagoskin M.N. (a). Moskva i moskvichi: zapiski Bogdana Il'icha Bel'skogo / Sost., vstup. st. i primech. N.G. Ohotina. Moscow: Moskovskij rabochij, 1988].
- Загоскин М.Н. (б). Осенние вечера // Загоскин М.Н. Избранное / Сост. и коммент. А.М. Пескова и О.А. Проскурина. М.: Правда, 1988. С. 295–352. [Zagoskin M.N. (b). Osennie vechera // Zagoskin M.N. Izbrannoe / Sost. i komment. A.M. Peskova i O.A. Proskurina. Moscow: Pravda, 1988. S. 295–352].
- Загоскин М.Н. (с). Письма // Загоскин М.Н. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1988. С. 691–742. [Zagoskin M.N. (c). Pis'ma // Zagoskin M.N. Sobr. soch.: v 2 t. T. 2. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1988. S. 691–742].

- Загоскин М.Н. (d). Рославлев, или Русские в 1812 году // Загоскин М.Н. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Худ. лит., 1988. С. 287–618. [Zagoskin M.N. (d). Roslavlev, ili Russkie v 1812 godu // Zagoskin M.N. Sbr. soch.: v 2 t. T. 1. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1988. S. 287–618].
- Загоскин М.Н. Полн. собр. соч. Т. 7. СПб.; М.: Изд. Тов-ва М.О. Вольф, 1898. [Zagoskin M.N. Poln. sobr. soch. T. 7. St. Petersburg; Moscow: Izd. Tovarishchestva M.O. Vol'f, 1898].
- Загоскин С.М. Воспоминания // Исторический вестник. 1900. Год 21-й. Т. 79. Январь. С. 41–78; Февраль. С. 489–530; Март. С. 921–946; Т. 80. Апрель. С. 51–72; Май. С. 403–429; Июнь. С. 790–815; Т. 81. Июль. С. 36–61; Август. С. 416–434. [Zagoskin S.M. Vospominaniya // Istoricheskij vestnik. 1900. God 21-j. T. 79. YAnvar'. S. 41–78; Fevral'. S. 489–530; Mart. S. 921–946; T. 80. Aprel'. S. 51–72; Maj. S. 403–429; Iyun'. S. 790–815; T. 81. Iyul'. S. 36–61; Avgust. S. 416–434].
- Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: эпистолярный дневник 1838–1886 гг. Т. 3. М.: Русская книга, 2004. [Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'mah: epistolyarnyj dnevnik 1838–1886 gg. T. 3. Moscow: Russkaya kniga, 2004].
- Михельсон М.И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: сборник образных слов и иносказаний. Т. 2. М.: Русские словари, 1994. [Mihel'son M.I. Russkaya mysl' i rech'. Svoe i chuzhoe. Opyt russkoj frazeologii: sbornik obraznyh slov i inoskazanij. T. 2. Moscow: Russkie slovarei, 1994].
- Панаев И.И. Литературные воспоминания. М.: Правда, 1988. [Panaev I.I. Literaturnye vospominaniya. Moscow: Pravda, 1988].
- Пассек Т.П. Из дальних лет: воспоминания. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1963. [Passek T.P. Iz dal'nih let: vospominaniya. T. 1. Moscow: GIKHL, 1963].
- Русский биографический словарь, издаваемый Императорским Русским историческим обществом. Т. 7 / Под ред. Е.С. Шумигорского и М.Г. Курдюмова. Пг.: Тип. Главного управления уделов, 1916. [Russkij biograficheskij slovar', izdavaemyj Imperatorskim Russkim istoricheskim obshchestvom. T. 7 / Pod red. E.S. SHumigorskogo i M.G. Kurdyumova. Petrograd: Tipografiya Glavnogo upravleniya udelov, 1916].
- Соллогуб В.А. Воспоминания. М.: Слово/Slovo, 1998. [Sollogub V.A. Vospominaniya. Moscow: Slovo/Slovo, 1998].
- Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Сочинения: в 12 т. Изд. 2-е, испр. и доп. Т. 11. М.: Наука. 1983. [Turgenev I.S. Poln. sobr. soch. i pisen: v 30 t. Sochineniya: v 12 t. Izd. 2-e, ispr. i dop. T. 11. Moscow: Nauka. 1983].
- Энциклопедический словарь / Под ред. И.Е. Андреевского; издатели: Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. Т. 3а. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1892. С. 481–952. [Enciklopedicheskij slovar' / Pod red. I.E. Andreevskogo; izdateli: F.A. Brokgauz i I.A. Efron. T. 3a. St. Petersburg: Tipo-litografiya I.A. Efrona, 1892. S. 481–952].
- Языков Н.М. Сочинения. Л.: Художественная литература, 1982. [Yazykov N.M. Sochineniya. Leningrad: Hudozhestvennaya literatura, 1982].
- A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell, R. Scott. A New Edition Revised and Augmented throughout by H.S. Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the Co-Operation of Many Scholars. Vol. 1. Oxford: At the Clarendon Press, 1940.
- Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. T. 1. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- Perseus Digital Library / Editor-in-chief G.R. Crane. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper>

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Кнабе Г.С. Русская античность: содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М.: РГГУ, 2000. [Knabe G.S. Russkaya antichnost': soderzhanie, rol' i sud'ba antichnogo naslediya v kul'ture Rossii (Russian antiquity: content, role and fate of the ancient heritage in Russian culture). Moscow: Ros. gos. gumanitarnyj un-t, 2000].
- Коршунков В.А. Греколатиника: классика в отражениях. 2-е изд., перераб. М.: Неолит, 2022. [Korshunkov V.A. Grekولاتinika: klassika v otrazheniyah (Grekولاتinika: the classics as reflected in Russian and Western culture). 2-e izd., pererab. Moscow: Neolit, 2022].
- Морозова Я.Е. Образ Москвы в книге очерков М.Н. Загоскина «Москва и москвичи» // Культура. Литература. Язык: мат. конф. «Чтения Ушинского» / Под ред. М.Ю. Егорова. Ч. 1. Ярославль: Ярослав. гос. пед. ун-т им. К.Д. Ушинского, 2012. С. 205–212. [Morozova Y.A.E. Obraz Moskvy v knige ocherkov M.N. Zagoskina «Moskva i moskvichi» (Image of Moscow in the book of essays by M.N. Zagoskina «Moscow and Muscovites») // Kul'tura. Literatura. Yazyk: mat. konf. «CHteniya Ushinskogo» / Pod red. M.YU. Egorova. CH. 1. YAroslavl': YAroslav. gos. ped. un-t im. K.D. Ushinskogo, 2012. S. 205–212].

- Песков А. Михаил Николаевич Загоскин // Загоскин М.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1988. С. 5–32. [Peskov A. Mihail Nikolaevich Zagoskin (Mihail Nikolaevich Zagoskin) // Zagoskin M.N. Sochineniya: v 2 t. T. 1. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1988. S. 5–32].
- Песков А.М. Загоскин Михаил Николаевич // Русские писатели. 1800–1917: биографический словарь / Гл. ред. П.А. Николаев. Т. 2. М.: Большая Российская энциклопедия, 1992. С. 304–306. [Peskov A.M. Zagoskin Mihail Nikolaevich (Zagoskin Mihail Nikolaevich) // Russkie pisateli. 1800–1917: biograficheskij slovar' / Gl. red. P.A. Nikolaev. T. 2. Moscow: Bol'shaya Rossijskaya enciklopediya, 1992. S. 304–306].
- Петр Великий и античность: рецепция античного наследия в петровскую эпоху / Под общ. ред. М.М. Позднева. СПб.: Издательско-полиграфическая ассоциация высших учебных заведений, 2022. [Petr Velikij i antichnost': recepciya antichnogo naslediya v petrovskuyu epohu (Peter the Great and antiquity: reception of ancient heritage in the Peter the Great era) / Pod obshch. red. M.M. Pozdneva. St. Petersburg: Izdatel'sko-poligraficheskaya associaciya vysshih uchebnyh zavedenij, 2022].
- Поливанов Е.Д. За марксистское языкознание: сборник популярных лингвистических статей. М.: Федерация, 1931. [Polivanov E.D. Za marksistskoe yazykoznanie: sbornik popularnyh lingvisticeskikh statej (For Marxist linguistics: a collection of popular linguistic articles). Moscow: Federaciya, 1931].
- Проскурин О.А. «Малая проза» Михаила Загоскина // Загоскин М.Н. Избранное / Сост. и коммент. А.М. Пескова и О.А. Проскурина. М.: Правда, 1988. С. 5–14. [Proskurin O.A. «Malaya proza» Mihaila Zagoskina ("Small prose" by Mikhail Zagoskin) // Zagoskin M.N. Izbrannoe / Sost. i komment. A.M. Peskova i O.A. Proskurina. Moscow: Pravda, 1988. S. 5–14].
- Судаков Г.В. М.Н. Загоскин о речевых вкусах современников // Русская речь. 2004. № 1. С. 91–100. [Sudakov G.V. M.N. Zagoskin o rechevyh vkusah sovremennikov (M.N. Zagoskin on the speech tastes of his contemporaries) // Russkaya rech'. 2004. № 1. S. 91–100].
- Телетова Н.К. «Душой филистер геттингенский» // Пушкин: исследования и материалы. Т. 14 / Отв. ред. Я.Л. Левкович. Л.: Наука, 1991. С. 205–213. [Teletova N.K. «Dushoj filister gettingeniskij» ("From Göttingen inspired he came") // Pushkin: issledovaniya i materialy. T. 14 / Otiv. red. YA.L. Levkovich. Leningrad: Nauka, 1991. S. 205–213].
- Фролов Э.Д. Русская наука об античности: историографические очерки. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. [Frolov E.D. Russkaya nauka ob antichnosti: istoriograficheskie ocherki (Russian science of antiquity: historiographical essays). St. Petersburg: Izd-vo SPbGU, 1999].
- Wes M.A. Classics in Russia 1700–1855: Between Two Bronze Horsemen. Leiden; N.Y.; Koln: E.J. Brill, 1992.

Кориунков Владимир Анатольевич, к. и. н., доцент, кафедра истории и политических наук, Вятский государственный университет; vla_kor@mail.ru

University Latin in the "Autumn Evenings" by Mikhail Zagoskin

This paper analyzes the story "Medical Diploma" from the cycle "Autumn Evenings" by Mikhail N. Zagoskin. Attention is paid to the description of the daily life at a German university (student revelry, images of teachers, and exams). Texts by Zagoskin himself and memories of him, literary and memoir information about German universities, and linguistic data are used. This paper explores whether he knew classical and other languages, what was his attitude towards Germany and Germans, what he could know about the university daily life. It turns out that he did not have a systematic education at all. Nevertheless, Zagoskin appropriately used not only German words, but also Latinisms (including a little-known term, the meaning of which is established in the paper). This clarifies the understanding of the role and significance of the classical education in 19th-century Russia.

Key words: *writer Mikhail Zagoskin, classical education, Germany in Russian literature, 19th-century student daily life, Latin, Greek, German.*

Vladimir A. Korshunkov, PhD in History, Associate Professor, Department of History and Political Studies, Vyatka State University, Kirov; vla_kor@mail.ru

ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИОЗНОГО И ЭТНИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ НА ПРИМЕРЕ АЛТАЙСКОГО БУРХАНИЗМА

Статья посвящена проблеме соотношения религиозного и этнического сознания на примере современных алтайцев. Описывается новое религиозное движение – белая вера или бурханизм, и выдвигается гипотеза о том, что данное движение могло быть создано искусственно. Для проверки данной гипотезы структура белой веры рассматривается как феномен религиозного сознания, к которому можно приложить категории «свой» и «чужой». В процессе исследования отмечается, что белой вере присущи черты нескольких не смешанных друг с другом религиозных систем. Кроме того, в её структуре категории «традиционное» и «историческое» не совпадают, происходя из разных источников. Это позволяет автору статьи сделать вывод о том, что возросший в последнее время на Алтае интерес к религии можно расценивать как один из признаков борьбы национального самосознания алтайцев с некоторым внутренним кризисом, начавшимся ещё в первом десятилетии прошлого века. На примере алтайского бурханизма анализируются возможности проявления этнического самосознания через религиозное, и связывающие их категории, «свой» и «чужой».

Ключевые слова: религиозное сознание, этническое сознание, Алтай, шаманизм.

Начиная с середины XX века в научной и популярной литературе обсуждается вопрос о том, что на территории Алтая происходит процесс складывания новой народности, алтай-кижи. Эту точку зрения высказывают как исследователи (Л.П. Потапов¹, Л.И. Шерстова²), так и культурно-религиозные деятели региона, например, Н.А. Шодоев³, краевед, публицист, считающий себя хранителем алтайской мудрости. Одним из наиболее характерных признаков формирующейся народности выделяют её религиозное сознание, по мнению большинства исследователей, в данный период переживающее эпоху расцвета⁴. Религиозное сознание может очень многое поведать о его носителях: чем оно ярче выражено, тем легче через него ответить на вопросы об иных аспектах восприятия его носителями себя самих и окружающей реальности.

Алтайское религиозное сознание сегодня – явление яркое, но не однородное. После того, как в самом начале XX века в регионе появилось новое течение – бурханизм (белая вера), религиозные представления алтайцев стали ещё более сложными. Так, среди самих алтайцев-единоверцев возникают споры и разногласия относительно того, чем является их вера, и кого можно рассматривать в качестве авторитета по религиозным вопросам⁵. Тем не менее, при всей его разнородности для алтайского религиозного сознания характерны некоторые общие черты. С одной стороны, это тяга к традиции и историческим корням⁶, с другой

¹ Потапов 1969.

² Шерстова 2010.

³ Шодоев, Курчаков 2003.

⁴ См.: Клешев 2006, Голикова 2014, Кнорре 2016.

⁵ Танашев 2004.

⁶ См.: Шерстова 2010: 191–208; Голикова 2014.

– довольно сильные эсхатологические мотивы⁷. Одновременный повышенный интерес к истории в сочетании с устремлением в нестабильное будущее, присущие религиозному сознанию народа, могут свидетельствовать как о незавершённом процессе этногенеза, так и о серьёзных внутренних проблемах, которые могут оказаться симптомами кризиса этнического сознания. Для того, чтобы понять, что именно кроется за обозначенными характеристиками религиозно-этнического сознания алтайцев, необходимо раскрыть, как они относятся к своей истории и традиционным элементам своей культуры. Представляются ли они алтайцам как единое ценностное поле, а может быть, наоборот, история по какой-то причине вступает в конфликт с традицией?

Цель статьи – выявить, каким образом в религиозном течении – бурханизме отражается этническое самосознание алтайцев, и можно ли говорить о нём, как о факторе, влияющем на складывание новой народности в регионе. Для достижения обозначенной цели необходимо решить несколько задач: во-первых, исследовать, каким образом в религиозно-этническом сознании алтайцев отражены традиция и история; во-вторых, выяснить, какие элементы религиозно-этнического сознания алтайцев могут быть отнесены к категории «свой», а какие – к категории «чужой»; в-третьих, проанализировать полученные результаты с учётом специфики формирования религиозного сознания через категории «свой» и «чужой»; в-четвёртых, основываясь на сделанных выводах, исследовать связь между этническим и религиозным сознанием.

Бурханизм и кризис шаманизма

Одним из наиболее ярких и значительных событий духовной жизни Алтая стало появление нового религиозного течения, бурханизма, которое всколыхнуло и реактуализировало все традиционные элементы алтайского религиозного мировоззрения. Бурханизм заявил о себе в 1904 г. проповедью Чета Челпанова и его приёмной дочери Чугул. Центром, откуда новое учение распространилось по всему Горному Алтаю, был регион современного Усть-Канского района. Согласно легендам, Чугул встретила не то человека в белых одеждах, не то трёх загадочных всадников, которые передали через неё повеление Четугу сжечь все шаманские принадлежности за исключением яика и выслушать после этого основы новой веры⁸. Они состояли из ряда запретов: употреблять табак и кровь животных; держать кошек; рубить сырой лес; убивать молодой скот; общаться с русскими и крещёнными алтайцами. Помимо запретов бурханизм устанавливал новые правила: при встрече или даря другому веточку вереска (арчын) надо говорить «Якшы» (хорошо); в юртах поставить кадильницы, и жечь в них вереск и берёзу; необходимо утром и вечером кропить молоком вверх и на четыре стороны; на берёзах надо повязывать ленты пяти цветов в честь главных племён и основных религий, а на шапках носить белый и жёлтый цвета; все шаманские бубны

⁷ См.: Ойроткинова 2017, Доронин 2018.

⁸ См.: Шерстова 2010: 135–136.

подлежат уничтожению. В дополнение к правилам и запретам было несколько догматических установок: нельзя больше поклоняться белой горе; шаманы связаны с Эрликом (сатаной), и от этой связи нужно отречься; Ойрот-хан или Бурхан – бог, спаситель алтайцев⁹. Перечисленные заповеди бурханизма ярко демонстрирует две основные особенности этой религии: во-первых, она очень напоминает шаманизм, эксплицитно разрывая с ним связь; во-вторых, она национально окрашена. В этом разделе мы разберём первую из описанных особенностей, а следующий посвятим рассмотрению второй.

Как справедливо отмечает Л.И. Шерстова, скорее всего, Чет Челпанов до обращения был шаманом и, поэтому, мог иметь влияние на алтайцев¹⁰. Маловероятно, что он сам придумал историю с таинственными незнакомцами и разработал новую религиозную доктрину. Ещё меньше вероятности в том, что к этому причастна совсем юная девушка, которой на тот момент было двенадцать лет. Как отмечает Л.И. Шерстова, Чет Челпанов был связан с богатыми влиятельными людьми, баем Маку Маркитаном, который был его тестем, и через него с братьями Кульджиными, которых исследователь называет «просвещёнными богачами»¹¹. Один из братьев, Аргымай, был известен любовью к просвещению и модернизации. Он получил хорошее образование, владел несколькими языками, помогал руководителю этнографического отделения Музея Александра III Д.А. Клеменцу пополнять коллекцию музея, открыл на свои деньги несколько школ для алтайцев. Второй брат, Манжи, был человеком, чьи интересы лежали более в религиозно-идеологической области, он часто ездил в Монголию, дружил с ламами, а после провозглашения белой веры, стал её ярым приверженцем. Кроме этих троих, ближайших к нему людей, Чет Челпанов был связан с образованными алтайцами, обучавшимися в буддийских монастырях Монголии, такими как Кыйтык Елбудин, Сапок Баинкин, Кыргыз Саманов и др.¹². Все они поддерживали проповедь Чета Челпанова, одними из первых явившись в урочище Тёрёнг, где тот собирал бурханистов на моление. Исходя из этих фактов, кажется правдоподобным, что настоящим основателем белой веры был кто-то из «просвещённых богачей», возможно, их было несколько, и целью их было разработать систему верований для алтайцев, которая могла бы подчеркнуть их национальную и политическую обособленность и которую можно было бы противопоставить ламаизму Востока и православию Запада¹³. Если это действительно было так, то вопрос о генезисе бурханизма и его связи с алтайским национальным самосознанием должен быть поставлен несколько по-другому, чем это делалось ранее. Религия, сложившаяся естественным путём,

⁹ Филатов 2006: 109–110.

¹⁰ Там же: 137–138.

¹¹ Там же: 137.

¹² Знаменский 2020: 139.

¹³ О влиянии баев и зайсанов на распространение бурханизма и их политических мотивах см.: Данилин 1993: 36–58.

медленно, в результате совпадения исторических и культурных факторов, и религия искусственная, разработанная конкретными людьми с определённой целью – явления совершенно разного порядка. В рамках статьи мы не можем провести историческое исследование, необходимое для точного установления «авторства» бурханизма. Однако можно проанализировать религиозную систему белой веры в том виде, в котором она предстала на ранних этапах и какой представлялась в дальнейшем, чтобы выявить внутренние свидетельства ее «искусственности».

Выше мы уже назвали две особенности бурханизма – отвержение шаманизма и обращение к исторической памяти алтайцев джунгарского периода (Ойрот-хан). Борьба с шаманизмом – стойкое явление в бурханизме, остававшееся одинаково выраженным вне зависимости от изменений, которые со временем претерпевала белая вера. Её провозглашал ещё Чет Челпанов, а наш современник Н.А. Шодоев писал: «С 1904 года камлание Эрлику постепенно исчезло, установилась, в основном, «ак дындаш», «ак дыанг» – белая вера. ...И шаманизм, как устоявшаяся веками и закреплённая обычаями «чёрная вера», исчез»¹⁴. Здесь очень важно упоминание Эрлика как ключевой фигуры шаманизма. Вероятно, причина этого в том, что бурханисты отождествили шаманизм исключительно с чёрным шаманством (белые шаманы сблизилась с ярлыкчи – служителями культа белой веры), а чёрные шаманы по своей природе связаны с Нижним миром и его владыкой – Эрликом. Поэтому для белой веры характерна ассоциативная цепочка Зло=Эрлик=шаманизм.

В научной литературе, посвящённой проблеме тюрко-монгольских верований часто встречается мнение об Эрлике как о божестве зла, враге доброго Ульгена¹⁵. Однако, кажется, что на сегодняшний день ошибочность такого категорического восприятия стоит считать доказанной. Происхождение и развитие образа Эрлика ещё предстоит изучить, но уже, в полном согласии с большинством исследователей, среди которых Ю. Стоянов, А.М. Сагалаев, Л.П. Потапов, В.М. Мендешева, можно утверждать, что «по крайней мере в некоторых традициях Алтая Эрлик изначально был небесным божеством»¹⁶, и «для религиозных верований алтайцев не характерно яркое представление дуализма, противопоставление двух начал: доброго Бай-Ульгена и злого Аба-Эрлика»¹⁷.

Важной характеристикой Эрлика является его исконно тюркское происхождение, в отличие от того же Ульгена, который, по-видимому, пришёл в тюркский пантеон из монгольского, где был богиней Земли Этуген¹⁸. Скорее всего, имя «Эрлик» происходит от общетюркского корня, так как это божество и слова, связанных его имени, встречаются у множества тюркских народов, связанных зачастую весьма отдалёнными общими предками. С.Г. Кляшторный отмечает, что «Эрклиг-

¹⁴ Шодоев, Курчаков 2003: 68–69.

¹⁵ См.: Вербицкий 1893: 43–44; Стеблева 1971: 218; Кляшторный 1981: 125 – 132.

¹⁶ Стоянов 2000: 134.

¹⁷ Мендешева 2009: 206.

¹⁸ Потапов 1991: 251–252.

хан выступает... в отличие от других главных божеств, в тюркском лексическом обличье, не являющимся калькированным переводом иноязычного термина»¹⁹. В некоторых тюркских языках есть однокоренные слова, например, в казахском «ерлік» означает «героизм», «доблесть», «мужество», «храбрость». Это словоупотребление связано с первоначальным восприятием Эрлика, которое не было олицетворением зла.

Вопрос демонизации Эрлика и отождествления с демоническими персонажами других религиозных систем представляет собой отдельную тему исследования, но стоит отметить одну интересную особенность: в современном демонизированном облике Эрлика можно выделить как его связь со злым шаманством, что характерно для бурханистов, так и отождествление с дьяволом и Антихристом в христианско-православном понимании. Так, некоторые легенды рассказывают о царстве Эрлика, в котором кипят котлы со смолой, где варятся грешники²⁰.

Как сказано выше, среди исследователей и религиозно-культурных деятелей существует мнение о кризисе шаманизма как явления, который привёл к необходимости возникновения бурханизма, светлого варианта тех же самых традиционных верований. В связи с этим возникает вопрос: как проявился этот кризис и не было ли из него иного выхода? С точки зрения приверженцев белой веры, кризис шаманизма вызван тем, что мир постепенно становится лучше, и больше не нужно общаться с тёмными силами. Н.А. Шодоев писал: «в настоящее время камов – служителей черной силы, поклоняющихся Эрлику, как в прошлые времена, на Кан-Алтае нет»²¹. Приверженцы белой веры склонны с самого появления новой религии утверждать, что шаманизм исчез как таковой, и некоторое время эту точку зрения поддерживали и учёные, например Л.П. Потапов в предисловии к изданию текстов, собранных А.В. Анохиным, писал: «настоящие потомственные шаманы исчезли полностью и навсегда»²². Однако сегодня очевидно, что это не так. Например, исследователь современного шаманизма Д.Ю. Доронин засвидетельствовал существование на Алтае в местах распространения бурханизма шаманизма со всей присущей ему атрибутикой: шаманы, называющие себя словом «кам», а не «ярлыкчи», камлающие с помощью бубна, способные обращаться к Нижнему миру и т.д.²³ Более того, Л.И. Шерстова показала, что внутри самой белой веры с течением времени появлялось всё больше черт отвергаемого бурханистами шаманизма, вплоть до того, что возникло представление о том, что ярлыкчи может получить свой дар не только от Бурхана, но и от кёрмёсов²⁴, которые ранее считались врагами ярлыкчи, будучи духами Эрлика. На сегодняшний день и сами бурханисты признают факт размытия границ между шаманизмом и бе-

¹⁹ Кляшторный 1981: 125.

²⁰ Радлов 1989: 362–363.

²¹ Шодоев, Курчаков 2003: 92.

²² Анохин 1994: 3.

²³ Доронин 2013: 85–102.

²⁴ Шерстова 2010: 223, 227.

лой верой. Наиболее интересно в этом плане свидетельство, полученное Н.А. Тадиной в ходе полевых работ на Алтае. Исследователь пишет: «приверженцы Алтайской веры отмечали, что в бурханизме не отрицается шаманская основа, как это было при “старом” бурханизме»²⁵.

С нашей точки зрения, это значит, что несмотря на гонения со стороны Джунгарского ханства и попытку религиозной реформы в духе бурханизма, вопреки запретам на религиозные действия в советский период, шаманизм на Алтае сохранился и, более того, всё сильнее сближается с традицией, провозгласившей против него борьбу. Это может получить только одно объяснение: шаманизм, даже если переживал период кризиса, то сумел его преодолеть, по причине генетической связи с алтайской культурой, которая в нём нуждается. Это, по нашему мнению, неотделимый, «свой» элемент данной культуры, который будет присутствовать в ней, пока существует она сама.

Джунгарское наследие

Если посмотреть на ситуацию с этой стороны, станет очевидно, почему отрицание шаманизма идёт рука об руку с апелляциями к исторической памяти джунгарского периода. Джунгарское ханство – государство, образовавшееся в результате распада Монгольской Империи и консолидации её части, а именно, левого крыла (джунгар) на обособленной территории под властью рода Чорос. Войны с соседями, внутренние междоусобицы и нехватка пастбищ вынудили джунгар (ойротов) продвигаться к территории Горного Алтая. Со временем часть местного населения мигрировала, а оставшаяся – попала под власть пришельцев.

Со временем под влиянием ойротов в регионе возникло заметное разделение между югом и севером. На юге алтайцы жили легче и меньше страдали от соседей. А в западных регионах Центрального Алтая, примыкающих к границам Джунгарского ханства, постепенно сложилась т.н. кан-каракольская земля²⁶, которая, будучи в зависимости от ойротов, всё же обладала известной степенью автономии. Местная аристократия имела постоянные контакты с ойротской, некоторые её представители носили монгольские имена и принимали буддизм ламаистского толка, распространённый у джунгар. Северный Алтай, в отличие от юга, страдал от набегов, грабежей и налогов, которые собирали в пользу Джунгарского ханства, в т.ч. их земляки из кан-каракольской земли.

Одним из результатов такого положения стало диаметрально противоположное отношение жителей южного и северного Алтая к Ойроткану, ключевой фигуре бурханизма, сближающейся с его главным божеством – Бурханом, и с которой связаны мессианские ожидания верующих. Этимология его имени не подлежит сомнению: ойроты – иное наименование джунгар. Как пишет Н.Р. Ойноткинова, исследовавшая эсхатологические стихи Алтая, по мнению приверженцев белой веры Ойрот-кан – это мессия, который «обещал вернуться и возродить былое

²⁵ Тадина 2013: 162.

²⁶ Шерстова 2010: 54.

могущество Джунгарского ханства и его подданных»²⁷. В это верили уже в начале XX, т.е. в период, когда с момента разгрома Джунгарского ханства прошло достаточно времени, а новая вера только зарождалась, из чего следует, что Ойрот-кан – вполне осознаваемый верующими символ конкретного народа и его государства. Именно в связи с этим, в то время как южные алтайцы ожидают Ойрот-кана, в надежде на наступление светлого будущего, алтайцы Севера ненавидят его как воплощение угнетателей прошлого²⁸. Если принять во внимание, что «просвещённые богачи» Алтая были потомками влиятельных семей кан-каракольской земли со времён Джунгарского ханства, и предположить, что бурханизм – специально разработанная ими система, станет понятно, откуда взялась фигура Ойрот-кана и почему на неё возлагается столько надежд. Неспроста одна из заповедей бурханизма звучала как «Когда-то все были подданные Ойрота, и теперь будем знать его одного»²⁹.

Не менее очевидна ситуация с такими персонажами бурханистского нарратива как Галдан-хан, Амирсана и Шуну, имеющие прототипы среди реальных исторических деятелей конца существования Джунгарского ханства и, как показывает Л.И. Шерстова, легенды о них представляют собой соединение мифологического и реально-исторического нарративов³⁰. Их имена тесно связаны с именем Ойрот-кана, можно сказать, что в некоторых случаях происходило отождествление Ойрот-кана, Бурхана и данных исторических персонажей. Сомнительно, что верующие ставили между ними знак равенства, но их образы накладывались друг на друга. Например, существует такой вариант сакрального текста последователей белой веры: «Дербен-Ойрот царь наш, Хранитель наш Бурхан. Амырсана царь наш, Золотой Ойрот Бурхан наш»³¹.

Под влиянием точки зрения Л.И. Шерстовой, высказанной ещё в 1980-х гг., в научных кругах сложился довольно однозначный взгляд на этноконсолидирующую роль бурханизма: бурханизм оказался тем «цементом», который соединил алтай-кижи как этнос, выступая в данном случае в качестве т.н. «этно-конфессионального фактора». Таким образом, то, о чём заявляют сами приверженцы белой веры, утверждая, что «алтайская вера возникла на основе естественного народного мировоззрения и... продолжает развиваться на основе народной мудрости»³², несмотря на иногда чересчур явные заимствования (например, само имя божества – Бурхан пришло из буддизма), долгое время не подвергалось сомнению. Как отмечает А. А. Знаменский, посвятивший этой проблеме свою статью, первыми о силе влияния буддизма на бурханизм написали В.П. Дьяконова и В.К. Косьмин, причём В.П. Дьяконова даже отвергала самостоятельное наименование бурханизма, называя его алтайским буд-

²⁷ Ойроткинова 2017: 45.

²⁸ Шерстова 2010: 58.

²⁹ Филатов 2006: 110.

³⁰ Там же: 191–208.

³¹ Цит. по: Знаменский 2020: 138.

³² Шодоев, Курчаков 2003: 14.

дизмом. В.К. Косьмин выдвинул не менее смелую гипотезу о том, что «корни Ак-янга следует искать в соседней Монголии»³³. Сам А.А. Знаменский, считал, что бурханизм – одно из проявлений общей для тибетских, монгольских и тюркских народов религиозно-национальной тенденции начала XX в. и, соответственно, истоки и обоснование бурханизма нужно искать в монголо-тибетских национальных движениях³⁴. Таким образом, оказывается, что бурханизм – часть большего целого, которая в дальнейшем приобрела национальную специфику, а не исходное порождение этнического самосознания алтайцев.

Соглашаясь с перечисленными авторами относительно важности буддийского влияния на бурханизм, подчеркнём, что буддизм в восприятии алтайцев всегда ассоциировался с Джунгарским ханством. После того, как ойроты приняли буддизм, они стали активно насаждать новую веру на подконтрольных им территориях вплоть до упомянутых уже погромов и казней шаманов. Поэтому, как нам кажется, буддийские мотивы в бурханизме должны быть прочно увязаны с исторической памятью о джунгарах. Если белая вера была разработана конкретными людьми за небольшой срок, то ассоциативная связка буддизм=ойроты в полной мере должна присутствовать в системе новой религии. Наиболее заметен этот факт на примере эсхатологических представлений бурханистов. Как уже было сказано, для них характерны мессианские ожидания возвращения Ойрот-кана и деятелей из Джунгарского ханства. Как отмечает Н.Р. Ойноткинова, по мнению приверженцев белой веры, перед Концом Света начнётся борьба между Эрликом, его сыновьями или богатырями, представляющими силы Тьмы, и Мангды-Шире (Манджушри) и Май-Тере (Майтрейей), представляющими силы Света³⁵. Помимо того, что сама алтайская эсхатология по своей логике и форме – адаптация буддийской³⁶, в легендах о противостоянии Эрлика и двух наиболее известных бодхисатв очевидны исторические реминисценции к попыткам ойротов уничтожить алтайский шаманизм, заменив его буддизмом. С буддийской же традицией, связано и обоснование борьбы бурханистов с шаманизмом: называя шаманизм служением Злу, они обличали кровавые жертвоприношения и требовали максимально возможного отказа от убийств и вредных привычек.

Из вышеизложенного становится понятно, что, в отличие от шаманистских элементов, вошедших в систему белой веры, и признающихся «своими», буддийские и исторические элементы, связанные между собой памятью о Джунгарском ханстве, самими верующими вполне осознаются как, пусть и притягательные, но «чужие». В данном случае достаточно тревожным обстоятельством кажется, что в контексте эсхатологических воззрений алтайцы полагают исконно своё божество представителем Тьмы (которая по логике мифа обязана проиграть Свету), а

³³ Знаменский 2020: 127.

³⁴ Там же: 123–151.

³⁵ Ойноткинова 2017: 43.

³⁶ Доронин 2018: 285–290.

представителями Света считают либо Ойрот-кана как воплощение джунгарского периода в целом, либо исторических деятелей Джунгарского ханства, либо бодхисатв, т.е. персонажей буддизма, веры ойротов. Таким образом, несмотря на провозглашение бурханизма собственной, народной верой Алтая, согласно этой системе «нет пророка в своём отечестве», а Спаситель приходит со стороны, из государства ойротов.

Категории «Свой» и «Чужой» в контексте религиозного сознания

Мы только что проанализировали религиозную систему бурханизма, выделив в ней «свои», исконные элементы, и заимствованные, «чужие». В данном разделе мы хотели бы привести свои рассуждения относительно важности и значения этих категорий при изучении как религиозного, так и этнического, сознания. Категория «свой» включает в себя всё, что кажется людям понятным, близким, традиционным. В нашем случае это набор исконно алтайских религиозных представлений и культурно значимых явлений, таких как шаманизм, представления о трёхчастном делении мира, в т.ч. о Нижнем мире и его владыке Эрлике.

Категория «чужой» в первую очередь характеризует нечто непонятное. Только потом в неё включаются такие характеристики как «неприятный», «новый», «неинтересный», «полезный» и т.д. В отличие от категории «свой», нагруженной однозначно положительными значениями, эта категория является неоднозначной, она может иметь как позитивную, так и негативную окраску. По нашему мнению, «свой» и «чужой» не противостоят, а дополняют друг друга. Во-первых, мы можем постичь одну из них через другую (не зная, что такое «чужое», как в полной мере можно познать «своё»?), а во-вторых, «чужой» может посредством последовательного присвоения превращаться в «свой». Для того, чтобы пояснить свою точку зрения, нам кажется уместным привести цитату из работы Д.Н. Разеева, в которой он рассуждал о способности разума познать нечто ему совершенно «чуждое»: «абсолютно чужое было бы... неидентифицируемым и потому не существующим для сознания ничто»³⁷. Полностью соглашаясь с этим определением, заметим, что, по нашему мнению, именно этим объясняется связь религиозного и этнического сознаний. Нечто, не имеющее ни единой черты «своего», не может получить отклик. Для того, чтобы поверить в богов, которые никогда не считались своими, в нашем случае – алтайскими, местному населению требовалось узнать в чужом нечто близкое, знакомое, «своё».

Как мы показали выше, в период сложения бурханизма алтайцы были окружены исключительно иноязычным и иноэтническим населением (русскими с Запада и джунгарами с Юго-Востока), которое исповедовало буддизм и христианство, т.е. религии не похожие ни на шаманизм, ни на тенгрианство. Поэтому легко представить, что изначально, несмотря на многочисленные контакты в историческом прошлом, алтайцы видели мало общего с джунгарами или с русскими, культурное наследие которых они могли адаптировать. Если «своего» нет, то его

³⁷ Разеев 2004: 164.

можно создать, постепенно присваивая «чужое». На наш взгляд, этот процесс отчасти похож на герменевтический анализ по Х.-Г. Гадамеру, во время которого горизонт понимающего максимально приближается и «набрасывается» на горизонт понимаемого³⁸. Отличие здесь заключается в одном принципиальном аспекте: для понимания чего-либо необходимо сравнить свой и чужой горизонт, постоянно проделывая работу по их объединению и размыканию. Но «понять» не означает «принять». Сохраняя дистанцию между собой и тем, что мы пытаемся понять, мы осознанно противостоям присвоению того, на что направлено наше внимание. В то же время для того, чтобы нечто стало настолько важным, что человек был бы готов за него страдать или умирать, необходимо, чтобы оно стало от него неотделимо. Неотделимое есть высшая степень «своего». В связи с этим, при изучении адаптации алтайцами элементов чужого культурного наследия необходимо ответить на вопрос «с какой скоростью протекали эти процессы?» В зависимости от того, каким будет ответ, можно будет сделать вывод о том, естественным ли образом инородная культура сплеталась с алтайской, не было ли на неё оказано умышленного воздействия с чьей-то стороны.

Описанный выше механизм присвоения чужого предполагает естественное протекание, а это всегда сложный и достаточно длительный процесс. Однако в случае с алтайцами обнаружилось, что заимствование чужих культурных феноменов и складывание на их основе бурханистской системы свершилось с феноменальной скоростью: Чет Челпанов начал проповедовать весной 1904 года, а летом бурханисты уже собрались на моление в урочище Тёрёнг, готовые пострадать за свою новую веру. Этот факт, а также то, как в системе бурханизма представлены заимствованные элементы, заставило нас задуматься о том, что их присвоение было организовано или ускорено искусственным образом.

Согласно нашему пониманию природы восприятия «чужого», если бы в случае с алтайцами этот процесс был естественным, то инородные элементы, которые вошли в систему белой веры, должны были проникать на Алтай постепенно, и, следовательно, находиться на разных стадиях присвоения. Некоторые из них должны были бы восприниматься как исконно «свои», причём неважно, что они когда-то в действительности были заимствованы, а другие как «свои-чужие». В последнем случае алтайцы должны были осознавать, что то, что они считают «своим», было откуда-то воспринято, но это осознание не мешало бы им искренне и истово в это верить, ассоциировать со своей культурой. Однако мы обнаружили большое количество значимых заимствованных элементов в структуре белой веры, находящихся на одинаковой стадии присвоения. Более того, подавляющее число подобных присвоенных элементов принадлежат к единственной иноземной культуре, из которой они были восприняты одновременно. Это, например, отказ от кровавых жертв и причинения вреда живым существам, совершенно неизменён-

³⁸ Гадамер 1988: 355–363.

ные буддийские заимствования, почитание Ойрот-хана, Амирсаны, Галдан-хана и Шуну, принадлежащих к одному историческому периоду.

Выражение этнического самосознания через религиозное

Выше мы разобрали пример алтайского национального и религиозного сознания в связи с появлением в том регионе белой веры. Попробуем вписать этот пример в более глобальный, философский, контекст связи религиозного и этнического. Для этого обратимся к идее этноконфессиональных общностей, сформулированной советскими этнографами С.И. Бруком, Н.Н. Чебоксаровым и Я.В. Чесновым³⁹. Предлагая новый термин, его авторы пытались решить проблему, связанную с этнообразующей ролью религии, и определяли этноконфессиональные общности как переходное состояние «между собственно этническими общностями и другими историческими группами населения»⁴⁰, стремясь снизить отмеченное ими важнейшее значение религии и объяснить часто встречаемый факт слияния религиозного сознания с национальным. Комментируя последнюю проблему, они утверждали, что «влияние переходных общностей действует ослабляюще на чисто этническое самосознание»⁴¹, тем самым показывая, что у народа в полном смысле слова существует только этническое самосознание, замыкающееся на самом себе, и не должно быть иных способов его выражения и проявления.

В дальнейшем концепция этноконфессиональных общностей неоднократно привлекала внимание историков, социологов, этнографов, изменявших и дополнявших её согласно своему видению. Согласно трактовке Л.И. Шерстовой, одной из первых поднявшей вопрос о бурханизме и его связи с этническим самосознанием алтайцев, этноконфессиональная общность – это «универсальное явление процесса глобального этногенеза», которое «может либо разрешиться образованием нового этноса, либо оказаться тупиком в развитии какой-то части конкретного этноса»⁴². Отличительной чертой этноконфессиональной общности выступает этноконфессиональный фактор, т.е. комплекс религиозных представлений, который сначала формируется внутри будущей этнической группы в результате соединения традиционных культурных и исторических явлений с какой-либо мировой религией, а затем сам действует как этнообразующая сила и «религиозно-идеологически оформляет уже объективно сложившуюся моноэтническую общность»⁴³. В этой концепции есть одно важное соображение – новая религия формирующегося этноса должна представлять собой смесь из традиционных древних верований и одной или нескольких мировых религий, чтобы обеспечить как национальную специфику, так и высокий уровень развития нового этноса. По мнению исследователя, традиционной основой для появления бурханизма выступали «дошаманские верования», под которыми, скорее

³⁹ Брук, Чебоксаров, Чеснов 1969: 89–107.

⁴⁰ Там же: 98.

⁴¹ Там же: 100.

⁴² Шерстова 2010: 268.

⁴³ Там же: 257.

всего, подразумевается тенгрианство. С учётом неоднократных ссылок и заимствования терминологии, кажется, что в своей интерпретации религиозных воззрений древних тюрков Л.И. Шерстова опиралась на статью И.В. Стеблевой⁴⁴, в которой без упоминания названия религиозной системы описывается мировоззренческая структура тенгрианцев. В качестве мировой религии, наиболее серьёзно повлиявшей на сложение бурханизма, Шерстова предложила рассматривать буддизм ламаистского толка. Что касается шаманизма, то он составил «костяк» бурханизма, что выразилось в поразительном сходстве обрядово-ритуальной практики, несмотря на то, что его наследие отрицалось бурханистами. Шерстова выделяет множество причин резкого отвержения шаманизма бурханистами, среди них и ламаистское влияние в период джунгарского правления, когда государство преследовало шаманов вплоть до массовых сожжений⁴⁵, и внутренний кризис шаманизма⁴⁶, и необходимость в том, чтобы новый этнос обладал новой религией, которая служила бы его отличительной характеристикой, помогала бы отделить новое, особенное, от старого, общего⁴⁷. Немаловажную роль в формировании молодой религии сыграла историческая память, ставшая основой новой мифологии и мессианских ожиданий алтайцев⁴⁸.

Соглашаясь с приведённым Л.И. Шерстовой анализом структуры белой веры, отметим, что, по нашему мнению, в данном случае появление бурханизма следует рассматривать не как основу нового национального сознания, но как символ его кризиса. Если бы мы на самом деле столкнулись с образованием иного этноса, сплочённого новой религией, то тенденция сближения бурханизма с шаманизмом была бы необъяснима. Однако она существует, и, как мы показали выше, становится всё заметнее. Причиной этому может быть только стремление народа вернуть себе «своё», от чего на некоторое время пришлось отказаться. Более того, ни «чужое», вполне осознаваемое как «чужое», ни искусственно созданная система верований не могут стать основой для формирования новой национальной идентичности вследствие своей непрочности и инаковости. Это не означает, что мы отрицаем существование некоторых действующих этнических процессов на Алтае. Напротив, по нашему мнению, бурханизм – один из ярчайших маркеров кризиса этнического сознания алтайцев, результатом которого вполне может стать реальное появление нового этноса, а не просто новых форм и названий, которыми облачаются старые феномены. Однако, кажется, что пока об этом говорить преждевременно. Понимая, что бурханизм возник в начале XX века, следует оговориться, что кризис религиозного и этнического сознания может протекать с разной скоростью, так что за прошедший с его начала век он не обязательно должен был разрешиться.

⁴⁴ Стеблева 1972.

⁴⁵ Шерстова 2010: 50–51.

⁴⁶ Там же: 27, 145.

⁴⁷ Там же: 233.

⁴⁸ Там же: 191–208.

Если обратить внимание на действительные буддийские заимствования в рамках белой веры, то окажется, что речь, в основном идёт о догматике: о религиозной этике и правилах поведения, из неё вытекающих, об эсхатологии, об именах и качествах божеств. Если проанализировать то, что осталось в бурханизме от шаманизма, то легко заметить, что в основном это ритуально-практический аспект религии: как проводить моление, какую одежду надевать служителю, какие предметы использовать и т.д. Вкрапления буддийских заимствований в этом вопросе минимальны и связаны с этической стороной веры (например, бескровные молочные жертвы вместо кровавых). Христианская составляющая незначительна и в основном связана с мифо-легендарным аспектом религии (например, отмеченная выше легенда о котле со смолой в царстве Эрлика). Свою же отдельную роль в бурханизме выполняет и историческая составляющая: исторический нарратив связан в этноконсолидирующей идеей («Когда начнется война, Ойрот-Каан свой черный народ, носящий черные кожаные пояса, Отделив, к себе заберет»⁴⁹).

Отсюда становится понятно, что в структуре бурханизма достаточно легко выделяются несмешанные элементы разных религиозных систем, причём те из них, которые связаны с шаманизмом, однозначно воспринимаются как «свои» и имеют при этом негативную окраску. Те из них, которые связаны с джунгарским наследием (буддизм, историческая память), воспринимаются как «свои-чужие», и на них направлены все мессианские чаяния верующих. Данные факты в совокупности с историческими сведениями о «просвещённых богачах» заставляют думать об искусственности бурханизма. Его появление можно связать со следующими обстоятельствами духовной жизни его создателей:

1. Как известно, для элиты, а, в особенности, для элиты, сформировавшейся относительно недавно, характерно пренебрежение к традиционным «простонародным» формам культуры. История разных народов давала множество примеров подобных явлений: это и российская интеллигенция XVIII – начала XIX в., которая по-французски говорила лучше, чем на родном языке; и элита древнего Китая, которая не признавала простонародные формы искусства, считая их недостойными внимания; и валашская аристократия, которая одевалась по византийской, а затем иногда и по османской моде. То обстоятельство, что молодая интеллигенция Алтая формировалась в условиях джунгарского влияния, только усугубило разрыв между народным, традиционным, и элитарным. Результатом стало негативное отношение к шаманизму.

2. В условиях крушения Джунгарского ханства на Алтае неизбежно возникли панические настроения. Регион оказался с двух сторон окружён могущественными державами с древними развитыми культурами, знакомыми алтайцам гораздо меньше, чем ойротская. Это означало опасность уничтожения собственной национальной и культурной

⁴⁹ Цит. по: Ойноткинова 2017: 45.

специфики алтайцев. Результатом могло стать желание обрести нечто мощное, прогрессивное «свое», которое могло бы быть сопоставимо с китайской и российской культурами. Вероятным следствием этого стремления и мог оказаться бурханизм.

Таким образом, бурханизм возник из желания утвердить и обезопасить собственно алтайскую культуру. Но поскольку те, кто воплощал данное стремление в жизнь, были слишком тесно связаны с соседями и оторваны от исконно алтайской культуры, именно «чужие», джунгарские элементы стали доминирующими в новой религиозной системе, с ними оказались связаны надежды верующих. Исконно алтайские элементы религиозности не исчезли, будучи генетически связаны с алтайским национальным самосознанием и присущи ему как таковые, но их роль была искусственно снижена. Новая система верований эксплицитно отвергала традицию, и ей пришлось проникать туда «контрабандой».

Если возвратиться к анализу исторического и традиционного, то в случае с алтайским религиозным сознанием мы встречаем ситуацию неестественной раздробленности: традиция оказывается «своей», а история – «чужой». Для нормального состояния этнического сознания желательного, чтобы история и традиция были синонимами и, в любом случае, чтобы они не произрастали из разных источников. Поскольку в структуре алтайского религиозно-национального сознания эта гармония нарушена, можно говорить о том, что проведённый нами анализ свидетельствует о его кризисе. Отсюда можно полагать, что отмеченное в самом начале этой статьи возрастание интереса к религии и духовности на Алтае – симптом этого кризиса, попытка справиться с проблемой, а не настоящий ренессанс. Однако всё более заметные в регионе черты шаманизма также могут свидетельствовать о том, что отмеченный кризис имеет шансы на преодоление и может завершиться реабилитацией «своего» и возвращением традиционно-исторического баланса.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994 [Anohin A.V. Materialy po shamanstvu u altajcev (Materials on shamanism of the Altaians). Gorno-Altajsk: Ak Chechek, 1994].
- Брук С.И., Чебоксаров Н.Н., Чеснов Я.В. Проблемы этнического развития стран зарубежной Азии // Вопросы истории. 1969. № 1. С. 89–107. [Bruck S.I., Cheboksarov N.N., Chesnov Ya.V. Problemy etnicheskogo razvitiya stran zarubezhnoj Azii (Problems of ethnic development of the countries of foreign Asia) // Voprosy istorii. 1969. № 1. P. 89–107].
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В.И. Вербицкого. М.: Скоропечатни А.А. Левенсон, 1893 [Verbickij V.I. Altajskije inorodcy: Sbornik etnograficheskikh statej i issledovanij altajskogo missionera, protoprierea V.I. Verbickogo (Altai foreigners: A collection of ethnographic articles and studies by the Altai missionary, Archpriest V.I. Verbitsky). M.: Skoropechatni A.A. Levenson, 1893].
- Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988 [Gadamer, H.-G. Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenевtiki (Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics). M.: Progress, 1988].
- Голикова Т.А. Представления современных алтайцев о своей национальной вере - ак jah // Karadeniz uluslararası bilimsel dergi. 2014. № 22. С. 37–47. [Golikova T.A. Predstavleniya sovremennyh altajcev o svoej nacional'noj vere - ak jah (The ideas of modern Altaians about their national faith - ak jah) // Karadeniz uluslararası bilimsel dergi. 2014. № 22. P. 37–47].

- Данилин А.Г. Бурханнизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993 [Danilin A.G. Burhanizm. Iz istorii nacional'no-osvoboditel'nogo dvizheniya (Burkhanism. From the history of the national liberation movement). Gorno-Altajsk: Ak-Chechek, 1993].
- Доронин Д.Ю. Огонь, потоп и война с Востока: культурный трансфер в современных эсхатологических представлениях на Алтае // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3. С. 278–303. [Doronin D.Yu. Ogon', potop i vojna s Vostoka: kul'turnyj transfer v sovremennykh eskhatologicheskikh predstavleniyah na Altae (Fire, flood and war from the East: cultural transfer in modern eschatological concepts in Altai) // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3. № 3. Р. 278–303].
- Доронин Д.Ю. Политик? Лекарь? Шаман? Современные шаманы Алтая // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сборник статей. Ч. 1. Москва: ИЭА РАН, 2013. С. 85–102. [Doronin D.Yu. Politik? Lekar'? Shaman? Sovremennye shamany Altaia (A politician? A healer? A shaman? Modern Altaic shamans) // *Epicheskoe nasledie i duhovnye praktiki v proshlom i nastoyashchem: sbornik statej*. Ch. 1. Moscow: IEA RAN, 2013. P. 85–102].
- Знаменский А. «Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е – 1920-е гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 123–151. [Znamenskij A. «Belaya vera» v Gornom Altae: tibetskij buddizm, Mongoliya i Ojrotskoe prorochestvo (1880-e – 1920-e gg.) (The “White Faith” Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s–1920s) // *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. 2020. №1 (38). P. 123–151].
- Клешев В.А. Современная народная религия алтай-кизи. Авт. дисс. канд. ист. наук. Томск, 2006 [Kleshev V.A. Sovremennaya narodnaya religiya altaj-kizhi. Avt. diss. k. i. n. (The modern folk religion of Altai-Kizhi. Diss. Abstract). Tomsk, 2006].
- Кляшторный, С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. Москва: Наука, 1981. С. 117–138. [Klyashpornyj, S.G. Mifologicheskie syuzhety v drevnetyurkskikh pamyatnikah (Mythological subjects in ancient Turkic monuments) // *Tyurkologicheskij sbornik 1977*. Moscow: Nauka, 1981. P. 117–138].
- Кнорре Б.К. Современный алтайский шаманизм в контексте национальной религиозной политики Республики Алтай // Вестник РГГУ: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2016. № 12(21). С. 89–114. [Knorre B.K. Sovremennij altajskij shamanizm v kontekste nacional'noj religioznoj politiki Respubliki Altaj (Modern Altai shamanism in the context of the national religious policy of the Altai Republic) // *Vestnik RGGU: Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kulturologiya*. 2016. № 12(21). P. 89–114].
- Мендешева В.М. Образ Бай-Ульгена и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник научных трудов. Выпуск III. Барнаул: Азбука, 2009. С. 200–207. [Mendesheva V.M. Obraz Baj-Ul'genya i Aba-Erlika v tradicionnom mirovozzrenii altajcev (The image of Bai-Ulgen and Aba-Erluk in the traditional worldview of the Altai people) // *Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoj Sibiri i Central'noj Azii v istoricheskoy retrospektive: sbornik nauchnyh trudov*. Vypusk III. Barnaul: Azbuka, 2009. P. 200–207].
- Ойноткинова Н.Р. Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 38–50. [Ojnotkina N.R. Eskhatologicheskie stihi altajcev: osnovnye temy i motivy (Eschatological poetry of Altai: the main themes and motifs) // *Sibirskij filologicheskij zhurnal*. 2017. № 4. P. 38–50].
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 319, [2] с., [2] л. ил. [Potapov L.P. Altajskij shamanizm (Altai shamanism). Leningrad: Nauka, 1991. 319, [2] p., [2] p. ills.].
- Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Ленинград: Наука, 1969 [Potapov L.P. Etnicheskij sostav i proiskhozhdenie altajcev. Istoriko-etnograficheskij ocherk (The ethnic composition and origin of the Altaians. Historical and ethnographic essay). Leningrad: Nauka, 1969].
- Радлов, В.В. Из Сибири. Страницы дневника. Москва: Наука, 1989 [Radlov, V.V. Iz Sibiri. Stranicy dnevnika (From Siberia. Diary pages). Moscow: Nauka, 1989].
- Разеев, Д.Н. В сетях феноменологии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004 [Razeev, D.N. V setyah fenomenologii (In the networks of phenomenology). SPb.: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2004].
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. Москва: Наука, 1972. С. 213–226. [Stebleva I.V. K rekonstrukcii drevnetyurkskoj religiozno-mifologicheskoy sistemy (To reconstruction of an

- cient Turkic religious-mythological system) // Tyurkologicheskij sbornik 1971. Moscow: Nauka, 1972. P. 213–226].
- Тадина Н.А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4 (16). С. 159–166. [Tadina N.A. Dva vzglyada na burhanizm u altaj-kizhi (Two views on Burkhanism among the Altai-Kizhi) // Zhurnal sociologii i social'noj antropologii. 2013. № 4 (16). P. 159–166].
- Танашев К. Прямые потомки адептов бурханизма подозревают его современных последователей в приверженности к темным магическим ритуалам // Постскрипtum. [Горно-Алтайск], 2004. № 12. [Tanashev K. Pryamye potomki adeptov burhanizma podozrevayut ego sovremennyh posledovatelej v priverzhennosti k temnym magicheskim ritualam (The direct descendants of the adherents of Burkhanism suspect its modern followers of adherence to dark magical rituals) // Postsriptum. [Gorno-Altajsk], 2004. № 12].
- Филатов С.Б. Бурханизм, шаманизм и буддизм в Республике Алтай // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Москва: Логос, 2006. Т. IV. С. 105–121 [Filatov S.B. Burhanizm, shamanizm i buddizm v Respublike Altaj (Burkhanism, Shamanism and Buddhism in the Altai Republic) // Sovremennaya religioznaya zhizn' Rossii. Opyt sistematicheskogo opisaniya. Moscow: Logos, 2006. T. IV. P. 105–121].
- Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010 [Sherstova L.I. Burhanizm: istoki etnosa i religii (Burkhanism: the origins of ethnicity and religion). Tomsk: Tomskij gosudarstvennyj universitet, 2010].
- Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. Алтайский Билик – древние корни народной мудрости России. Казань: Центр инновационных технологий, 2003 [Shodoev N.A., Kurchakov R.S. Altajskij Bilik – drevnie korni narodnoj mudrosti Rossii (Altai Bilik is the ancient roots of Russian folk wisdom). Kazan: Centr innovacionnyh tekhnologij, 2003].
- Stoyanov Y. The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy. New Heaven: Yale University Press, 2000.

Гриднева Мария Валерьевна, аспирант, Школа философии и культурологии, НИУ «ВШ»; аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; eugen.grandet@yandex.ru

Interrelation of Religious and Ethnic Consciousness on the Example of Altai Burkhanism

The focus of this paper is on the correlation of religious and ethnic consciousness as such, considered on the example of modern Altaians. The features of a new religious movement – white faith or Burkhanism – are described, and a hypothesis that this movement could have been created artificially is put forward. To test this hypothesis, the structure of the white faith is considered as a phenomenon of religious consciousness, to which categories “one’s own” and “foreign” could be applied. In the course of the research, it is noted that the white faith has characteristics of several religious systems that are not mixed with each other. In addition, in its structure, the categories “traditional” and “historical” do not coincide, originating from different sources. This allows the author of the article to conclude that the interest in religion that has recently increased in Altai could be regarded as one of the signs of the struggle of the national consciousness of the Altaians with some internal crises that began in the first decade of the last century. Using the example of Altai Burkhanism, the possibilities of manifestation of ethnic self-consciousness through religious consciousness and the categories connecting them, “one’s own” and “foreign”, are analysed.

Key words: *religious consciousness, ethnic consciousness, Altai, shamanism.*

Gridneva Maria Valeryevna, postgraduate student, National Research University “Higher School of Economics”; postgraduate student, Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies; eugen.grandet@yandex.ru

**В.И. ЛЕНИН И И.В. СТАЛИН: ДВОЕВЛАСТИЕ ОБРАЗОВ
В ПРОСТРАНСТВЕ СОВЕТСКОЙ ПОЧТОВОЙ ПОЛИТИКИ 1920–1930-х гг.**

Изображения всегда были частью коммуникации, в т.ч. политической, поэтому визуальное в 1920–1930-е гг. начинает входить в повседневную жизнь формировавшегося нового социума и выполнять определенную роль по передаче и конструированию представлений о событиях и личностях, формируя оценки, эмоции, решения. Практически сразу образ власти начинает ассоциироваться с лидерами пролетарского государства и участниками Октябрьской революции. В.И. Ленин стремился ограничить крайности такой персонификации, фактически введя запрет на использование своего изображения на знаках почтовой оплаты. Но события января 1924 г. в корне изменили характер визуализации его образа, запустив механизм его сакрализации, создав условия для постепенного формирования визуального двоевластия. Именно с середины 1920-х на знаках почтовой оплаты наблюдается устойчивая тенденция к складыванию образа Ленина как посмертной формы культа личности (траурные марки, изображение мавзолея, скульптура, почетные названия), и одновременно образа И.В. Сталина как формы живого культа личности, живого воплощения будущего страны. Такой почтовый дуализм дополнительно обеспечивал как внутри страны, так и за рубежом фактическое равновесие двух культов личности, сочетающих в себе прошлое, настоящее и будущее Советского общества и государства.

***Ключевые слова:** В.И. Ленин, И.В. Сталин, визуальное двоевластие, знаки почтовой оплаты, образ власти.*

Ценностно-символическая основа государственного управления и государственной политики всегда оставалась актуальной в истории любого государства в любой исторический отрезок времени. Особенно значимой она становится в переломные эпохи, связанные с кардинальными изменениями политического строя в пределах сохраняющегося или частично подкорректированного геополитического пространства. В этих условиях на первый план выдвигается формирование новых ценностей, смыслов, символов, мест памяти и способов коммеморации как основы новой государственно-гражданской идентичности. Знаки почтовой оплаты, как массовый инструмент формирования ценностей и смыслов, традиционно являлись наиболее простым визуальным способом воздействия на психологию масс в условиях трансформирующегося общества.¹

Политика молодого государства в области закрепления новой, рабоче-крестьянской символики, на знаках почтовой оплаты изначально носила целенаправленный характер. Но руководству страны в первые послереволюционные годы в условиях гражданской войны и дефицита знаков почтовой оплаты в почтовом обороте приходилось, однако, продолжать использовать почтовые марки дореволюционной России. Среди них были выпуски марок из т.н. «романовской серии», основу которой составляли изображения российских царей и императоров дома Романовых. Однако к 1920 г. такая ситуация уже выглядела, мягко говоря, нон-

¹ Якуб 2021: 54–59.

сенсом и представляла собой своеобразную контрпропаганду строительству нового общества. В итоге, 5 марта 1920 г. В.И. Лениным был подписан декрет СНК РСФСР, который, кроме повышения, почтовой таксы предписывал: «Юбилейные царские марки с портретами царей изъять из обращения за ненадобностью»².

Отказ от использования знаков почтовой оплаты с изображением царей династии Романовых, однако не означал, что на смену образам прошлого придут образы руководителей Советского государства и коммунистической партии. Не означал он и отказ от графики, присущей юбилейной серии 1913 г., что нашло выражение в первых попытках создать знаки почтовой оплаты с изображением Ленина. Так, в 1920 г. известный художник Е. Лансере подготовил проект марки с характерными особенностями, присущими «романовской» серии. Этот дизайн будет вновь использован спустя год художником К. Гоппе при подготовке нового варианта знака почтовой оплаты³. Однако В.И. Ленин жестко выступил против любых изображений его и его соратников по революции на знаках почтовой оплаты. В результате исполненные Е. Лансере и К. Гоппе проекты марок Наркомпочтелем утверждены не были.

Этим не замедлили воспользоваться зарубежные изготовители советских псевдо-марок – ими стали выпуски, подготовленные марочным издателем и торговцем Марко Фонтано в Венеции. Осенью 1923 г. Ф.Г. Чучин в журнале «Советский филателист», который к тому времени фактически превратился в государственного монополиста среди коллекционерской прессы⁴, специально предостерегал зарубежных коллекционеров по поводу появившейся фантастической серии, посвященной «вождям Октябрьской Революции», в т.ч. с портретом Ленина⁵.

В появившейся в конце 1923 г. статье под примечательным названием «Филателия и вожди СССР» был опубликован список руководителей советского государства и коммунистической партии, откликнувшихся на обращение руководства государственной филателистической организации с просьбой вернуть обратно отправленные им в течение 1922–1923 гг. специальные письма, прошедшие почту. Всего в этот список было включено 17 лиц, чьи автографы были собраны и опубликованы воедино, «...в порядке очереди»⁶. Первым в списке значился Председатель СНК и вождь мировой революции В. Ульянов (Ленин). Вторым – Председатель ВЦИК и ЦИК М.И. Калинин, который немало сделал для придания филателии статуса государственного занятия, именно он подписал постановление ВЦИК и СНК «О филателии» от 21 сентября 1922 г. которое окончательно урегулировало вопросы взаимодействия между филателией государственной и филателией общественной⁷. Ка-

² Ст. 92. Декрет СНК: 83.

³ Ляпин 2000; 371–372; Загорский 2004: 76; Зверев 2018: 165.

⁴ Якуб, Якуб 2020: 210–226.

⁵ Чучин 1923: 5.

⁶ Я.Ф. 1923: 8.

⁷ Якуб 2020: 75–78.

линин активно участвовал в сборе почтовых марок как формы пожертвования в пользу голодающих. Сохранился запрос от 17 июля 1922 года № 14036 со стороны руководства ЦК Последгол к уполномоченному по марочным пожертвованиям Ф.И. Чучину, в котором ставится вопрос о получении организацией конверта с наклеенными семью почтовыми марками и дополнительными 24 марками, «...пожертвованных Председателем ВЦИК тов. Калининым на помощь голодающим»⁸. Среди других участников названного списка присутствуют Л. Троцкий, А. Енукидзе, А.И. Рыков, Л. Каменев, П. Смидович, Г. Чичерин, А.В. Луначарский, Л. Красин, И. Смирнов, Н. Горбунов, М. Покровский, А. Винокуров, М. Томский (в порядке очереди). Интересно, что И.В. Сталин располагается лишь на 16 позиции, а последнюю, 17-ю, занимает пролетарский поэт Демьян Бедный⁹.

Первый, фактически подготовительный, этап будущей визуализации образов лидеров революции на знаках почтовой оплаты завершается в январе 1924 года и связан с кончиной Ленина. Стержнем нового этапа станет сохранение исторической памяти о вожде революции в широких народных массах самыми разными способами. Почтовое ведомство СССР не осталось в стороне от этого. Мораторий, основанный на личном нежелании Ленина видеть свой портрет на знаках почтовой оплаты, подкрепленный решением Политбюро ЦК РКП(б) от 10 октября 1921 г.¹⁰, будет нарушен в январе 1924 г. после кончины Ленина

26 января НКПиТ издает циркуляр № 11/93, согласно которому все почтовые учреждения СССР уведомляются о выпуске в обращение новых, траурных, «...в память кончины великого пролетарского вождя и председателя Совета Народных Комиссаров СССР тов. Ульянова – Ленина почтовых марок». Номиналы марок предполагали их использование не только внутри страны, но и для международной корреспонденции. На местах вводилось жесткое предписание: «Означенные марки должны быть выпущены в продажу немедленно по получении их на местах. Означенные почтовые марки общего образца впредь до израсходования траурных марок должны быть изъяты из продажи»¹¹.

Марки без перфорации поступили в продажу только на Центральном телеграфе в Москве и в почтовых отделениях при вокзалах 27 января в 4 часа дня, т.е. в день и час похорон Ленина. 28 января они поступили в продажу в других почтовых отделениях столицы, а позднее в почтово-телеграфных отделениях всей страны¹². Расход этих почтовых марок, особенно достоинством в 6 коп., в местных почтово-телеграфных учреждениях был весьма велик, что повлекло за собой появление специ-

⁸ ГА РФ. Ф.Р-1065. Оп.1. Д.161. Л.30.

⁹ Я.Ф. 1923: 8.

¹⁰ Протокол Политбюро № 66 от 10 октября 1921 г., п.14 «Об издании почтовых марок с фотографиями революционных деятелей» // РГАСПИ. Ф.17. Оп.3. Д.213. Л.4.

¹¹ Циркуляры НКПиТ. 26 января 1924 г. № 11/93 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 4. 1 февраля 1924: 5.; Зверев 2018.

¹² Ляпин 2000: 96–98; Загорский 1999: 23.

ального циркуляра НКПиТ, согласно которому «...предлагается немедленно по израсходовании этих знаков достоинством в шесть копеек требовать из центра пополнения запаса таковых»¹³.

По итогам организации выпуска траурных марок нарком почт и телеграфов И.Н. Смирнов 12 февраля 1924 г. издал соответствующий приказ, который гласил: «Работникам Наркомпочтеля и 2-й Государственной фабрики Госзнака, проявившим необычайно ревностное отношение и инициативу при выпуске и рассылке траурных марок в память кончины Председателя СНК СССР тов. Владимира Ильича Ульянова (Ленина), сотрудника Марочной экспедиции тт. Трифонову, Сандлеру, Седову, Розуму, Кожевникову и Ермолаеву, всему художественно-техническому персоналу 2-ой государственной фабрики Госзнака, а также и всем рабочим литографской мастерской той же фабрики выражаю свою благодарность. Благодаря инициативе вышеупомянутых товарищей траурные марки вышли из печати и были разосланы на места 27 января, в день похорон Владимира Ильича Ленина, то есть ранее на сутки, чем предполагалось к выпуску».¹⁴

Уже современниками цель всякой памятной эмиссии, в том числе траурных ленинских марок, была определена четко и понятно: «возможно шире и глубже бросить в народные массы те или иные идеи, воспоминания, лозунги, пропагандировать их не только у себя, в своей стране, но и далеко за ее рубежами, во всех уголках земного шара, куда проникает почтовая марка».¹⁵ Единственным серьезным препятствием для выполнения такой функции знака почтовой оплаты считались крайне мизерные тиражи первых советских марок¹⁶. Нехватка траурных ленинских марок при растущем спросе, особенно за рубежом, вновь подвигло итальянских дельцов от филателии в 1925 г. изготовить их фальсификаты для удовлетворения спроса на мировом рынке филателистической продукции¹⁷. Это деяние, имевшее, безусловно, характер правонарушения, тем не менее, послужило своеобразной популяризацией образа вождя пролетарской революции за пределами Советской России.

В рамках начавшегося процесса мемориализации образа Ленина, сразу же после переименования Петрограда в Ленинград, почтовое ведомство предпринимает дополнительные меры в сфере почтового обращения. 9 февраля 1924 г. появляется приказ Наркомпочтеля № 22/24, согласно которому «вся корреспонденция, заадресованная по старому наименованию в Петроград, после 1 мая пересылаться не будет, почему следует на адресах почтовых отправок указывать новое наименование «Ленинград»». Предписывалось довести приказ до населения путем

¹³ Циркуляры НКПиТ. 7 февраля 1924 г. № 11/134 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 6. 14 февраля 1924: 7.

¹⁴ Приказы Наркома почт и телеграфов и его заместителей. 12 февраля 1924 г. № 0/48 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 7. 22 февраля 1924: 2.

¹⁵ Попов 1925: 3–4

¹⁶ Попов 1925: 4.

¹⁷ Ляпин 2000: 98; Загорский 1999: 23.

опубликования в печати и вывешивания во всех почтово-телеграфных учреждениях¹⁸. Исключение составляла международная корреспонденция, которую впредь, до особых распоряжений, следовало пересылать и доставлять беспрепятственно со старым адресом «Петроград»¹⁹.

В первой мемориальной статье на страницах советского официального филателистического издания, появившейся в марте 1924 г., впервые дается характеристика Ленин как вождя мировой революции. Эта статья, как и подобные ей в других общественно-политических изданиях, стала частью зарождавшегося нового идеологического мифа: «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить!»²⁰ В редакционной статье журнала дается емкая характеристика заслуг Ленина перед мировой революцией и советской страной: «Заклятый враг буржуазии и социал-предателей он становится после победоносной Октябрьской Революции в России знаменем всех угнетенных и эксплуатируемых трудящихся масс всего мира, обожаемым и горячо любимым вождем колониальных народов Востока, признанным руководителем развивающейся мировой социалистической Революции, надеждой и опорой всего рабочего класса мира. Среди политических деятелей во всем мире нет в настоящее время и долго еще не будет более популярного и крупного имени, каковым является имя тов. Ленина».²¹ Другой формой продвижения визуального образа Ленина среди населения страны стала почтовая карточка (открытое письмо), которая была издана массовым тиражом к очередной годовщине Октябрьской революции в 1924 г. В циркулярной телеграмме НКПиТ от 6 ноября 1924 г. руководство почтово-телеграфных округов СССР уведомлялось о выпуске в обращение художественной иллюстрированной почтовой карточки с портретом Ленина. Всем руководителям почтово-телеграфных округов жестко предписывалось предоставить требование на отправку в округа соответствующего количества этих почтовых карточек с учетом потребности в них каждого округа. Карточка была выпущена тиражом 50 тысяч экземпляров²².

Свою роль в закреплении образа Ленина как вождя мировой революции сыграли обложки журналов, в т.ч. журнала «Советский Филателист», где в 1924–1925 гг. использовались репродукции знаков почтовой оплаты, посвященных памяти руководителя Советского государства.

1925 г. определил особенности второго этапа эмиссионной политики НКПиТ. Первый формируемый образ – персонифицированный, портретное изображение В.И. Ленина на основе подлинных фотодокумен-

¹⁸ Приказы Наркома почт и телеграфов и его заместителей. 9 февраля 1924 г. № 22/44 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 6. 14 февраля 1924: 2.

¹⁹ Приказы Наркома почт и телеграфов и его заместителей. 20 марта 1924 г. № 24/95 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 12. 27 марта 1924: 1.

²⁰ Танцева 2020: 95.)

²¹ Н. Ленин. (Владимир Ильич Ульянов) 1924: 2.

²² Циркулярная телеграмма № 67/1008 от 6 ноября 1924 г. // Бюллетень Народного комиссариата почт и телеграфов. 1924. № 44: 5; Зиновьева, Листов, Монгадский 1970: 6–7; Загорский 1999: 254.

тов. 16 июля этого года в почтовое обращение поступили марки с портретом Ленина, где использовалась его фотография 1920 г. Они имели высокий номинал – 5 и 10 руб., были выпущены в зубцовом и беззубцовом варианте. Последние в почтовое обращение не поступали, были выпущены по заказу Организации Уполномоченного по филателии и бонам СССР для сбора средств в фонд помощи беспризорным детям имени В.И. Ленина. Крайне малый тираж не позволил этим маркам получить широкое распространение по стране. Это было учтено НКПиТ, и в 1926 г. появляются марки с аналогичным портретом, но с более низкими номиналами (1, 2 и 3 руб.) и с большими тиражами²³.

В январе 1926 г. НКПиТ объявил всесоюзный конкурс на рисунки юбилейных марок в ознаменование 10-летия годовщины Октябрьской революции. Конкурс проходил в два этапа, а основная его цель сводилась к «...созданию некоторого идеографического образа, отражающего в себе идею Октябрьской Революции». Участники первого конкурса представили 42 проекта с изображением Ленина (портреты, бюсты, силуэты, фигуры, возвышающейся над процессией, фигуры на трибуне, фигуры, ведущей за собой на штурм рабочих и красноармейцев). Кроме того, были представлены 7 проектов с изображением Мавзолея как места памяти для всего мирового пролетариата. На втором конкурсе, который был устроен для членов АХХР, образ вождя мировой революции был представлен только на 4 изображениях проектов знаков почтовой оплаты (правда, следует сказать, что количество проектов было в 10 раз меньше, 55 проектов против 450 проектов в первом).²⁴

Вскоре актуализация образа Ленина оказывается связана с борьбой с беспризорностью. После создания 10 февраля 1921 года Комиссии по улучшению жизни детей при ВЦИК РСФСР, или Деткомиссии, для борьбы с беспризорностью в стране были широко использованы возможности почты. Вероятно, это было связано с принятием 8 марта 1926 года Постановления ВЦИК и СНК РСФСР об утверждении положения о мероприятиях по борьбе с детской беспризорностью в РСФСР²⁵. Коллекционерская общественность не осталась от этой кампании в стороне, и в специальной периодике появляется призыв сменить лозунг «Филателия – детям» на лозунг «Почта – детям», «поскольку почта, как учреждение мирового масштаба, почта, как двигатель, который протолкнет эти эмиссии по всем странам земного шара, укрепляя не только материальные средства нашей Организации, но и те нравственные связи, которые существуют между трудящимися всех стран в таком деле, как борьба за благо и самую жизнь молодого поколения»²⁶. Такую роль должны были сыграть почтово-благотворительные знаки почтовой оплаты, где на од-

²³ Ляпин 2000:121-122; Загорский 1999: 42–43,53; Зверев 2018: 198, 206; Певзнер 2015: 100-104, 302.

²⁴ Б.Р. 1926: 4; Ларионов 1926: 3–4,7

²⁵ Государство и общественность...1927; Бендер 2013: 177–178; Чучин 1926: 2–3.

²⁶ Попов 1926: 1–2.

ной из марок присутствовал детский портрет Ленина по фотографии 1874 г., выполненной Е.Л. Закржевской. Тираж этой марки уже был массовым, а ее номинальная стоимость, 20 коп., включала в себя сумму почтового сбора плюс 2 копейки, которые отчислялись в фонд Деткомиссии при ВЦИК СССР на улучшение жизни детей. Выпуск 1926 г. оказался удачным, и в апреле 1927 года он был осуществлен повторно²⁷. Но уже в 1929 г. этот выпуск подвергся критике, где основной акцент был сделан на несовместимости изображений беспризорных с фотографией Ленина в детстве в одной серии: «Изображение Ленина в pendant с беспризорными по меньшей мере неудобно»²⁸.

В 1926 г. образ Ленина был использован почтовым ведомством и в ходе развернувшейся борьбы с неграмотностью. Были изданы две карточки с напечатанным на них текстами: «К десятой годовщине Октября не должно быть ни одного неграмотного» и портрет Ленина и «Ликвидация неграмотности лучший памятник Ильичу» рядом с изображением первого деревянного мавзолея²⁹. В том же году была предпринята последняя попытка приурочить выпуск знака почтовой оплаты к текущей годовщине со дня смерти Ленина. Был подготовлен проект марки, выполненной по картине художника А. Эберлинга «Ленин у штурвала революции», однако в почтовое обращение она не поступила³⁰.

С этого времени в деятельности НКПиТ все больше проявляется стремление к совмещению индивидуального образа Ленина со знаковыми общегосударственными политическими событиями. Такое смещение акцентов позволяло придать образу Ленина еще более массовый характер среди населения страны. С этой целью в серию стандартных почтовых марок, приуроченных к 10-летию Октябрьской революции (т.н. «юбилейный» или «улучшенный» выпуск 1927 г.), были включены три номинала с портретом Ленина., за основу которого художник А. Эберлинг взял фотографию П. Оцупа 1918 г. Тиражи марок имели массовый характер, а номиналы позволяли широко использовать данные марки как внутри страны, так и при оформлении международной корреспонденции³¹. В последующее десятилетие советское почтовое ведомство продолжало включать в новые серии стандартных марок знаки почтовой оплаты с изображением Ленина. Такие марки массовым тиражом были изданы в августе 1929 г. и в декабре 1937 г. В обоих случаях в качестве изображения использовался фрагмент все той же фотографии 1918 г., сделанной Оцупом³². Однако НКПиТ не отказывался от выпуска высоко номинальных марок с портретом Ленина, и в 1928–1929 гг. почтовое

²⁷ Ляпин 2000: 139–141; Загорский 1999: 59–60.

²⁸ Валерон 1929: 60.

²⁹ Загорский 1999: 248.

³⁰ Ляпин 2000: 375; Загорский 1999: 241.

³¹ Ляпин 2000: 151–155; Загорский 1999: 68–70; Зверев 2018: 218; Певзнер 2015: 119–128, 304.

³² Ляпин 2000: 169–173, 252; Загорский 1999: 89, 153; Зверев 2018: 227, 272–274; Певзнер 2015: 136–146, 160–164, 306.

ведомство повторяет выпуски 1925–1926 гг с новыми номиналами в 3, 5 и 10 рублей.³³ В последний раз в довоенный период аналогичные марки с такими же номиналами будут выпущены в 1939 г.³⁴

Особое место среди советской почтовой ленинианы занимает памятная серия марок, выпущенная в ноябре 1934 г. и посвященная 10-летию со дня смерти Ленина. Серия представляет собой фиксацию основных вех жизни вождя: детство (известная фотография В. Закржевской, 1884 г.), юность (фотография В. Бика, 1888 г.), зрелость (все та же фотография Оцуа, 1918 г., фотография К. Кузнецова, 1919 г.). Традиционно присутствует символ нетленности ленинских идей – Мавзолей у Кремлевской стены. Особенность этой серии – впервые использованное парное изображение двух руководителей страны и партии – В.И. Ленина и И.В. Сталина – в виде совмещенного барельефа. В данном случае интересен факт размещения изображения Сталина на первом плане. Более того, данная почтовая марка вообще была первым советским знаком почтовой оплаты, на котором присутствует изображение Сталина³⁵.

Одновременно с традицией визуализации портретного образа Ленина почтовое ведомство большое внимание уделяло пропаганде формировавшегося общегосударственного места памяти, то есть Мавзолеям, первому и второму, на Красной площади в Москве. Серия с изображением первого, деревянного Мавзолея, появилась в годовщину смерти Ленина. И вновь НКПиТ предписал почтовым ведомствам на местах изымать все ранее выпущенные знаки почтовой оплаты тех же номиналов впредь до полной продажи полученного запаса марок с изображением Мавзолея. Тираж этой серии был по тем временам весьма значительным и составлял по 1 миллиону экземпляров каждого номинала.³⁶

В 1934 г. к 10-й годовщине со дня смерти Ленина появляется серия с изображением второго, гранитного, мавзолея на Красной площади. Одна ее особенность свидетельствовала о том, что советское руководство сделало на тот момент почтовую марку одновременно и источником пополнения золотовалютных запасов страны, и способом пропаганды нового общественного строя за рубежом. Речь идет о марках в беззубцовом варианте, которые продавались исключительно советскими внешнеторговыми организациями за рубежом за валюту³⁷.

Третья компонента визуализации образа Ленина на знаках почтовой оплаты вязана с празднованием официальных дат советской истории, прежде всего Октябрьской революции. На таких знаках образ Ленина имел уже плакатный характер. Первая подобная почтовая марка была включена в серию, посвященную 10-летию Октябрьской революции. Марка номиналом 5 коп. представляла собой символическое изображение вооруженного восстания. Фигура Ленина нечеткая, но опреде-

³³ Ляпин 2000: 164–165; Загорский 1999: 79; Зверев 2018: 223; Певзнер 2015: 134.

³⁴ Ляпин 2000: 303; Загорский 1999: 195; Зверев 2018: 237; Певзнер 2015: 173–175.

³⁵ Ляпин 2000: 228; Загорский 1999: 135; Зверев 2018: 257.

³⁶ Ляпин 2000: 119–120; Загорский 1999: 36; Зверев 2018: 193.

³⁷ Ляпин 2000: 217–218; Загорский 1999: 128; Зверев 2018: 252.

ляется по ставшему впоследствии каноническому жесту – вытянутая вперед и чуть вверх правая рука. Беззубцовая почтовая марка с этим сюжетом стала одной из первых, которая целенаправленно продавалась за рубежом советскими внешнеэкономическими организациями³⁸.

К роли Ленина как вождя Октябрьской революции почтовое ведомство СССР возвращается в дни празднования 15-й годовщины революции. Для сюжета одной из почтовых марок юбилейной серии использовался кадр из художественного фильма «Октябрь» режиссеров С. Эйзенштейна и А. Александрова, в котором Ленин выступает на броневике у Финляндского вокзала 3 (16) апреля 1917 г. Вторая марка пропагандирует один из принципов ленинской внешней политики СССР: «Ленин – светоч угнетенных народов мира»³⁹.

Еще одной формой пропаганды образа Ленина стало изображение на знаках почтовой оплаты географических объектов (самолет АНТ-9 над бухтой Ильича в Арктике)⁴⁰, успехов в области воздухоплавания (дирижабль над Красной площадью и Мавзолеем; дирижабль «Ленин» на фоне авиалиний СССР)⁴¹, архитектуры (проект Дворца Советов со скульптурой Ленина на его вершине; здание Государственной библиотеки им. В.И. Ленина)⁴², скульптуры (скульптура «Ленин и дети», 1934 г., автор Н. Вальдман, была установлена в Михайловском саду в Ленинграде)⁴³. Наконец, в самый канун Великой Отечественной войны появляется серия марок, посвященная главному хранилищу знаний о Ленине и Октябрьской революции – Центральному музею Ленина, отметившего в 1941 г. свое пятилетие со дня открытия⁴⁴.

Образ Ленина использовался специализированной коммерческой организацией «Связь» при НКПиТ, выпускавшей почтово-рекламные марки, которые распространялись через почтово-телеграфные предприятия страны путем наклейки на них обычных почтовых марок, вместе с которыми они продавались по номинальной стоимости обычных марок. Две такие марки рекламировали созданную в СССР организацию «Совторгфлот», и на них был изображен пароход «Ленин», с 1924 г. работавший на линиях Черноморского пароходства⁴⁵.

В 1930 г. почтовое ведомство опробовало новую форму пропаганды ленинских идей с помощью рекламно-агитационных почтовых карточек, которые печатались миллионными тиражами и пришли на смену почтово-рекламным маркам ликвидированного в 1929 г. издательства «Связь». На смену НЭПу пришла сталинская триада: индустриализация, коллективизация и культурная революция. Страна вновь заговорила ло-

³⁸ Ляпин 2000: 156–158; Загорский 1999: 72–74; Зверев 2018: 219–221.

³⁹ Ляпин 2000: 193–195; Загорский 1999: 110–111; Зверев 2018: 240.

⁴⁰ Ляпин 2000: 214–216; Загорский 1999: 126–127; Зверев 2018: 250–251.

⁴¹ Ляпин 2000: 183–185, 226–227; Загорский 1999: 97–99, 134; Зверев 2018: 233, 256.

⁴² Ляпин 2000: 258–259, 261, 297–298; Загорский 1999: 160–162, 191–192; Зверев 2018: 278, 280, 295.

⁴³ Ляпин 2000: 285–286; Загорский 1999: 180–181; Зверев 2018: 291.

⁴⁴ Зверев 2000: 317.

⁴⁵ Зверев 2000: 596, 604.

зунгами на злобу дня, и почтовое ведомство не могло остаться в стороне. Правда, ленинская тематика на таких выпусках присутствует всего лишь один раз и связана именно с культурной революцией. Это почтово-агитационная открытка с лозунгом «Трудящиеся тянутся к знанию. Оно несет им путь к победе! В.И. Ленин. Учись заочно!»⁴⁶.

Одновременно с почтовой ленинианой в 1920–1930-е гг. в визуальном пространстве СССР начинает формироваться культ личности Сталина. Но Сталин в 1920-е гг. только однажды напрямую оказывается связан с почтовой проблематикой. Речь идет об уже упомянутой публикации списка корреспондентов государственной филателистической организации, в котором Сталин занимал лишь 16-ю из 17-ти позиций.

Конец 1920-х стал своеобразным революционным натиском на почтовую политику НКПиТ: «Но если мы помещаем на марках рисунки, так или иначе связанные с эпохой, революцией, социалистическим строительством и новым бытом — мы должны относиться к филателии так же внимательно, как и к нашим общим агитационно-пропагандистским задачам... По советской почтовой марке зачастую судят о нашей технике. Культуре и хозяйственному положению. Кроме того, почтовая марка является могучим орудием агитации и пропаганды не только у нас, но и за рубежом. Ведь если не признать за почтовой маркой этой роли, тогда незачем вообще фиксировать на марках те или иные события, сцены и типы, связанные с революцией и диктатурой пролетариата. Об этом у нас между прочим совершенно забывают»⁴⁷. НКПиТ обвиняли в том, что почтовая марка осталась такой же, какой она была в царскую эпоху, когда служила исключительно узковедомственным интересам. Теперь же, в «...соответствии с изменением всего политического и экономического строя, марка также должна изменить свое лицо, должна нести дополнительные функции, так сказать получить “общественную нагрузку”, перестать быть только квитанцией почтового ведомства о приеме оплаты за почтовое отправление, но и служить высоким целям и задачам выпустившей её страны»⁴⁸. Выдвигается требование к НКПиТ более последовательно проводить эмиссионную политику, опираясь на достижения советского строительства в промышленности, сельском хозяйстве и культурной революции, а также помнить о знаменательных датах, в том числе о юбилее Сталина.⁴⁹ Такие требования перестроить свою работу руководство почтового ведомства СССР услышало и поспешило хоть как-то исправить ситуацию.

Первой ласточкой стало уже упоминавшееся парное изображение Сталин — Ленин на почтовой марке из серии, посвященной 10-летию со дня смерти Ленина⁵⁰. В дальнейшем упоминание о Сталине появляется на знаках почтовой оплаты трижды и каждый раз оно приурочено к ка-

⁴⁶ Рекламно-агитационные почтовые карточки и конверты 2008.

⁴⁷ Валерон 1929: 64.

⁴⁸ Штром 1929: 48.

⁴⁹ Пенгаген 1929: 52.

⁵⁰ Ляпин 2000: 228; Загорский 1999: 135; Зверев 2018: 257.

ким-то юбилейным событиям, и не имеет фотографического характера. Первый случай связан с празднованием 20-летия РККА. На заключительной марке серии воспроизведена картина М. Авилова «Приезд И.В. Сталина в Первую конную армию в Новый Оскол в 1919 г.» (написана художником в 1933 г.) На этом полотне Сталин изображен с К.Е. Ворошиловым и С.М. Буденным⁵¹. Второй раз его имя появляется на серии марок 1939 г., посвященных 3-й годовщине Конституции СССР, более известной как «Курорты СССР». На одной из них – здание Клинического института им. Сталина, построенного в 1934 г. по проекту архитектора А. Щусева⁵². Наконец, в третий раз имя Сталина оказывается связанным со знаменитым полярным дрейфом ледокольного парохода «Георгий Седов» (23.10.1937–13.01.1940), поскольку ледокол, на котором находилось руководство спасательной экспедиции, носил имя «И. Сталин», и изображение судна присутствует на двух знаках почтовой оплаты⁵³.

Однако основной акцент на визуализацию образа Сталина руководством НКПиТ /НКС был сделан все же не на почтовые марки. В этом плане, вероятно, Сталин придерживался позиции Ленина: при жизни знаки почтовой оплаты со своим изображением не подготавливать. Но в условиях начавшегося формирования культа личности обойти фигуру вождя было невозможно. НКПиТ /НКС использует способ, построенный на прямом цитировании элементов выступлений советского руководителя. С начала 1930-х массовым тиражом начинают издаваться почтовые карточки с отрывками из его речей, отражающими коренной социально-экономический и отчасти политический поворот в стране, вдохновителем которого представлен Сталин: «Взяться наконец по-большевистски за дело транспорта и двинуть его вперед. Портрет Сталина». «Существо большевистского наступления состоит далее в том, чтобы мобилизовать максимум средств на дело финансирования нашей индустрии, на дело финансирования наших совхозов и колхозов. Сталин» (все – 1931 г.), «Техника в период реконструкции решает все. Сталин. Транспорт должен овладеть техникой», «Реальность нашего производственного плана – это миллионы трудящихся, творящих новую жизнь. Сталин. Трудовым участием населения победим бездорожье!», «За 3100 МТС таков путь от сохи к трактору, пройденный крестьянством нашей страны. Сталин», «Общество «Друг детей», борись за перестройку быта, за правильную организацию труда подростков, тем самым подготовляй кадры и помогай проведению в жизнь шести условий тов. Сталина!» (все – 1932 г.); «Задача развертывания товарооборота и решительного улучшения транспорта является той очередной и актуальнейшей задачей, без разрешения которой мы не сможем двигаться вперед. Сталин. Плохие дороги – колхозам враги. Колхозник, дороги чини, береги!», «Реальность нашего производственного плана – это миллионы трудя-

⁵¹ Ляпин 2000: 275–276; Загорский 1999: 172–174; Зверев 2018: 287–288.

⁵² Ляпин 2000: 316; Загорский 1999: 204–205; Зверев 2018: 305.

⁵³ Ляпин 2000: 322–323; Загорский 1999: 210–211; Зверев 2018: 307–308.

щихся, творящих новую жизнь. Сталин. Чем крепче мосты, чем глаже дороги – тем выше колхозного года итоги» (все – 1934 г.).⁵⁴

В развитие этой практики в 1934 г. на оборотной стороне обычных почтовых конвертов начинают размещаться более конкретизированные лозунги, сопряженные с определенной сферой производства. Эти узко профессиональные лозунги оказываются напрямую связанными с изображением портрета Сталина в виде репродукции значка «ЗОТ»⁵⁵. Таким способом фалеристика становится союзником почтового ведомства.

Итак, поскольку изображения всегда были частью коммуникации, в т.ч. политической, визуальное в 1920–1930-е гг. начинает входить в повседневную жизнь формирувавшегося нового социума и выполнять определенную роль по передаче и конструированию представлений о событиях и личностях, формируя оценки, эмоции и решения. Новаии почты, особенно аэропочты, усиливали скорость распространения изображений, то есть знаков почтовой оплаты, и территориально расширяли пространство изображения. Однако, государство оставалось фактическим монополистом в производстве и распространении изображений, а власть, как политическое явление, помогала государству посредством визуализации сделать сложные понятия и явления более доступными широким массам, в т.ч. за счет конкретизации в персонах лидеров.

В неустойчивый для власти период выдвижение Ленина как лидера Советской России нашло отражение в культе вождя, появление которого было обусловлено тем, что его фигура достаточно быстро приобрела знаковый характер и сознательно ассоциировалась с образом власти. Однако до своей кончины Ленин сознательно стремился ограничить крайности такой персонификации, фактически введя запрет на использование своего изображения на знаках почтовой оплаты. Лишь события января 1924 г. в корне изменили характер визуализации его образа, запустив механизм его сакрализации.

Но смерть вождя мировой революции создала предпосылки для постепенного формирования визуального двоевластия, в том числе на знаках почтовой оплаты. Именно с середины 1920-х гг. в рамках формирования потестарной имагологии, в которой активно использовались изображения на знаках почтовой оплаты, наблюдается устойчивая тенденция к складыванию образа Ленина как посмертной формы культа личности (траурные марки, изображение мавзолея, скульптура, архитектура, почетные названия), с одной стороны, и образа Сталина как элемента живого культа личности, как живого воплощения будущего страны, с другой. Такой почтовый дуализм в итоге дополнительно обеспечивал как внутри страны, так и за рубежом фактическое равновесие двух культов личности, одновременно олицетворяющих прошлое, настоящее и будущее Советского общества и государства.

⁵⁴ Рекламно-агитационные почтовые карточки и конверты, №№ 171, 195, 208, 259, 261, 201, 298, 299: 29–45

⁵⁵ Рекламно-агитационные почтовые карточки и конверты, №№ 226, 227.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

- Бюллетень Народного комиссариата почт и телеграфов. 1924. № 44 [Byulleten' Narodnogo komissariata pocht i telegrafov (Bulletin of the People's Commissariat of Posts and Telegraphs). 1924. № 44].
- ГА РФ. Ф.Р-1065. Оп.1. Д.161. Л.30. [GA RF. F.R-1065. Op.1. D.161. L.30].
- Ст.92. Декрет СНК. О переоценке знаков почтовой оплаты в связи с повышением почтовой таксы // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства. 15 марта 1920 г. № 15. С. 83 [St.92. Dekret SNK. O pereocenke znakov pochtovoy opłaty v svyazi s povysheniem pochtovoy taksy (St.92. Decree of the Council of People's Commissars. On the revaluation of postage stamps in connection with the increase in the postal fee) // Sobranie uzakonenij i rasporyazhenij Rabocheho i Krest'yanskogo Pravitel'stva. 15 marta 1920 g. № 15. P. 83].
- Загорский В.Б. СССР. Специализированный каталог почтовых марок. 1923–1940. 5. СПб.: Стандарт Коллекция, 1999. 288 с. [Zagorskij V.B. SSSR. Specializirovannyj katalog pochtovyh marok. 1918–1923 (USSR. A specialized catalog of postage stamps. 1923–1940.). 5. SPb.: Standart Kollekcija, 1999. 288 p.].
- Загорский В.Б. РСФСР. Специализированный каталог почтовых марок. 1918–1923. 4. Изд.2. СПб.: Стандарт Коллекция, 2004. 112 с. [Zagorskij V.B. RSFSR. Specializirovannyj katalog pochtovyh marok. 1918–1923. (RSFSR. A specialized catalog of postage stamps. 1918 – 1923.) 4. Izd.2. SPb.: Standart Kollekcija, 2004. 112 p.].
- Зверев А.В. Каталог почтовых марок Российской империи. РСФСР и СССР 1857–1960. М.: без изд., 2018. 648 с. [Zverev A.V. Katalog pochtovyh marok Rossijskoj imperii. RSFSR i SSSR 1857 – 1960. (Catalog of postage stamps of the Russian Empire. The RSFSR and the USSR 1857-1960.) М.: Bez izd., 2018. 648 p.].
- Ляпин В. Почтовые марки СССР 1918–1991 гг. Каталог. Т. I. Почтовые марки СССР 1918–1940 гг. 2-е изд. М.: АСТ. 2000. 414 с. [Lyapin V. Pochtovye marki SSSR 1918–1991 gg. Katalog. T. I. Pochtovye marki SSSR 1918–1940 gg. (Postage stamps of the USSR 1918–1991. Catalog. V. I. Postage stamps of the USSR 1918–1940) 2-е изд. М.: AST. 2000. 414 p.].
- Певзнер А.Я. Стандартные почтовые марки СССР. 1923–1991. Специализированный каталог. М.: Издательство Центрополиграф, 2015. 312 с. [Pevzner A.Ya. Standartnye pochtovye marki SSSR. 1923 – 1991. Specializirovannyj katalog. (Standard postage stamps of the USSR. 1923 – 1991. Specialized catalog). М.: Izdatel'stvo Centropoligraf, 2015. 312 p.].
- Приказы Наркома почт и телеграфов и его заместителей. 9 февраля 1924 г. № 22/44 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 6. 14 февраля 1924 г. С. 2. [Priказы Narkoma pocht i telegrafov i ego zamestitelej. 9 fevralya 1924 g. № 22/44 (Orders of the People's Commissar of Posts and Telegraphs and his deputies. February 9, 1924, No. 22/44) // Byulleten' Narodnogo Komissariata pocht i telegrafov. № 6. 14 fevralya 1924 g. P. 2].
- Приказы Наркома почт и телеграфов и его заместителей. 12 февраля 1924 г. № 0/48 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 7. 22 февраля 1924 г. С. 2. [Priказы Narkoma pocht i telegrafov i ego zamestitelej. 12 fevralya 1924 g. № 0/48 (Orders of the People's Commissar of Posts and Telegraphs and his deputies. February 12, 1924, No. 0/48) // Byulleten' Narodnogo Komissariata pocht i telegrafov. № 7. 22 fevralya 1924 g. P. 2].
- Приказы Наркома почт и телеграфов и его заместителей. 20 марта 1924 г. № 24/95 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 12. 27 марта 1924 г. С. 1. [Priказы Narkoma pocht i telegrafov i ego zamestitelej. 20 marta 1924 g. № 24/95 (Orders of the People's Commissar of Posts and Telegraphs and his deputies. March 20, 1924, No. 24/95) // Byulleten' Narodnogo Komissariata pocht i telegrafov. № 12. 27 marta 1924 g. P. 1].
- Протокол Политбюро № 66 от 10 окт. 1921 г., п.14 «Об издании почтовых марок с фотографиями революционных деятелей» // РГАСПИ. Ф.17. Оп. 3. Д. 213. Л. 4. [Protokol Poliburo №66 ot 10 oktyabrya 1921 g., p.14 «Ob izdanii pochtovyh marok s fotografijami revolyucionnyh deyatelej» (Politburo Protocol No. 66 of Oct. 10, 1921, item 14 "On the publication of postage stamps with photographs of revolutionary figures") // RGASPI. F.17. Op.3. D.213. L.4].
- Рекламно-агитационные почтовые карточки и конверты. Каталог. СССР. 1924–1980. СПб.: Стандарт-Коллекция, 2008. 93 с. [Reklamno-agitacionnye pochtovye kartochki i konverty. Katalog. SSSR. 1924–1980. (Promotional postcards and envelopes. Catalog. USSR. 1924–1980). SPb.: Standart-Kollekcija, 2008. 93 p.].
- Циркулярная телеграмма № 67/1008 от 6 ноября 1924 г. // Бюллетень Народного комиссариата почт и телеграфов. 1924. № 44. С. 5 [Cirkulyarnaya telegramma № 67/1008 ot 6 noyabrya 1924 g. (Circular telegram No. 67/1008 dated November 6, 1924) // Byulleten' Narodnogo komissariata pocht i telegrafov. 1924. № 44. P. 5].

Циркуляры НКПиТ. 7 февраля 1924 г. № 11/134 // Бюллетень Народного Комиссариата почт и телеграфов. № 6. 14 февраля 1924 г. С. 7. [Cirkulyary NKPiT. 7 fevralya 1924 g. № 11/134 (Circulars of the NKPiT. February 7, 1924, No. 11/134) // Byulleten' Narodnogo Komissariata pocht i telegrafof. № 6. 14 fevralya 1924 g. P. 7].

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Б.Р. Второй конкурс // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1926. № 10 (62). Октябрь. С. 4 [B.R. Vtoroj konkurs (The second competition) // Sovetskij filatel'ist – Sovetskij kollekcioner – Radio de Filintern. 1926. № 10 (62). Oktyabr'. P. 4].
- Бендер Е.А. Правовые основы борьбы с детской беспризорностью в РСФСР в 1920–1930-е годы // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2013. № 14. С. 177–188 [Bender E.A. Pravovye osnovy bor'by s det'skoj besprizornost'yu v RSFSR v 1920–1930-e gody (The legal foundations of the fight against child homelessness in the RSFSR in the 1920s – 1930s) // Trudy Istoricheskogo fakul'teta Sankt-Peterburgskogo universiteta. 2013. № 14. P. 177–188].
- Валерон Д.Б. Графика и тематика советских почтовых марок // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1929. № 1–3 (89–91). Январь – март. С. 49–66 [Valeron D.B. Grafika i tematika sovetских pochtovyh marok (Graphics and themes of Soviet postage stamps) // Sovetskij filatel'ist – Sovetskij kollekcioner – Radio de Filintern. 1929. № 1–3 (89–91). Yanvar' – mart. P. 49–66].
- Государство и общественность в борьбе с детской беспризорностью. Сб. статей и правительственных распоряжений. М.-Л., 1927 [Gosudarstvo i obshchestvennost' v bor'be s det'skoj besprizornost'yu. Sb. statej i pravitel'stvennyh rasporyazhenij (The state and the public in the fight against child homelessness. Coll. of articles and government orders). M.-L., 1927].
- Зиновьева У., Листов Г., Монгадский А. Владимир Ильич Ленин на первых почтовых карточках // Филателия СССР. 1970. № 1. С. 6–7 [Zinov'eva U., Listov G., Mongadskij A. Vladimir Il'ich Lenin na pervyh pochtovyh kartochkah (Vladimir Ilyich Lenin on the first postcards) // Filateliya SSSR. 1970. № 1. P. 6–7].
- Ларионов А. Идеография Октября // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1926. № 11 (63). Ноябрь. С. 3–8. [Larionov A. Ideografiya Oktyabrya (Ideography of October) // Sovetskij filatel'ist – Sovetskij kollekcioner – Radio de Filintern. 1926. № 11 (63). Noyabr'. P. 3–8].
- Н. Ленин. (Владимир Ильич Ульянов) // Советский филателист. 1924. № 3(19). Март. С. 1–2. [N.Lenin. (Vladimir Il'ich Ulyanov) (N.Lenin. (Vladimir Ilyich Ulyanov)) // Sovetskij filatel'ist. 1924. № 3(19). Mart. P. 1–2.].
- Пенгаген К.О. Пора отойти от шаблона // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1929. № 10–12 (98–100). Октябрь – декабрь. С. 52–53. [Pengagen K.O. Pora otjiti ot shablona (It's time to move away from the template) // Sovetskij filatel'ist – Sovetskij kollekcioner – Radio de Filintern. 1929. № 10–12 (98–100). Oktyabr' – dekabr'. P. 52–53].
- Попов Б. О новых памятных эмиссиях СССР // Советский Коллекционер. 1925. № 13–14 (41–42). Июль. С. 3–7. [Popov B. O novyh pamyatnyh emissiyah SSSR (About new commemorative issues of the USSR) // Sovetskij Kollektioner. 1925. № 13–14 (41–42). Iyul'. P. 3–7].
- Попов Б. Почта – детям // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1926. № 9 (61). Сентябрь. С. 1–4. [Popov B. Pochta – detyam (Mail for children) // Sovetskij filatel'ist – Sovetskij kollekcioner – Radio de Filintern. 1926. № 9 (61). Sentyabr'. P. 1–4].
- Танцева А.В. Репрезентация образа советской власти в печати в 1920-е годы (на материалах журнала «Огонек») // Гуманитарные и юридические исследования. 2020. № 1. С. 92–99. [Tancevova A.V. Reprezentaciya obraza sovet'skoj vlasti v pečati v 1920-e gody (na materialah zhurnala «Ogonek») (Representation of the image of Soviet power in the press in the 1920s (based on the materials of the Ogonyok magazine) // Gumanitarnye i yuridicheskie issledovaniya. 2020. № 1. P. 92–99].
- Чучин Ф. Филателия и торговля // Советский филателист. 1923. № 11–12. Ноябрь – декабрь. С. 1–6. [Chuchin F. Filateliya i trgovlya (Philately and trade) // Sovetskij filatel'ist. 1923. № 11–12. Noyabr' – dekabr'. P. 1–6].
- Чучин Ф.Г. Филателия и беспризорность. (К итогам за первые 4 года) // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1926. № 5 (57). Май. С. 1–3. [Chuchin F.G. Filateliya i besprizornost'. (K itogam za pervye 4 goda) (Philately and homelessness. (To the results for the first 4 years)) // Sovetskij filatel'ist – Sovetskij kollekcioner – Radio de Filintern. 1926. № 5 (57). Maj. P. 1–3].

Штром Юр. Советская марка требует реформы // Советский филателист – Советский коллекционер – Radio de Filintern. 1929. № 10–12 (98–100). Октябрь – декабрь. С. 47–48 [Shtrom Yur. Sovetskaya marka trebueta reform (The Soviet brand requires reform) // Sovetskij filatelist – Sovetskij kolekcioner – Radio de Filintern. 1929. № 10–12 (98–100). Oktyabr' – dekabr'. P. 47–48].

Якуб А.В. Государство и филателия в Советской России начала 1920-х гг.: нормативно-правовая база // Вестник Томского государственного университета. История. 2020. № 66. С. 75–78 [Yakub A.V. Gosudarstvo i filateliya v Sovetskoj Rossii nachala 1920-h gg.: normativno-pravovaya baza (The State and philately in Soviet Russia in the early 1920s: the regulatory framework) // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya. 2020. № 66. P. 75–78].

Якуб Н.В. Визуализация и мемориализация образов советского и партийного руководства РСФСР / СССР в первой половине 1920-х гг.: почта и филателия // Вестник Омского университета. Серия Исторические науки. 2021. Т.8. № 3 (31). С. 54–59 [Yakub N.V. Vizualizaciya i memorializaciya obrazov sovetskogo i partiynogo rukovodstva RSFSR / SSSR v pervoj polovine 1920-h gg.: pochta i filateliya (Visualization and memorialization of images of the Soviet and party leadership of the RSFSR / USSR in the first half of the 1920s: mail and philately) // Vestnik Omskogo universiteta. Seriya Istoricheskie nauki. 2021. T.8. № 3 (31). P. 54–59].

Якуб А.В., Якуб Н.В. Коллекционерская и филателистическая пресса в РСФСР/СССР в первой половине 1920-х гг.: от плюрализма к монополизму // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. Т. 162. Кн. 6. 2020. С. 210–226 [Yakub A.V., Yakub N.V. Kollekcionerskaya i filatelisticheskaya pressa v RSFSR/SSSR v pervoj polovine 1920-h gg.: ot pluryalizma k monopolizmu (Collector's and philatelic press in the RSFSR/USSR in the first half of the 1920s: from pluralism to monopolism) // Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki. T. 162. Kn. 6. 2020. P. 210–226].

Я.Ф. Филателия и вожди СССР // Советский филателист. 1923. № 11–12. Ноябрь – декабрь. С.7–8 [Ya.F. Filateliya i vozhd'i SSSR (Philately and the leaders of the USSR) // Sovetskij filatelist. 1923. № 11–12. Noyabr' – dekabr'. P. 7–8].

Якуб Алексей Валерьевич, доктор исторических наук, профессор, Омский государственный университет им. Ф.М.Достоевского; avy59@mail.ru

Якуб Наталья Валерьевна, кандидат исторических наук, доцент Омский государственный университет им. Ф.М.Достоевского; nvyl10@mail.ru

V.I. Lenin and I.V. Stalin: the Dual Power of Images in the Space of Soviet Postal Policy in the 1920s – 1930s.

Images have always been a part of communication, including political communication, so the visual in the 1920s-1930s began to enter the daily life of the emerging new society and play a certain role in transmitting and constructing ideas about events and personalities, forming assessments, emotions and decisions. Almost immediately, the image of power begins to be associated with the new leaders of the proletarian state and participants in the October Revolution. However, before his death, V.I. Lenin deliberately sought to limit the extremes of such personification, in fact introducing a ban on the use of his image on postage stamps. Only the events of January 1924 radically changed the nature of the visualization of his image, triggering the mechanism of his sacralization, creating conditions for the gradual formation of visual dual power, including on postage stamps. From the mid-1920s. there is a steady tendency to fold the image of V.I. Lenin as a posthumous form of personality cult (mourning stamps, an image of a mausoleum, sculpture, architecture, honorary titles), and at the same time the image of I.V. Stalin as a form of a living personality cult, as a living embodiment of the future of the country. As a result, such postal dualism additionally ensured, both within the country and abroad, the actual balance of two personality cults combining the past, present and future of Soviet society and the state.

Keywords: V.I. Lenin, I.V. Stalin, visual dual power, postage stamps, image of power.

Yakub Alexey Valeryevich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Omsk State University named after F.M. Dostoevsky; avy59@mail.ru

Yakub Natalia Valeryevna, Candidate of Historical Sciences, Omsk State University named after F.M. Dostoevsky; nvyl10@mail.ru

**УЛИЧНЫЙ ТЕАТР «МИМ ТРУППА САН-ФРАНЦИСКО»
КАК ДУХОВНАЯ РЕАКЦИЯ МОЛОДЁЖИ
НА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКУЮ РЕАЛЬНОСТЬ США 1960–1970-х гг.**

Одним из центров контркультуры США 1960-х гг. стал район Сан-Франциско – Хэйт-Эшбери. Наряду с символами и образом жизни хиппи, он вобрал в себя ярких представителей неконформизма: общественных активистов, интеллектуалов и деятелей культуры, создавших и утвердивших новые творческие и жизненные принципы. Это были свободные творческие сообщества, сочетавшие культурные новации с социальными практиками, среди них – рок-группы, театральные коллективы, художники, поэты, философы и политические активисты. Уличный театр «Мим Труппа Сан-Франциско» стал одним из основных центров кристаллизации движения за новую культуру и образ жизни в Калифорнии. В работе использованы такие методы исследования, как историко-генетический и сравнительно-исторический методы, а также метод инвент-анализа, адаптированный к исследованию социокультурной сферы. В статье впервые введён в научный оборот широкий пласт социокультурных источников, на основе которых осуществлён подбор и анализ значимых общественно-политических и культурных событий 1960–1970-х гг., преимущественно в Сан-Франциско, а также их участников с изложением программных выступлений и личных оценок данных событий в проблемно-хронологическом подходе.

Ключевые слова: контркультура США, новые левые, «партизанский театр», уличный театр «Мим Труппа Сан-Франциско», Фронт освобождения художников, синтез искусств, П. Берг, Р. Дэвис.

К началу 1960-х гг. на театральной авансцене США набирает силу целый ряд экспериментальных коллективов, которых специалисты обозначают собирательным названием «новый театр» или театр «вне Бродвея» (англ. «of-Broadway»). Это были небольшие театральные труппы из профессиональных актёров (иногда и любительских), которые называли себя «независимыми» и «бит-театрами». Они играли в кафе, в пустующих гаражах, в магазинах, в подвалах, на хорах церквей и т.д. Форма пьес в «новом театре» была нетрадиционной: они не имели автора, зачастую были спонтанным коллективным творением, отвергали дисциплину и профессионализм, присущий традиционному коммерческому театру, как нечто нетворческое и искусственное¹.

«Новый театр» рассматривался как вид искусства, способный оказать лечебно-терапевтический эффект, именно поэтому труппы выступали в больницах и тюрьмах, а спектакли ставились силами пациентов и заключённых, где последние сами становились авторами и актёрами. Многие труппы воспроизводили на сцене древние ритуальные церемонии разных народов, устраивались психоделические празднества, фестивали и вечеринки. Публика часто вовлекалась в действия, активно участвовали психоделические гуру (Т. Лири), поэты-битники (А. Гинсберг, Р. Метцнер). Такие «дионисийские» празднества имели целью изменение / улучшение психики людей – как зрителей, так и актёров – путём со-

¹ Туганова 1989: 108–109.

вместного участия в церемониях «освобождения»². Сильны были революционные настроения, призывы «к обречённому народу» отказаться от угнетающего государства и построить анархистские коммуны. «Сексуальная революция» шла рука об руку с театральными экспериментами.

В потоке «нового театра» в 1950-е гг. возник и просуществовал до 1970-х гг. «Партизанский театр» («Partisan Theatre»), уделявший большое внимание негритянской теме, жизни индейцев, мексиканцев, пуэрториканцев, сельскохозяйственных рабочих, мелких фермеров, городских низов³. Термин «Партизанский театр» был придуман П. Бергом⁴, в 1963 г. предложившим его Р.Г. Дэвису в качестве заголовка своего эссе о «Мим Труппе Сан-Франциско» (опубликовано в 1966 г.)⁵ Термин «партизанский» был вдохновлен отрывком из эссе Че Гевары 1961 г.⁶

«Партизанский театр» имел корни формах политического протеста и уличного театра, включая агитпроп, карнавалы, парады, театрализованные представления, политические протесты, перформансы, «хеппинги» Аллана Капроу, акции движения «Дада» и в партизанском искусстве⁷. Сам термин появился в середине 1960-х как собирательный образ таких экспериментальных групп «нового театра», как Живой Театр, Мим Труппа Сан-Франциско, Театр Хлеба и Кукол, El Teatro Campesino (Театр фермеров), Свободный театр Юга (Cohen-Cruz). «Партизанский» означал факт неожиданного театрализованного выступления в общественных местах для ничего не подозревающих зрителей с целью привлечь внимание к социально-политическим проблемам с помощью сатиры, протеста и карнавала. Эти выступления были прямым результатом радикальных общественных движений конца 1960-х - середины 1970-х гг.

«Мим Труппа Сан-Франциско»⁸ (San Francisco Mime Troupe, SFMT)

² Там же: 110, 112.

³ Там же: 115.

⁴ Питер Берг (Peter Stephen Berg; 1937–2011) – писатель-эколог, известен как сторонник концепции биорегионализма. В начале 1960-х был членом Мим Труппы Сан-Франциско и коммуны Диггеров. Основал фонд «Планета бьёт в барабан» (Planet Drum Foundation). Биорегионализм – политическая, культурная и экологическая концепция, возник в США в 1970-х как смешение биогеографии и идей контркультуры. Политика биорегионализма подразумевает децентрализацию, переход от глобального к локальному. Взамен современной секуляризации и однополярности биорегионализм предлагает традиционализм и разнообразие местных культур, оперируя понятием («чувство местности», исходя из которого те или иные сообщества формируют свою уникальную культуру. Реализовал свою концепцию в «Программе «Зеленый город» в районе залива Сан-Франциско и за его пределами» (1987).

⁵ History The San Francisco Mime Troupe; Davis 1987: 599; Davis 1966: 70.

⁶ Guevara 1961: 43.

⁷ Random House Webster's College Dictionary 1992: 27.

⁸ «Мим Труппа Сан-Франциско» (San Francisco Mime Troupe, SFMT) – театр политической сатиры, который осуществлял бесплатные постановки на улицах, площадях, в парках и скверах Сан-Франциско. Несмотря на название труппа, однако, не исполняла лишь немую пантомиму, а создавала яркие оригинальные и музыкальные представления, которые сочетали в себе аспекты комедия дель арте (Commedia dell'Arte), мелодраму и фарс с актуальными политическими темами. Ранний состав труппы включал Джо Беллана, Сола Ландау, Артура Холдена, Нину Серрано, Стива

стала одним из самых ярких представителей «партизанского театра» в Калифорнии. Труппа была основана в 1959 г. Ронни Дэвисом⁹, получившим образование актёра классической пантомимы в Париже под руководством Этьена Декру, как средство выражения его экспериментальных взглядов на театр и дебютировала с постановкой «Мим и слово» (1959) и «11-ти часовое Шоу мимов» (1960).

Первые пьесы ансамбля были молчаливыми – не столько пантомима, сколько хепенинги с элементами визуального искусства и музыки. Однако к 1961 г. труппа перешла на формат *комедии дель арте* для более образного и сатирического обсуждения актуальных политических и социальных проблем США (гражданские права, сегрегация, призыв на военную службу, политические убийства и репрессии). Их первый летний сезон вне стен театра открылся весной 1962 г. двумя спектаклями в Парке Золотые ворота и Вашингтон-сквер в Сан-Франциско. Р. Дэвис вспоминал: «Наше первое выступление на открытом воздухе состоялось в мае 1962 г. в парке Золотые Ворота и пронеслось вихрем волнения. Второе выступление мы сыграли в парке Вашингтон-Сквер в Норт-Бич. Мы установили на траве деревянную сцену размером двенадцать на двенадцать футов, и триста «старых итальянцев» стояли, сложив руки за спиной, лишь наполовину понимая то, что мы делаем. Они простояли целый час, разговаривая между собой и наблюдая за тем, как в парк пришли жители из какой-то древней страны, чьё наследие мы выставили на сцену»¹⁰. В следующем году городская комиссия по делам отдыха и парков отказала труппе в разрешении выступать по причине «непристойности» и началась долгая судебная тяжба.

С середины 1960-х гг. труппа всё больше отходила от традиций комедии дель арте и переходила в более резкий, политизированный саркастический стиль; начала включать элементы джаза. Она стала чаще выступать в Парке Золотые Ворота, где после представления собирались пожертвования и происходили многочисленные инциденты с полицией.

В мае 1965 г. Дэвис выпустил манифест, который сформулировал его видение театра с революционной политической программой под названием «*партизанский театр*». Описывая его основную миссию,

Рейха, Джона Коннелла, Роберта Нельсона, Уильяма Т. Уайли, Сандру Арчер, Роберта Хадсона, Уолли Хедрика, Джуди Норт, Джерри Джипа, Фреда Хейдена, Викторию Хохберг, Хоакина Аранда, Эстебана Оропезо и Джона Бродерик. Более поздний состав включал в себя Артура Холдена, Шэрон Локвуд, Питера Койота, Луиса Вальдеса, Барри Шабака Хенли, Брюса Бартола, Джоан Холден, Джоан Мэнкин, Мелоди Джеймс, Андреа Сноу, Дэниела Чамли, Джэзль Вейсман, Джима Хейни, Джона Робба, Эммета Грогана, Билла Грэма и Эда Холмса.

⁹ Дэвис Р.Г. (R.G. Davis) – основатель партизанского театра «Мим Труппа Сан-Франциско» и ее художественный руководитель с 1959 по 1970 гг. Дэвис покинул труппу в 1970 г. и заявил о своей верности «новым левым» феминистской постановкой «Независимая женщина» (первой из 30 пьес, которые должна была написать Джоан Холден) и «Схвати время». («SEIZE THE TIME» об истории партии «Черные пантеры»). См.: History The San Francisco Mime Troupe.

¹⁰ Davis 1975: 35.

Дэвис считал, что мотивы, стремления и практика американского театра должны быть адаптированы для следующих задач:

- учить;
- вести к переменам;
- быть образцом в процессе перемен;
- знать, чтобы учить.

По мнению автора, изменения назрели, потому что «система» изнурительна, репрессивна и неэстетична. Партизанская группа должна служить примером коллективных изменений. Формирование группы, сотрудничество в ней и корпоративная идентичность должны быть основаны на морали. Коллектив обычно безлик и не имеет морали. Не должно быть никакого различия между общественным и частным поведением. Публично делай то, что ты делаешь наедине, или прекрати делать это наедине. Р. Дэвис пишет, что попытки создания социального (общественно-политического) театра предпринимались в США в «красные 30-е и 50-е годы», но без особого успеха. Причины этого он выводил из эстетической и политической составляющей театра, поскольку даже при условии правильного стиля и содержания успеха постановки может и не быть, так как ее могут закрыть из-за «нарушения противопожарной безопасности, непристойности или неправильной парковки на газоне»¹¹. Радикальная группа должна предложить нечто большее, чем коммерческий театр, в котором есть всё: от рекламы до оборудования. Проблема состоит в том, чтобы привлечь в театр свою аудиторию и приучить её к посещению, а также найти формы, которые будут «эффективными» в освещении социальной конфронтации, но без разворота к излишнему натурализму и искажённому символизму, поп-арту и т.д.¹²

Р. Дэвис предложил свой рецепт успешности радикального театра: «Найдите для репетиций и постановок пространство с низкой арендной платой: лофт, гараж, заброшенную церковь или сарай. Ищите на роль исполнителей обычных людей, а не актеров, тех, у кого есть что-то уникальное и захватывающее. Позвольте исполнителям адаптировать материал к их собственному образу. Дайте больше свободы личностям и духу творчества. Для такого подхода полезным является стиль комедии дель арте. Это открытая и красочная форма, в которой используются маски, музыка, гэг-розыгрыши, подвижные декорации и платформы. Внутреннее освещение сцены сделает её независимой от внешних факторов»¹³. Как отмечал Дэвис, целью их уличных представлений в стиле комедии дель арте было желание радикально изменить образ жизни современного человека. Следуя идее манифеста «обнародовать то, что является частным» («making public what is private»), «Мим Труппа Сан-Франциско» вывела свои спектакли в общественные места и городские парки. «Для уличных представлений, – писал режиссёр, – выбирайте

¹¹ Ibid.: 150.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid.: 151.

зелёные зоны в парках или на площадях, где собирается много людей и в выходные дни. Все оборудование должно быть портативным и помещаться в арендованный маленький грузовик. Готовьте сцену так, чтобы солнце падало на актеров, а не на аудиторию. Начинайте шоу с музыки, разминок, игр, хоровода, вначале привлекайте аудиторию. Используйте горны, барабаны, рекордеры и тамбурины, работайте с простыми народными мелодиями. Удостоверьтесь, что земля сухая и удобная для аудитории. Придерживайтесь продолжительности шоу не более часа, будьте мобильными, избегайте аварий, собак и происшествий с детьми. Импровизируйте на шуме полицейских сирен, откажитесь от избыточных диалогов»¹⁴. В качестве другой формы представления Дэвис называл *Менестрель-шоу*¹⁵: «Это хорошая платформа для освещения проблем гражданских прав. Используйте старые книги менестреля, переписывая и обновляя гэги под современность. Маска чернокожего является таким же необходимым атрибутом. Постарайтесь, чтобы актеры играли музыку необходимую для шоу. Продолжайте учиться и совершенствоваться даже после открытия шоу. Шоу должно закрыться лучше, чем началось»¹⁶. К другим доступным формам Дэвис причислял *моралитэ, пародию, рок-н-ролл*: «Используйте методы современного танца, водевиля, цирка. Попросите живописца сделать декорации, а костюмы покупайте в комиссионных магазинах или приобретайте у Армии спасения. Находите писателей, политиков, поэтов, чтобы приспособить материал к вашему выступлению. Когда все будет готово, сыграйте шоу для друзей, учитесь на спектаклях, покажите его людям в парках, залах и др., обойдитесь без траты денег на рекламу. Группа должна привлечь больше различных типов людей. Не переплачивайте. Люди будут работать за небольшую оплату, если работа будет принципиальной, увлекательной и веселой». Завершая рассуждения о формах уличных представлений, Дэвис подчёркивал: «Это медленный и трудный путь, но ему надо следовать, тогда люди придут к вам на помощь, потому что ваши доводы справедливы, а действия полны жизни. Есть сотни людей, которые ищут способы реализации в жизни и импульс к этому. Это и есть партизаны»¹⁷.

Позже в своей книге «Мим труппа Сан-Франциско: первые десять лет», в эссе о партизанском театре 1967 г., первоначально опубликованном в *Аватаре*¹⁸, Р. Дэвис рассуждает об идейно-политической направ-

¹⁴ Ibid.: 152.

¹⁵ Менестрель-шоу или минстрел-шоу (minstrel show, также christy minstrel, negro minstrel, nigger minstrel) – форма американского народного театра XIX в., в котором загримированные под негров белые актёры разыгрывали комические сцены из жизни негров, исполняли стилизованную музыку и танцы африканских рабов.

¹⁶ Davis 1975: 152.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ «Avatar» – андеграундная газета, издаваемая в Бостоне в 1967–1968 гг. Первые номера были опубликованы в штаб-квартире журнала «Broadside (magazine)» в Кембридже. Создан представителями бостонской контркультурной сцены и стал доминировать в сообществе Форт-Хилл (Бостон), известном как Семья Лимана. Её

ленности радикального театра в условиях капитализма и определяет его программу. Эпиграфом он взял трёхстишие: «Если глаз желтушный, вырви его. Если общество прогнило, избавься от него. Если мир безнравственен, измени его». Свою главную идейную предпосылку он формулирует так: **«В капиталистическом обществе гниль заложена в основании, западное общество прогнило в целом, а американское – особенно.** В основе этой болезни лежит частная собственность, которая всё переводит в денежный эквивалент и специально разлагает личность человека на отдельные функции, таким образом делая его беспомощным и управляемым»¹⁹. Для театра, желающего изменить действительность и представить альтернативы, Дэвис предлагает алгоритм действий по четырём пунктам: ПЕРСОНАЛ – ПРОГРАММА – МЕСТО – ПУБЛИКА.

«Персонал (актеры, режиссеры, техники и др.) должен быть из того класса, которому требуются изменения. Если вы из среднего класса, вы его и отсеиваете, рабочий класс изменяет свою жизнь, американские мексиканцы изменяют свою среду и т.д. *Программа* зависит от изобретательности группы. Это может быть рок-н-ролл или кукольные представления на улице, но независимо от стиля театра содержание должно быть результатом опыта персонала. Так, например, в своей Труппе мимов мы задались вопросом, как мы могли бы остановить войну? Тогда мы решили сделать антивоенную пацифистскую сатиру (*L'amant Militaire* по К. Гальдони). *Место*, где вы выступаете, указывает на ваш стиль, ваши чувства, ваши отношения. Режис Дебре говорил, что революционер в горах отличается от революционера в городе. *Публика* состоит из всех тех, кого вы знаете: друзья, поклонники, туристы и товарищи»²⁰.

На бумаге всё это выглядит просто. Но Дэвис подчёркивает, что любое представление должно затрагивать важные для существования всего сообщества вопросы, обладающие значительной моральной силой. Коммерческий успех складывается, как правило, из модных журнальных изданий, грантов, государственных, федеральных и местных источников. *«Цель спектакля состоит в диалоге со зрителями, в ходе которого поднимаются проблемы, о которых все в обществе знают, но не говорят: мысли, образы, наблюдения и открытия, которые не печатаются в газетах и не показываются в кино и правда о которых может быть шокирующей»²¹*. Дэвис перечисляет необходимые требования к участникам:

- Будьте готовы выйти из бизнеса в любой момент;
- Приготовьтесь отказаться от своего дома, театра или труппы и даже от своих идей, если появится что-то более важное;
- Путешествуйте налегке и держите себя в форме;
- Идеи не могут быть приватизированы как частная собственность;
- Нет ничего святого - только иногда доброта.

Это рецепт театральной труппы, который имеет смысл²².

В 1965 г. «Мим труппе» еще предстояло укрепить организацию, которая могла бы выполнить их программу. У коллектива не было дохода и рынков для сбыта театрального продукта, артистам платили всего

основателем стал музыкант и писатель Мел Лиман (1938–1978).

¹⁹ Davis 1975: 154.

²⁰ Ibid.: 154–155.

²¹ Ibid.: 155.

²² Ibidem.

по пять долларов. «Мы боролись сразу на всех фронтах – эстетическом, политическом и материальном. ...Мы должны были понять, откуда пришли наши идеи и куда их приложить. Мы были так же связаны анти-буржуазными узами, как и диггеры. Альтернативный театр, партизанский театр, все то, над чем мы работали и пытались создать, открыло ящик Пандоры социальной активности. ...Мы хотели, чтобы нас поддерживали люди, для которых мы играли»²³. В 1965 г. городская комиссия удовлетворила просьбу труппы о 48 концертах для исполнения пьесы Дж. Бруно «Candelaio» («Подсвечник»), которую актёр и сценарист труппы Питер Берг приспособил к зрелищу в парке, но после третьего представления разрешение вновь было отозвано. Труппа проигнорировала это решение и продолжила запланированные представления²⁴.

После запрета властей и ареста актёров директор труппы П. Берг 26 августа 1965 г. в статье «Мим труппа Сан-Франциско: Риск и любовная атака» обосновал новизну и значимость уличных выступлений. «Сан-Франциско Мим Труппа участвует в создании нового популярного социального театра, смысл которого состоит не в переосмыслении «реализма» и «проблемных» пьес, а в оригинальности формы, выразительности стиля и актуализации театра к современным социальным проблемам США. Труппа выступает в общественных парках Сан-Франциско с бесплатными комедийными шоу, которые сочетают костюмы XV в. с современными проблемами, с учетом условий представлений на открытом воздухе. Мы создали Менестрель-шоу в костюмах Джима Кроу, чтобы осветить проблемы гражданских прав. Р.Г. Дэвис, директор и основатель группы, называет процесс “осознанным принятием риска” с целью вовлечь аудиторию в жизненно важные темы. Также присутствовала сатира на острые социальные вопросы и институты власти, которые, таким образом, были вовлечены в процесс. Обработывая спорный материал “недопустимыми” способами, труппа стала проблемой сама по себе»²⁵.

7 августа 1965 г. выступление в Лафайет Парке было разогнано полицией «как неприличное», а сам Дэвис и еще двое актеров задержаны. Репрессии властей вызвали протесты артистической общественности города. Позже Дэвис так вспоминал это событие: «Рано утром 7 августа 1965 г. мы добрались в Лафайет Парк. Мы заранее объявили о нашем намерении выступить в 14:00 в долине реки, и к 13:00 место начало заполняться. Мы решили, что я буду арестован за это «демонстративное событие». Но если бы арестам были подвергнуты другие артисты, то мы согласились бы упаковать вещи»²⁶. Берг разъяснил ситуацию следующим образом: «Шоу-программе было отказано в выдаче разрешения на выступление в парке из-за предполагаемой непристойности материала. Дэвис был арестован и осужден за представление без разрешения Ко-

²³ Ibid.: 70.

²⁴ Noble.

²⁵ Berg.

²⁶ Davis 1975: 66.

миссии по отдыху и паркам Сан-Франциско. Американский союз защиты гражданских свобод (ACLU) подал апелляцию, и труппа победила по конституционным причинам. Сейчас труппа играет в парках пять дней в неделю. Представитель комиссии, разъяря отказ в выдаче разрешения, заявил, что «эта группа имеет огромную репутацию в деле высмеивания полиции, нашего города, нашего правительства, религии и самой комиссии». Комитет Бернса в Калифорнии²⁷, посвятил целую главу своего ежегодного доклада выступлениям Мим труппы, обвинив её в том, что она выступала от имени Движения за свободу слова Беркли (Berg).

В 1965 г. Ронн Дэвис, Сол Ландау и расово смешанная группа актеров создали «Шоу менестрелей или гражданские права в бочке с сухарями» (The Minstrel Show, or Civil Rights in a Cracker Barrel), в котором остро критиковали все формы расизма. «Новые левые» организации «Студенты за демократическое общество» (Students for a Democratic Society, SDS) и «Студенческий координационный комитет ненасильственных действий» (Student Nonviolent Coordinating Committee, SNCC) спонсировали показ шоу по всей стране, что нередко сопровождалось арестами²⁸. «Мим Труппа Сан-Франциско» подтвердила радикальную репутацию в 1967 г., представив своё прочтение старой пьесы Карло Гольдони «Влюблённый военный» (фр. *L'amant Militaire*, переведенной Бетти Швиммер и адаптированной Джоан Холден), с которой совершила турне по кампусам Среднего Запада, критикуя войну во Вьетнаме и крупнейшего производителя напалма «Dow Chemical Company». Тем самым труппа продолжала антивоенные традиции калифорнийской организации «Комитет День Вьетнама»²⁹. Выступая совместно с рассказчиком, который критиковал религию, капитализм и американскую политику, труппа провела две недели аншлаговых шоу «*L'amant Militaire*» в Нью-Йорке. 18 декабря 1967 г. вышла рецензия театрального критика Г. Попкина в «The Times». В ней сравнивались две антивоенные постановки: «Мим труппы Сан-Франциско» и репертуарного театра Йельского университета. Причём о калифорнийской группе критик высказывался не очень лестно: «Труппа мимов – шумная, вульгарная группа актеров, которые проводят большую часть своего времени в дороге, некоторые из них в суде, а некоторые в тюрьме. Они хвастаются, что одно из их шоу было выполнено в залах суда Денвера (штат Колорадо) и Калгари (провинция Альберта). Обычно их обвиняют в непристойности. ... Назвать труппу сан-францисских мимов respectable значило бы нанести им самое жестокое оскорбление. Пьеса, которую труппа мимов

²⁷ Калифорнийский подкомитет по установлению фактов по неамериканской деятельности (California Senate Factfinding Subcommittee on Un-American Activities, SUAC) учрежден сенатом штата Калифорния в соответствии с пунктом 12.5 (13) Постоянного комитета по регламенту Сената штата.

²⁸ History The San Francisco Mime Troupe.

²⁹ Комитет День Вьетнама (англ. Vietnam Day Committee, VDC) - коалиция левых политических групп, студенческих групп, профсоюзных, пацифистских и религиозных организаций в США, которые выступали против войны во Вьетнаме.

привезла в Нью-Йорк, была "L'amant militaire" Карло Гольдони». Критик задаётся вопросом, чем мог Гольдони понравиться «Мим труппе»? «Антипатриотический, антимилитаристский, пацифистский Гольдони не мог не заинтересовать труппу мимов. Ситуация идеально подходила для современной параллели: испанские солдаты сражаются в Италии, то братаясь с одними коренными жителями, то враждуя с другими. ... Совершенно ясно, что испанцы в Италии – это американцы во Вьетнаме»³⁰. Однако не все зрители разделили скептицизм критика, представлявшего театральный мейнстрим. По результатам выступления «Мим труппа» получила премию «Оби»³¹ в 1968 г. «за объединение театра и революции, а также постановки в парках».

Между тем выступления труппы продолжались и всё больше становились похожими на шоу, в котором, помимо актёров, были задействованы поэты, отдельные исполнители, рок-группы и световые эффекты. Все участники шоу начинали свою деятельность в районе Bay Area, поэтому среди них складывалась общая, насыщенная местными традициями, культура, напоминая большую семью. Наверное, не случайно именно здесь появилась традиция стадионных рок-концертов на открытом воздухе, а не в закрытых залах с сидячими местами. Продюсеры этих прообразов рок-танцевальных концертов называли себя «The Family Dog»³². Они хотели создать площадку, где молодые люди могли бы подняться со своих мест и танцевать под новую электронную музыку, которая звучала в клубах поп-музыки в районе «Залива». Музыкальный прорыв состоялся 16 октября 1965 г. когда The Family Dog провели первый рок-концерт, соединив поэтическую лирику поп-музыки с электронным рок-н-роллом, в котором публика активно участвовала³³.

10 декабря 1965 г. менеджер труппы Билл Грэм организовал в поддержку артистов благотворительный рок-концерт в Филлмор Аудитори-

³⁰ Davis 1975: 93.

³¹ «Obie Award», сокращение от «Off-Broadway Theater Awards» (Вне-Бродвейская премия) – американская премия, присуждаемая за «офф-бродвейские» (не бродвейские) постановки. Награда вручается ежегодно с 1956 г.

³² «Семейная собака» (The Family Dog) используется для обозначения пяти различных форм деятельности одного коллектива: 1. Хиппи-коммуна, проживавшая в доме в восьми кварталах от Зала Авалон, где проводились танцы и мероприятия, часто посещаемые Ч. Хелмсом и его друзьями. 2. Калифорнийский продюсер Чет Хелмс переехал в коммуны Family Dog, чтобы помочь её рок-музыкантам в организации их выступлений, первым из которых стал концерт в Longshoremen's Hall. 3. В феврале 1966 г. Хелмс официально основал Family Dog Productions, чтобы начать продвижение концертов в The Fillmore Auditorium. Хелмс, наряду с другим продюсером Биллом Грэмом, сыграл важную роль в становлении рока и психоделической музыки в районе Хейт-Эшбери. 4. В контексте «анти-бизнес-модели» Авалона и свободной атмосферы «The Family Dog» Хелмс провела серию легендарных концертов в период с апреля 1966 г. по ноябрь 1968 г., в которых приняли участие артисты, включая рок, фолк, блюз, соул и поп-музыку. 5. «Family Dog на Великом шоссе» (Сан-Франциско) – альбом рок-группы Grateful Dead, который был записан в концертном зале Family Dog 18 апреля 1970 г.

³³ Noble.

ум с привлечением местных поэтов и активистов, ставший первой ласточкой новой синтетической культуры. Выступления психоделических рок-групп («Jefferson Airplane», «Gretful Dead», «Quicksilver Massanger Service», «The Sopwith Camel» и др.), цветные абстрактные динамические проекции, сотни людей в цветных одеждах, стихи А. Гинсберга и других поэтов, читавших свои мистические «мантры и сутры» отныне стало сутью массовой психоделической культуры.

Р. Дэвис уделил этому событию особое внимание и утверждал, что преимущества Филлмора заключались в поддержке юридической тяжбы по делу «свободного парка». Б. Грэм называл эти события апелляциями. «Апелляция II, состоявшаяся в Филлморе 10 декабря 1965 г. снова для юридической защиты, была ещё более значительной и заставила рок-промоутеров пустить слюну, а музыкальных критиков восхищаться. Идея синтеза электрической музыки и танцев была предложена кем-то из “Family Dog” и две-три тысячи человек внутри прыгали, танцевали, кричали. Это было невероятно радостно не только из-за музыки, но и потому, что люди здесь сбрасывали бремя формального поведения в обществе. Я видел художников, музыкантов, политиков, театральных деятелей, старых друзей, длинноволосых незнакомцев, натуралов – все смешалось за двухдолларовый билет. Грэм, нанятый для продвижения и продажи наших шоу, сделал свою работу хорошо. 14 января 1966 г. состоялась еще одна апелляция III для финансирования “правовой защиты”. Это приносило мало денег и много потерянного времени»³⁴.

Ещё одним примечательным событием стал «Фестиваль Полетов» (Trips Festival) в Longshoreman’s Hall 21–23 января 1966 г. В первые месяцы 1966 г. произошел взрыв рок-танцевальных концертов, имевших эффект художественных событий. Они объединили мультимедийные световые шоу с энергичной музыкой и вызывающего вида молодыми людьми. В интервью Э. Ноублу актриса «Мим Труппы» Барбара Воль так вспоминала то время: «Все танцевали... мир нуждался в танцах, и каждый был участником этого. Вы танцевали раскованно. Все были независимы в своём танце, но все танцевали вместе. [Там] была необходимость танцевать и быть участником вместо того, чтобы... сидеть и наблюдать... это было нечто иное, чем выступление. [Позже] это стало перформансом. Именно в этот короткий момент времени танцор был равен музыканту на сцене, а между ним и исполнителем не было никакой разницы» (Noble).

Культурная и политическая атмосфера, чувство общности и ответственности людей постоянно возрастала. В этот самый момент зародился Фронт освобождения художников (Artists Liberation Front, ALF)³⁵.

³⁴ Davis 1975: 69.

³⁵ Фронт Освобождения Художников (Artists Liberation Front, ALF) – радикальная организация из представителей преимущественно творческой и научной интеллигенции Сан-Франциско, выступившая против формализации культуры чиновниками Сан-Франциско, запрета на психоделические эксперименты и взявшая на себя миссию организации нового общественно-культурного движения и проведения культурных акций и массовых манифестаций контркультурной общественности.

Один из руководителей «Мим Труппы» Питер Койот отмечал: «В шестидесятые годы была вообще революционная атмосфера ... мы чувствовали себя художниками и хотели участвовать в политической, революционной работе как артисты и мы искали эту форму»³⁶.

Такая возможность представилась весной 1966 г. Мэр города объявил о создании нового комитета по изучению искусства в Сан-Франциско, в который вошли видные бизнесмены и общественные деятели. Однако участников труппы возмутило то, что среди членов комитета не оказалось ни одного действующего художника. Труппа, «одетая в разные костюмы от менестреля до комедиантов», пришла на первое заседание комитета 2 мая 1966 г. и провалила его. Дэвис зачитал манифест к чиновникам, в котором содержались требования выделения финансовых средств на поддержку городской культуры. Программа культурного возрождения включала в себя такие пункты, как:

1. Удвоение библиотек и их фондов (1 млн. долл.);
2. Снизить и субсидировать арендную плату за пользование Залом ветеранов (300 000 долл.).
3. Финансировать музыкальную программу «Тройное сообщество» («Triple Community») в Филлморе и её выступление в районах круглогодично (500 000 долл.).
4. Создание Совета по культуре в количестве 5 членов, 3 из которых являются артистами с доходом ниже 10 000 долл. в год (5 млн. долл.)

Итого за всю программу: 6,8 млн. долл.

Авторы программы особо подчеркнули, что культуру человека купить нельзя. Она может быть создана особым климатом, живым обменом идеями, доступностью к культурным новациям³⁷.

На следующий день на симпозиуме «День кампуса и сообщества в Государственном колледже Сан-Франциско, Дэвис выступил на панельной дискуссии вместе с писателем К. Рексротом. Ветеран андеграунда рассказал о многочисленных случаях полицейского преследования и ареста художников в прошлом и посоветовал молодым бунтарям уходить со своим искусством в окрестности города для создания «культурной диффузии», которая спасёт творчество в городе. «Мим Труппа» получила ответ от городских властей на следующее утро. В нём было объявлено о грантах от «Фонда гостиничного налога» (Hotel Tax Publicity and Advertising Fund или «Hotel Tax Fund»). Труппа во главе с Дэвисом получила грант в размере 1000 долл. за каждый из двух предыдущих лет, но в текущем году власти оставили труппу «без копейки»³⁸.

На следующей неделе Дэвис провёл открытую встречу творческой интеллигенции города в студии своей труппы на Говард-стрит. Он подготовил проект «Ассоциации защиты художников», в котором были изложены цели, включавшие в себя проведение форумов, на которых художники рассказывали бы о своих работах, о противостоянии политическим институтам в городе и создании атмосферы, способствующей

³⁶ Noble.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Wax 1966: 1.

выставкам противоречивых работ³⁹. Вечером во вторник, 10 мая, около ста человек собрались в студии, чтобы обсудить проект. Среди присутствующих были художники, скульпторы, архитекторы, врачи, юристы, писатели, танцоры, поэты, профессора, предприниматели, музыканты, репортеры. По словам участницы встречи Барбары Воль, «все кричали на всех, в одной комнате в одно и то же время никогда не собиралось больше анархистов. Художники – слишком адское сборище, чтобы собираться вместе»⁴⁰. Ральф Глисон, джазовый обозреватель газеты «Хроника Сан-Франциско» писал, что встреча «может оказаться одним из самых важных событий в истории культуры Сан-Франциско»⁴¹. Трехчасовая встреча под председательством депутата городского законодательного органа (Ассамблеи) Уилли Л. Брауна-младшего (Willie L. Brown, Jr.) завершилась избранием Руководящего комитета из семи человек: Алан Майерсон (Alan Myerson, председатель комитета), Р.Г. Дэвис (директор Мим Труппы Сан-Франциско), Билл Грэм (предприниматель, Fillmore Auditorium), Питер Берг (Мим Труппа), Артур Шеридан (Arthur Sheridan, книжный магазин City Lights), Кэрол Тинкер (Carol Tinker, поэтесса, художник) и Юрий Торопов (Yuri Toropov, лидер психоделической рок-группы «Sorwith Camel»). Организация получила название Фронт освобождения художников (ALF), которое отражало их неприятие участия США в войне во Вьетнаме, где коммунистические повстанцы называли себя Фронтом национального освобождения.

Организация делала акцент не на политической конфронтации, а на конструктивной работе по продвижению культуры в районы города. На первом заседании Руководящего комитета от 11 мая был принят проект «Заявления о политике», который включал следующие пункты:

1. Децентрализация культурных ресурсов.
2. Призыв к другим творчески активным людям присоединиться к нам и другим похожим группам, включая политические, социальные, культурные и религиозные группы в целях взаимопомощи.
3. Административный диктат в искусстве неуместен, поэтому управление им должно быть отдано в руки художника.
4. Организация создана для поддержки местных художников.
5. Передать власть от администрации в руки художников.
6. Пресекать преследование художников.
7. Организовать художественное сообщество таким образом, чтобы угроза одному была угрозой для всех.
8. Люди должны иметь право сами судить об искусстве.
9. В деле управления государственным имуществом художники нанимают администраторов; а не наоборот.
10. Как правило, наша политика заключается в защите художников, занимающихся искусством.
11. Для защиты национальных культур коренных народов необходимо проводить мероприятия в соответствующих кварталах.
12. Организация имеет право предлагать художественные услуги так же, как учителя и работники сферы культуры и искусства всем желающим.

³⁹ Artists Meet to Organize 1966: 51.

⁴⁰ Noble E. The Artists Liberation Front and the Formation of the Sixties Counterculture.

⁴¹ Gleason 1966: 51.

13. Голос каждого взятого в отдельности художника не слышен, поэтому организация является их коллективным голосом.

14. Мы являемся представителями группы художников во взаимодействии с администрацией (Noble).

На том же знаменитом собрании в студии «Мим Труппы» возникла идея устроить контркультурный фестиваль искусств в окрестностях города. Она была озвучена через несколько дней на пресс-конференции в Парке Золотые Ворота. «Мим Труппа» предлагала свои бесплатные услуги для общественности: «Мы хотим принести театр, живопись, музыку людям - особенно людям в неблагополучных районах»⁴².

В октябре Фронт освобождения художников организовал серию «Ярмарок свободного искусства» (Free Art Fairs)⁴³ по выходным дням в четырех этнических районах с низким уровнем дохода. Впервые художники собрались не для того, чтобы продать свое искусство, а чтобы пригласить людей принять участие в творческом процессе. Художники установили киоски с большими рулонами бумаги и принадлежностями для рисования. Дети всех возрастов могли создавать свое собственное искусство под звуки рок-музыки. Тогда впервые новые рок-группы играли на улицах⁴⁴. Идея «Ярмарок свободного искусства» оказала глубокое влияние на культуру Сан-Франциско. Бесплатные ярмарки стали первыми радостными общинными праздниками, одним из важнейших символов контркультуры 1960-х. В октябре 1966 г. «Ярмарки» вдохновили Аллена Козна и художника Майкла Боуэна на организацию «Фестиваля любви», который в свою очередь послужил источником вдохновения для проведения «Human Be-In» в январе 1967 года.

Подобные мероприятия стали моделью для дальнейших масштабных «событий» во всем мире, ближайшим из которых стало «Лето Любви» 1967 г., а самым массовым – Фестиваль в Вудстоке (штат Нью-Йорк) 1969 г. Барбара Воль была одним из трех ответственных за организацию бесплатных «Ярмарок». Она рассматривала их как важное политическое явление. По её словам, можно разглядеть тот короткий момент в 1966 г., когда различные потоки – движение битников, движение за гражданские права, новые левые, поп-музыка и психоделические эксперименты – соединились в новом синтезе. Их влияние будет серьезно ощущаться в течение следующих двадцати лет и даже больше.

Между тем обстановка в Сан-Франциско резко обострилась осенью 1966 г. Участвовавшие выступления хиппи часто разгонялись, их ли-

⁴² Artistic Freedom Cry 1966: 13.

⁴³ Фронт освобождения художников организовал четыре «Ярмарки свободного искусства» (англ. Free Art Fairs). То были уличные действа, главной целью которых было вовлечь прохожих, взрослых и детей, в творчество, и демонстрация широкого синтеза искусств – от первых уличных выступлений психоделических рок-групп до раздачи прохожим красок и холстов и организации театральных мистериальных действ: 1 октября 1966 г. в районе Bay Area, 8 октября 1966 г. в церкви Глайд Мемориал (англ. Glade Memorial Church), 15 октября 1966 г. на бульваре Пенхендл (англ. Panhandle) и 22 октября 1966 г. в Хантерс Пойнт (англ. Hunters Point).

⁴⁴ It's All Happening 1966: 10.

деры, представители местной творческой интеллигенции, несмотря на неконфронтационный перечень требований и мирный («карнавалный») характер шествий, задерживались полицией. 16 сентября состоялась первая «Антифашистская демонстрация и марш» – группа манифестантов прошла от Хайт-стрит к полицейскому участку парка. Это был протест против полицейского обыска на предмет наркотикв на Хайт-стрит, в ходе которого проживавший там некий Денис Нунон (Dennis Noonon) заклеил эту акцию как «голубой фашизм» («blue fascism») по цвету касок и формы полицейских. 27 сентября 1966 г. в негритянском квартале Филлмор вспыхнули массовые волнения после того, как офицер полиции застрелил афроамериканскую девушку Мэтью Джонсон, в городе был введен комендантский час, а 28 сентября введена Национальная Гвардия. Хиппи Хайт-Эшбери не предпринимали никаких насильственных действий, однако и подчиняться властям также не собирались⁴⁵.

Эти события напомнили середину 1950-х, когда в угаре «холодной войны» и «охоты на ведьм» рождались «новые левые» из пепла «старых левых», и в борьбе развивалось новое политическое сознание. Именно тогда состоялась первая крупная демонстрация «новых левых» в Сан-Франциско в 1960 г.⁴⁶ Поводом к ней послужил приезд в мае 1960 г. членов Комиссии по расследованию антиамериканской деятельности⁴⁷ (House Un-American Activities Committee, HUAC) для проведения серии из трех заседаний, которые привели к печально известным беспорядкам 13 мая. Сотрудники городской полиции избили протестующих студентов из Калифорнийского университета в Беркли, Стэнфорде и других местных колледжей. Группа студентов и преподавателей из кампуса Беркли Калифорнийского университета и Государственного колледжа Сан-Франциско провели протесты против слушаний у городской мэрии. Несколько тысяч человек полностью окружили здание и провели молчаливый пикет, который мирно продолжался весь день. По мнению организаторов это был ненасильственный ответ и первая победа движения «новых левых» в Америке. В течение следующего десятилетия Беркли оставался на переднем крае радикальной студенческой политики⁴⁸.

Таким образом, уличный театр «Мим Труппа Сан-Франциско» на протяжении 1960–1970-х гг. не только экспериментировал с литературным материалом и новыми выразительными средствами, но оказался вовлечён в социально-политические преобразования в США. «Партизанский театр» широко использовался, в частности, в демонстрациях протеста антивоенной организации «Вьетнамские ветераны против вой-

⁴⁵ Губанов.

⁴⁶ Noble.

⁴⁷ Комиссия по расследованию антиамериканской деятельности (House Un-American Activities Committee) – комиссия палаты представителей Конгресса США, действовавшая в 1934–1975 гг. В середине 1940-х гг. преследованию подверглись многие известные персоны Ч. Чаплин, Б. Брехт, П. Робсон и др. В 1947 г. комиссия начала преследование деятелей Голливуда.

⁴⁸ Noble.

ны». Групповые выступления, направленные против войны и капитализма, иногда содержали наготу, ненормативную лексику и запретные сюжеты, которые шокировали зрителей того времени⁴⁹.

К началу 1970-х гг. труппа заработала репутацию противника религии, капитализма, сексизма и войны, а также провела одно из самых успешных своих шоу «Независимая женщина» (1970). После ухода Р. Дэвиса молодой коллектив продолжал черпать вдохновение у Брехта. Постановка «Мать» под руководством Дэна Чамли с участием Шэрон Локвуд, ставшей главным режиссером и ведущей актрисой, сделала труппу легендой мирового театрального движения после её появления в Мехико в 1974 г. В том же году труппа выиграла свою вторую премию «Оби» за постановку «Месть леди-дракона», основанную на разоблачениях журнала «Бастионы» («Ramparts»)⁵⁰ о причастности ЦРУ к торговле героином в Индокитае. «Мим Труппа Сан-Франциско» первой в США поставила пьесу нобелевского лауреата итальянца Дарио Фо «Мы не можем платить, мы не будем платить» (1979). В 1980 г. она первой выступила на Кубе, а в 1986 г. – в Сандинистской Никарагуа⁵¹.

Термин «партизанский» не затерялся и в театре 1980-х гг. Группа феминистских художниц и активисток «Партизанские девушки» была основана в Нью-Йорке в 1985 г. с целью привлечь внимание к нехватке женщин в крупных художественных галереях и музеях. Они использовали практику и технику партизанского театра, включая костюмированные выступления, маски и использование вымышленных имен⁵². В 1980-х гг. «Мим Труппа Сан-Франциско» высмеивала администрацию Рейгана в ряде постановок. В 1987 г. труппа получила специальную премию «Тони» («Antoinette Perry Award for Excellence in Theatre») за выдающиеся достижения в региональном театре. Труппа существует по сей день, её постановка 2018 года называлась «В гневе» (Seeing Red).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Губанов И.Б. Культурный Ренессанс и широкое общественное движение в Сан-Франциско в 1966-67 гг.: провозглашение рождения «нового народа». [Gubanov I.B. Kul'turnyj Renaissance i shirokoe obshchestvennoe dvizhenie v San-Frantsisko v 1966-67 gg.: provozglashenie rozhdeniya «novogo naroda»] (Cultural Renaissance and the broad social movement in San Francisco in 1966-67: proclamation of the birth of a "new people"). URL: <https://wplanet.ru/index.php?show=text&id=1654>.
- Туганова О.Э. Современная культура США / отв. ред. В.А. Карпушин; М.: Наука. 1989. 269 с. [Tuganova O.E. Sovremennaya kul'tura SSHA (Modern culture of the USA) / red. V.A. Karpushin. M.: Nauka. 1989. 269 s.].
- Artistic Freedom Cry // San Francisco Chronicle. 21.07.1966.
- Artists Meet to Organize // San Francisco Chronicle. 9.05.1966.
- Artists Plans for Liberation // San Francisco Examiner. 21.07.1966.

⁴⁹ Gordon 2007: 568-569.

⁵⁰ Ramparts – глянецовый иллюстрированный американский политический и литературный журнал, издававшимся с 1962 по 1975 гг. и тесно связанный с политическим движением «Новые левые». В отличие от большинства радикальных журналов того времени, Ramparts был дорогостоящим и графически изощренным.

⁵¹ History The San Francisco Mime Troupe.

⁵² Guerrilla Girls 1995: 13.

- Berg P. S.F. Mime Troupe: Risk and Frontal Assault. URL: http://www.diggers.org/SFMT_Risk_by_Berg_1966.htm.
- Cohen-Cruz J. Radical Street Performance. New York: Routledge. 1998. 328 p.
- Davis R.G. Guerrilla theater // Tulane Drama Review. Summer 1966.
- Davis R.G. Rethinking guerrilla theater, 1971, 1985 // Lazere D. American media and mass culture: left perspectives. University of California Press. 1987. P. 599-609.
- Davis. R. G. The San Francisco Mime Troupe: The First Ten Years. 1975. 220 p.
- Gleason R.J. Several Sides of the Cultural Coin // San Francisco Chronicle. 16.05.1966.
- Gordon K.C. Guerrilla theater abrielle // The Columbia encyclopedia of modern drama / H. Cody, Evert Sprinchorn. Vol. 1. 2007. P. 568-569.
- Guerrilla Girls. Confessions of the Guerrilla Girls, with an essay by Whitney Chadwick. N.Y.: Harper Perennial. 1995. 96 p.
- Guevara Che. Guerrilla Warfare. New York: Monthly Review Press, 1961. 127 p.
- History The San Francisco Mime Troupe. URL: <http://www.sfmt.org/company/history.php>
- It's All Happening // San Francisco Chronicle. 10.10.1966.
- Noble E. The Artists Liberation Front and the Formation of the Sixties Counterculture. URL: <http://www.diggers.org/alf.htm>.
- Random House Webster's College Dictionary. New York: Random House. 1992. 1568 p.
- Wax M. Hotel Tax Divvied Up for Culture // San Francisco Chronicle. 5.05.1966.

Бодров Олег Вячеславович, доцент, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», ovbodrov@mail.ru

Закиров Алмаз Васильевич, директор, АНО "Научно-исследовательский центр «Институт мировой политики и экономики»", almazakiro@yandex.ru

Street theater "Mime Troupe of San Francisco" as a spiritual reaction of youth to the socio-political reality of the USA in the 1960s – 1970s.

One of the centers of the US counterculture of the 1960s was the San Francisco–Haight-Ashbury district. Along with the symbols and lifestyle of hippies, he absorbed the brightest representatives of nonconformism: social activists, intellectuals and cultural figures who created and approved new creative and life principles alternative to those that existed. These were free creative communities that combined cultural innovations with social practices, including rock bands, theater groups, artists, poets, philosophers, and political activists. The San Francisco Mime Troupe Street Theater has become one of the main centers of crystallization of the movement for a new culture and lifestyle in California. The work uses historical-genetic and comparative-historical methods, as well as the method of event analysis adapted to the study of the socio-cultural sphere, which involves the analysis of specific events inscribed in the historical context of the narrative. For the first time, the article introduces into scientific circulation a wide range of socio-cultural sources, on the basis of which the selection and analysis of significant socio-political and cultural events of the 1960s and 70s, mainly in San Francisco, as well as their participants, with a presentation of program speeches and personal assessments of these events in a problem-chronological approach.

Keywords: US counterculture, new left, "guerrilla theater", street theater "Mime Troupe of San Francisco", R. Davis, P. Berg, synthesis of arts, Artists Liberation Front.

Bodrov Oleg, Ph. D. (History), Associate Professor, Kazan Federal University, Russian Federation, ovbodrov@mail.ru

Zakirov Almaz, Ph. D. (History), "Research Center «Institute of World Politics and Economics»", Russian Federation, almazakiro@yandex.ru

**СССР НАЧИНАЕТСЯ В СУББОТУ
ДЕКОНСТРУКЦИЯ МИФА О БУДУЩЕМ И СМЕШЕНИЕ
ВРЕМЕН В ВИДЕОИГРАХ НА ПРИМЕРЕ ATOMIC HEART¹**

В статье поднимается вопрос отражения советской модерности в современном интерактивном тексте. Объектом выступает видеоигра Atomic Heart, в которой выявляется различие между исторической советской темпоральностью и ее восприятием в современной культуре. Делается вывод об особом преломлении категории темпоральности XX в. в людическом тексте. Он становится каркасом, на который интертекстуально наслаиваются узнаваемые игроком элементы реального мира и других художественных произведений. Однако они предстают перед ним в трансформированном виде, что позволяет говорить о том, что мир игры не является слепком эпохи, но представляет собой рефлекссию событий XX в.

Ключевые слова: ностальгия, исследования видеоигр, темпоральность, интертекстуальность, модерность.

В каждую видеоигру на уровне игрового процесса закладывается ряд альтернативных темпоральностей, которые могут быть реализованы через различные механики, доступные реципиенту. Своими действиями игрок может влиять на то, по какому сценарию будут развиваться события в масштабе конкретной сцены или повествования в целом. На тематическом уровне, как и другие художественные формы, игры могут репрезентировать любой временной период, однако важным вопросом является роль, которую он исполняет. Хронотоп может быть декорацией, набором узнаваемых знаков и артефактов, привлекающих внимание ностальгирующего реципиента, таким образом исполняя в первую очередь маркетинговую функцию². Или же конкретный временной период может быть выбран для осмысления через него современности, демонстрируя то, как прошлое сформировало и предопределило настоящее³. Учитывая сложное темпоральное устройство игры как художественной формы, можно предположить, что видеоигра, репрезентирующая прошлое, является крайне продуктивным способом выстраивания событийной рефлексии во всей его «перцептивной динамике»⁴.

В рамках данного исследования будет проанализирована темпоральная структура Atomic Heart — видеоигры студии Mundfish (2023). При этом интерес представляет не внутренняя временная структура, но то, как в игре соединяются рефлексия советского прошлого и комбинация интертекстов, отсылающих как к фантастическим произведениям XX в.,

¹ Публикация подготовлена в ходе проведения работы научно-учебной группы «Фэнтези как трансмедийный феномен» (проект № 22-00-070 «Ремедиация мифологии и актуальные трансмедийные практики: литература, кинематограф, видеоигры») в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)».

² Бойм 2019: 99.

³ Там же: 669.

⁴ Малая 2020: 103.

так и к другим видеоиграм. Линейное время игрового повествования становится сложной мозаикой реальных и фантастических образов, мифологем и нарративов, связанных как с реальной историей Советского Союза, так и с различными вымышленными сюжетами. Таким образом, исследование представляет собой попытку изучить общие принципы отражения темпоральности в отдельном художественном произведении.

Понятие темпоральности в современной науке многозначно, и различные авторы акцентируют разные его аспекты. В работах А. Бергсона еще не используется слово «темпоральность» (автор вырабатывает схожее понятие *durée*, «длительность»), но Бергсон делает важное замечание о том, что воспоминания о прошлом постоянно корректируются, дополняются и сокращаются под давлением настоящего⁵. М. Хайдеггер понимает темпоральность как течение времени, к которому неразрывно привязан процесс понимания бытия⁶. Для немецкого социолога Н. Лумана темпоральность — «субъективное расширение», трактовка человеком определенного временного отрезка⁷. Британский социолог Б. Адам, ведущая исследовательница темпоральности как общественного феномена, разграничивает время и темпоральность, указывая на то, что время — естественнонаучная категория, которая существует вне зависимости от наблюдателя, в то время как темпоральность — неслучайный выделенный из времени отрезок, который осмысливается и соотносится с прошлым и будущим⁸. В этих определениях для нас важен субъективный характер темпоральности, особое преломление временного периода в восприятии индивидом (например, исторической эпохи, что более выражено у Адам). В соответствии с целью и объектом нашей работы далее мы определяем темпоральность как особое восприятие определенного исторического периода внешним наблюдателем. Для исследования также важен особый характер видеоигровой темпоральности как совокупности основных принципов временного устройства медиума. Предпосылка о необъективности темпоральности подразумевает также возможность ее изменения под влиянием культуры в целом. Описанию такого сдвига на людическом материале и посвящена данная работа.

Кроме того, в анализируемой игре центральной является вопрос советской модерности, которая вслед за А. Марковым понимается как комплекс представлений об особом общественном устройстве СССР⁹. Важно, что изучаемая игра не реконструирует определенный период истории советского общества, а демонстрирует усредненный конструкт эпохи, состоящий из наиболее ярких образов в рамках стереотипного восприятия и отражающий неспециализированное знание о советской культуре усредненного современного человека. Обладание этим знани-

⁵ Bergson 2001: 100

⁶ См. Хайдеггер 2003: 56

⁷ Luhmann 1982: 290

⁸ Adam 2004: 69

⁹ Марков 2016.

ем — ключевой критерий определения целевого, «образцового игрока»¹⁰ Atomic Heart в силу важности для нарратива культурных кодов.

В работе использован ряд теоретических фреймов: теория ностальгии, особенно релевантным является анализ ностальгии по советскому прошлому; исследования советской модерности; теория анализа видеоигр, связанная с изучением структуры построения времени в интерактивных произведениях; семиотика, в частности теория культурных кодов и семиосферы, предложенная Ю.М. Лотманом.

Темпоральная структура видеоигр

Интерактивные произведения являются прежде всего пространственным медиа, т.е. деятельность игрока зачастую связана с освоением новых областей виртуального мира¹¹. Однако их темпоральная структура также представляет академический интерес по причине своего сложного, зачастую нелинейного строения.

Исследования темпоральной структуры видеоигр базируются на изучении устройства времени в «аналоговых» играх. Так, значимой оказывается концепция «магического круга» Й. Хейзинги. Хейзинга подчеркивает, что любая игра происходит в магическом круге, то есть особом пространстве, где действуют иные правила, затрагивающие и течение времени¹². Для видеоигр данную теорию адаптировали американские исследователи интерактивных произведений Б. Перрон и Д. Арсено. Они указывают на то, что структура «магического круга» цифровой игры устроена сложнее, поскольку с одной стороны виртуальный мир имеет диететические или условные границы, непреодолимые для протагониста, с другой — отображается на экране воспроизводящего устройства, который выступает вторичной границей игры¹³.

Темпоральная структура видеоигр также осмысливается в рамках различных нарратологических моделей. Й. Юл предложил разделять время видеоигр на время истории (сам законченный сюжет) и время дискурса (как история воспроизводится)¹⁴. В дальнейшем данная модель дополнялась и усложнялась другими теоретиками. Наиболее перспективной представляется модель М. Нитше, который указывает на специфику связи игровых пространства и времени, поскольку течение времени практически полностью обусловлено действиями игрока¹⁵.

В процессе взаимодействия с видеоигрой происходит постоянное соединение нескольких временных линий в единый текст. Интерактивное настоящее концептуализируется посредством повествования: игрок не просто получает информацию о том, что ему необходимо делать дальше, но постоянно углубляет понимание того, как функционирует

¹⁰ Термин предложен Г. Фраской (Frasca 2001) по аналогии с образцовым читателем У. Эко.

¹¹ Jenkins 2004: 122.

¹² Хейзинга 2011: 34–35.

¹³ Arseno, Perron 2008: 113–115.

¹⁴ Juul 2001.

¹⁵ Nitsche 2007: 147.

исследуемый им виртуальный мир. При этом многие элементы, не относящиеся к геймплейному настоящему, не являются обязательным условием прохождения и могут быть случайно или намеренно пропущены реципиентом. В этом проявляется характерная для видеоигры необходимость прикладывать дополнительное усилие для восприятия нарратива, которую норвежский литературовед и исследователь игр Э. Орсет обозначает как эргодичность¹⁶. Ряд исследователей проводил комплексный анализ построения темпоральной структуры видеоигр и ее соотношения со временем реципиента. Здесь показательна работа К. Хэнсона¹⁷.

Все указанные исследования видеоигровой темпоральной структуры проводились с нарратологических позиций. Однако отражение отдельных темпоральностей в видеоиграх является пробелом, который мы собираемся частично восполнить на материале *Atomic Heart*, прослеживая в нем преломления советского времявосприятия второй половины XX в.

Особенности повествования *Atomic Heart*

Atomic Heart относится к тематическому направлению альтернативной истории, представляя собой псевдореалистический нарратив, который отличается от действительных исторических событий из-за некоей допущенной автором перемены. В мире игры такое поворотное событие происходит в 1936 г. Вымышленный советский ученый Дмитрий Сеченов разрабатывает «полимер» — вещество, которое может хранить информацию и не отторгается человеческим организмом. Это приводит к прорыву в медицине (возможно предотвратить болезни мозга) и робототехнике (массово производятся сложные машины, выполняющие разные задачи). Последствия изобретения проявляются во многих сферах: от быстрой автоматизации тяжелой промышленности и строительства до появления полимерной косметики и первого роботеатра¹⁸.

Основной сюжет *Atomic Heart* разворачивается в субботу 13 июня 1955 года, за два дня до запуска информационной сети «Коллектив 2.0», в которой сознание граждан СССР, а затем и всего человечества объединится в общий разум. Во время праздника в честь скорого запуска сети один из ученых, Виктор Петров, взламывает роботов на территории «Предприятия 3826», и те нападают на людей, считая их солдатами враждебной армии. Главный герой, майор Нечаев, недавно потерявший память после ранения, должен поймать виновника восстания машин и помочь Сеченову восстановить порядок. В процессе Нечаев узнает о тайных планах правительства СССР и лично Сеченова по захвату США с помощью гражданских роботов и о возможности управлять людьми в «Коллективе 2.0», запуску которого и пытался помешать Петров.

Повествование в *Atomic Heart*, а вместе с ним и темпоральная структура историй амбивалентны. Перед игроком в реальном времени

¹⁶ Aarseth 1997: 95.

¹⁷ Hanson 2018.

¹⁸ Он оказывается секретным борделем, в котором изначально работали живые сотрудницы и сотрудники театра, а после добавления в труппу гиноидов — и роботы.

разворачивается сюжет, в котором Нечаев борется с последствиями сбоя на территории «Предприятия 3826». Вдобавок к этому игроку несколькими способами рассказывается о работе лабораторий, полигонов и заводов. Информация о них не нужна для прохождения, однако её факультативный сбор позволяет игроку получить доступ к дополнительным нарративам. Во-первых, часть информации подаётся через диалоги протагониста со всегда надетой на его руку перчаткой ХРАЗ, которая обладает искусственным интеллектом. Главный герой часто обсуждает с ХРАЗом происходящие события, посещенные локации и встречаемые в мире объекты. Во-вторых, в некоторых помещениях присутствуют текстовые и аудиопояснения, описывающие назначение и внутреннее устройство различных механизмов. В-третьих, игрок может находить и воспринимать информацию, оставленную в мире произведения различными неигровыми персонажами. Она может быть представлена в форме текстов и переписок в компьютерах, голосовых записей, а также диалогов с нейроинтерфейсами погибших работников и посетителей «Предприятия 3826»¹⁹.

Таким образом, игрок узнает информацию о виртуальном мире произведения не только с позиции главного героя, но также через внешние по отношению к протагонисту источники информации, нахождение которых опционально. Сумма нарративов игры представляет собой своеобразную мозаику из событий настоящего (которые доступны каждому игроку) и прошлого (доступ к которым зависит от того, насколько внимательно реципиент исследует виртуальный мир произведения).

В рамках игрового процесса игрок посещает две основные локации — летающий город Челомей и «Предприятие 3826». Челомей является моделью города будущего: в нем воплощаются идеалы фантастической советской урбанистики, где панельные дома и типовые административные здания окружаются садами, каналами и парковыми зонами. Такая застройка намеренно противопоставляется закрытым, часто подземным территориям «Предприятия 3826»²⁰. Оно образует комплекс научно-исследовательских центров, заводов и испытательных полигонов, которые игрок посещает, проходя основную историю или исследуя виртуальный мир. Все эти локации фактически представляют собой огромный музей, изолированный от остального СССР.

Наиболее явно это проявляется в локации ВДНХ, где в стерильной среде посетителям ограничено доступны передовые достижения советской науки, в частности технологии для изучения и освоения космоса и земного океана. Внутри полигонов, производственных и исследовательских учреждений главный герой может изучить обстановку и устройство даже недоступных помещений через окна, решетки и про-

¹⁹ Побочным эффектом полимерных нейроимплантов стало то, что предсмертный слепок сознания в полимере какое-то время может переживать последние впечатления и поддерживать разговор с главным героем.

²⁰ Briggs 2023.

ломы в стенах; наблюдать за работой станков и управляющих систем и понять быт сотрудников по их переписке и обустройству рабочих мест.

Изучая окружение, игрок постепенно складывает эклектичную картину преломленной через призму художественного вымысла советской реальности. Фантастические детали дополняют исторические элементы, которые сами по себе не столько достоверно изображают конкретный период, сколько ассоциативно передают общий дух эпохи послевоенного СССР, и показывают его постепенное развитие²¹. Многие элементы мира Atomic Heart интертекстуальны по своей природе и отсылают к образам утопической фантастики середины XX в.²², а также к культуре позднего СССР, городскому фольклору и легендам²³ (см. ниже).

Отчасти подобная разнородность оправдана длительным циклом разработки и рядом кадровых перестановок²⁴. Однако во многом эта гетерогенность представляет собой намеренное художественное решение. Так визуальные образы, из которых состоит виртуальный мир Atomic Heart, были созданы за несколько лет до начала разработки самой игры²⁵. При этом повествовательная составляющая игры несколько раз значительно менялась²⁶. Авторы игры пытались сохранить форму, состоящую из ассамбляжных стилистических решений²⁷, при этом значительно меняя содержание. Поэтому Atomic Heart можно рассматривать как пример сознательной трансформации исторической темпоральности. Все представленные визуальные и текстовые символы можно разделить на несколько групп, описанию синергии которых будет посвящена следующая часть работы.

Семиотика советского социума в Atomic Heart

Для выделения обозначенных категорий необходимо использовать инструментарий видеоигровой семиотики, а именно социальной семиотики, чтобы изучить взаимодействие различных кодов в ходе общественных перемен и их рефлексии. Этот подход предполагает рассмотре-

²¹ Интервью с создателями Atomic Heart из студии Mundfish. URL: https://youtu.be/_32CsJC4sCM?si=E-bbVb8yRJpteoZ&t=1931

²² Пасхалки и отсылки | Atomic Heart Вики | Fandom. URL: https://atomic-heart.fandom.com/ru/wiki/%D0%9F%D0%B0%D1%81%D1%85%D0%B0%D0%BB%D0%BA%D0%B8_%D0%B8_%D0%BE%D1%82%D1%81%D1%8B%D0%BB%D0%BA%D0%B8

²³ Интервью с создателями Atomic Heart из студии Mundfish. URL: https://youtu.be/_32CsJC4sCM?si=bTen_lZVAq0L9gpx&t=920

²⁴ Briggs 2023

²⁵ Atomic Heart "Escape" (2008). URL: https://www.youtube.com/watch?v=auZ_S53N_28
Другим примером в данном случае выступает предыдущая видеоигра студии, которая вышла за год до начала разработки Atomic Heart, многие трехмерные модели из которой вошли и в анализируемое произведение, при том, что никакой повествовательной связи между двумя играми нет (Soviet Lunapark VR — Reveal Trailer. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8VJ1cblD1-c>).

²⁶ На этапе разработки предыдущая версия сценария рассказывала про сотрудника советской милиции, страдавшего от раздвоения личности из-за инъекции полимера. Vitaly Kelm – Atomic Heart – Dream. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XzmzlzufdEc>.

²⁷ Интервью с создателями Atomic Heart из студии Mundfish. URL: https://youtu.be/_32CsJC4sCM?si=0WM4nF2t5Z3rVJsP&t=1520

ние игр как мультимодальных, т.е. составных, одновременно использующих разные каналы связи символических систем²⁸. Знаками, передающимися по таким каналам, выступают тексты, изображения, предметы (в данном случае культурные артефакты²⁹), пространства игры и архитектура³⁰, звуковые элементы, а также правила игры, возможные поступки игрока и других агентов («игровые механики»), поступки игрока в рамках игрового процесса и т.п.³¹ При этом людические составляющие произведения анализируются в первую очередь не через поведение игрока, непредсказуемость которого внутри нарратива сама по себе представляет фундаментальную тему исследования³², а через выдвигаемые к образцовому игроку требования, его ожидаемые компетенции и предполагаемый игровой опыт³³. Выявить их можно, разбирая механики конкретной игры и сравнивая ее с произведениями схожего жанра, которые в случае рассматриваемого примера можно очертить как шутер от первого лица с элементами ролевой игры с открытым миром или «иммерсив-сим»³⁴.

Поскольку особое внимание уделяется общественно-политическим и историческим символическим системам, важным также становится понятие семиосферы, которую Ю.М. Лотман определяет как «все присущее данной культуре семиотическое пространство», т.е. общественный контекст. Из-за того, что семиосфера по определению неоднородна, состоит из разных типов языков, многокодовость видеоигр выступает не помехой, а проявлением общего принципа гетерогенности и взаимодействия «разных языков, разных этапов их развития» из-за проникновения в среду «отдельных текстов, а иногда целых культурных пластов»³⁵.

Первая группа включает ностальгические образы советского, частично заимствованные из набора культурных клише, употребимых в других медиа или связанных с ними по своему происхождению³⁶. В соответствии с теорией С. Бойм символы этой кодировки можно подразделить на две подгруппы – реставрирующие и рефлексиирующие. К реставрирующим относятся положительные, часто интертекстуальные образы, обеспечивающие узнавание эпохи и создающие позитивную атмо-

²⁸ Обзор работ авторов, в разные годы обращавшихся к семиотике при изучении видеоигр, и развития этой методологии как инструментария анализа социальных смыслов см. в Pérez-Latorre, Oliva & Besalú 2017: 587–591.

²⁹ Penix-Tadsen 2016: 172.

³⁰ Aroni 2022: 35–37. См. также о связи архитектуры и игрового процесса и денотации и коннотации в видеоигровой архитектуре в Aroni 2022: 41–44.

³¹ Pérez-Latorre, Oliva & Besalú 2017: 592–597; Penix-Tadsen 2016: 142–143.

³² Разбор одного из проявлений этой особенности см. в Штейнман, Терехов 2022.

³³ Pérez-Latorre, Oliva & Besalú 2017: 590.

³⁴ От англ. immersive-simulator («симулятор погружения»). Условный термин, обозначающий особый подход к организации игры, предусматривающий изучение мира игры и разнообразие возможных способов преодоления игровых препятствий благодаря системности и взаимосвязи разных механик.

³⁵ Лотман 1996: 164–168.

³⁶ О подобном перемещении клише из одного медиума в другие (ремедиацию) см. Penix-Tadsen 2016: 146.

сферу утопического прошлого и будущего по советской модели³⁷. В эту подкатегорию входят отрывки из мультфильма «Ну, погоди!», которые игрок может увидеть на телевизорах в безопасных зонах; исполняемые на радио песни советских музыкантов; использование фамилий исторических деятелей напоминающих о научно-технических и культурных достижениях СССР (Сеченов, Челомей, Вавилов, Павлов, Терешкова, Леонов, Плисецкая) и ее политическом устройстве (Молотов и Хрущев); а также завершение построения коммунизма путем объединения сознания всех людей, как заявляет академик Сеченов в открывающей сцене игры (что является параллелью с финалом антиутопии Замятина).

Детали реставрирующих символов, благодаря которым происходит узнавание обстановки и эпохи, можно назвать «суппортами» советскости, используя термин Р. Барта. Именно эти детали переводят исходно лишённые значения функциональные объекты в разряд символов советского³⁸. Так, игрок может залезть на крышу жилого дома по трубе (игровая функция, основанная на свойстве объекта), а желтый цвет не только выделяет ее на фоне стены, создавая резкий хромостереопический контраст³⁹, но и указывает на принадлежность к архитектуре СССР второй половины XX в., отсылая к аналогичной окраске газовых труб в реальности. Сама советскость выступает конкретным «вариантом» символа – свойством материального знака (например, трубы), которое отличает его от других объектов с той же функцией (выделенных цветом уступов, краев крыш и т.п.)⁴⁰. В результате вся система реставрирующих символов выступает, с одной стороны, слепком культуры и ее темпоральности, с другой, формирует особое восприятие эпохи на основе этого кода.

Элементы рефлексирующей ностальгии, напротив, представляют неидеализированный и разнородный образ эпохи, обращая внимание на ее негативные стороны. Тяга к прошлому с их помощью обретает форму критического анализа. При этом объект рефлексии становится привлекательным именно за счет выявляемого несовершенства⁴¹. Такими символами могут быть объекты того же рода, что и реставрирующие. К ним можно отнести карикатурно-гротескные (даже для персонажей игры) мультфильмы о противостоянии пионера и буржуа, неизменно погибающего после попытки навредить советскому обществу; наличие у гражданских роботов боевого режима (ср. «мирный советский трактор»); использование труда заключенных на предприятии «3826»; в целом создание изолированного научного городка.

Важную роль в обеих подгруппах играют элементы окружения, в первую очередь архитектурные, которые выступают иконическими

³⁷ Бойм 2019: 23.

³⁸ Барт 2003: 98–99.

³⁹ Nerurkar M. No more wrong turns. URL: <https://www.gamedeveloper.com/design/no-more-wrong-turns>

⁴⁰ Барт 2003: 99–100.

⁴¹ Бойм 2019: 117.

знаками, что происходит со зданиями во многих играх⁴², и указывают на типовые и уникальные строения в СССР и странах ОВД⁴³: «Семиотика пространства имеет исключительно важное, если не доминирующее, значение в создании картины мира той или иной культуры»⁴⁴. Само пространство «Предприятия 3826» используется создателями игры для выстраивания мифа о советском будущем (например, подчиняясь описанному Лотманом закону гомеоморфизма⁴⁵, арена перед входом в ВДНХ при взгляде сверху образует атом, символизируя технологический прогресс). Так игра формирует игровые ожидания у реципиента⁴⁶, а затем разрушает их, демонстрируя опустошенные территории предприятия и вводя новые правила и игровые механики — стрельбы, ближнего боя, обыска контейнеров и т.д. При этом новые пространства организованы в соответствии с возможностью применить эти механики⁴⁷: в обитаемых прежде помещениях расставлены сундуки и шкафы с полезными предметами; открытые пространства, коридоры и комнаты предприятия теперь образуют арены для боев; а на опустевших испытательных полигонах с пространственными головоломками планировка многих комнат не фиксирована благодаря подвижным стенам и полу.

Смешение исторических и фантастических элементов можно наблюдать во всех повествовательных кодах. При этом у суппортов советскости появляются коннотативные смыслы — на их основе образуются вторичные знаки с собственным значением, означающим которого выступает другой завершённый знак⁴⁸. Интересно, что основным знаком здесь выступает также исходно вторичный миф советскости. Подобно бартовской «баскскости», он вырастает из исторического понятия, но становится направленным на индивидуальное восприятие, подразумевает отбрасывание фактов и реалий в угоду императивности опознавания, когда реципиент испытывает чувство, что этот домик построен специально для него, «как некий магический предмет, возникший в сегодняшней жизни без всякого следа породившей его истории»⁴⁹. Благодаря этому вторичные знаки Atomic Heart выстраивают из советского мифа, который служит для моделирования иллюзорной «советскости», рассчитанной на мгновенное магическое узнавание, новый контрмиф. Поэтому и представляется возможным обозначить одну из скрытых коммуникативных функций советскости в Atomic Heart — ресентимент. Семиотика советскости обладает вполне очевидной коммуникативной интенцией —

⁴² Aroni 2022: 35.

⁴³ Челомей | Atomic Heart Вики | Fandom. URL: <https://atomic-heart.fandom.com/ru/wiki/%D0%A7%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D0%B9>

⁴⁴ Лотман 1996: 205.

⁴⁵ Там же: 209

⁴⁶ Подробнее о предвосхищении будущего опыта благодаря особенностям игрового пространства см. Upton 2015: 73–92.

⁴⁷ Aroni 2022: 41–44.

⁴⁸ Барт 2000: 297.

⁴⁹ Барт 2008: 283–284.

воссоздание условного золотого века советских побед, времени, которое, по словам А. Юрчака, «было навсегда, пока не кончилось»⁵⁰.

В ходе построения обозначенного контрмифа происходит слом советскости, выявляется ее идеологическая выхолощенность и пустотность («где кончается смысл, начинается миф») и подрывается эффективности его воздействия на сознание, когда мифологическое слово «предстает одновременно как внушение и констатация»⁵¹. Этот слом переживает как игрок, наблюдающий за переменной кодировки, т.е. изменения символической нормы, по мере развития сюжета; так и главный герой, постепенно узнающий о секретных планах руководства страны и своего начальника, которые идут вразрез с заявленными публично целями советского общества. Как следствие, символы СССР в игре демонстрируют динамику, о которой пишет Лотман: «[текст] может “умирать” и вновь возрождаться, быв устаревшим, сделаться современным или даже профетически указывающим на будущее»⁵². То есть одни и те же символы не уходят в прошлое, а постоянно актуализируются, по-разному интерпретируясь в различных семиосферах. Благодаря этому смешению достигается полнота общего образа советского, несмотря на историческую неточность многих деталей: в 1955 г. показаны «Москвич-408» (выпущен в 1964), ружье КС-23 (стоит на вооружение с середины 1980-х), отрывки из мультсериала «Ну, погоди!» (первый выпуск – 1969 г.), упоминаются космонавты Гагарин, Терешкова и Леонов и т.п. Хотя сами эти элементы не относятся к показываемым годам, в фантастическом контексте игры и в восприятии игрока, носителя языков современной культуры⁵³, они прочитываются как символы будущего из 1950-х и СССР в целом.

Подробно этот процесс можно отследить на примере внутриигровой музыки, а именно электронных и рок-аранжировок советских эстрадных произведений. Здесь представляется уместным разделение эмоционального восприятия прошлого на ностальгию игрока и ностальгию персонажа, предложенное американской исследовательницей С. Поздерак-Чейневи для описания музыкальной ностальгии в видеоиграх⁵⁴. Важно учитывать, что описываемые здесь и далее символы СССР и его утопического развития не воспринимаются самими героями как относящиеся к историческому или альтернативному прошлому. Песни Аллы Пугачевой в жанрах синтвейв и хэви-металл в мире игры считаются музыкой из будущего, которая была особым образом предсказана и записана, но для внешнего наблюдателя она служит указанием на трансформированную советскость произведения. Таким образом, можно говорить о наличии отдельных времявосприятий в целом у персонажей (дигетического) и у игрока (экзегетического).

⁵⁰ Юрчак 2014.

⁵¹ Барт 2008: 283.

⁵² Лотман 1996: 169.

⁵³ Там же: 178.

⁵⁴ Pozderac-Chenevey 2014.

Вторую группу составляют элементы, опирающиеся на научно-фантастические тематические направления в целом, без привязки к советскости. В частности, к ним относятся: стремление к освоению космоса (ярко выраженная и в историческом СССР эпохи «оттепели»⁵⁵); связь общественного прогресса и успехов в естественных науках⁵⁶; размышления о необходимых границах свободной воли; из более конкретных отсылок в нарративе – демонстрация теста Тьюринга; смертельно опасные мутации у зараженных особой болезнью людей и т.п. Эти примеры сближаются с реставрирующими образами-цитатами, но отличаются по основной функции: вместо упора на воссоздание духа эпохи, они, напротив, «унифицируют» ее, с одной стороны, вписывая в широкий контекст, с другой, направляя трактовки игрока в конкретное русло. К примеру, сама идея массового применения роботов, которых игрок видит уже в первые минуты игры, позволяет отнести Atomic Heart к научной фантастике еще до того, как будут распознаны черты советской техноутопии, а также подчеркивает недокументальность окружения и готовит игрока к художественным допущениям. Так на стыке области историческо-советского и научно-фантастического рождаются символы фантастического СССР – происходит «семиобразовательный процесс» на границах двух семиосфер⁵⁷. Схожую задачу выполняют устойчивые системы людических знаков, которые переходят из одной игры в другую и позволяют игроку эффективно взаимодействовать с конкретным игровым пространством, даже воспринимая его в первый раз. Они облегчают взаимодействие с потенциально незнакомой, трансформированной советской средой в рамках геймплея благодаря использованию считываемых игроками правил и указателей, часть которых похожа на правила в других играх, посвященных изучению территории, пострадавшей от некой катастрофы: Bioshock⁵⁸ (подводный город-утопия, разрушенный во время гражданской войны), Prey⁵⁹ (космическая станция, изучавшая внеземную форму жизни, которая вырывается на свободу), System Shock⁶⁰ (космическая станция, захваченная искусственным интеллектом). В частности, можно отметить активное использование сделанных персонажами записей, в том числе личной переписки, как источника информации о мире игры; враждебность окружающей среды вкупе с возможностью избежать открытого конфликта, использование оружия, похожего на то, что используется в обозначенных играх.

⁵⁵ Бойм 2019: 138

⁵⁶ Reid 2005: 290–291.

⁵⁷ Лотман 1996: 183. Ср. также создание нового вымышленного мира Atomic Heart из нескольких кодов с высказыванием Лотмана далее: «Новаторство в том и состоит, что принципы одного жанра перестраиваются по законам другого, причем этот “другой” жанр органически вписывается в новую структуру и, одновременно, сохраняет память об иной системе кодирования» (Там же: 185).

⁵⁸ «1C», 2007.

⁵⁹ Bethesda Softworks, 2017.

⁶⁰ Origin Systems, 1994.

Таким образом, социально-семиотический анализ *Atomic Heart* позволяет выявить как в видеоигровом дискурсе о фантастическом советском исполняются три метафункции коммуникации, которые, как пишет Майкл Халлидей, определяют само устройство языка⁶¹. Первая – понятийная (*ideational*), упорядочение и толкование жизненного опыта⁶² (составление представления о мире благодаря узнаваемым звуковым, визуальным, текстовым и людическим элементам); вторая – взаимолитностная (*interpersonal*)⁶³, задающая особенности взаимодействия с другими людьми (или роботами, если учитывать, с одной стороны, игровой слой *Atomic Heart* и демонстрацию бытовых говорящих андроидов, с другой); и третья — текстовая (*textual*), создание и поддержка длящихся и связанных дискурсов (рефлексирующие коды сами по себе и их взаимодействие с другими)⁶⁴. Иными словами, можно говорить о формировании особого языка фантастического советского, который обладает многоуровневой системой переплетенных времен.

Разберем описанный процесс формирования комплексного дискурса советского будущего на примере. В определенный момент истории главный герой преследует взломавшего роботов ученого Петрова в театре имени Майи Плисецкой, но оказывается в перекрытом коридоре. Петров требует от майора Нечаева придать выставленным в коридоре балеринам такое положение, чтобы их тени дополнили тени висящих на проводах трупов и кровь на стене (см. рис. 1).



Рис. 1. Тени робота-балерины и погибшего человека в театре имени Майи Плисецкой в *Atomic Heart*

В данном эпизоде ярко проявляется разнообразие символов по их происхождению и влиянию на прочтение игроком. Первый слой образуют сам театр как место действия и его название, служащие напоминанием об успехах советского искусства. При этом театр расположен на ост-

⁶¹ Halliday 2004: 31.

⁶² Ibid: 29.

⁶³ «We call it the interpersonal metafunction, to suggest that it is both interactive and personal» (Ibid: 29–30).

⁶⁴ Ibid: 30.

рове и отделен от остальных строений, что указывает на разделение искусства и повседневного. Главный герой не может самостоятельно дать указания роботам, однако Захаров-ХРАЗ помогает выбрать нужные балетные позиции, демонстрируя принадлежность Захарова не только к научной, но и к культурно-социальной элите и их сближение в советском обществе (на это также указывает то, что билеты в театр выдаются только жителям Челомея или высокопоставленным членам партии).

Второй, фантастический уровень образуется в первую очередь роботами-балеринами, которые заменили людей как в официальной деятельности театра, так и в теневой – проституции. Можно также отметить, что театр располагается под землей, как и лаборатории и цеха, посещенные игроком ранее. Тем самым подчеркивается высокотехнологичность и футуристичность (с точки зрения игрока) местного искусства. Далее, однако, происходит сдвиг в восприятии этих символов, который производится самим игроком. Петров утверждает, что фантастические советские технологии не могут быть мирными, и заставляет игрока совместить якобы невоенные образы с окружающими их разрушениями.

Таким образом, через антагониста Петрова авторы предлагают игроку сложить последовательность мультимодальных семиотических кодов, которая сама по себе становится сообщением, направляющим восприятие окружающих событий. Поскольку игрок активно участвует в ее сборке, данный процесс можно описать как проявление «процедурной риторики» – участия геймплея в общем повествовании, описанного американским исследователем И. Богостом⁶⁵. Протагонист и управляющий им игрок оказываются теми героями семиосферы, которые «обладают более высокой, чем их окружение, степенью свободы выбора своего поведения [и способны] совершать поступки, т. е. пересекать границы запретов, недоступные для других», чем порождают событийный нарратив. «Каждое такое пересечение есть поступок, а цепь поступков образует сюжет»⁶⁶. Такими же полномочиями, по крайней мере в *Atomic Heart*, обладает и антагонист, вызывающий смену доминирующей группы кодов с позитивно-утопических на катастрофично-критические в масштабах всей истории. Однако особый интерес при видеоигровом семиотическом анализе вызывает именно роль игрока как активного интерпретатора символов внутри произведения. Так как именно от игрока зависит развитие основной истории, следует считать его автором субъективной итоговой темпоральности произведения, основанную на особом упорядочивании и восприятии символов разных семиосфер.

Столкновение темпоральностей как инструмент рефлексии

В *Atomic Heart* происходит не только смешение и переосмысление символов советской темпоральности, но также попытка анализа и противопоставления различных идеологий эпохи модерна. Авторы напря-

⁶⁵ Bogost, 2007, подробнее о политических дискурсах: 67–98.

⁶⁶ Лотман 1996: 206.

мую ставят вопросы: является ли утопический трансгуманизм конечной формой реализации коммунизма? Достойна ли эта (или иная другая) идеология таких жертв, как человеческая свободная воля и жизнь? Чем должен пожертвовать индивид для реализации глобальных общественных целей и готов ли он совершить эту жертву под идеологическим давлением или же его необходимо держать в неведении?

В приуроченном к запуску «Коллектива 2.0» праздничном обращении Дмитрий Сеченов подчеркивает, что данный шаг позволит достигнуть всех целей, которые стоят перед советской идеологической системой (абсолютная степень коллективизации, отказ от «посредственных» индивидуальных проблем ради достижения перспективной общей цели, ускорение научно-технического прогресса за счет равномерного и справедливого распределения обязанностей между всеми гражданами). Фактически академик перечисляет «незыблемые идеи» социалистической идеологической системы, выделяемые исследователями советской модерности, например, С. Коткиным⁶⁷.

Однако в конце игры протагонист узнает, что «Коллектив 2.0» не просто объединит всех людей в систему, в которой возможен моментальный обмен мыслями и знаниями, но фактически лишит всех подключенных к ней свободы воли и действий, превратит граждан Советского Союза одновременно в рабочую силу и дополнительную вычислительную мощь нейросети. Единственным человеком, сохраняющим свободу воли и при этом имеющим контроль над «Коллективом», станет академик Сеченов. При этом его целью является не столько захват власти, сколько попытка прекратить все конфликты (и межгосударственные, и межличностные), которые, по его мнению, возникают именно из-за того, что общество состоит из индивидов, преследующих личные цели и игнорирующих общечеловеческие интересы. Антагонист пытается достигнуть утопической трансгуманистической цели, маскируя ее реальным социалистическим дискурсом. Подобно тому, как внутри сюжета Сеченов поддерживает видимость преданности партии с помощью образа советского академика и министра промышленности, Atomic Heart использует обозначенные выше коды советскости для означивания философской идеи другой эпохи уже на уровне текста, то есть в послании для реципиента. Таким образом, смешение реального и вымышленного можно наблюдать и на идейном уровне произведения.

Сеть «Коллектив 2.0», имеющая целью в буквальном смысле обезличить подключенных к ней людей, может представлять собой отсылку на роман «Мы» Евгения Замятина. В антиутопии Замятина четко обозначено сочетание высоких космических технологий (строительство «ИНТЕГРАЛА») с нивелированием свободы воли нумеров. Кульминацией этого становится Великая Операция по удалению «центра фантазии» из мозга граждан. Той же логике следует и Atomic Heart, где под-

⁶⁷ Kotkin 1995: 151–153.

чинение личности коллективным нуждам происходит благодаря техническому решению: людям делают прививку, которая впоследствии заставит их быть частью коллективного разума. Таким образом, в игре еще раз подчеркивается обозначенная выше мысль о понимании социального развития общества исключительно как следствия научно-технического прогресса. Развитие всех остальных сфер межчеловеческих отношений становятся его непосредственным результатом.

Следствием сочетания различных комплексов идей и нарративов становится гетерогенная темпоральная структура *Atomic Heart*. Ностальгия по СССР настоящему смешивается с тоской по ненаступившему утопичному будущему, описанному фантастами XX в. Игра достигает этого множеством способов, в первую очередь гиперболизируя и смешивая образы, связанные со стереотипным представлением о Советском Союзе и о его возможном развитии благодаря скачку в технологическом прогрессе при сохранении исходной общественно-политической структуры. Неудача антагониста в финале подчеркивает невозможность достижения всеобщего блага через наивысшую степень насилия над личностью каждого человека⁶⁸. Однако успеха не достигает и протагонист, поскольку физическое насилие (будучи главным способом его взаимодействия с миром) также не может быть эффективным способом разрешения идеологического конфликта, лежащего в основе сюжета игры. Герой может победить отдельных представителей идеологии, таких как Петров или Сеченов, но не противостоящую ему систему.

В целом, *Atomic Heart* представляет собой яркий пример художественного преломления темпоральности XX в. Игра является своеобразным кластером идей и нарративов, выходящих за пределы текста интерактивного произведения. Основная линия повествования является стержнем, на который нанизываются интертексты, аллюзии и отсылки на реальные исторические события. Игровой мир, в свою очередь, состоит из объектов, которые являются узнаваемыми артефактами эпохи, но значительно дополняются фантастическими элементами. Многие герои носят фамилии реальных исторических личностей, однако, при схожести биографий, не являются их документальным воплощением. Техника, искусство и эстетика историчны, но изолированы от изначального пространственного и временного контекста создания. Многие комплексы идей связаны с существовавшими в реальности общественно-политическими дискурсами, но в игре их тезисы доведены до гротеска. Таким образом, игрок постоянно испытывает чувство узнавания вкупе с ощущением инаковости, что позволяет говорить о том, что мир игры, не будучи ретротопичной, по З. Бауману⁶⁹, репрезентацией Советского Союза, представляет собой рефлекссию событий XX в.

⁶⁸ Дополнительного рассмотрения потребует сюжет уже заявленного продолжения игры, которое продолжит ее открытый финал.

⁶⁹ См. Бауман 2019

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бауман З. Ретротопия / Пер. с англ. В. Л. Силаевой; под науч. ред. О.А. Оберемко. М.: ВЦИОМ, 2019 [Bauman Z. Retrotopiya (Retrotopia) / Per. s angl. V. L. Silaevoi; pod nauch. red. O.A. Oberemko. M.: VTsIOM, 2019].
- Барт Р. Основы семиологии // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. и вступ. ст. Г.К. Косикова, ред. В.Д. Мазо. М.: Издательская группа «Прогресс», 2000 С. 247–311. [Bart R. Osnovy semiologii (Elements of Semiology) // Frantsuzskaya semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu / Per. s fr. i vstup. st. G.K. Kosikova, red. V.D. Mazo. M.: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 2000. S. 247–311].
- Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003 [Bart R. Sistema Mody. Stat'i po semiotike kul'tury (The Fashion System) / Per. s fr., vstup. st. i sost. S. Zenkina. M.: Izdatel'stvo im. Sabashnikovoykh, 2003].
- Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2008 [Bart R. Mifologii (Mythologies) / Per. s fr., vstup. st. i sost. S. Zenkina. M.: Akademicheskii projekt, 2008].
- Бойм С. Будущее ностальгии / Пер. с англ. А. Стругача. М.: Новое литературное обозрение, 2019 [Boim S. Budushchee nostalgii (The Future of Nostalgia) / Per. s angl. A. Strugacha. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2019].
- Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996 [Lotman Yu.M. Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya (Inside of the Thinking Worlds. Human – Text – Semiosphere – History). M.: Yazyki russkoi kul'tury, 1996].
- Малая Е.К. Капсула времени в постсоветском совхозе // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 84–110 [Malaya E.K. Kapsula vremeni v postsovetском sovkhoe (The Time Capsule in the Post-Soviet Sovkhoe) // Antropologicheskii forum. 2020. № 47. S. 84–110].
- Марков А.В. Советская современность: производство отсутствия // НЛО. 2016. Т. 140. №4 [Markov A.V. Sovetskaya modernost': proizvodstvo otsutstviya (Soviet Modernity: the Production of the Absence) // NLO. 2016. T. 140. №4]. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2016/4/sovetskaya-modernost'-proizvodstvo-otsutstviya.html>
- Хейзинга Йохан. Homo ludens. Человек играющий / Сост., пред. и пер. Д.В. Сильвестрова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011 [Kheizinga Iokhan. Homo ludens. Chelovek igraushchii (Homo Ludens) / Sost., pred. i per. D.V. Sil'vestrova. Spb.: Izd-vo Ivana Limbakh, 2011]
- Штейнман М.А., Терехов Д.А. Квест как нарративный феномен: от рыцарского романа к самостоятельной истории // Коммуникации. Медиа. Дизайн. 2022. Т. 7. № 4. С. 104–123 [Shteinman M.A., Terekhov D.A. Kvest kak narrativnyi fenomen: ot rytsarskogo romana k samostoyatel'noi istorii (Quest as a Narrative Phenomenon: From the Chivalric Romance to an Independent Story) // Kommunikatsii. Media. Dizain. 2022. T. 7. № 4. S. 104–123].
- Юрчак, А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение / Пер. с англ. А. Юрчака. М.: НЛО, 2014 [Yurchak, A. Eto bylo navsegda, пока ne konchilos'. Poslednee sovetskoe pokolenie (Everything Was Forever, Until It Was No More : the Last Soviet Generation) / Per. s angl. A. Yurchaka. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014].
- Aarseth E. Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature. London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Aroni G. The Semiotics of Architecture in Video Games. L.: Bloomsbury Academic, 2022.
- Arseno D., Perron B. In the Frame of the Magic Cycle. The Circle(s) of Gameplay // Video Game Theory Reader Vol. 2 / Ed. B Perron, M.J.P. Wolf. N.Y., L.: Routledge, 2008. P. 109–132.
- Bogost I. Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames. Cambridge, L.: The MIT Press, 2007.
- Briggs A.D. Atomic Heart Director Robert Bagratuni Talks About Immersing the Player In An Alternate World of Machines // GamerBraves. 2023. URL: <https://www.gamerbraves.com/atomic-heart-director-robert-bagratuni-talks-about-immersing-the-player-in-an-alternate-world-of-machines/>
- Frasca G. Video Games of the Oppressed: Video Games as a Means for Critical Thinking and Debate. 2001. URL: <https://ludology.typepad.com/weblog/articles/thesis/>
- Jenkins H. Game design as narrative architecture // Computer. 2004. Vol. 44, No. 3. P. 118–130.
- Juul J. Games Telling stories? // Game Studies. 2001. Vol. 1. No. 1. URL: <https://gamestudies.org/0101/juul-gts/>

- Halliday M.A.K. An Introduction to Functional Grammar (3 ed.). L.: Hodder Arnold, 2004.
- Hanson C. Game Time. Understanding Temporality in Video Games. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Kotkin S. Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley: Un-ty of California Press, 1995.
- Nitsche M. Mapping Time in Video Games // Situated Play: Proceedings of the Third International Conference of the Digital Games Research Association DiGRA'07. Tokyo. 2007. P. 145–151.
- Penix-Tadsen P. Cultural Code. Video Games and Latin America. Cambr., L.: The MIT Press, 2016.
- Pérez-Latorre O., Oliva M. & Besalú R. Videogame Analysis: a Social-Semiotic Approach // Social Semiotics. 2017. Vol. 27. No. 5. P. 586–603.
- Pozderac-Chenevey S. A direct link to the past: nostalgia and semiotics in video game music // Divergence Press. 2014. Vol. 1. No. 2. URL: <https://dp.huddersfielduniversitypress.com/article/id/497/print/>
- Reid S. The Khrushchev Kitchen: Domesticating the Scientific-Technological Revolution // Journal of Contemporary History. 2005. Vol. 40, No. 2. P. 289–316.
- Upton B. The Aesthetics of Play. Cambridge, London: The MIT Press, 2015.
- Терехов Дмитрий Андреевич**, аспирант, Школа философии и культурологии, преподаватель, Институт медиа, НИУ «Высшая школа экономики», dterehov@hse.ru
- Фомин Илья Владимирович**, аспирант, школа философии и культурологии, преподаватель, институт медиа, НИУ «Высшая школа экономики», ivfomin@hse.ru
- Штейнман Мария Александровна**, кандидат филологических наук, профессор, Институт медиа, НИУ «Высшая школа экономики», mshteynman@hse.ru

The USSR Begins on Saturday: The Deconstruction of the Myth of the Future and the Conjunction of Temporalities in Video Games. Case Study of Atomic Heart

This paper raises an issue of the reflection of soviet modernity in an interactive text. Within the case study of video game Atomic Heart, the difference between the historical soviet temporality and its perception in modern culture is revealed. It is concluded that in the ludic text, the temporality of the 20th century can be transformed in a special way. The text suits as a core for further intertextual enhancements, namely the artifacts of the real historical period and the elements of other narratives recognized by the player. They appear in a transfigured form proving that the fictional world does not reproduce the epoch but reflects on it.

Key words: *nostalgia, game studies, temporality, intertextuality, modernity.*

Dimitrii Terekhov, postgraduate student at school of philosophy and cultural studies, lecturer at institute of media, HSE University, dterehov@hse.ru

Ilia Fomin, postgraduate student at school of philosophy and cultural studies, lecturer at institute of media, HSE University, ivfomin@hse.ru

Maria Shteynman, PhD, professor at institute of media, HSE University, mshteynman@hse.ru

А. ПЛАТЕ

«ГРОСС ПОТЕРЯН»: О ЗАДЕРЖАВШЕМСЯ В 1741 г. В РОССИИ БРАУНШВЕЙГСКОМ ДИПЛОМАТЕ¹

Статья посвящена Христиану Фридриху Гроссу (1696?–1742), ученому, частному секретарю графа А.И. Остермана, а также члену брауншвейгской дипломатической миссии при Санкт-Петербургском дворе. Из всех лиц, обвиненных в измене после дворцового переворота 25 ноября 1741 г., легационсрат – единственный, кто поплатился тогда жизнью. В день Нового 1742 года, не выдержав условий домашнего ареста и допросов, он застрелился в остермановской квартире, где жил с 1727 г. Пространственная близость и тесное общение с влиятельным чиновником аннинского правления (1730–1740) сделали профессора моральной философии, уволившегося из Академии наук ради службы в дипломатической миссии брауншвейгских герцогов, в глазах историков носителем государственной тайны. Поэтому предполагалось найти в его переписке ключ к небесспорным планам вице-канцлера по урегулированию вопроса престолонаследия в России. Однако работа с оригиналами документов, хранящихся в Государственном архиве земли Нижняя Саксония, выявила, что очевидное не всегда соответствует действительности. В письмах легационсрата события, предшествовавшие перевороту в ноябре 1741 г., практически не находят отражения. Гросс не оказался тем «человеком, который слишком много знал», а был лишь тем, кто слишком задержался. Возможных мотивов, заставивших его остаться в России, было несколько, как политических, так и личных. О них будет идти речь в статье.

Ключевые слова: новая дипломатическая история, проблема престолонаследия, брауншвейгская дипломатическая миссия в России, А.И. Остерман, Х.Ф. Гросс.

«Вчера из России пришел очередной конверт... – сообщил тайный советник Август Адольф фон Крамм 30 января 1742 г. правящему герцогу Брауншвейг-Вольфенбюттельскому Карлу I, – с письмом от барона Мардефельда и фатальным известием о том, что несчастный легационсрат Гросс застрелился из-за того, что его привели на допрос и угрожали бить розгами»². Дворцовым переворотом 25 ноября 1741 г. завершилась русская авантюра брауншвейгских герцогов. В тот же день потерпели окончательное поражение мероприятия по легитимации планов графа Андрея Ивановича Остермана по наследованию престола. Идея закрепить российский престол за Вельфами для осуществления проавстрийской внешнеполитической линии принадлежала самому вице-канцлеру. Воплотить в жизнь «главное дело» своего влиятельного патрона – заключение династического брака между брауншвейгским принцем Антоном Ульрихом, племянником австрийского кайзера Карла VI, и Анной Леопольдовной, племянницей императрицы Анны Иоанновны – должны были аккредитованные в Санкт-Петербурге посланники брауншвейгского двора. Одним из них был Христиан Фридрих Гросс (1696?–1742) –

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения госзадания Министерства науки и высшего образования РФ по теме «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов», № FEUZ-2023-0018.

² Цит. по: NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bl. 211 v.

бывший профессор моральной философии в Императорской Академии наук, легацион-секретарь (с 1739 г. легационсрат) на брауншвейгской дипломатической службе, а также частный секретарь А.И. Остермана и наставник его сыновей, живший в московском и петербургском домах знатного чиновника на протяжении более десяти лет – с июля 1727 г. до дня его смерти 11 января 1742 г.

В 1741 г. политическая карьера Остермана завершилась. Талантливый стратег – беглый немец, сумевший в непростых условиях петровского и послепетровского двора умножить свою власть, стремительно поднимаясь с должности рядового переводчика посольского приказа до поста вице-канцлера, награжденный за заслуги перед новообретенным отечеством титулами барона (1721) и графа (1731) – споткнулся, запутавшись в сети собственных интриг. Трижды, в 1727, 1730 и 1740 годах, с целью реализации своих внешнеполитических намерений, отраженных в австро-русском договоре о дружбе 1726 года, Остерман успешно препятствовал воцарению Елизаветы Петровны. После переворота Остерман был обвинен в государственной измене, снят со всех должностей, осужден и отправлен с семьей в ссылку в Березов. В Петербурге же после 25 ноября под домашним арестом остался Х.Ф. Гросс, ожидавший мучительных допросов и лишений, как он предполагал, если не жизни, то будущего. Всезнающего легационсрата считали носителем государственной тайны: у автора нескольких сотен отправленных в Вольфенбюттель писем новые властители рассчитывали обнаружить ключ к планам Остермана, как к осуществленным, так и к еще строящимся.

Остальные члены брауншвейгской миссии, находившиеся в России в том роковом 1741 г., своевременно покинули страну – еще ранней осенью, когда тучи начали сгущаться. Намерения сделать после свержения Эрнста Иоганна Бирона, фаворита Анны Иоанновны и противника «брауншвейгской партии», герцогом Курляндским принца Эрнста Людвиг (1718–1788), младшего брата герцога Карла I, а также Антона Ульриха, с целью упрочить шаткое положение императора-младенца Ивана Антоновича (Ивана VI), пришлось оставить незавершенными.

Х.Ф. Гросс, в отличие от тайных советников Августа Адольфа фон Крамма и Гебхарда Иоганна фон Кайзерлинга, непосредственных проводников русской авантюры, не уехал из российской столицы. Возможных мотивов, заставивших легационсрата задержаться было несколько, как политических и личных, так и явных и менее очевидных. Однозначно лишь одно – причиной его гибели стала деятельность в брауншвейгской дипломатической службе. Кроме самого Остермана и круга иных приближенных брауншвейгской семьи лиц, графа Р.-Г. Левенвольде и барона К.Л. Менгдена, новое правительство обвинило в государственной измене и Х.Ф. Гросса. Из протоколов допросов Остермана следует, что во время обсуждения вопроса о престолонаследии в 1741 г., вице-канцлер обращался за консультацией именно к бывшему профессору³.

³ Лысцова 2017: 155-156.

Поэтому вполне обоснованным является распространенное в историографии предположение, что результаты подобных дискуссий должны были найти отражение в служебной переписке Гросса. Но в ней искомой информации не имеется: во второй половине 1741 г. она редет, некогда аккуратный почерк дипломата становится все более неразборчивым, а архивное дело № 259, включающее в себя «Донесения легацион-секретаря Х.Ф. Гросса с российского двора» за 1738–1741 гг., вовсе носит пометку «неполное»⁴. Таким образом, без однозначного ответа остается и вопрос о том, был ли Гросс человеком, который слишком много знал», а у историка, лишенного вопреки всем надеждам, уникального источника, появляется привычное в подобных случаях опасение, не напрасно ли он трудился? Автор статьи, однако, так резко судить не склонен. Документы, хотя и не содержат предполагаемого «громкого» раскрытия, представляют определенную ценность, так как позволяют, насколько это возможно, воссоздать портрет непростого, скрывавшегося за осторожными формулировками человека, прошедшего извилистый жизненный путь. Переписка проливает свет на судьбу дипломата, для которого «утренняя импровизация» 25 ноября, по всей вероятности, не явилась неожиданностью, но который, несмотря на это, проявил инициативу лишь тогда, когда уже было поздно.

Находящаяся в нашем распоряжении источниковая база более чем широкая. Х.Ф. Гросс подходил к выполнению своих должностных обязанностей с очевидной добросовестностью и усердием. В качестве легацион-секретаря (легационсрата) дипломатической миссии он регулярно снабжал двор в Вольфенбюттеле новостями из столиц Российской империи: в период 1731–1741 гг. правящие герцоги, Людвиг Рудольф (1671–1735), Фердинанд Альбрехт II (1680–1735) и Карл I (1713–1780) получили от своего «наипослушнейшего слуги» не менее 289 дошедших до нас донесений. К тому же, перу Гросса принадлежат 409 писем, адресованных тайному советнику А.А. фон Крамму, главному брауншвейгскому дипломату того времени, трижды приезжавшему в Санкт-Петербург (в 1727–1731 гг., в мае-августе 1739 г. и летом 1741 г.) для осуществления крайне сложных миссий. Переписка Гросса с представителями брауншвейгского двора хранится в составе фондов «Отношения с негерманскими государствами» (*Beziehungen zu nichtdeutschen Staaten*)⁵ и «Персоналии и дела, касающиеся двора и правительства герцогов» (*Personalien, Haus- und Regierungssachen der Herzöge*)⁶ вольфенбюттельского отделения Государственного архива земли Нижняя Саксония.

В качестве методологического подхода, способствующего решению поставленной проблемы, предпочтение было отдано новой дипломатической истории. Последняя, в отличие от традиционной дипломатической истории, предлагает сменить ракурс рассмотрения с описан-

⁴ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259.

⁵ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 255–259.

⁶ NLA WF. 1 Alt. 22. Nr. 786–788.

ных в дипломатической переписке событий на авторов этих писем, и, следовательно, с большой политики на другие стоящие за ней проблемы. Благодаря подобным акторно-ориентированным инициативам, в фокусе исследовательского внимания встали теперь сами дипломаты как личности во всей совокупности их социальных и профессиональных связей. В последние годы применение нового подхода к изучению проблематики истории России раннего Нового времени стало заметным трендом. Прежде всего это касается немецкоязычной исторической русистики: вслед за участниками проведенного в 2012–2015 гг. эдичионного проекта «Донесения с русского двора. Россия в переписке европейских дипломатов, 1690–1730-е гг.», исследователи получили столь необходимые для изучения эпохи дворцовых переворотов документы⁷. В противоположность историкам прежних поколений, они подчеркивают, что доклады европейских посланников содержат меньше пригодного материала для реконструкции того или иного события, чем до недавних пор было принято считать. Будучи иностранцами, члены дипломатических миссий имели в распоряжении достаточно мало конкретной информации: как люди посторонние, они узнавали о происшествиях зачастую с запозданием и из вторых рук. Поэтому ценность и потенциал данных источников заключаются прежде всего в передаче предположений, догадок и слухов.

В последние два десятилетия исследователи взялись за пересмотр периода «дворцовых переворотов» (1725–1762), долгое время воспринимавшегося лишь как некий противоречивый «промежуточный этап», лежащий между правлениями великих реформаторов Петра I и Екатерины II⁸. В этих работах, как правило, посвященных жизни и деятельности самих правителей и близких им людей, значительную роль играют планы по престолонаследию графа Остермана⁹. Среди них особое место занимает история брачного проекта 1732–1739 гг., что в немалой степени обусловлено его трагическим концом.

Не меньший интерес, однако, вызывает во многом «атипичное» течение событий, связанных с заключением брака. Мероприятие растянулось почти на целую декаду лет из-за вмешательства конкурирующих придворных партий. Законодательное оформление начатого свершилось лишь 5 октября 1740 г., когда Анна Иоанновна незадолго до смерти расписалась под сочиненным Остерманом манифестом, определившим Иоанна Антоновича, первенца упомянутых Антона Ульриха и Анны Леопольдовны, наследником¹⁰. Соответственно, вниманием исследователи не обошли и судьбу принца Антона Ульриха, генералиссимуса и отца последнего представителя династии Вельфов на российском престоле, а также вопрос участия и уровня вовлечения в проектах вице-

⁷ Kazakov 2021; Müller-Uhrig 2021; Schedewie 2015; Steppan 2015.

⁸ См.: Анисимов 2010; Курукин 2019; Лиштенан 2000; Петрухинцев 2014; Erren 2022.

⁹ См., напр.: Анисимов 2008; Курукин 2012; Павленко 2017.

¹⁰ Курукин 1997.

канцлера брауншвейгских дипломатов¹¹. Среди этих работ находится небольшой очерк Л.И. Левина, освещающий петербургские годы Х.Ф. Гросса. В нем исследователь, поработавший с оригиналами документов в вольфенбюттельском архиве, впервые выдвигает вышеупомянутый тезис о всезнающем легацион-секретаре¹².

В Санкт-Петербург Х.Ф. Гросс прибыл 31 июля 1725 г. В литературе он упоминается в качестве одного из студентов или адъюнктов, сопровождавших экстраординарного профессора Георга Бернхарда Бильфингера (1693–1750) – теолога, философа и математика Тюбингенского университета, который по рекомендации его наставника Христиана Вольфа был включен в список кандидатур для открываемой в новой столице России Академии наук. Из студенчества, в узком смысле этого понятия, почти тридцатилетний Гросс, к этому времени, разумеется вырос. В предшествовавшие переезду в Россию годы он занимал должность репетента, младшего научного сотрудника, в так называемом «штифте» при университете Тюбингена. Лютеранская богословская семинария считалась достаточно престижным учебным заведением, своего рода карьерным трамплином, подготавливавшим к пасторской службе преуспевающих выпускников теологических факультетов. К таковым относился и Гросс – магистр философии Тюбингенского университета (1718), а также бывший воспитанник протестантских монастырских школ в Блаубойрене и Маулбронне. В целом, до 1725 г. биография уроженца Вюртемберга, старшего сына Либенштейнского риттмейстера Иоганна Якоба Гросса, прошла в весьма традиционном русле, несущественно отличающемся от жизненных путей многих его земляков того же поколения и социального происхождения¹³.

На начальном этапе своего существования Академия наук страдала всеми противоречиями, присущими объектам престижа, оторванным от окружающего их мира, созданным ради амбиций правительственных кругов. «Рай для ученых» на берегах Невы не смог оправдать надежды скорее перспективных, чем известных специалистов, привлеченных на русскую службу, в основном, из германских земель. И сам Петербург, петровский северный «Парадиз», с таковым мало имел сходства в третьем десятилетии XVIII в., по крайней мере, если смотреть на него избалованным глазом привыкшего к облику уютного университетского городка европейца. Поэтому искренне оценить объем вложений в проект, как материальных, так и душевных, приехавшие из иного культурного пространства профессора были не в состоянии, и в скором времени оказались забытыми теплый прием, щедрость и предоставленные им с российской стороны привилегии¹⁴. Благоразумная на первый взгляд мысль

¹¹ Bei der Wieden 2018; Lavrentev 1998; Lewin 1996.

¹² Левин 2001.

¹³ Материалы 1885: 130; Пекарский 1870: 212–225.

¹⁴ Дмитриев, Кузнецова 2019: 82–93; Копелевич 1977: 80–83, 88–109; Материалы 1890: 6–8, 25–31, 44–45.

по возможности «изолировать ученых от неповторимого колорита российских реалий» обернулась неожиданной помехой и источником немалых проблем для самих организаторов: именно теснота элитарного «анклавного» существования дала почву для того, чтобы в среде штата Академии взяли верх все пороки, способные превратить в «ярмарку тщеславия» любое научное сообщество¹⁵.

С переездом в Москву в начале 1728 г., если не раньше, интерес новых правителей к начинаниям царя-реформатора остывал. Обострение разногласий, в том числе между академиками и управленческим аппаратом учреждения, и, тем более, фактическое прекращение финансирования проекта, ускорили раскол сообщества, и немалое количество профессоров, Г.Б. Бильфингер, И.Х. Буксбаум, Я. Герман, И.Х. Коль и Х. Мартини, предпочли покинуть страну, как только истек срок контракта¹⁶; другие, как известно, прижились и строили вполне успешную научную карьеру на русской почве. Что касается отношения Гросса к изменившимся обстоятельствам — он, стараясь особо не выделяться, двигался с общим потоком. Вскоре после приезда в страну он получил повышение в должности, стал экстраординарным профессором моральной философии с ежегодным окладом в размере 300 рублей вместо прежних 150¹⁷. Участвовать в распрях и словесных перепалках, лишь поверхностно замаскированных под вид диспутов и остроумно-шуточных реплик, не позволяли ему служебный статус молодого специалиста и, видимо, скромность темперамента. К тому же, против исполнения преподавательских обязанностей — одного из отличительных моментов Российской академии наук из-за отсутствия в стране классических университетов и гимназий, часто вызывавшего недоумение приглашенных профессоров — Гросс не возражал. Педагогическая деятельность, наоборот, оказалась ему по душе. Занятия с князем Антиохом Кантемиром, по всей видимости, проходили успешно — настолько, что тот, получив в 1732 г. назначение на должность российского резидента в Лондоне, выписал из Вюртемберга младшего брата своего наставника, Генриха Готтфрида Гросса (1714–1765), для сопровождения его в Англию. Вскоре к ученому стал присматриваться и А.И. Остерман, который, как уже говорилось, решил нанять его в качестве личного секретаря и учителя для своих детей. Отклонить приглашение «великого министра» Гросс, разумеется, не мог: летом 1727 г. он переехал в дом вице-канцлера, а деятельность при «Санкт-Петербургских ведомостях», редактором которых он являлся в первые полгода их издания, пришлось передать в руки Герхарда Фридриха Миллера¹⁸.

Последствия правительственного кризиса зимних месяцев 1730 г. сказались решающим образом на дальнейшем жизненном пути Гросса.

¹⁵ Цит. по: Дмитриев, Кузнецова 2019: 81.

¹⁶ Копелевич 1977: 113–118.

¹⁷ Материалы 1885: 140, 159, 173, 175.

¹⁸ Материалы 1890: 60–61.

В феврале 1731 г. профессор моральной философии уволился из Академии наук и перешел на дипломатическую службу. Что именно подвигло его к совершению такого шага, с точностью реконструировать нельзя. Предложенный ему круг заданий (ведение переписки и занятие иными делопроизводственными работами), безусловно, соответствовал склонностям истинно ученого человека, умного, порядочного и скрытного, как отзывался Г.Ф. Миллер в своих воспоминаниях о бывшем сослуживце¹⁹. Немаловажную роль сыграло и общее настроение среди академиков от финансовой безысходности и неясности их правового положения: утверждение «Регламента и штатов Академии наук и художеств» состоялось только в 1747 г. К тому же, в начале 1730-х гг. Гросс уже третий год находился в Москве, куда он приехал вместе с Остерманом, а полноценного переезда Академии туда, вопреки изначальным намерениям, не последовало: из руководства в старой столице находился лишь Лаврентий Лаврентьевич Блюментрост, но, главным образом, в качестве лейб-медика императорской семьи. Здания с лабораторным оборудованием, типография, библиотека и люди – в общем, дух только недавно зародившегося мира – все это осталось в Санкт-Петербурге. Представляется, что в сложившейся ситуации, чтобы убедить Гросса в преимуществах смены ведомства, особых уговоров не понадобилось.

Для успеха внешнеполитических целей А.И. Остермана требовалась определенная констелляция межгосударственных отношений; дополнительным гарантом для сохранения политического и морального статуса-кво являлся наследник престола из дружественной Австрии династии. В период с воцарения Петра II в мае 1727 г. до его смерти в январе 1730 г. все шло по плану: молодой император был не только внуком Петра I, но и племянником венского кайзера Карла VI. В это же время началось активное сотрудничество Остермана с приехавшим для участия в коронационных торжествах брауншвейгским посланником фон Краммом. Пребывание последнего в России затянулось; вместо запланированных трех-четырёх месяцев он оставался там почти четыре года. Почему присутствие фон Крамма при русском дворе оказалось столь необходимым для Остермана, из изученных нами документов, к сожалению, не ясно. Весьма убедительны наблюдения немецкого историка С. Мюллера-Урига, что, стремясь пресечь влияние семейства Долгоруковых, Остерман и фон Крамм намеревались связать Петра II или его сестру Наталию с брауншвейгским двором посредством династического брака²⁰. После внезапной смерти молодого императора и возведения на престол Анны Иоанновны возникла необходимость приспособиться к изменившимся обстоятельствам, и тогда в поле зрения Остермана оказался Антон Ульрих младший, принц Брауншвейг-Беверн-Люнебургский (1714–1774). Склонить новую императрицу к принятию манифеста, по которому подданные должны были принести присягу

¹⁹ Материалы 1890: 60.

²⁰ Müller-Uhrig 2021: 220.

некоему назначенному ею наследнику, было несложной задачей, поскольку та была многим обязана вице-канцлеру во время восстановления самодержавия в зимние месяцы 1730 г.²¹ Продолжение миссии фон Крамма заключалось в ходатайстве за адаптированный к новым обстоятельствам проект женитьбы у брауншвейгских герцогов, и в феврале 1731 г. он вернулся в Германию. Поддержание прямой связи с Вольфенбюттелем было вверено рекрутированному для этой цели Гроссу.

Гросс оказался усердным хронистом брачного проекта. На начальном этапе, весной 1733 г., когда всё, казалось бы, шло по плану, почти окрыленный он осведомлял вольфенбюттельский двор о каждом шаге продвигающегося с такой легкостью и быстрым успехом предприятия: об искренне теплом приеме Антона Ульриха в Санкт-Петербурге, о прогулках принца с принцессой и совместно открытых балах, и наконец о принятии Анной Леопольдовной православия, важном предвестнике, подтвердившем серьезность намерений русской стороны²². Скоро, однако, отношение к принцу ухудшилось. Уже к лету того же года подчеркнуто оптимистический тон, отличавший прежнюю переписку, иссяк. Практически готовый брачный контракт остался неподписанным, инициатор мероприятия Остерман постепенно к нему охладевал, а затем, до конца 1738 г. имя несостоявшегося жениха больше не появлялось в списках гостей императрицы²³. Вместе с ним из переписки исчезла и сама тема, точнее, она больше не упоминалась в официальных докладах, адресованных родственникам Антона Ульриха. В письмах же тайному советнику фон Крамму, наоборот, не то чтобы отмененный, но приостановленный брачный проект остался «главным делом» — вплоть до момента счастливого свершения женитьбы в июле 1739 г. Подобные наблюдения распространяются и на не менее решающие события 1740–1741 гг. После своевременного рождения престолонаследника, за несколько недель до смерти Анны Иоанновны, свержения Бирона в ночь на 9 ноября 1740 г. и восстановления своего прежнего влияния при дворе Остерман еще раз нашел возможность обратить амбиции брауншвейгских герцогов в собственную пользу. Весной 1741 г. приглашение в Петербург получил принц Людвиг Эрнст: по изначальному плану для занятия пустующего теперь трона герцога Курляндского. Позже, когда все четче прорисовывалась необходимость в дополнительной стабилизации позиции брауншвейгского дома при русском дворе, возникла еще одна идея — было решено «убить двух зайцев» сразу и женить юного принца на принцессе Елизавете²⁴. И в этот раз, как и два года назад, куратором проекта и представителем брауншвейгской стороны стал фон Крамм, которому Гросс в одном только 1740 г. написал не менее ста

²¹ Курукин, Плотников 2010; Лысцова 2017: 152.

²² NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 256. Bll. 21 v.-23 r.; 25 v.-32 r., 40 v.-42 r., 45 v.-46 r., 51 v.-52 r., 55 v.-59 r., 67 v.-68 r., 71 v.-73 r., 85 v.-86 r., 93 v.-94 r., 101v.-103 r.

²³ Lavrentev 1998: 96–97; NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 256. Bll. 134 v.-137r., 139 v.

²⁴ NLA WF. 1 Alt. 22. Nr. 787. Bll. 282 v.-283 r., 291 v.-292 r., Bll. 297 v.-302 r., 303 v.-308 r., 334 v.-335 r.; Nr. 788. Bll. 176 v.-177 r., 178 v.-179 r., 227 v.-229 r.

известных нам писем – весьма подробных, объемом от четырех до шести листов, отчасти зашифрованных и, в основном, о деле, настолько тонком, что информировать герцога о нем не рисковали²⁵. К Карлу же I, невзирая на то, что ему предстояло отправить в Россию уже второго брата, легационсрат обратился на протяжении года лишь один раз²⁶.

Остальные темы, затронутые в донесениях Х.Ф. Гросса менее «щекотливы». В них в силу жанра особое внимание уделяется геополитической ситуации в рассматриваемые годы – вовлечению России в Польскую войну за наследство 1733–1735 гг., а также совместным с Австрией военным действиям против Османской империи 1735–1739 гг. Что касается внутренних дел страны, в его докладах тщательно фиксируются кадровые перестановки в высших органах власти, подробным образом освещаются общественная жизнь императорской семьи и придворной знати, торжества и празднества – балы, приемы, обеды и охоты. Сюжеты, в общем, классические, ожидаемые для «донесений с чужого двора». Бросается в глаза другое: в письмах Гросса практически отсутствует эмоционально-межличностная составляющая. Лишь изредка упоминаются взаимоотношения с другими «иностранными министрами», отсутствуют рассказы о слухах, интригах и попытках дискредитации представителя внешнеполитического противника, то есть моментов, характерных для дипломатической переписки того периода. В целом, о формах прямого участия в мероприятиях, потворствовавших неформальному общению, доклады Гросса содержат мало свидетельств, что и не удивительно. Дело в том, что легацион-секретарь нечасто бывал при дворе, и соответствующие знания ему приходилось черпать из вторых рук – через более осведомленных контактных лиц.

Помимо скромных должности и происхождения – Гросс был единственным недворянином среди брауншвейгских посланников – определенную роль играло и хроническое недофинансирование членов дипломатической миссии. В письмах фон Крамму он упоминает не только свое зависимое от благосклонности Остермана положение в вопросах жилья и довольствия, но и то, что у него не хватало денежных средств ни на карету, ни на надлежащее оснащение, позволившее бы ему влиться в петербургское светское общество²⁷. Однако названные обстоятельства не слишком ущемляли самолюбие легацион-секретаря, и относился он к ним со снисходительным спокойствием, подчеркивая, что «вполне доволен сидеть дома со своей философией»²⁸. После увольнения из Академии наук у него сохранились профессиональные связи и интересы. Гросс продолжал следить за публикацией книг, состоял в переписке с библеистом и теологом Иоанном Альбрехтом Бенгелем, которому помог с изданием Нового Завета²⁹. Также он обеспечивал фон Крамму гравю-

²⁵ NLA WF. 1 Alt. 22. Nr. 787. Bl. 1 v.-274 r.

²⁶ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bl. 102 v.-103 r.

²⁷ NLA WF. 1 Alt. 22. Nr. 786. Bl. 13 r., 23 v.-23 r., 77 v.

²⁸ Цит. по: NLA WF. 1 Alt. 22. Nr. 786. Bl. 77 v.

²⁹ Bei der Wieden 2018: 97.

рами карт, восточными вазами и монетами. Собственно, нумизматика была главным их общим увлечением, ради которого Гросс по просьбе тайного советника продал оставленные им в Москве мебель, иные предметы интерьера и быта, а также лошадь, числившуюся в собственности брауншвейгской миссии³⁰. Позже в конце 1736 г. к этому прибавились проблемы со здоровьем. Гросс не переносил петербургский климат, заболел туберкулезом, в связи с чем экспериментировал в лечебных целях с сельтерской водой, которую ему доставляли из Германии через иностранных купцов. Принятые меры, однако, мало способствовали положительному результату, болезнь прогрессировала, и в холодное время года он перестал выходить из дома³¹.

От участия в брачных празднествах в июле 1739 года Гросс отказался, и фон Крамм по прибытии в Санкт-Петербург, явно обеспокоенный его состоянием, повторно предложил брауншвейгскому герцогу отозвать дипломата из России, так как всякое продолжение его пребывания в стране оказалось бы для него, как считал фон Крамм, смертельным³². Однако его обращение к герцогу осталось не услышанным: приоритет, по всей видимости, был отдан находившемуся в завершающей стадии брачного проекта, и миссия продолжалась, пока Анна Иоанновна не расписалась под манифестом, определившим Иоанна Антоновича наследником.

Аккредитованные в 1727–1741 гг. при русском дворе брауншвейгские дипломаты, как было показано, играли принципиальную роль в осуществлении планов престолонаследования Остермана, в частности брачного проекта 1732–1739 гг. Однако для удачной, способствовавшей достижению желаемого результата коммуникации недоставало доверия герцогов этим лицам. От тайных советников А.А. фон Крамма и Г.И. фон Кайзерлинга, а также легацион-секретаря Х.Ф. Гросса, фактически требовалась верность еще одному – неофициальному – патрону в России, каковым для них был А.И. Остерман.

По разным причинам исследовательское внимание фокусировалось на профессоре, почему-то уволившемся из Академии наук ради должности легацион-секретаря в брауншвейгской дипломатической миссии при русском дворе. Пространственная близость и тесное общение двух незаурядных личностей – влиятельного чиновника Остермана, занявшего посты вице-канцлера и кабинет-министра, и Гросса, знатока и приверженца передовых правовых и философских мыслей раннего Просвещения – дало повод для спекуляций о вовлеченности Гросса в реализацию брачного проекта. К тому же, трагические обстоятельства его кончины и якобы находившаяся рядом с трупом записка со словами «пожертво-

³⁰ NLA WF. 1 Alt. 22. Nr. 786. Bll. 9a, 12 v.–12 r., 14 v.–14 r., 15 r., 17 r., 20 v., 22 v., 23a, 29 r., 35 r., 36 v.–36 r., 43 r.

³¹ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bll. 49 r., 51 v., 71 v.; Alt. 22. Nr. 787. Bll. 33 v., 84 r., 88 r., 209 v.–210 r.

³² NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bll. 71 v.; Nr. 278. 43 r.

вать своей жизнью – наименее значительная потеря, которую пришлось терпеть» сделали Х.Ф. Гросса в глазах историков «всезнающим» хранителем судьбоносной тайны³³.

Однако архивные документы не свидетельствуют ни о какой особой его посвященности. Так, в переписке Гросса турбулентные события ноября 1741 г. практически не отражены, не упоминаются в них ни встречи, состоявшиеся 2 и 3 ноября в доме Остермана с целью урегулирования вопроса престолонаследия, ни намеки о заговоре в преддверии случившегося в ночь на 25 ноября переворота. Вместо этого мы находим в письмах подробные описания приема при дворе персидской делегации, приехавшей, к удивлению и неизгладимому восторгу придворного общества, в российскую столицу с четырнадцатью слонами. В своих докладах Гросс рассказывает о другой состоявшейся в эти дни в доме Остермана встрече. Однако на ней не обсуждалось будущее страны и престола, поскольку в тот вечер собрались представители шаха, курившие кальян в гостиной Андрея Ивановича³⁴.

Инициативу Гросс проявил поздно, только в декабре 1741 г., находясь под арестом в доме Остермана, он начал писать письма – представителю прусского двора в России, барону Акселю фон Мардефельду, с просьбой связаться с фон Краммом и с обращениями к приближенным к новому правительству лицам³⁵. В частности, принцу Людвигу Гессену-Гомбургскому (1705–1745) он разъяснил ситуацию и ее безысходность, утверждая свою невинность и непричастность к происшедшему. К тому же Гросс призвал его соблюсти международные соглашения, подчеркнув, что другим брауншвейгским дипломатам были выданы паспорта с разрешением своевременно выехать из страны, и напомнив, что обычай дипломатического иммунитета должен распространяться и на него³⁶. Адресат письма, однако, не заступился за него. Не мог он и, скорее всего, не был склонен рисковать собственным положением, замолвив слово за человека, так тесно связанного с брауншвейгским семейством. В ночь на 25 ноября 1741 года мир стал другим, по крайней мере в Санкт-Петербурге, и теперь, в условиях новой международной обстановки возможности вольфенбюттельского двора оказывать влияние и тем более деятельную помощь сошли на нет. Осталось лишь принять обреченно-лаконичную констатацию упомянутого дипломата барона фон Мардефельда: «Гросс потерян»³⁷.

Если учесть эти наблюдения, причины суицида Х.Ф. Гросса, станут в другом свете. Возможно, его в большей степени тревожило физическое состояние, нежели знание; тяготы, связанные с арестом, допросами и последовавшей за этим ссылкой он вряд ли бы пережил, вынуж-

³³ Цит. по: Hempel 1742: 171.

³⁴ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bl. 176 v.-177 v.

³⁵ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bl. 215 v.-216 r., 217 v.-218 v.; 1 Alt. 22. Nr. 788. Bl. 317, 317 a.

³⁶ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bl. 217 v.-218 v.

³⁷ NLA WF. 1 Alt. 6. Nr. 259. Bl. 213 v.

денный при этом переносить немалые моральные и физические мучения. Поэтому не исключено, что Гросс вовсе не был тем человеком, который слишком много знал, а попросту был лишь тем, кто слишком долго задержался.

Неточности подобного рода аргументации обусловлены тем, что документы прошедших эпох содержат мало доказательств в узком смысле этого слова, которых из-за ограниченности информации в принципе, и не может быть. Историк, к сожалению, в отличие от следователя априори лишен привилегии работы с уликами, имея в своем распоряжении для заключения лишь менее убедительные доводы. Этим же обусловлены пределы стоящей за подходом новой дипломатической истории идеи – присущий ей по умолчанию соблазн, что достаточно исследовательского рвения, скрупулезного анализа максимального количества архивных документов, чтобы восстановить на бумаге жизнь человека прошлого и, возможно, даже его чувства, эмоции и переживания. Относительно последних замечаний, нельзя не согласиться с А.Б. Каменским, который ссылаясь на наблюдения Дэвида Гриффиса, развевал подобные иллюзии простой истиной: «прошлое ушло и не вернется»³⁸.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

Niedersächsisches Landesarchiv Abteilung Wolfenbüttel (NLA WF). 1 Alt. 6. Beziehungen zu nichtdeutschen Staaten.

NLA WF. 1 Alt. 22. Personalien, Haus- und Regierungssachen der Herzöge.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Анисимов Е.В. Куда ж нам плыть?: Россия после Петра Великого. М.: АСТ Астрель, 2010 [Anisimov E.V. Kuda nam plyt'?: Rossiya posle Petra Velikogo (Where Shall We Sail?: Russia after Peter the Great). Moscow: AST Astrel', 2010].

Анисимов Е.В. Иван VI Антонович. М.: Молодая гвардия, 2008 [Anisimov E.V. Ivan VI Antonovich (Ivan VI Antonovich). Moscow: Molodaya gvardiya, 2008].

Дмитриев И.С., Кузнецова Н.И. Академия благих надежд. М.: Новое лит. обозрение, 2019 [Dmitriev I.S., Kuznetsova N.I. Akademiya blagih nadezhd (Academy of Good Hope). Moscow: Novoe lit. obozrenie, 2019].

Каменский А.Б. Любовь, страсти и отчаяние – русские преступления XVIII века. СПб.: Алетея, 2022 [Kamenskij A.B. Lyubov', strasti i otchayanie – russkie prestupleniya XVIII veka (Love, Passion and Despair - Russian Crimes of the 18th Century). Saint Petersburg: Aleteya, 2022].

Копелевич Ю.Х. Основание Петербургской академии наук. Л.: Наука, 1977 [Kopelevich Yu.H. Osnovanie Peterburgskoj akademii nauk (The Foundation of the St. Petersburg Academy of Sciences). Leningrad: Nauka, 1977].

Курукин И.В. Эпоха «дворских бурь»: очерки политической истории послепетровской России (1725-1762 гг.). СПб.: Наука, 2019 [Kurukin I.V. Epoha „dvorskih bur'“: ocherki politicheskoy istorii poslepetrovskoj Rossii (1725-1762 gg.) (The Epoch of "Court Turmoil": Sketches of the Political History of Post-Petrine Russia (1725-1762)). Saint Petersburg: Nauka, 2019].

Курукин И.В. Анна Леопольдовна. М.: Молодая гвардия, 2012 [Kurukin I.V. Anna Leopoldovna (Anna Leopoldovna). Moscow: Molodaya gvardiya, 2012].

Курукин И.В. Дворцовый переворот 1741 года: причины, «технология», уроки // Отечественная история. 1997. 5. С. 3-23 [Kurukin I.V. Dvorcovyy perevorot 1741 goda: prichiny, „tehnologiya“, uroki (The Palace Coup of 1741: Causes, "Technology", and Experiences) // Otechestvennaya istoriya. 1997. 5. P. 3-23].

³⁸ Цит. по: Каменский 2022: 19.

- Курукин И.В., Плотноков А.Б. 19 января – 25 февраля 1730 года: события, люди, документы. М.: Квадрига: Объединенная ред. МВД России, 2010 [Kurukin I.V., Plotnikov A.B. 9 yanvarya – 25 fevralya 1730 goda: sobytiya, lyudi, dokumenty (19 January – 25 February 1730: Events, Persons, Documents). Moscow: Kvadriga: Ob`edinennaya red. MVD Rossii, 2010].
- Левин Л.И. Ученый и дипломат Христиан Фридрих Гросс по письмам и документам // Немцы в России: Российско-немецкий диалог: сборник научных статей / Ред. Г.И. Смагина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 16-21 [Levin L.I. Uchenyj i diplomat Khristian Fridrih Gross po pis'mam i dokumentam (The Scholar and Diplomat Christian Friedrich Gross through Letters and Documents) // Nemcy v Rossii: Rossijsko-nemeckij dialog: sbornik nauchnyh statej / Ed. by G.I. Smagina. Saint Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2001. P. 16-21].
- Лишттенан Ф.-Д. Россия входит в Европу: Императрица Елизавета Петровна и война за Австрийское наследство, 1740-1750. М.: ОГИ, 2000 [Lishtenan F.-D. Rossiya vkhodit v Evropu: Imperatritsa Elizaveta Petrovna i vojna za Avstrijskoe nasledstvo, 1740-1750. (Russia's Entry into Europe: Empress Elizabeth of Russia and the War of the Austrian Succession, 1740-1750). Moscow: OGI, 2000].
- Лысцова А.С. Роль графа А.И. Остермана в регулировании престолонаследия в России в 1730-е – начале 1740-х гг. // Вестник Оренбург. гос. пед. ун-та. 2017. 2/ 22. С. 150–161 [Lystsova A.S. Rol' grafa A.I. Ostermana v regulirovanii prestolonaslediya v Rossii v 1730-e – nachale 1740-h gg. (The Role of Count A.I. Osterman in the Regulation of the Succession to the Throne in Russia in the 1730s - early 1740s.) // Vestnik Orenburg. gos. ped. un-ta. 2017. 2/ 22. P. 150–161].
- Материалы для истории Императорской академии наук. Т. 6: История Академии наук Г.-Ф. Миллера (с продолжениями И.-Г. Штриттера). (1725–1743). СПб.: С.-Петербург. тип. Имп. Акад. наук, 1890 [Materialy dlya istorii Imperatorskoj Akademii nauk. T. 6: Istoriya Akademii nauk G.-F. Millera (s prodolzheniyami I.-G. Shtrittera). (1725–1743) (Materials for the History of the Imperial Academy of Sciences. Vol. 6: History of the Academy of Sciences by G.-F. Miller (with Continuations by I.-G. Stritter). (1725-1743)). Saint Petersburg: S.-Peterb. tip. Imp. Akad. nauk, 1890].
- Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. 1. (1716–1730). СПб.: С.-Петербург. тип. Имп. Акад. наук, 1885 [Materialy dlya istorii Imperatorskoj Akademii nauk. T. 1. (1716–1730). (Materials for the History of the Imperial Academy of Sciences. Vol. 1. (1716-1730)). Saint Petersburg: S.-Peterb. tip. Imp. Akad. nauk, 1885].
- Павленко, Н.И. Граф Остерман. М.: Проспект, 2017 [Pavlenko, N.I. Graf Osterman (Graf Osterman). Moscow: Prospekt, 2017].
- Пекарский П.П. История Императорской академии наук в Петербурге. Т. 1. СПб.: Отд-ние рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук, 1870 [Pekarskij P.P. Istoriya Imperatorskoj akademii nauk v Peterburge [The History of the Imperial Academy of Sciences in St. Petersburg]. T. 1. Saint Petersburg: Otd-nie rus. yaz. i slovesnosti Imp. Akad. nauk, 1870].
- Петрухинцев Н.Н. Внутренняя политика Анны Иоанновны (1730-1740). М.: РОССПЭН, 2014 [Petruhincev N.N. Vnutrennyaya politika Anny Ioannovny (1730-1740) (The Domestic Policy of Anna Ioannovna (1730-1740)). Moscow: ROSSPEN, 2014].
- Bei der Wieden B. Wolfenbüttler und Blankenburger Gesandte in Sankt Petersburg // Russlands Blick nach Nordwestdeutschland. Politisch-dynastische Beziehungen vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert im Spiegel von Dokumenten aus dem Niedersächsischen Landesarchiv / Ed. by G. Steinwascher. Göttingen: Wallstein Verlag, 2018. P. 86-102.
- Erren L. Der russische Hof nach Peter dem Großen 1725-1730. Eine Kulturgeschichte des Politischen. Herne: Gabriele Schäfer Verlag, 2022.
- Hempel Ch.F. Merkwürdiges Leben und Trauriger Fall des Weltberufenen, Russischen, Staats-Ministers Andreä Grafen von Ostermann... : Aus sichern Nachrichten umständlich ... beschrieben. Bremen: Bey Nathanael Saurmann, 1742.
- Kazakov G. Die Moskauer Strelitzen-Revolt 1682. Diplomatische Spionage, Nachrichtenverkehr und Narrativenstransfer zwischen Russland und Europa. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021.
- Lavrentev A.V. Prinz Anton Ulrich in Rußland bis zum Sturz des Hauses Braunschweig // Braunschweigische Fürsten in Rußland in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts / Ed. by M. v. Boetticher. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998. P. 92–149.
- Lewin L. Herzog Anton Ulrich der Jüngere in Rußland bis zu seiner Verbannung (1733-1741) // Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 1996. 77. P. 221–268.
- Müller-Uhrig S. Wer regiert Russland? Das Aufbegehren des russischen Adels 1730 als vermeintliche Gefährdung der Monarchen Europas. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2021.

Schedewie F. Relationen vom Russischen Hof. Berichte europäischer Diplomaten, 1690–1730. Vorwort zur Edition.

URL https://quellen.perspectivia.net/de/russische_relationen/introduction.

Steppan Ch. Akteure am fremden Hof. Politische Kommunikation und Repräsentation kaiserlicher Gesandter im Jahrzehnt des Wandels am russischen Hof (1720-1730). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016.

Плате Алисе, кандидат ист. наук, научный сотрудник, лаборатория эдиционной археографии, УрФУ, aliceplate@mail.ru

"Gross is lost": on the Brunswick Diplomat Who in 1741 Stayed Behind in Russia

This article is dedicated to Christian Friedrich Gross (1696?-1742), a scholar, private secretary to count A.I. Osterman and member of the Brunswick diplomatic mission at the Russian court. Of all persons accused of treason after the palace coup of 25 November 1741, the counsellor of legation was the only one who actually paid with his life. On New Year's Day 1742, unable to endure the ordeal of interrogations, he shot himself in Osterman's house, where he had lived since 1727. Due to close communication with this influential official in the reign of Anna Ioannovna (1730-1740) the former professor who resigned from the Academy of Sciences in order to join the Brunswick diplomatic mission was considered a carrier of confidential knowledge. Subsequently historians assumed to find in his correspondence key information to the Vice Chancellor's controversial plans concerning the regulation of the succession to the Russian throne. However, thorough analysis of the original documents, kept at the State Archive of Lower Saxony, revealed that the obvious does not necessarily match reality. Gross' letters practically do not mention the turbulent events at the eve of the coup d'état of November 1741. Against expectations, Gross occurred not to be the „Man who knew too much”, but merely the one who remained behind. Possibly, against his will, for various reasons and motives. The latter ones will be discussed in this article.

Keywords: *new diplomatic history, history of post-Petrine Russia, problem of succession to the throne in Russia, Brunswick diplomatic mission in Russia, A.I. Osterman, Ch.F. Gross.*

Plate Alice, PhD in history, researcher, Laboratory for the Study of Primary Sources, Ural Federal University, Yekaterinburg, aliceplate@mail.ru

ЕПИСКОП МИХАИЛ СЕМЕНОВ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Статья посвящена проблеме определения Освященным Собором старообрядческой Церкви степени соответствия православному вероучению религиозно-философских взглядов епископа Михаила Семенова, чьи идеи казались слишком революционными для современников, а негативный образ, созданный недоброжелателями, дополняло еврейское происхождение. Гонимый в синодальной Церкви, отец Михаил перешел в старообрядчество, видя демократический и социалистический потенциал этой конфессии. Однако литературные приёмы, с помощью которых Михаил передавал свои убеждения, были слишком современны для части чад старообрядческой Церкви.

Ключевые слова: старообрядчество, история Церкви, христианский социализм, епископ Михаил Семенов.

Биография епископа Михаила (Семенова) достаточно подробно изучена исследователями, уделявшими особое внимание его литературной деятельности, философским и политическим воззрениям¹. Несмотря на это точная дата рождения Михаила была установлена лишь в 2023 г.², а его отношения с Освященным Собором старообрядческой Церкви оставались рядовым контекстом, не требующим отдельного рассмотрения. На деле, Освященный Собор, как высший орган управления старообрядческой Церковью, был обязан давать оценку публичным высказываниям своего иерарха, что во многом и определило судьбу Михаила в старообрядчестве, а отчасти даже трагический конец.

Павел Васильевич Семенов родился 12 января 1874 г.³ в Симбирске в семье еврея-кантониста и русской крестьянки. Образование получил в духовном училище, а затем в семинарии, закончив ее на «отлично». Благодаря своим успехам в учебе Павел смог продолжить образование в Московской Духовной Академии. После ухода Антония Храповицкого в 1897 г. в Казанскую духовную академию Семенов перевелся в нее вслед за ярким ректором. 26 ноября 1899 г., учась на последнем курсе Академии, он принял постриг с именем Михаил⁴. После защиты диссертации Михаил получил место доцента на кафедре церковного права в Санкт-Петербургской Духовной Академии, вскоре дослужился до экстраординарного профессора⁵. Его лекции пользовались большой популярностью, слушатели встречали и провожали его цветами и овациями: «он подкупал своих многочисленных слушателей мягким обращением, внимательностью к посылаемым ему на таких лекциях-диспутах запискам, запросам. Он задерживал допоздна слушателей увлекательными репликами и ответами на такого рода запросы и т.д. И по окончании его

¹ Боченков 2009, Воронцова 2012, Маркус 2019, Михайлов 2009, Фирсов 2007.

² Ее установил костромской исследователь В.А. Ступин.

³ ГАУО. Ф.134. Оп. 11. Д. 2. Л. 6 об-7. (ссылка любезно предоставлена В.А. Ступиным).

⁴ Боченков 2009: 114.

⁵ Маркус 2019: 50.

выступления никто не хотел расходиться из собрания, и многие слушатели оставались в ожидании новых и новых интересных ответов этого молодого талантливого проповедника и докладчика, просветителя и миссионера – несокрушимого апологета своей православной веры. Во многом помогала ему необычайная память, находчивость и широкая эрудиция»⁶. В марте 1905 г. иеромонах Михаил был возведен в сан архимандрита ректором Санкт-Петербургской духовной академии Сергием Страгородским, будущим патриархом⁷.

В ходе первой российской революции Михаил Семенов увлёкся социалистическими идеями, которые он прилагал к христианскому вероучению⁸. Он состоял редактором периодических брошюр «Свобода и Христианство», в которых проповедовал «христианство рабочих дней, христианство социальных обязанностей» и дело религиозного обновления⁹. Михаил редактировал и ряд других изданий¹⁰, выпускал журнал «Товарищ» по проблемам христианства и социализма, опубликовал «Программу российских христианских социалистов»¹¹ и 12 писем «О Христе подлинном»¹², выступал против еврейских погромов от лица Петроградского духовенства¹³. Яркие выступления Михаила в прессе вызвали со стороны Синода недовольство. Кошунственные высказывания были найдены, например, в статье «О законном браке»¹⁴.

А.Ю. Михайлов называет Михаила Семенова ведущим теоретиком христианского социализма – наравне с С.Н. Булгаковым. Он раскрывает суть их учения через борьбу за право населения на внешнее освобождение – политическое и экономическое, за отход Церкви от бюрократических начал, огосударствления, присущего ей в реалиях Российской империи¹⁵. Е.В. Белякова считает переход Михаила к социализму симптомом времени, сигнализирующем о необходимости реформ в синодальной Церкви¹⁶. Опекаемое и, возможно, созданное им общество свободных или «голгофских» христиан прилагало усилия к радикальному социальному переустройству, в основе которого лежало отделение Церкви от государства и расширение прав священников и мирян в управлении Церковью¹⁷. Община «голгофских» христиан в Симбирске, которую некоторые называли *новой православной церковью*, активно готовилась к легализации. В её состав входили как городские, так и деревенские жители, бывшие белоризцы и белокрыницкие старообрядцы, всего – около

⁶ Калиновский 1916: 209–210.

⁷ Биржевые ведомости. 1905. 22 марта: 1.

⁸ Михайлов 2009: 336–340.

⁹ Смоленские епархиальные ведомости. 1908. № 3: 83–90.

¹⁰ Фирсов 2002: 325.

¹¹ В исследовательской литературе встречается вариант «русских».

¹² Калиновский 1916: 209–210.

¹³ Боченков 2009: 112.

¹⁴ Южный телеграф. 1907. 8 нояб: 2.

¹⁵ Михайлов 2009: 337.

¹⁶ Белякова 2008: 57.

¹⁷ Воронцова 2012: 41–42.

100 чел. Община признавала православное вероучение, но отрицала синодальное управление. От старообрядчества и единоверия община свободных христиан отличалась полной терпимостью к новым течениям религиозной мысли. В вопросах внутреннего устройства представители учения в первую очередь ставили задачу разработать и провести в жизнь новые формы религиозного быта. В планы «гогольских» христиан входило приобретение священника и епископа на условиях «доброхотных даяний», т.е. без постоянного назначенного жалования. В качестве своего епископа некоторые видели Михаила Семенова. Таинства синодальной Церкви не отрицались: для молитв можно было посещать по желанию любой христианский синодальный храм, своим же священником пользоваться только для бесплатного совершения треб, а в случае нужды - причащаться запасными дарами, в связи с чем богослужения могли проводиться и на частных квартирах. Все составленные и изданные во время синодального периода молитвы должны были быть исключены из употребления. Главная задача общины была сформулирована следующим образом: «произвести нравственное возрождение, поставить на надлежащий путь христианство, восстановить настоящее священство Христа и постепенно достигнуть первообраза христианской церкви»¹⁸.

И.В. Воронцова подробно исследовала участие Михаила Семенова в деятельности «гогольских христиан» на материале составленных им «программ» социального христианства¹⁹. Архимандрит Михаил находился в общении с «неохристианами» с 1902 г., в 1903–1904 гг. выпустил 10 брошюр религиозно-нравственного содержания, в 1905 г. вошел в группу «32-х петербургских священников»²⁰, а в 1906 г. – в образовавшееся из группы Братство ревнителей церковного обновления²¹.

Синод счёл такую философию синкретикой и начал активную борьбу с архимандритом²². Усугубило ситуацию вступление Михаила в Трудовую народно-социалистическую партию²³. В ноябре 1906 г. он был уволен из Санкт-Петербургской Духовной Академии и вскоре послан в Задонский монастырь Воронежской губ., в котором находился в тяжелых условиях²⁴. Летом 1907 г. Михаил познакомился со старообрядческим епископом Иннокентием²⁵, а в октябре того же года перешел в старообрядчество посредством миропомазания²⁶. С. Фирсов считает,

¹⁸ Благовещенск. 4 июля 1908. № 143: 3.

¹⁹ Воронцова 2012: 40–55.

²⁰ В 2006 г. А. Муравьевым было установлено, что тексты, подписанные от лица группы священников, были составлены Михаилом единолично: Боченков 2009: 128.

²¹ Воронцова 2012: 41, 44.

²² Утро (Москва). 1907. 1 фев. № 42: 1.

²³ Воронцова 2012: 45.

²⁴ Волыньские епархиальные ведомости. 1910. № 18: 353–354.

Епископ Иннокентий утверждал, что Михаил хотел присоединиться к старообрядчеству еще до ссылки, но счел, что это будет воспринято общественностью как бегство от наказания: Боченков 2009: 114.

²⁵ Волыньские епархиальные ведомости. 1910. № 18: 353–354.

²⁶ Голос Москвы. 1907. 1 нояб. № 253: 5, Церковь. 1908. № 1: 13.

что для архимандрита переход в старообрядчество «считался крайней мерой, когда изменить было уже ничего невозможно и когда единственная возможность сохранить священный сан и не поступиться своими религиозными и морально-этическими принципами заключалась в признании “древлего благочестия”»²⁷.

В этот период светская пресса отзывалась о Михаиле исключительно в негативном ключе, называя его «архиереем из народных социалистов»²⁸, «отбросом православного духовенства»²⁹, «даровитым маклером по распространению своих брошюр»³⁰, «маленьким и ростом и значением..., с мелкой, но честолюбивой душой, ...архимандритиком, ...желающим показать себя титаном»³¹, «артистом-евреем, спевшим “Серенького козлика”»³², не отличающимся «основательностью и обдуманностью своих поступков»³³, «жидовиным»³⁴, «ученым евреем-авантюристом в рясе», «гешефтмахером, с которого случайно политический вихрь сорвал маску гнусного лицемерия и религиозного обмана-торгашества»³⁵, «архиереем из колена Данова»³⁶. Приводились характеристики от его бывших товарищей по академии: «штундизм или хлыстовщина, одна из этих сект была бы самой подходящей для отца Михаила»³⁷.

Синодальная пресса абсолютно не верила в искренность намерений Михаила Семенова, обвиняя его в том, что он «не без расчета прикинул к самому свободному, блестящему и конечно самому богатому согласию – «окружничеству-австрийству», с его богачами, как Морозовы и Рябушинские, с его кипучей жизнью в виде соборов, съездов, совещаний, со своими журналами и газетами»³⁸. Подозрения подкреплялись тем, что «ученый монах, неудовлетворяющийся затхлостью церковности, как новатор в сфере религиозной мысли, ушел из церкви, но ушел не на свободу, не на простор широкий философского мировоззрения, а в еще большую тесноту и затхлость: в согласие, жидущееся исключительно на обрядах и опечатках справщиков старых московских типографий»³⁹. Этому вторили авторы «Астраханских епархиальных ведомостей»: «в отпадении от Церкви Христовой гибель Михаила, его смерть без надежды на воскресение. В следующий раз мы подробно остановимся на этой трагедии, в муках которой погиб архимандрит Михаил. Его захватила волна языческого социалистического движения,

²⁷ Фирсов 2007: 154.

²⁸ Миссионерское обозрение. 1908. Окт. № 10: 1374–1376.

²⁹ Голос Москвы. 1907. 2 нояб. № 254: 4.

³⁰ Русский Север. 1907. 30 нояб. № 62: 4.

³¹ Русский север. 1907. 23 дек. № 81: 4.

³² Миссионерское обозрение. 1908. Дек. № 12: 1763.

³³ Прибавления к церковным ведомостям. 1908. № 30: 1430–1434.

³⁴ Колокол. 1909. 2 сент. № 1044: 1–2.

³⁵ Там же.

³⁶ Колокол. 1909. 6 фев. № 879: 3.

³⁷ Цит. по: Русский Север. 1907. 30 нояб. № 62: 4.

³⁸ Там же.

³⁹ Русский север. 1907. 23 дек. № 81: 4.

изломала и искалечила. И он... так недавно заявлявший, что мы не знаем Христа, не знаем, по крайней мере Христа Воскресшего, бежит в старообрядческую общину, где уже нет дыхания Живого Христа, а только мертвая буква и обряд»⁴⁰. Подобные заявления старообрядческий журнал «Церковь» назвал травлей⁴¹.

Михаил Семенов оправдывался тем, что задумал перейти в старообрядчество еще в июне 1907 года. Он вспоминал, что в студенческие годы вокруг их любимого ректора епископа Волынского Антония собрался кружок желающих реформирования синодальной Церкви по типу старообрядческой. Студенты Духовной Академии «символически носили старообрядческие манатейку и каптырь»⁴². Узнав об этом интервью, епископ Антоний был невероятно раздосадован, обвинил Михаила в клевете и заявил, что лучше бы тот обвинил его в убийстве, чем в симпатии к старообрядчеству⁴³. Исследователь религиозно-философских воззрений епископа Михаила А.Ю. Михайлов считает, что еще в студенческие годы Семенова в старообрядчестве привлекли свобода, внесударственность и терпимость иным взглядам⁴⁴, а С. Фирсов, наоборот, считает решение о перемене Церкви вынужденным, так как знания Михаила о старообрядцах были поверхностными, у Семенова не было опыта личного общения с представителями этой среды⁴⁵.

Архимандрит Михаил не видел противоречия между своими взглядами и старообрядческим вероучением, для него был характерен «религиозный унификационизм»⁴⁶. В интервью симбирской газете «Народные вести» он говорил, что «по интенсивности волевых усилий, проявляемых старообрядчеством в деле свободного религиозного самоопределения» оценивает его высоко. «Здесь есть целые группы с новым религиозным направлением. Объединяются эти группы около нижегородского журнала «Старообрядец» и московского – «Церковь»... Они очень незначительны в количественном отношении. В отношении же степени их влияния на народные старообрядческие массы они – велики. Есть в старообрядчестве и чисто протестантские течения»⁴⁷. С. Фирсов цитирует современников, знавших Михаила лично, которые характеризовали его именно как романтика, протестанта и народника⁴⁸.

В 1908 г. в монархической газете «Колокол» было напечатано интервью одного из священников Владимирской епархии с Михаилом Семеновым. Михаил удивил собеседника тем, что присоединился к старообрядчеству «на условиях свободы обряда», с обязательным признанием

⁴⁰ Астраханские епархиальные ведомости. 1907. № 23: 1057.

⁴¹ Церковь. 1909. № 3: 99.

⁴² Цит. по: Церковь. 1908. № 17: 584.

⁴³ Русский Север. 1908. 29 июля. № 244: 3.

⁴⁴ Михайлов 2017: 115.

⁴⁵ Фирсов 2007: 155.

⁴⁶ Михайлов 2017: 117.

⁴⁷ Цит. по: Сибирская жизнь. 1908. 25 июня. № 131: 3.

⁴⁸ Фирсов 2007: 158.

только двуперстия⁴⁹. Упоминание об этом возобновило обсуждение курируемой им общины «свободных христиан». Утверждалось, что Семенов к сентябрю 1908 г. собирался «основать в старообрядчестве свободную церковь свободного обряда». Догматическая и обрядовая сторона должны были остаться в нетронutom виде. Старообрядец, как и любой христианин, может быть свободным. Богослужения на русском языке совершать не планировали из-за опасения критики со стороны старообрядцев⁵⁰. Костяк этой церкви составляли лишенные сана священники, бывшие члены 1-й и 2-й Государственных Дум – К.А. Колокольников, Ф.В. Тихвинский, В. Огнев, И. Брихничев. Если в сентябре условий для реализации задуманного не сложится, Семенов «порвет связь со старообрядчеством»⁵¹. О реальности этого разговора остается только догадываться. Однако в комментарии к статье замечено, что по прошествии трех недель после публикации Михаил дал опровержение только на один пункт разговора – об организации новой Церкви, указав, что вымысел само собой должен был быть ясен старообрядцам: для них возможность посещения синодального храма – вещь немыслимая⁵². В материалах старообрядческой прессы указывалось на его желание организовать полустарообрядчество без употребления, к примеру, лестовок (четок) и подручника (коврика для земных поклонов). Епископ Иннокентий опровергал это: сам Михаил использовал эти вещи церковного обихода по собственному желанию⁵³. После смерти Михаила, Иннокентий подтверждал разговор о присоединении на условиях свободы обряда. Однако эти условия Михаил просил не для себя, а для тех, кто захочет присоединиться к старообрядчеству вслед за архимандритом. Епископ Иннокентий отклонил просьбу, предложив два пути решения проблемы: основание своей Церкви где-нибудь отдельно от старообрядцев, или направление запроса на Освященный Собор для выяснения возможности такого присоединения. Возвращения к этому вопросу более не было⁵⁴.

В «Волжском Листке» появилась анонимная записка, в которой говорилось, что «архимандрит Михаил никакого близкого участия к «общине свободных христиан» не имеет. Мысль об основании общины зародилась среди белоризцев назад тому около 30 лет, а устав составлен четыре года назад одним Сызранским миссионером, но не был утвержден покойным Гурием»⁵⁵. Несмотря на это опровержение слухи об организации новой Церкви Михаилом создали некий пласт предубеждений против него в старообрядческой среде⁵⁶. В 1908 г., когда Михаил уже год как был старообрядцем, Освященный Собор, поручил епископу

⁴⁹ Цит. по: РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 194. Л. 41–42.

⁵⁰ Цит. по: Колокол. 1909. 2 сент. № 1044: 1–2.

⁵¹ Цит. по: Прибавления к церковным ведомостям. 1908. № 30: 1430–1434.

⁵² Церковь. 1908. № 25: 827.

⁵³ Златоструй. 1910. № 1: 87.

⁵⁴ Боченков 2009: 114.

⁵⁵ Цит. по: Прибавления к церковным ведомостям. 1908. № 30: 1430–1434.

⁵⁶ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 194. Л. 41–42.

Кириллу и священнику А. Колягину собрать сведения о жизни и деталях запрещения Михаила, предоставив их к следующему Собору⁵⁷. Положительный результат расследования в будущем мог логически привести к епископской хиротонии. Внезапно, не дожидаясь благословения Собора, 22 ноября⁵⁸ 1908 г. Михаил Семенов был единолично рукоположен в сан архиерея епископом Иннокентием в частной нижегородской церкви⁵⁹. Формальным поводом стало письмо из Канады, в котором местные старообрядцы просили срочно поставить им епископа⁶⁰. Дабы спасти указанных в письме 100 тысяч «местных сектантов»⁶¹ в 63 приходах-фермах и окормляющих их 60 священников, Иннокентий решил действовать, не дожидаясь рассмотрения дела Собором, а епископ Михаил согласился стать кормчим канадцев⁶². Позже в прессе отмечалось, что канадская «паства невелика, и определенных приходов нет»⁶³, а Иннокентия «не смутило и то, что в Канаде этой ни одного старообрядца от века не бывало»⁶⁴. Старообрядцы приехали в Канаду лишь в 1924 г., и с тех пор их количество не превышало 700 человек⁶⁵. Епископ Иннокентий уже после смерти Семенова говорил, что Канада была лишь предлогом, поводом возвести Михаила в сан епископа в качестве протеста против системы, указаний со стороны властей, когда и кого хиротонисать. Епископ Иннокентий предполагал намного позже поставить Михаила на Финляндию, но из-за желания продемонстрировать независимость старообрядчества; пришлось спешно ставить его на Канаду⁶⁶.

В феврале 1909 г. был созван экстренный Освященный Собор по делу теперь уже епископа Михаила. После подробной дискуссии, исходя из канонов Церкви о запрете единоличного поставления в епископы, Михаил был запрещен в сани⁶⁷. В июле начала работу соборная комиссия по разбору статей еихаила для точного определения его религиозно-философских взглядов. Некоторые произведения пришлось запрашивать у самого автора⁶⁸. Главным образом обсуждалась книга «О вере и неверии». По итогам заседания комиссии оказалось, что восемь членов сочли книгу вполне соответствующей православному вероучению, пять нашли в ней ересь, двое остались при особом мнении⁶⁹. М.И. Бриллиантов, высоко оценивающий литературную сторону сочинения, подчерки-

⁵⁷ Там же. Д. 27. Л. 61, Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 19. Л. 23 об.

⁵⁸ Иногда ошибочно указывают 22 октября: Воронцова 2012: 46–47. Есть версия о 20 ноября: Вургафт 1996: 172.

⁵⁹ Старообрядцы. 1909. № 1–2. Янв.-фев: 112–117.

⁶⁰ Южный телеграф. 1909. 28 янв: 2.

⁶¹ По выражению епископа Александра: РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 194. Л. 41–42.

⁶² Старообрядцы. 1909. № 1–2. Янв.-фев: 112–117.

⁶³ Архангельск. 1909. № 19: 4.

⁶⁴ Церковь. 1909. № 7: 253.

⁶⁵ Кудрин 2006: 226.

⁶⁶ Боченков 2009: 115.

⁶⁷ Голос Москвы. 1909. 4 фев. № 27: 5.

⁶⁸ ОР РГБ. Ф. 246. К. 214. Д. 24. Л. 1–1 об.

⁶⁹ Голос Москвы. 1909. 26 авг. № 195: 4.

вал, что «Михаил ссылается на иностранцев, а не на русских. Распределение энергии – не православная терминология. Учение о кончине мира не согласное с православием»⁷⁰. Бриллиантов, комментируя фразу Михаила о том, что «вселенная должна быть мыслимо конечной, значит, рано или поздно, равномерное распределение энергии в ней произойдет, и ее жизнь окончится, энергия распределится, и мир застынет, как царство спящей царевны», в ужасе отмечал: «Застынет и Христово пришествие с миром, и Страшный Суд, и Царство Небесное, и ад?»⁷¹.

Проведя подготовительную работу, Освященный Собор в августе 1909 г. приступил к рассмотрению дела о единоличном рукоположении епископом Иннокентием архимандрита Михаила в епископы Канадские⁷². Большинство просило простить епископов, приводили в пример людей, пришедших через сочинения Михаила к вере⁷³. 27 августа Освященный Собор решил оказать запрещенным епископам снисхождение. Иннокентию было возвращено право всякого священнодействия без возможности присоединять духовных лиц от иных исповеданий. Хиротония была признана правильной, в связи с чем епископу Михаилу надлежало в течение трех месяцев практиковаться в священнослужении, после чего отправиться в свою епархию – Канадскую. В случае невыполнения соборного постановления Михаилу грозило запрещение⁷⁴.

Михаил подчеркивал, что не искал и не ищет епископства⁷⁵. Пресса в целом верила в искренность этих слов, отмечая крайнюю степень волнения, «какой-то особой болезненной порывистости в движениях»⁷⁶. Только известный журналист А.С. Панкратов из «Русского Слова» заявлял, что епископ Михаил лично ему после вынесения соборного решения сказал: «деятельность моя в старообрядчестве невозможна. Я поступаюсь отъединиться». Панкратов заключал: «если эти слова – не плод минутного раздражения, а твердое, продуманное решение, то мы можем подвести итоги старообрядчества о. Михаила, ибо оно окончилось»⁷⁷.

Панкратов вернулся к обсуждению «свободных христиан», заявляя, что после Собора Михаил подтвердил активное участие в делах этой общины: «Церкви я не учреждаю, она уже существует, так, например, в Симбирске, Москве, Петербурге»⁷⁸ ...со мной они имели и имеют сношения, ...все они считают меня своим учителем. Если еще, до сего времени, все мои ученики, не составляют официальное целое, то это де-

⁷⁰ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 654. Л. 24–29; Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 29. Л. 3.

⁷¹ Горячева 2006: 55.

⁷² РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 29. Л. 23, Д. 133. Л. 44.

⁷³ Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 191. Л. 1–2.

⁷⁴ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 31. Л. 13–13 об, 52–52 об, 61–63 об, 65, 164.

⁷⁵ Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 191. Л. 1.

⁷⁶ Петроградские ведомости. 1909. 29 авг. № 193: 5.

⁷⁷ Цит. по: Колокол. 1909. 2 сент. № 1044: 1–2.

⁷⁸ А.Ю. Михайлов указывает, что общины «голгофских христиан» имелись также в Тифлисе: Михайлов 2009: 338. Авторы журнала «Церковь» указывали на группу свободных христиан во главе с неким И.И. Х-вым в г. Егорьевск, Рязанской губ.: Церковь. 1910. № 42: 1051.

ло ближайшего будущего съезда... Каждому предоставляется следовать Христу вполне сознательно. Каноны опрощаются. Богослужения совершаются на русском языке»⁷⁹.

На прошедшем Собрании обсуждалась не только каноничность хиротонии, но и взгляды Михаила. Архиепископ Иоанн заявил, что «в одном из своих сочинений о. Михаил написал, что мир существует миллионы лет. По Библии же мир существует 7417 лет. Раз так, то, значит, о. Михаил уничтожает собственным летоисчислением и Библию, и Евангелие». Мысли об этом смущали предстоятеля старообрядческой Церкви⁸⁰.

Михаил подтвердил, что «он чтит: св. Евангелие, творения свв. отцов, Церковь и все таинства ее, а также тайны брака (...) он выразился, что мир существует миллионы лет. Эта фраза ни в ком не может вселить сомнения относительно его веры в сотворение мира. Священное писание гласит, что до сотворения мира была «твердь». Число же лет ее существования никому неизвестно. Эти миллионы лет, о которых он упомянул, относились к ней, к тверди небесной, но не к земле»⁸¹.

В открытом письме «Современному Слову» Михаил высказался откровеннее: «Оправдательного решения Собрания я не искал потому, что независимо от исхода дела самая атмосфера Собрания (собственно, только судящего стола иерархов), сущность предъявляемых обвинений, тон докладов – обвинявших меня в том, что я признаю “движение земли” – все это для меня было приговором смертельным и делало равнодушным к решению Собрания»⁸². Позже – в выпуске от 4 сентября на страницах того же «Современного Слова» вышел отклик епископа Михаила на решение Освященного Собрания по его делу, озаглавленный «А все-таки не движется». В статье говорилось: «На соборе 26 августа шла упорная борьба двух течений старого традиционного старообрядчества, верного церковным догматам, и нового, любезного сердцу соц.-демократии. Решением собора старообрядчество отреклось от христианской церкви во всем ее прошлом». Михаил жаловался на обвинения в том, что он искажает христианское вероучение, называя Христа сыном земли, указывая на деградацию Церкви в союзе с государством, объясняя конец света через термины физики и энергетике, соглашаясь по некоторым вопросам с католиками и протестантами»⁸³.

Статья вызвала недоумение епископа Александра: «Получили ли Вы соборный ответ? (...) Если да, то я недоумеваю, какая цель Вашей статьи «А все-таки не движется?» Я братски советовал бы Вам не писать таких статей, пожалуй старообрядчество и дать ему успокоиться»⁸⁴.

⁷⁹ Колокол. 1909. 2 сент. № 1044: 1–2.

⁸⁰ Подробные высказывания архиепископа и ответы Михаила есть в протоколе заседания: Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 29. Л. 5, Д. 191. Л. 1–3. Как видно из протокола, многие остались на стороне Михаила.

⁸¹ Южный телеграф. 1909. 6 сент: 3.

⁸² Современное слово. 1909. № 613: 3.

⁸³ Современное Слово. 1909. 13 сент. № 625: 1.

⁸⁴ ОР РГБ. Ф. 246. К. 214. Д. 24. Л. 1–1 об.

Архиепископ Иоанн благосклонно принял предложенное объяснение о возрасте Земли, но все же остался недоволен намерением Михаила продолжать литературную деятельность, смущающую многих старообрядцев⁸⁵. На закрытом заседании обсуждались результаты работы комиссии по рассмотрению сочинений Михаила⁸⁶. Перевес на стороне защитников Михаила пошатнулся из-за свежей заметки в газетах о написании епископом пьесы для театра Комиссаржевской, что признавалось не соответствующим высокому сану.

26 июля 1910 г. Михаил был арестован петербургской полицией на станции Белоостров. Из сводок известно, что, несмотря на запрет, он проживал в Петербурге⁸⁷, но, узнав о преследовании за издание перевода пьесы Уэльса (Буэлье) «Царь без короны», Михаил пытался скрыться в Финляндии. Полиции удалось взять его благодаря тому, что чины сыскальной агентуры обратили внимание на скромно одетого в священническую рясу пассажира, который вышел из Выборгского поезда и прохаживался по платформе. После сличения по фотографии был проведен обыск, в ходе которого у епископа были найдены чемодан с бельем, различные книги и паспорт на имя крестьянина Вологодской губ. Силантьева. После продолжительного допроса епископ Михаил был отправлен в Петербург и доставлен в сыскное отделение в распоряжение начальника В.Г. Филиппова, откуда был отпущен был под залог в 400 рублей⁸⁸.

А уже 28 августа дело епископа Михаила вновь стояло в соборной повестке⁸⁹. Ему вменялись три основных обвинения: отказ от поездки в назначенную Канадскую епархию, соблазнительная литературная деятельность, участие в образовании «новой христианской церкви»⁹⁰.

Иерей Карабинович подал Собору длинный обвинительный доклад о вредной деятельности епископа Михаила: на протяжении двух лет он следил за содержанием его статей⁹¹. Карабинович считал, что старообрядческая Церковь страдает от статей Михаила, пронизанных еретическими мыслями, не соответствующими епископскому сану. В статьях освещаются пикантные проблемы, такие как проституция и суицид, что смущает народные массы, Михаил называет святыми тех, кто не был канонизирован Церковью и цитирует еретиков. Карабинович осудил заголовки одного из сочинений – «Распятая женщина». Понятие «распятие» в христианской культуре неразрывно связано с воспоминанием о страстях Христовых, а в сочинении под распятой женщиной имелась в виду падшая женщина, проститутка. Статья «В аду из ада» посвящена проституции малолетних и содержит цитаты из «скабрёзных песенок»⁹².

⁸⁵ Южный телеграф. 1909. 6 сент: 3.

⁸⁶ Голос Москвы. 1909. 27 авг. № 196: 4.

⁸⁷ Волынские епархиальные ведомости. 1910. № 18: 353–354.

⁸⁸ Ярославские епархиальные ведомости. 1910. № 36: 714.

⁸⁹ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 152. Л. 27–27 об.

⁹⁰ Южный телеграф. 1910. 1 авг: 2.

⁹¹ Суд над еп. Михаилом // Златоуструй. 1910. № 1: 87.

⁹² РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 33. Л. 19.

Ему вторил херсонский протоиерей П. Матасов. Прилагая вырезки из газеты с фельетоном «Фабрика ангелов», он заявлял: «это слово нас, южан, очень коробит. Еще пишет о каких-то пошлых бабах. Это и мирскому человеку уши вянут». Матасов хотел предоставить Собору целый доклад с разбором статей Михаила, но опоздал, «уже вышла заметка об аресте епископа за издание политической пьесы». Матасов считал, что место Михаила – исключительно в монастыре⁹³.

И.С. Пензин обрушился с критикой на статью «Убери моего врага из моей кельи»⁹⁴: «В статье рекомендуется читать всякую литературную порнографию и мерзость. Значит, я был прав, что епископ Михаил перешел в старообрядчество не по убеждению, а потому, что тут удобнее, и епископом удобнее подрывать устои христианские. Нужно запретить Рябушинскому и епископу Михаилу печатать статьи в журнале «Церковь». И подписывается пусть не просто епископ, а запрещенный епископ. Не пойму, почему Собор никак не лишит его сана епископа»⁹⁵. Пензин подчеркивал, что «своими литературными произведениями смущает умы, советует читать светских и даже атеистических авторов»⁹⁶.

Осуждали статью «Козлы отпущения», в которой обсуждались искусственные роды с целью изгнания плода: «нужно изменение наших моральных воззрений на девушку-мать. Признание всякого материнства святым»⁹⁷. Критика была направлена на признание материнства святым независимо от брачного статуса роженицы: «Значит, бывший профессор трактует, чтобы несостоящая в законном браке девушка, сделавшаяся матерью, почиталась чрез рождение – также свято – как и женщина, состоящая в церковном браке. Конечно, если бы упомянутые доктрины проповедовал член какой-либо протестантско-реформаторской общины, то тут бы нечему и удивляться. Но ведь подобные фразы срываются с уст самого старообрядческого владыки»⁹⁸.

Протоиерей М. Захарьичев демонстрировал копии писем из переписки епископа Михаила и самарских духовоборов, прося особенно отметить, что в свой приезд в Самару епископ Михаил не посетил ни одного из старообрядцев, однако около 12 часов провел в духовоборческой среде. Авторство писем Михаил отрицал и прежде⁹⁹.

Даже епископ Александр, относившийся к Михаилу в целом снисходительно, после его выступления в философском обществе в память о Льве Толстом, писал, что ему «сразу стало ясно, какой он христианин»¹⁰⁰. Однако уже в 1911 г. в «Церкви» публикуется сочинение Миха-

⁹³ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 33. Л. 20–23 об.

⁹⁴ Напечатана: Убери врага моего из своей кельи // Церковь. 1910. № 40: 1011–1012. Ссылки на конкретные издания в сочинении отсутствуют.

⁹⁵ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 194. Л. 59–59 об.

⁹⁶ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 41. Л. 129–130 об.

⁹⁷ Биржевые Ведомости. 1910. 4 фев: 3.

⁹⁸ Цит. по: Смоленские епархиальные ведомости. 1910. № 7: 425–426.

⁹⁹ Златоструй. 1910. № 1: 90.

¹⁰⁰ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 194. Л. 60–61 об.

ила, критически оценивающее воззрения Л. Толстого¹⁰¹. На самом Соборе был прочитан ряд его статей по различным богословским вопросам и писем к разным лицам, в текстах которых якобы содержались ереси¹⁰².

Михаилу в Симбирск была послана телеграмма с предложением представить свои возражения и оправдания против возводимых на него обвинений¹⁰³. Михаил уже не хотел ехать на Собор, не видел смысла, писал архиепископу Иоанну: «в Москву ехать неудобно. (...) Сейчас я не представляю, для чего мне ехать. Если оправдываться в чем-нибудь — это надоело мне. Если старые обвинения по поводу голгофских христиан — я сейчас не имею даже и представления, где и что делают г. христиане. Если какие-нибудь может обвинения, выкопанные из старых книг — то ради этого не хочется тратить время и слова. Да и бесполезно...»¹⁰⁴.

Письмо убедило архиепископа в том, что учреждение «новой церкви» уже неактуально для Михаила, и это обвинение было снято¹⁰⁵. Однако в личном письме к Михаилу архиепископ Иоанн, касаясь вопросов доверия, отмечал, что, если бы Семенов изучал как положено старообрядческую службу, не произносил бы слов в защиту еретика Оригена и не заявлял публично о том, что ему было разрешено присоединиться на условиях свободы обряда, у широких старообрядческих масс и Освященного Собора не было бы поводов сомневаться в нем¹⁰⁶.

Позже в интервью «Биржевым Ведомостям» епископ Михаил с удивлением отмечал, что члены Собора путали «голгофских христиан» с духоборами, приписав Михаилу авторство их девиза «обнять всю землю, будничный труд и воскресный покой», «устроение Царства Божия на земле и предоставление неба воробьям и ангелам»¹⁰⁷. В журнале «Церковь» Михаилом была дана объяснительная, в которой подчеркивалось, что планы по созданию общины «голгофских христиан» — не нынешние, а давно прошедшие, «перетягивать» туда старообрядцев он не собирался в принципе. Фраза о воробьях и ангелах, признанная Михаилом кощунственной, принадлежит не ему, а писателю-атеисту Вандервельду¹⁰⁸. Вопрос о Михаиле был снят с соборной повестки.

Исследователь воззрений Михаила И.В. Воронцова считает, что «его апологеты из старообрядчества стремятся опровергнуть причастность архимандрита, а затем епископа Михаила к религиозно-реформистской программе 1910–1911 гг. («Исповедание голгофского христианства»), а также сведения о желании епископа Михаила создать так назы-

¹⁰¹ О Толстом // Церковь. 1911. № 39: 929–932, Толстой и чудо // Церковь. 1911. № 41: 975–981, Толстой и догматы // Церковь. 1911. № 44: 1055–1058, № 45: 1077–1080.

¹⁰² Московский листок. 1910. 29 авг. № 199: 2.

¹⁰³ Московский листок. 1910. 31 авг. № 201: 2.

¹⁰⁴ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 33. Л. 18–18 об.

¹⁰⁵ Южный телеграф. 1910. 1 авг: 2.

¹⁰⁶ Картушин 2012: 349.

¹⁰⁷ Енисейские епархиальные ведомости. 1914. № 19: 27–29.

¹⁰⁸ Церковь. 1910. № 12: 322–323. Э. Вандервельде — бельгийский политический и государственный деятель, один из лидеров международного социалистического движения.

ваемую новую Церковь. Очевидно, с этой целью Д.А. Головушкин разделил периоды увлечения Михаила (Семенова) «христианским социализмом» и «голгофским христианством», считая, что в первом он разочаровался»¹⁰⁹. В разработке учения «голгофских христиан» глубоко после присоединения к старообрядчеству уверен и А.Ю. Михайлов¹¹⁰.

В опубликованном в «Голосе Москвы» открытом письме к Собору епископ Михаил писал: «Против меня возникнут новые обвинения. Но я уже знаю их характер и считаю унизительным оправдываться в обвинениях (...) Моя паства теперь - все, потерявшие веру в мощь христианства. Им я покажу Христа подлинного. И, может быть, снова Христос станет вождем человечества, желающего "земли праведной"»¹¹¹.

Так как епископ Михаил не уехал в Канаду, как его обязал Освященный Собор, то этот же орган подверг епископа новому запрещению. Кроме того, Собор подчеркивал: «Ввиду того, что в некоторых его сочинениях есть соблазнительные выражения и мысли, не согласные с учением св. отец, предостерегаем христиан руководствоваться его сочинениями, относясь к ним как к произведениям обычных писателей, не имеющих церковного авторитета. Если епископ Михаил будет смущать церковь Христову – подвергнуть более строгому наказанию»¹¹². Комиссия по рассмотрению его сочинения распушена не была, но более не выносила никаких решений¹¹³. Собором было сделано лишь предостережение о том, что к сочинениям Михаила следует относиться как к сочинениям обыкновенных писателей, а не пастырским руководствам¹¹⁴.

Свое мнение о прошедшем Соборе Михаил выразил в интервью «Современному Слову»: «Я доходил до отчаяния... Хотел нарочно задеть их на зло в какой-нибудь остроосязаемой ими мелочи, вроде того же вопроса об Оригене»¹¹⁵, но жалко. Да и бесполезно тоже»¹¹⁶. После Собора он в одиночестве вернулся в Финляндию¹¹⁷.

В мае 1911 г. епископ Михаил вновь был привлечен к уголовному делу. В петербургской судебной палате разбиралось дело редактора И. Балашова, в 1906 г. издавшего брошюру «Революционные силуэты», призывающую к терроризму. В ходе допроса Балашов сказал, что рукопись ему принес тогдашний архимандрит Михаил. Епископ Михаил на допросе показал, что рукопись ему не понравилась, являясь компиляцией из одобренных цензурой сочинений, и только жалобы автора на тяжелое финансовое положение убедили Михаила «перенести ее со Стре-

¹⁰⁹ Воронцова 2012: 43.

¹¹⁰ Михайлов 2017: 115.

¹¹¹ Голос Москвы. 1910. 26 авг. № 196: 3.

¹¹² РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 34. Л. 3 об, 7–7 об.

¹¹³ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 31. Л. 100.

¹¹⁴ Церковь. 1910. № 36: 892.

¹¹⁵ Имеется в виду укор архиепископа Иоанна в том, что в личном разговоре епископ Михаил отказался признавать Оригена еретиком: Златоустрий. 1910. № 1: 86.

¹¹⁶ Цит. по: Орловские епархиальные ведомости. 1910. № 38: 1034–1037.

¹¹⁷ Вольинские епархиальные ведомости. 1910. № 18: 353–354.

мянной на Садовую», «продержав ее в руках не более 5 минут». По закону Михаил не отвечает за чужую рукопись, так как ответственность за нее уже несет выпускающий редактор. Несмотря на это, Михаила арестовали и вместе с Балашовым приговорили к заключению в крепости на 1,5 года. Сидя в тюрьме, епископ Михаил написал в редакцию «Церкви» письмо: «Я волнуюсь. Пишу в тюрьме. Не могу еще писать хорошо и ясно, но, надеюсь, меня поймут. ... Дело не в передаче, а только во мне, в моей личности, кому-то не удобной». На письмо незамедлительно откликнулся председатель Громовской общины П.А. Голубин, А.И. Морозов и А.Г. Соколов, которые внесли за Михаила залог в 3000 рублей, под который его и отпустили¹¹⁸.

Августовский Собор 1911 г. рассматривал доклад иерея Карабиновича «О литературной деятельности епископа Михаила». Доклад представлял собой 42-страничную брошюру с конспектом «кошунственных выражений и сектантских мнений» Михаила. Его литературная деятельность, по мнению Карабиновича, представляла опасность, так как была направлена на реформирование старообрядческой Церкви¹¹⁹.

Собор вызвал епископа Михаила из Финляндии, но обвиняемый в Москву не явился¹²⁰. Дело было передано Совету при архиепископии, который решил: «за неизвестностью местопребывания епископа Михаила дело слушанием отложить»¹²¹.

Самому обвиняемому было послано следующее сообщение: «Совет, ознакомившись с содержанием записки о. Карабиновича, решил, прежде чем высказать свои соображения по существу дела, просит ответить на ряд вопросов для правильного взгляда на некоторые мысли и суждения Ваши, которые подадут повод к различному толкованию религиозно-нравственных истин членами Совета с Вашей будто бы точки зрения»¹²². «Ряд вопросов» состоял из двух частей (по 23 и 15 вопросов соответственно). Они касались спорных утверждений широкого тематического спектра: апокрифов, социализма, искупления, спасения души, Царства Христова, художественной литературы, учения Льва Толстого, собственно старообрядчества и его реформирования. Эти «спорные утверждения» были выписаны из различных сочинений (брошюр и статей) епископа Михаила: «12 писем о Христе подлинном», «Копеечка Давиды Лейзера», «Христианство и мораль», «Христос Воскресе», «У счастливых христиан», «Счастье» и «Праздники»¹²³.

Заседание Совета по поводу еретических мыслей Михаила открылось 16 ноября и длилось с 6 часов вечера до 12 часов ночи без перерыва. В составе Совета были как защитники, так и обвинители Михаила.

¹¹⁸ Церковь. 1911. № 22: 533.

¹¹⁹ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 654. Л. 71–91.

¹²⁰ Калиновский 1916: 209–210.

¹²¹ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 56. Л. 4.

¹²² Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 33. Л. 1.

¹²³ Архив ММ и ВР РПСЦ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 33. Л. 2–9.

Первые полтора часа заседания были употреблены на зачитывание вслух брошюры Г. Карабиновича. Каждое ее положение детально разбиралось, проверялись как ссылки Карабиновича на Михаила, так и самого Михаила на разных авторов. Карабинович обвинял Михаила в еретических мыслях, например, что апостолы не понимали учения Христа, ложности взглядов о Троице, защите толстовства. По проверке оказалось, что ни одна ссылка не подтверждает обвинений. Примера ради на заседании была целиком зачитана статья Михаила «Копеечка Давида Лейзера», но и в ней автор критиковал как раз неприемлемые для старообрядцев положения. Брошюру Карабиновича признали клеветнической, озвучивались предложения об ее уничтожении¹²⁴. Вновь проявился голос защитников Михаила: «поднял голос за правду, за учение Христа и стал гоним»¹²⁵.

Однако литературная деятельность епископа продолжала осуждаться¹²⁶. В целом в прессе было заметно потепление отношения к Михаилу: его столь длительное запрещение ставилось в пик Освященному Собору. Если пару лет назад он изображался как опальный еврей-расстрига, то теперь стал мучеником, которому старообрядцы не давали спокойно жить¹²⁷. Михаил являлся «невинным страдальцем, которого почему-то все ... епископы ... возненавидели и без всякой вины преследуют»¹²⁸, «верным кандидатом архиерейства ... с своим бессеребренничеством, мечтательством и упрямством большого наивного ребенка»¹²⁹, «блаженным, коему Господь не вменит греха»¹³⁰.

24 апреля 1915 г. скончался авторитетный противник разрешения епископа Михаила – архиепископ Иоанн. Однако ни на Соборе 1915 г., ни 1916 г. с Михаила не было снято запрещение. В октябре 1916 г. он был вывезен сестрой на лечение в Петроград, потерялся, сойдя с поезда в окрестностях Москвы, был жестоко избит и скончался через неделю пребывания в больнице. Вскрытие в институте судебной медицины на Девичьем поле показало, что епископ скончался из-за отсутствия своевременной медицинской помощи. За несколько часов до смерти телеграфным способом от большинства епископов было получено сообщение о разрешении Михаила от запрещения¹³¹. Как его сторонники, так и противники были убеждены, что Михаила погубило сильнейшее нервное напряжение, развившееся от условий его жизни и работы.

На наш взгляд, наиболее адекватное объяснение феномена епископа Михаила в старообрядчестве дал антрополог С. Абашин, хотя и комментируя совершенно другое явление: «Чужак сперва не имеет в мест-

¹²⁴ Церковь. 1911. № 48: 1262.

¹²⁵ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 41. Л. 152–153 об.

¹²⁶ Холмская церковная жизнь. 1913. № 3: 76–77.

¹²⁷ Утро Сибири. 1916. 8 нояб: 4.

¹²⁸ Старообрядческий Пастырь. 1914: 371.

¹²⁹ Утро Сибири. 1916. 6 нояб: 1.

¹³⁰ Калиновский 1916: 209–210.

¹³¹ РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 84. Л. 55.

ном обществе никаких включенных интересов, связей, обязательств, не отягощен местной историей и мифологией, чувством коренной идентичности. Это сначала помогает завоевать популярность, а потом становится причиной отторжения»¹³².

Собственное призвание епископ Михаил видел в распространении своих богословских сочинений, через которые должны были измениться люди и нравы, Церковь и государство. Его стремление к идеалам христианства наткнулось на неприятие со стороны тех, кто воспринимал старообрядчество изнутри не как Церковь, а как конфессиональную субкультуру с определёнными традициями.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Абашин С. Советский кишлак. М. Новое Литературное Обозрение, 2015 [Abashin S. Sovetskij kishlak (Soviet village). M. Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2015].
- Белякова Е.В. Старообрядческий вопрос на Поместном Соборе 1917–1918 гг. // Национальные интересы. 2008. № 5 (58). С. 57–60. [Beljakova E.V. Staroobryadcheskij vopros na Pomestnom Sobore 1917–1918 gg. (The Old Believer question at the Local Council of 1917–1918) // Nacional'nye interesy. 2008. № 5 (58). S. 57–60].
- Боченков В.В. "Это был подвиг искренности" (памяти еп. Михаила Канадского) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 13. М., 2009. С. 108–135 [Bochenkov V.V. "Jeto byl podvig iskrennosti" (pamjati ep. Mihaila Kanadskogo) ("It was a feat of sincerity" (in memory of Bishop Michael of Canada)) // Staroobryadchestvo: istorija, kul'tura, sovremennost'. Vyp. 13. M., 2009. S. 108–135].
- Воронцова И.В. Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 3 (46). С. 40–55 [Voroncova I.V. Staroobryadcheskij episkop Mihail (Semenov) v kontekste istorii religioznogo reformizma v Rossii (1905–1915 gg.) (Old Believer Bishop Mikhail (Semyonov) in the context of the history of religious reformism in Russia (1905–1915)) // Vestnik PSTGU II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. 2012. Vyp. 3 (46). S. 40–55].
- Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996 [Vurgaft S.G., Ushakov I.A. Staroobryadchestvo. Lica, predmety, sobytija i simvolj. Opyt jenciklopedического slovarja (Old Believers. Persons, objects, events and symbols. Encyclopedic dictionary experience). M.: Cerkov', 1996].
- Горячева Т.Д. Материалы по истории Московской старообрядческой Рогожской общины (обзор фонда 246 отдела рукописей РГБ) // Памяти Лукичева. Сборник статей по истории и источниковедению. М., 2006. С. 41–58. [Gorjacheva T.D. Materialy po istorii Moskovskoj staroobryadcheskoj Rogozhskoj obshhiny (obzor fonda 246 otdela rukopisej RGB) (Materials on the history of the Moscow Old Believer Rogozhsky community (review of the fund 246 of the department of manuscripts of the Russian State Library)) // Pamjati Lukicheva. Sbornik statej po istorii i istochnikovedeniju. M., 2006. S. 41–58].
- Калиновский С., свящ. Трагедия мятущейся души // Православная Подолья. 1916. 4 дек. № 33–34. С. 209–210 [Kalinovskij S., svjashh. Tragedija mjatushhejsja dushi (The tragedy of a restless soul) // Pravoslavnaja Podolija. 1916. 4 dek. № 33–34. S. 209–210].
- Картушин Иоанн, архиепископ Московский. Сочинения. Ржев: Маргарит, 2012 [Kartushin Ioann, arhiepiskop Moskovskij. Sochinenija (Essays). Rzhev: Margarit, 2012].
- Кудрин И. Жизнеописание священника и отца семейства. Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы Русской Православной Старообрядческой Церкви, 2006. [Kudrin I. Zhizneopisanie svjashhennika i otca semejstva (Biography of a priest and father of a family). Barnaul: Fond podderzhki stroitel'stva hrama Pokrova Presvjatyja Bogorodicy Russkoj Pravoslavnoj Staroobryadcheskoj Cerkvi, 2006].
- Маркус С.В. Жандармские секретные документы о надзоре за епископом Михаилом (Семёновым) 24 ноября 1908 г. и 5 августа 1909 года // Старообрядчество: история, культура, современность. Нижний Новгород, 2019. С. 49–66 [Markus S.V. Zhandarmские

¹³² Абашин 2015: 542.

- sekretnye dokumenty o nadzore za episkopom Mihailom (Semjonovym) 24 nojabrja 1908 g. i 5 avgusta 1909 goda (Gendarmerie secret documents on the supervision of Bishop Mikhail (Semyonov) on November 24, 1908 and August 5, 1909) // *Staroobryadchestvo: istorija, kul'tura, sovremennost'*. Nizhnij Novgorod, 2019. S. 49–66].
- Михайлов А.Ю. Епископ Михаил (Семенов, 1873–1916): путь к старообрядчеству // *Старообрядчество и революция: сб. мат-лов Всероссийской научно-практической и богословской конференции с международным участием*. Казань, 2017. С. 87–115. [Mihajlov A.Ju. Episkop Mihail (Semenov, 1873–1916): put' k staroobryadchestvu (Bishop Mikhail (Semyonov, 1873–1916): the path to the Old Believers) // *Staroobryadchestvo i revoljucija: sbornik materialov Vserossijskoj nauchno-praktičeskoj i bogoslovskoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem*. Kazan', 2017. S. 87–115].
- Михайлов А.Ю. Христиане "свободные", "социальные" или "гогофские": религиозный плюрализм начала XX века // *Государство, общество, церковь в истории России XX века*. Иваново, 2009. Ч. 1. С. 336–340 [Mihajlov A.Ju. Hristiane "svobodnye", "social'nye" ili "golgofskie": religioznyj pljuralizm nachala XX veka (Christians are "free", "social" or "Calvary": religious pluralism of the early twentieth century) // *Gosudarstvo, obshhestvo, cerkov' v istorii Rossii XX veka*. Ivanovo, 2009. Ch. 1. S. 336–340].
- Смирнов Д.В. Ламенне // *Православная энциклопедия*. Т. 39. М.: Церковно-науч. центр "Православная энцикл.", 2015. С. 735–743. [Smirnov D.V. Lamenne (Lamennais) // *Pravoslavnaja jenciklopedija*. Т. 39. М.: Cerkovno-nauch. centr "Pravoslavnaja jencikl.", 2015. S. 735–743].
- Фирсов С. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.). М.: Культур. центр "Духов. б-ка", 2002. [Firsov S. Russkaja cerkov' nakanune peremen (konec 1890-h -1918 gg.) (The Russian Church on the Eve of Change (late 1890s -1918)). М.: Kul'tur. centr "Duhov. b-ka", 2002].
- Фирсов С. Церковь в Империи. СПб.: Сатисъ, 2007. [Firsov S. Cerkov' v Imperii (Church in the Empire). Spb.: Satis, 2007].

Свиридонова Анна Игоревна, аспирант, Историко-архивный институт, Российский государственный гуманитарный университет, svridonovahram@gmail.com

Bishop Mikhail Semyonov and the Old Believers

The article is devoted to the religious and philosophical views of the Old Believer bishop Mikhail Semenov and their perception in society. Semenov's ideas seemed too revolutionary for his contemporaries, and the negative image created by detractors was complemented by Jewish origin. Persecuted in the Synodal Church, Father Michael converted to the Old Believers, seeing the democratic and socialist potential of this denomination. However, the literary techniques by which Mikhail conveyed his beliefs were too modern for some of the children of the Old Believer Church.

Keywords: *Old Believers, Church history, Christian socialism, Bishop Mikhail Semyonov.*

Anna I. Sviridonova, postgraduate Student, Historical and Archival Institute, The Russian State University for the Humanities, svridonovahram@gmail.com

М.Ц. АРЗАКАНЯН

“Russian Studies Hu” В КОНТЕКСТЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Автор заметки обращает внимание на ряд статей по интеллектуальной истории, вышедших в свет в первом выпуске текущего года (6. 1 / 2024) венгерского электронного журнала “Russian Studies Hu”, публикующего материалы по вопросам восточнославянской, русской и советской истории.

Ключевые слова: *Russian Studies Hu, интеллектуальная история, проблемное поле.*

Цель нашей заметки – обратить внимание на исследования, затрагивающие проблемное поле интеллектуальной истории, которые вышли в свет в первом выпуске текущего года (6. 1 / 2024) венгерского электронного журнала “Russian Studies Hu”¹, публикующего материалы по вопросам восточнославянской, русской и советской истории.

В числе таковых работа известного венгерского историка Дюлы Свака² о периодизациях российской истории, отражающих концепции русских и зарубежных историков и / или исторические течения. В ней четко выявлено место ключевых периодов в истории России, показана их значимость, отмечены основные события и роль личности.

Цель автора дать читателю представление об основных факторах, определяющих ту или иную периодизацию, проиллюстрировать не только те возможности, которые она предоставляет, но и указать на ее неизбежные противоречия.

Исследование демонстрирует, что изучение структуры периодизации и терминологических средств ее описания, используемых, как правило, в обобщающих трудах, позволяет ученому получить комплексное представление о различных этапах и изменениях в развитии академической исторической науки. Автор убедительно показывает, что не существует двух тождественных периодизаций. Он полагает, что характер периодизации в значительной степени определяется методологией историка (и исторической наукой его времени), профессиональной и методологической направленностью его деятельности, а иногда методологической и методической неопределенностью и путаницей; что на все обобщающие труды накладывает отпечаток фрагментация истории – и этот отпечаток тем сильнее, чем ближе мы подходим к Современности. Таким образом, история и ее описание находятся в постоянном, взаимозависимом движении.

¹ См.: <https://russianstudies.hu/onlineperiodikaru.html> (май, 2024).

² Свак 2024: 139-156.

Статья М.С. Петровой³ посвящена рассмотрению фрагмента о глаголе из так называемого «Русского Доната», приписываемого Дмитрию Герасимову (XVI в.) и его неизвестным последователям XVII века⁴. В ней реконструируются и обсуждаются методы работы Дмитрия и его продолжателей с текстом Доната, выявляются содержательные, смысловые и словесные параллели между латинским оригиналом и рассматриваемым изложением; показано, *что именно и как* в разделе о глаголе удалось передать Дмитрию из Донатова текста (а это и принятие Дмитрием вопросно-ответной формы, и попытки воспроизведения содержания, и подбор соответствующих терминологических эквивалентов и примеров из родного языка). В качестве вывода М.С. Петровой отмечено, что и Дмитрий, и его последователи не смогли точно передать Донатов текст из-за языковых (в том числе терминологических) различий, но последовали западноевропейской традиции приспособления латинского текста и его инструментария к своему языку и образовательным нуждам своей эпохи.

Публикация А.И. Филюшкина⁵ направлена на рассмотрение дискуссии о русских святых, имеющей место в европейских нарративах о Московии XVI в. Автор не только отмечает взаимосвязь личной идентичности человека и его религиозной принадлежности, но и показывает, как описывают «религию московитов» представители разных конфессий (католики и протестанты) – Ян Лаский, Иоганн Фабри, Матвей Меховский, Сигизмунд фон Герберштейн, Александр Гваньини, Генрих Штаден и др. Обращено внимание на разный интерес упомянутых лиц к религии московитов и ее аспектам, зависящий от их собственной принадлежности к вере; и на возникающие конфликтные ситуации между церквями в Восточной Европе, а также способы, смягчающие конфронтацию.

Нам представляется, что эти исследования вызовут немалый интерес как среди историков, так и специалистов других областей гуманитарного знания, изучающих интеллектуальную историю.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Петрова М.С. Восприятие латинского грамматического знания русской ученостью в XVI веке (на примере Дмитрия Герасимова и других...) // Диалог со временем. 2011. Вып. 34. С. 311-364.
- Петрова М.С. Дмитрий Герасимов и его последователи о глаголе // RussianStudiesHu. 2024. 6/1. С. 185-210 [Dmitry Gerasimov i ego posledovateli o glagole (Dmitry Gerasimov and His Followers on the Verb) // RussianStudiesHu 2024. 6. No. 1. S. 185-210. DOI: 10.38210/RUSTUDH.2024.6.9 – https://russianstudies.hu/docs/RS_2024-1_Petrova.pdf#toolbar=0&navpanes=0&statusbar=0 (май, 2024).

³ Петрова 2024: 185-210.

⁴ См. также: Петрова 2011: 311-364.

⁵ См.: Филюшкин 2024: 11-27 – https://russianstudies.hu/docs/RS_2024-1_Szvak.pdf#toolbar=0&navpanes=0&statusbar=0 (май, 2024).

Свак Д. Периодизации Российской истории // *RussianStudiesHu*. 2024. 6/1. С. 139-156 [Gyula Szvák. Periodizatsii Rossiiskoi istorii (Russian History Writing and Its Periodisations) // *RussianStudiesHu*. 2024. 6. No 1. S. 139-156]. DOI: 10.38210/RUSTUDH.2024.6.7 – https://russianstudies.hu/docs/RS_2024-1_Szvák.pdf#toolbar=0&navpanes=0&statusbar=0 (май, 2024).

Filyushkin A.I. Debate on Russian Saints in European Narratives about Sixteenth-Century Muscovy // *RussianStudiesHu*. 2024. 6. No. 1. P. 11-27. DOI: 10.38210/RUSTUDH.2024.6.1 – https://russianstudies.hu/docs/RS_2024-1_Filyushkin.pdf#toolbar=0&navpanes=0&statusbar=0 (май, 2024).

Арзаканян Марина Цолаковна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва);
arzakanian@mail.ru

RussianStudiesHu in the context of intellectual History

The paper draws attention to the papers on intellectual history published in the first issue of the current year (6. 1 / 2024) of the Hungarian electronic journal “*Russian-StudiesHu*”, which publishes materials on issues of East Slavic, Russian and Soviet history.

Key words: *RussianStudiesHu*, intellectual history, problem field.

Marina Ts. Arzakanian, Dr. Sc. (History), Professor, Chief Research Fellow, Institute of World History at the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation);
arzakanian@mail.ru

ПОНЯТИЕ АФФЕКТА В ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Статья посвящена анализу «Компаньона исследований гендера и аффекта» (2023), опубликованного издательством «Раутледж» под редакцией Т. Ризера. Понятие аффекта используется здесь для объяснения причин трех взаимосвязанных процессов: усиления правых популистов в современном мире, активной трансформации неолиберальной гегемонии и неудач усилий левых интеллектуалов, до сих пор преобладающих в англо-американских университетах. Оно маркирует изменения публичной сферы, все более зависимой от эмоциональных и неотрефлексированных установок, определяющих суждения разных социальных групп. К сожалению, понятие аффекта лишь фиксирует проблемы роста ресентимента, насилия и избегания социальной рефлексии над причинами неустойчивости современной социально-политической системы, но не предлагает внятных механизмов изменения существующего положения дел или возможных альтернативных режимов сложившейся гегемонии.

Ключевые слова: *гендерные исследования, аффект, публичная сфера, неолиберализм, история эмоций.*

Понятие аффекта по-прежнему остается слабо востребовано как в российской, так и в западной историографии, но широко обсуждается в разных направлениях гуманитарных исследований¹. С 2016 г. в издательстве «Раутледж» выходит серия книг «Критические исследования наследия, эмоций и аффекта», а с 2019 г. – серия «Исследования сообществ аффекта»². В первом случае внимание сосредоточено на неотрефлексированном характере памяти, идентичности и восприятия прошлого. Вторая серия посвящена трансформации солидарности, все менее связанной в современных обществах с прежними символическими формами и политическими институтами, но все более зависимой от неотрефлексированных установок (прежде всего ресентимента и ностальгии), активно используемых сегодня правыми популистами.

На этом фоне «Компаньон исследований гендера и аффекта», изданный тем же «Раутледж» в 2023 г.³, интересен тем, что подчеркивает досубъектный и потому не-нарративный характер взаимодействий людей и других акторов, во многом определяющий гендерные идентичности. С этой точки зрения, гендер (включая маскулинность) не обязательно представляет собой неизбежную ловушку власти, как считает Д. Батлер, но опирается на множество аффектов, которые лишь потом символически и эмоционально кодируются существующими стратегиями господства или сопротивления. В рамках конкретных ситуаций взаимодействия людей и социальных институтов первичным оказывается аффект, часть отголосков которого всегда остается неподконтрольной существующей нормативной гегемонии. Редактор «Компаньона исследований гендера и аффекта», профессор Питтсбургского университета Тодд

¹ Bollmer 2023; Массуми 2020.

² Analyzing Affective Societies 2019; Affective Societies: Key Concepts, 2019.

³ The Routledge Companion to Gender and Affect, 2023.

Ризер формулирует свой основной тезис следующим образом: «Если аффект срабатывает на уровне до-субъектного (хотя это “если” требует отдельного разговора), то как минимум в этот момент он содержит потенциал смещения тех форм субъективностей, которые мы бы хотели отвергнуть по тем или иным причинам»⁴. Такой подход существенно отличает рецензируемую книгу от многочисленных коллективных монографий и «компаньонов» по гендерным исследованиям, опубликованных в последние годы⁵, – он позволяет объяснить, почему широко распространенная критика гендерного неравенства все меньше работает в современном «постфеминистском» мире, а патриархальное насилие оказывается востребованным в самых разных странах и обществах.

С этой точки зрения, амбивалентность любого локального конфликта (например, «войны с террором», развернутой США в Ираке и Афганистане) ощущается как самими ветеранами, так и всем обществом, но кодируется кинематографом и СМИ в сложившихся символических рамках, работая прежде всего на укрепление позиций правых республиканцев. Как пишет Хлоя Даймонд-Линоу, «“Война с террором” – это война, использующая аффект <...> Она стремится вызвать аффекты страха, неуверенности, ужаса и ненависти к “враждебному другому”, провоцируя постоянное внимание к сохраняющейся угрозе терроризма. <...> Распространение этих аффектов происходит в тандеме с более “позитивными” эмоциями – любовью и гордостью, кодируемыми как патриотизм и национализм, которые оказываются привязаны к сентиментальным изображениям белых мужчин – солдата, спасателя, президента или героя войны. Эти маскулинные фигуры становятся символами надежды, сдерживающими террористов и других чудовищных монстров, позиционируемых как источник аффективной неуверенности и страха»⁶. По мнению многих авторов «Компаньона», правые правительства во всем мире целенаправленно шокируют своих граждан и используют их неотрефлексированный страх для мобилизации электората в своих интересах. Левые же стремятся лишь рационально деконструировать эти манипуляции, но не предлагают позитивных эмоций, сильных идентичностей (авторитетных символических фигур), а главное – устойчивых социально-культурных практик кодирования ощущений неопределенности, характерных для современного мира с его сложностью и неустойчивостью. Эффективность «постправды», которую предлагают правые популисты, относительно: люди понимают, что ими манипулируют, что война нужна лишь элитам; но они вынуждены занять определенное место в навязанной СМИ системе отношений – присоединиться к победителям или проигравшим, «героям» или «террористам», нарративам национальной гордости или партикулярного недовольства.

⁴ The Routledge Companion to Gender and Affect, 2023: 3.

⁵ The Routledge Companion to Gender, Media and Violence, 2024; Routledge International Handbook of Masculinity, 2019; Companion to Women's and Gender Studies, 2020.

⁶ Diamond-Lenow 2023: 145.

Стив Гарлик в своей главе «Капитализация аффекта: маскулинность и неолиберализм» переносит эту проблематику из военной сферы на повседневность неолиберальных обществ и характерные для них гендерные отношения. С его точки зрения (развивающей логику В. Браун), маскулинность и своей правой, и в (нео)либеральной версиях сегодня сохраняется и усиливается за счет ресентимента – смеси обиды, ярости и недовольства своим ухудшающимся положением, распространенным среди мужчин как низшего, так и среднего класса. Хотя подлинным инициатором их эксплуатации являются элиты, пропаганда «заботы о населении» (за которой лежит биополитика в ее интерпретации М. Фуко) оказывается интернализирована гражданами, которые готовы скорее вернуться назад (даже в эпоху Холодной войны), но не стремятся рационально проектировать новое, более справедливое общество. Их ресентимент – недовольство, выливающееся на феминисток или мигрантов, – становится ресурсом как правого популизма (политики Д. Трампа, Р. Эрдогана, В. Орбана и их коллег в других странах), так и неолибералов, которые подменяют реальную социальную мобильность ее симуляцией в медиа. «Результатом этого, однако, не становится обещанное восстановление белой мужской власти. Неолиберализм лишь усугубляет нарастающий нигилизм, который обесценивает те идеи, которые предлагают хоть немного безопасности среди нестабильности современного существования. <...> Именно здесь мы обнаруживаем важность аффекта: незаживающая рана и несублимированная ярость в сочетании с нигилизмом, заранее высмеивающим любые ценности, вызывают высокий уровень аффекта, мобилизующий население. Аффект превращается в гнев – самую маскулинную из эмоций»⁷. Таким образом, по мнению авторов «Компаньона», современный неолиберальный капитализм работает не только в экономической плоскости, но и меняет «психику власти» через аффекты, неосознаваемые большей частью общества и блокирующие рациональное преобразование публичной сферы.

Разумеется, работа аффекта не сводится только к ресентименту. Сорок пять глав «Компаньона» поделены на несколько разделов: «Аффекты гендера», «Аффективные отношения и реляционность аффекта», «Аффективные практики» и «Проблемы репрезентации аффекта», «Пространственные аффекты», «Аффекты в истории, история аффектов». Однако границы между ними оказываются очень условны, а понятие аффекта трактуется в них очень по-разному. Чаще всего речь идет о поиске более глубоких оснований осознаваемых эмоциональных и социально-психологических установок. Но механизмы взаимосвязи между досимволическим уровнем и культурными феноменами остаются в основном не проясненными. Попыток соотнести между собой подходы, которые используют авторы разных глав, в самом «Компаньоне» практически нет. А.Э. Джонсон рассматривает неолиберальную маскулинность в сериалах «Основание» (Р. Сандерс, 2021-) и «Кремниевая доли-

⁷ Garlick 2023: 155-156.

на» (М. Джадж и др., 2014-2019). Дж. Аллан сравнивает российский фильм «Брат» (А. Балабанов, 1997), датский «Братья» (С. Бир, 2004) и его американский одноименный ремейк (Д. Шеридан, 2009). Х. Хвадсон рассматривает историю видео-надзора и полемику об интернет-свиданиях в тюрьмах. Понятие аффекта в этих работах существенно отличается: в первом случае речь идет именно о скрытом ресентименте, выступающем мотором современного капитализма. Во втором – скорее о метафоре «братства», которая может вписывать аффект как в националистический, так и либеральный нарратив. В третьем – об интерсубъективных связях, которые сохраняются даже в медиатизированном виде. Эти различия при работе с понятием, с одной стороны, способствуют расширению предмета исследования и поиску новых теоретических рамок, но не дают четких и структурированных выводов.

Учитывая слабую востребованность понятия аффекта в академической историографии⁸, стоит отдельно остановиться на главе Линдси Додд из университета Хаддерсфилда «Осмысление аффекта в устной истории», которая представляется одной из лучших в рецензируемой книге. Автор рассматривает аффект как неотъемлемую составляющую интерсубъективного взаимодействия в устной истории. Последняя, как настаивает Л. Додд, не просто собирает информацию или фиксирует автобиографические нарративы, но представляет собой диалог, включающий мощную аффективную и эмоциональную составляющие. «Аффект занимает центральное место в практиках устной истории; он требует корректировки методологии, поскольку его нельзя записать, задокументировать или архивировать конвенциональными способами»⁹. Устная история всегда предполагает значительное воздействие интервью (голосов, неотрефлексированных эмоций, идей, которые там присутствуют) на исследователя. Важно, что такое понимание устной истории включает и темпоральный аспект: аффект в интервью смещает границы между прошлым, настоящим и будущим, – способствует их сосуществованию или контингентности между ними¹⁰. С этой теоретической оптикой Л. Додд возвращается к известной работе классика устной истории А. Портелли «Смерть Луиджи Трастулли и другие истории: форма и смысл в устной истории». «Портелли связывает между собой “виртуальное в актуальном”, “совместные возможности” [shared possibilities] и “анахронические мечты” – то, что рассказывается о воображаемом будущем, в котором собеседники никогда не жили. Размышления о виртуальном будущем демонстрируют контингентность разворачивающегося настоящего. <...> А. Портелли также указывает на поразительную мультитемпоральность памяти, отмечая, что “все вспоминаемое прошлое существует в сознании одновременно”. Устные историки обычно понимают вспоминание как диахронический процесс (тогда / сейчас)

⁸ Кобылин, Николай 2020.

⁹ Dodd 2023: 213.

¹⁰ Об этом см.: Олейников 2021.

или, в лучшем случае, как трехмерный (тогда / сейчас / связь между ними). Но воображаемое и реальное будущее сосуществуют в памяти с различными фрагментами прошлого и настоящего. Ассамбляж памяти удерживает в напряжении эти множественные темпоральности, ситуативно выдвигая их на первый план»¹¹. Еще один важный тезис Л. Додда состоит в том, что аффект всегда имеет политическое измерение – он исходит из неравенства влияния и власти. Задача историка в этом контексте – отрефлексировать аффект и понять баланс сил, который его производит. В этом смысле важная задача рецензируемого «Компаньона» состоит в стремлении найти механизмы взаимосвязи аффекта, эмоций, ценностей и социально-политических установок в условиях современного социального кризиса, хотя конкретные механизмы такого взаимодействия остаются так и не систематизированы его авторами.

Таким образом, понятие аффекта призвано объяснить причины трех взаимосвязанных процессов: усиления правых популистов в современном мире, активной трансформации неолиберальной гегемонии и неудач усилий левых интеллектуалов, до сих пор преобладающих в англо-американских университетах. Оно фиксирует изменения современной публичной сферы, все более зависимой от эмоциональных установок, при том, что эта зависимость и ее причины остаются минимально отрефлексированными обществом¹². К сожалению, понятие аффекта лишь фиксирует проблемы роста ресентимента, насилия и избегания социальной рефлексии над причинами неустойчивости современной социально-политической системы, но не предлагает внятных механизмов изменения существующего положения дел. «Компаньон исследований гендера и аффекта» делает лишь первый небольшой шаг в этом предельно актуальном направлении. И, хочется надеяться, что продолжение этих дискуссий даст какой-то более весомый результат.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Кобылин И.И., Николаи Ф.В. Нужен ли историкам поворот к аффекту? // Диалог со временем. 2020. № 72. С. 37-48. [Kobylin I.I., Nikolai F.V. Nuzhen li istorikam povorot k afektu? (Do historians need a "turn to affect"? // Dialog so vremenem. 2020. № 72. S. 37-48].
- Массуми Б. Автономия аффекта // Философский журнал. 2020. № 3. С. 110-133. [Massumi B. Avtonomiya affekta (The autonomy of affect) // Filosofskij zhurnal. 2020. № 3. S. 110-133].
- Олейников А.А. Время истории // Логос. 2021. № 4. С. 5-30. [Olejnikov A.A. Vremya istorii (History's time) // Logos. 2021. № 4. S. 5-30].
- Хабермас Ю. Новая структурная трансформация публичной сферы. М.: НЛЮ, 2023. 104 с. [Habermas YU. Novaya strukturnaya transformaciya publichnoj sfery (A New structural transformation of the public sphere). M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2023. 104 s.].
- Affective Societies: Key Concepts / Ed. by J. Slaby, C. von Scheve. L.; N.Y.: Routledge, 2019. 364 p.
- Analyzing Affective Societies: Methods and Methodologies / Ed. by A. Kahl. L.; N.Y.: Routledge, 2019. 328 p.
- Bollmer G. The Affect Lab: The History and Limits of Measuring Emotion. University Of Minnesota Press, 2023. 280 p.
- Companion to Women's and Gender Studies / Ed. by N.A. Naples. Oxford Wiley-Blackwell, 2020. 520 p.

¹¹ Dodd 2023: 215.

¹² Хабермас 2023:104

- Dodd L. Thinking Affect (Back) Into Oral History // The Routledge Companion to Gender and Affect / Ed. by T.W. Reeser. L.; N.Y.: Routledge, 2023. P. 211-223.
- Garlick S. Capitalizing Affect: On Masculinity and Neoliberalism // The Routledge Companion to Gender and Affect / Ed. by T.W. Reeser. L.; N.Y.: Routledge, 2023. P. 155-163.
- Routledge International Handbook of Masculinity Studies / Ed. by L. Gottzén, U. Mellström, T. Shefer L.; N.Y.: Routledge, 2019. 524 p.
- The Routledge Companion to Gender and Affect / Ed. by T.W. Reeser. L.; N.Y.: Routledge, 2023. 510 p.
- The Routledge Companion to Gender, Media and Violence / Ed. by K. Boyle, S. Berridge. L.; N.Y.: Routledge, 2024. 628 p.

Федор Владимирович Николаи, доктор философских наук, Высшая школа экономики (Москва), fvnik@list.ru

The concept of affect in gender studies

The article analyzes «The Routledge Companion to Gender and Affect» (2023), edited by Todd Reeser. The concept of affect is used here to explain the rise of right-wing populists in contemporary world, the active transformation of neoliberal hegemony, and the failure of leftist intellectuals that still dominate Anglo-American universities. It captures the changes in the modern public sphere, which is increasingly dependent on emotional and unreflected attitudes that determine the judgments of ever wider social groups. Unfortunately, the concept of affect only captures the problems of growing resentment, violence and avoidance of social reflection on the reasons for contemporary instability, but does not offer clear mechanisms for changing the existing state of affairs.

Key words: *gender studies, affect, public sphere, neoliberalism, history of emotions*

Feodor Nikolai, PhD, Higher School of Economics (Moscow); fvnik@list.ru

ВЛАСТЬ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ИСТОРИИ

Статья-рецензия посвящена выходу в свет коллективной монографии «Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох» (М., 2023), опубликованной в издательстве «Аквилон» в серии «Образы истории» под редакцией Л.П. Репиной. Новая монография продолжает цикл размышлений ее авторов, представителей различных научных школ, над широким проблемным полем современной исторической науки. В статье показано, как взяв за основу методологию интеллектуальной истории, члены авторского коллектива пытаются осветить специфику взаимоотношений интеллектуалов и власти в исторической ретроспективе, разрабатывая важнейшие аспекты темы, в разные периоды и на разных уровнях, как на материале истории России, так и отдельных стран Европы. В заключении делается вывод о многогранности проблемы изучения взаимоотношений «интеллектуалов и власти» и обозначаются дальнейшие перспективы ее разработки в разнообразных контекстах времени и места. Ведь вопросы о характере симбиоза интеллектуалов и политиков, о роли интеллектуалов в производстве и популяризации тех или иных идей, как и вопросы об «отмене» тех интеллектуалов, которые не согласны быть частью господствующего нарратива, имеют в данный момент исключительную важность.

Ключевые слова: интеллектуальная история, интеллектуалы, власть, конфликты, переломные эпохи.

Интеллектуальная история – одна из самых динамично развивающихся областей современного исторического знания¹. Будучи по своей сути областью полидисциплинарной, интеллектуальная история может рассматриваться как «история всех видов творческой деятельности человека, её условий, форм и результатов»². Пройдя в 1980–1990-х гг. путь предметного оформления и институционализации (в 1994 г. было организовано Международное общество интеллектуальной истории (ISIH) со своим журналом и ежегодными конференциями), интеллектуальная история стала важной частью современного гуманитарного дискурса, заняв свое место в научных профилях академических институтов и университетов, а ряд авторов отмечает, что проект интеллектуальной истории имеет потенциал, «по ряду важных параметров заменяющий и продолжающий сегодня семиотику культуры»³.

В России проект интеллектуальной истории во много обязан своим развитием кругу исследователей, сложившихся вокруг журнала «Диалог со временем», основателем и главным редактором которого является член-корреспондент РАН, доктор исторических наук Л.П. Репина. Говоря о специфике этого проекта, Л.П. Репина подчеркивает, что исследовательский приоритет интеллектуальной истории – изучение рефлекс

¹ Репина 2020: 8–9; Теория и методология истории 2016: 265; Зверева 2018: 288–302; Репина 2000: 5–13.

² Вместо Введения: Интеллектуальная история как история интеллектуалов или как история вообще? (Л.П. Репина) // Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох 2023: 12.

³ Зенкин 2022: 276; Маркасова 2023: 365.

тивного и когнитивного аспектов прошлого человеческого опыта – сегодня все больше опирается на принцип его социокультурной контекстуализации в духе проекта “новой культурно-интеллектуальной истории”, в которой человеческая субъективность должна выступать в ее истинной целостности, неразрывно соединяющей категории сознания и категории мышления⁴. Круг журнала «Диалог со временем» опирается на «интегральную концепцию интеллектуальной культуры»⁵, в основе которой лежит убеждение, что «интеллектуальная культура каждой эпохи многослойна: это и так называемая элитарная, и профессиональная культура, и идеи, разлитые в обществе (на разных его уровнях). Интеллектуальная культура состоит из привычных способов мышления, языков и средств коммуникации, которые включают элитарные и «народные» типы дискурса, манеру думать, читать, писать и говорить... Интеллектуальная культура – это не абстрактные идеи, а совокупный ментальный и вербальный фонд того общества, которое использует их, пуская в обращение среди современников посредством устной речи, письма и других средств коммуникации... интеллектуальная культура – это не только тексты, она имеет коммуникативную природу»⁶.

Именно в таком теоретико-методологическом ключе подготовлена новая коллективная монография «Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох», вышедшая под редакцией Л.П. Репиной в издательстве «Аквилон» в серии «Образы истории» в 2023 г. Отчасти, новая монография продолжает цикл размышлений над широким проблемным полем современной исторической науки⁷. Как отмечается во вступительной статье: «Коллектив авторов настоящей книги сосредоточил свои усилия на исследованиях, в которых проблематика взаимодействия интеллектуалов и власти в конфликтах переломных эпох переплетается с комплексом ключевых вопросов истории интеллектуальной культуры. Авторы монографии стремились разработать важнейшие аспекты темы на материале истории России (в разные периоды и на разных уровнях) и отдельных стран Европы с существенно различающимися траекториями развития, формирования общественного сознания и политической культуры, в условиях конкуренции различных моделей исторического проектирования будущего и разных форм коллективной идентичности (региональной, этнической, конфессиональной, партийной и др.)»⁸.

Коллектив авторов являет собой «команду» представителей разных научных школ, как «столичных», так и региональных научных центров. Такой подход к формированию издания – «особая примета» книг, выходящих под редакцией Л.П. Репиной. Подобное объединение различных научных оптик дает читателю «калейдоскоп» ракурсов, уровней, точек

⁴ Репина 2020: 10.

⁵ Репина 2008: 5–15.

⁶ Репина 2020: 10–11.

⁷ См. подробнее: Болдин, Карипов, Ширинянц 2022: 188–191; Болдин, Ширинянц 2020: 382–391.

⁸ Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох 2023: 13.

стыковки разнонаправленных линий анализа и масштабов исследования, что полностью укладывается в обозначенную методологическую парадигму интеллектуальной истории. Среди авторов книги – представители Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь), Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, Брянского государственного университета имени акад. И.Г. Петровского, Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, Казанского федерального университета, Института всеобщей истории РАН, МГУ имени М.В. Ломоносова, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Пермского государственного национального исследовательского университета.

Структурно монография представляет три основные части, в которых тексты авторов сгруппированы вокруг тематических блоков. Первая часть «Феноменология конфликтов в исторической перспективе», включает четыре статьи: «Конфликт и “идея истории” в интеллектуальном дискурсе XXI века» (З.А. Чеканцева), «Интеллектуал в предконфликте: роль и модели социальных практик» (А.К. Шабунина), «Интеллектуалы и власть в России в конце XVIII – первой половине XIX века: конфликты процесса формирования “публичной сферы”» (К.И. Шнейдер), «Актуализация конфликта в историческом контексте: П.М. Бицилли, В.Н. Забугин и их герои» (Н.А. Селунская). Все они так или иначе объединены общей задачей: рассмотреть теоретические аспекты темы, анализируя модели поведения, роли интеллектуалов в ситуации формирования конфликта и их влияние на динамику противостояния в конфликте. Специальное внимание в каждой статье уделено историческим контекстам актуализации конфликтов, включая вопрос об условиях становления и развития публичной сферы⁹.

Во второй части «Индивидуальные стратегии интеллектуалов в конфликте» авторы представляют публичные позиции и критическую деятельность интеллектуалов разных стран, модели взаимоотношений с властью и переживания социально-политических конфликтов переломных эпох на примере личных судеб героев. В этот раздел включены следующие статьи: «Ричард Генри Тоуни – судьба британского интеллектуала в эпоху войн и революций...» (Е.А. Суслопарова), «Этьен Жильсон: католик и политик в переломную эпоху» (Д.В. Шмелев), «Э. Юнгер в нацистской Германии: стратегия выживания интеллектуала в условиях диктатур» (С.В. Артамошин), «Интеллектуалы и власть на переломе эпох: стратегии выживания в судьбе провинциального священника» (И.И. Юрганова), «Интеллектуал на окраине Российской империи и становление нового дискурса: научная стратегия этнографа Г.В. Ксенофонтова» (Е.Н. Романова, Л.Б. Степанова, М.Б. Башкиров), «Советские годы Р.Ю. Виппера» (А.В. Шарова), «Как это было... О В.Т. Звиревиче и его истории об истории» (М.С. Петрова).

⁹ Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох 2023: 14.

В третьей части монографии «Конфликт интеллектуалов и власти в специфике локуса» авторы размышляют об активной просветительской деятельности интеллектуальных сообществ и о практике формирования коллективной памяти, отражающей стремление интеллигенции отстоять перед властью свою самостоятельность в локальном функциональном пространстве («“Саха аймах” – “Манчаары” – “Саха омур”»: национально-культурные институты в контексте взаимоотношений власти и интеллектуалов». Е.П. Антонов, «“Vivos voco, mortuos plango”»: практики персональной мемориализации в пространстве Казанского университета». С.Ю. Малышева, А.А. Сальникова), о неудачном опыте использования общей исторической травмы для консолидации в условиях виктимизации прошлого отдельных народов на примере кавказской эмиграции («Кавказская интеллигенция в европейской эмиграции 1930-х годов: травма как следствие пережитого конфликта в годы Революции 1917 г. и Гражданской войны». К.Р. Амбарцумян), о линиях размежевания политико-идеологической ориентации интеллектуалов стран наследниц бывшей Югославии и недостаточности для консолидации опыта коллективной травмы («Расколы интеллектуалов в странах бывшей Югославии: случай Второй Сербии». М.В. Белов).

Так или иначе, все перечисленные авторы, приняв за исходную точку положение об интегративной природе концептуализации предметного поля интеллектуальной истории, поставили во главу угла исследование «явлений интеллектуальной сферы в широком контексте социального опыта, общих процессов духовной жизни общества и изменений в ценностных ориентирах, наиболее яркими выразителями которых становятся, как правило, крупные мыслители»¹⁰.

На наш взгляд, в монографии не хватает завершающей статьи, которая обозначила бы перспективу дальнейших исследований творческого коллектива. Проблема «интеллектуалы и власть» представляется многогранной и требует дальнейшей разработки. Стоило бы обратить внимание и на результаты ряда параллельных проектов, например, на итоги работы международного colloquium «Интеллектуалы на службе у власти. История и пропаганда в средневековой Европе» (Институт общественных наук РАНХиГС, 2023)¹¹. Обращение к средневековым сюжетам кажется продуктивным в контексте феномена «мобилизованное Средневековье»¹² в политическом дискурсе процесса нацистроительства в России, странах Центрально-Восточной Европы и Балкан.

Рецензируемая монография представляет собой ценный комплекс исследований, дающих возможность прояснить специфику взаимоотношений интеллектуалов и власти в исторической ретроспективе. Авторы книги подчеркивают, что именно интеллектуалы формируют зачастую конкурирующие друг с другом картины мира, предопределяю-

¹⁰ Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох 2023: 12.

¹¹ Стребкова, Ауров 2023: 383–391.

¹² См., напр.: Филошкин 2017: 22–39.

щие и развитие пространства политического. При этом одни картины мира становятся господствующими, другие – «борются за выживание», а третьи и вовсе уничтожаются¹³. Вопросы о характере симбиоза интеллектуалов и политиков, о роли интеллектуалов в производстве и популяризации тех или иных идей, как и вопросы о «карьерных убийствах» тех интеллектуалов, которые не согласны быть частью господствующего нарратива, имеют в данный момент исключительную важность. И рецензируемая коллективная монография представляет собой важную основу для того, чтобы дать на них ответы в будущем.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Болдин В.А., Карипов Б.Н., Ширинянц А.А. Значимый другой: размышления над книгой "Культура духа" vs "Культура разума": интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках / под общ. ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2022. 1080 с., илл. // Уральский исторический вестник. 2022. Т. 77, № 4. С. 188–191. [Boldin V.A., Karipov B.N., Shirinyants A.A. Znachimyj drugoj: razmyshleniya nad knigoy "Kul'tura duha" vs "Kul'tura razuma": intellektualy i vlast' v Britanii i Rossii v XVII–XVIII vekah (The Significant Other: Reflections on the Book "Culture of the Spirit" vs "Culture of Reason": Intellectuals and Power in Britain and Russia in the 17th–18th Centuries / Ed. by L.P. Repina. Moscow: Akvilon, 2022. 1080 p., ill. // Ural'skij istoricheskij vestnik. 2022. Vol. 77. No. 4. P. 188–191].
- Болдин В.А., Ширинянц А.А. История – коррекция памяти // Журнал фронтальных исследований. 2020. Т. 5, № 4. С. 382–391. [Boldin V.A., Shirinyants A.A. Istorija – korrektsiya pamyati (History as Memory Correction) // Zhurnal frontirnykh issledovanij. 2020. Vol. 5, No. 4. P. 382–391].
- Зверева Г.И. Интеллектуальная история в современной России: институты и направления // Преподаватель – XXI век. 2018. № 4. С. 288–302. [Zvereva G.I. Intellektual'naja istorija v sovremennoj Rossii: instituty i napravlenija (Intellectual History in Modern Russia: Institutions and Directions) // Prepodavatel' – XXI vek. 2018. № 4. P. 288–302].
- Зенкин С. Семиотика культуры и интеллектуальная история // НЛО. 2022. № 6. С. 273–280. [Zenkin S. Semyotika kul'tury i intellektual'naja istorija (Semiotics of Culture and Intellectual History) // Novoe literaturnoe obozrenie. 2022. № 6. P. 273–280].
- Интеллектуалы и власть в конфликтах переломных эпох (коллективная монография) / Под общ. ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2023. (Серия «Образы истории») [Intellektualy i vlast' v konfliktax perelomnykh epokh (Intellectuals and Power in Conflicts of Turning Points) / Ed. by L.P. Repina. Moscow: Akvilon, 2023. (Series "Obrazy istorii")].
- Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–276. [Mannheim K. Ideologiya i utopiya (Ideology and Utopia) // Diagnost nashego vremeni. Moscow: Yurist, 1994. P. 7–276].
- Маркасова Е. Интеллектуальная история и лингвистический поворот (Рец. на кн.: «Культура Духа» vs. «Культура Разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках. М., 2022) // Новое литературное обозрение. 2023. №5. С.353-365. [Markasova E. Intellektual'naya istoriya i lingvisticheskiy povorot (Intellectual History and the Linguistic Turn) (Review of the book: "Culture of the Spirit" vs. "Culture of the Reason": Intellectuals and Power in Britain and Russia in the XVII–XVIII centuries. Moscow, 2022) // Novoe literaturnoe obozrenie. 2023. No. 5. P. 353-365].
- Репина Л.П. Интеллектуальная история в России: двадцать лет спустя // Всеобщая история и историческая наука в XX – начале XXI века: сб. статей и сообщений: в 2 т. / сост. и отв. ред. Г.П. Мягков, Е.А. Чиглинтsev. Казань: Изд-во Казанского университета, 2020. Т. 1. С. 8-12. [Repina L.P. Intellektual'naya istoriya v Rossii: dvadtsat' let spustya (Intellectual History in Russia: Twenty Years Later) // Vseobshchaya istoriya i istoricheskaya nauka v XX – nachale XXI veka: sbornik statey i soobshcheniy: in 2 vol. / ed. by G.P. Myagkov, E.A. Chiglintsev. Kazan: Publishing House of Kazan University, 2020. Vol. 1. P. 8-12].
- Репина Л.П. Интеллектуальная история сегодня: проблемы и перспективы // Диалог со временем. 2000. Вып. 2. С. 5–13. Repina L.P. Intellektual'naja istorija segodnja: problemy

¹³ Здесь можно вспомнить о противопоставлении «идеологии» и «утопии» в интерпретации К. Мангейма. См.: Мангейм 1994: 7–276.

- i perspektivy (Intellectual history today: problems and perspectives) // Dialog so vremenem. 2000. Issue 2. P. 5-13].
- Репина Л.П. Интеллектуальная культура как маркер исторической эпохи // Диалог со временем. 2008. Вып. 22. С. 5–15 [Repina L.P. Intelktual'naja kul'tura kak marker istoricheskoy epohi (Intellectual culture as a marker of a historical epoch) // Dialog so vremenem. 2008. Issue 22. P. 5-15].
- Стребкова Д.Г., Ауров О.В. II Международный коллоквиум «Интеллектуалы на службе у власти. История и пропаганда в средневековой Европе»: 26–29 июня 2023 г. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 383–391. [Strebkova D.G., Aurov O.V. II Mezhdunarodnyj kollokvium "Intelktualy na sluzhbe u vlasti. Istoriya i propaganda v srednevekovoj Evrope": 26-29 ijunja 2023 g. (International Colloquium "Intellectuals at the Service of Power. History and Propaganda in Medieval Europe": June 26-29, 2023) // Filosofija. Zhurnal Vyshej shkoly ekonomiki. 2023. Vol. 7, No. 3. P. 383-391].
- Теория и методология истории: учебник и практикум для академического бакалавриата / под ред. А.И. Филошкина. М.: Юрайт, 2016. [Teoriya i metodologiya istorii: uchebnik i praktikum dlia akademicheskogo bakalavriata (Theory and Methodology of History: Textbook and Workshop for Academic Bachelor's Degree) / pod red. A.I. Fil'yushkina. Moscow: Yurait, 2016].
- Филошкин А.И. «Мобилизация Средневековья» как инструмент формирования представлений о славянском единстве // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2017. № 2. С. 22–39. [Fil'yushkin A.I. «Mobilizatsiya Srednevekov'ya» kak instrument formirovaniya predstavleniy o slavianskom edinstve ("Mobilization of the Middle Ages" as an instrument for shaping perceptions of Slavic unity) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2017. No. 2. P. 22-39].

Болдин Владимир Алексеевич, кандидат политических наук, ассистент, кафедра истории социально-политических учений, факультет политологии МГУ имени М.В. Ломоносова, boldin.v.a@gmail.com

Атлагич Синиша, доктор политических наук, профессор, кафедра журналистики и коммуникативистики, Факультет политических наук, Белградский университет, sinisa.atlagic@fpn.bg.ac.rs

Карипов Балташ Нурмухамбетович, доктор политических наук, профессор, кафедра всеобщей истории и философии, исторический факультет, Кокшетауский государственный университет имени Ш.Ш. Уалиханова, bkaripov@yandex.ru

Power and Intellectuals in the Space of History

The review article discusses the monograph "Intellectuals and Power in the Conflicts of Historical Turning Epochs" (published by Aquilo Publishing House as part of the "Images of History" series, edited by Dr. Lorina Repina, a corresponding member of the Russian Academy of Sciences) that was released in Moscow in 2023. This new monograph brings together scholars from different academic backgrounds. It continues the author's exploration of a wide range of topics in modern historical research. The article demonstrates how the author's team seeks to highlight specific aspects of the relationship between intellectuals and power in historical context through the prism of intellectual history. It focuses on significant aspects of this subject, drawing on the historical backdrop of Russia and European countries throughout different historical periods and at various levels of analysis. In conclusion, the importance of studying the relationship between intellectuals and power is emphasized. It is crucial to understand the role of intellectuals in generating ideas, as well as the treatment to "cancelled" intellectuals who disagree with the dominant narrative.

Keywords: intellectual history, intellectuals, power, conflicts, turning epochs.

Boldin Vladimir A., PhD in Political science, Assistant, Department of History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University; boldin.v.a@gmail.com

Siniša Atlagić, PhD., Professor, Department of Journalism and Communication Studies, Faculty of Political Science, Belgrade University; sinisa.atlagic@fpn.bg.ac.rs

Karipov Baltash N., Dr.Sc. (Political Science), Professor, Department of General History and Philosophy of the Faculty of History of Ualikhanov Kokshetau State University; bkaripov@yandex.ru

Т.С. СМОЛЕНЦЕВА

ПИСЬМО ЮНИУСА КОРОЛЮ: К ВОПРОСУ О СВОБОДЕ СЛОВА В БРИТАНИИ В 60–70-Х гг. XVIII в.

Статья посвящена публицистической деятельности известного британского анонимного автора Юниуса, написавшего на рубеже 60–70-х гг. XVIII в. 61 открытое письмо в адрес правительства. Письма публиковались в популярном периодическом издании «The Public Advertiser» с 1768 по 1772 гг. и представляли собой развернутую критику проводимой политики в Шотландии, Ирландии и Английских североамериканских колониях. Особое место в письмах занимал казус Уилкса, радикального журналиста, подвергнутого гонениям за критику короля в прессе. В этом казусе Юниус, не испытывавший к Уилксу никаких симпатий, видел притеснение «естественных прав» народа Британии. В данной статье представлен перевод с комментариями тридцать пятого письма Юниуса (XXXV), адресованного королю Георгу III. Прямое обращение к королю, с точки зрения Юниуса, было последним аргументом в его борьбе с коррумпированным и презревшем букву английской конституции правительством герцога Графтона. Автор статьи приходит к выводу, что письмо от 19 декабря 1769 г. являлось кульминационными в карьере Юниуса и оказало существенное влияние на дальнейшие политические события.

Ключевые слова: Дж. Уилкс; английская конституция; XVIII век; Великобритания; Георг III; свобода слова; Юниус.

История борьбы интеллектуалов за независимость печати берет начало с появления самой прессы. Эпоху перемен 1760–1770-х можно считать одним из ключевых моментов в становлении свободы печати в Великобритании. В XVIII в. Р. Стил, Д. Аддисон, Дж. Свифт, Д. Дефо, Г. Филдинг, Дж. Уилкс положили начало становлению независимости британской журналистики. Пресса стала играть большую роль в становлении гражданских прав и свобод.

Герой данной статьи Юниус считал, что коллаборация институтов власти, представляющих закон, и независимой прессы, представляющей мнение населения, позволило бы сократить общественные потрясения и революционные настроения до минимума, при условии, если власть прислушается к мнению народа. Вопросы гражданских прав и свобод, диалога между первыми лицами государства и обществом сегодня, на фоне происходящих в мире событий, как никогда актуальны.

Сочинения анонимного публициста, политическая ценность анализировались в трудах А. Роуза, Д. МакКракена, Ф. Кордаско, Т. Бойра, Дж. Паркеса¹ и др. Ряд отечественных исследователей² обращались к его письмам в контексте исследований политической мысли и ситуации в Великобритании в XVIII в., Т.С. Смоленцева (Сидоркина)³ проанализировала деятельность самого Юниуса и его политический портрет.

¹ Bowyer 1957; Cordasco 1949; McCracken 1979; Rowse 1943; Parkes 1867.

² Ильин 2010; Сидоренко 2009: 15–34.

³ Сидоркина 2022.

Отдельный историографический пласт работ посвящен проблеме авторства Юниуса. На роль анонимного публициста претендовало около 50 человек. Наиболее вероятной исследователи считают Фрэнсисканскую теорию, согласно которой предполагаемым автором являлся сэр Филипп Фрэнсис. Наиболее авторитетными считаются исследования Дж. Тэйлора⁴, который провел стилистический анализ и указал на сходство психологических и биографических портретов Ф. Фрэнсиса и Юниуса; английского графолога Ч. Шабо⁵, убежденного в идентичности почерков публициста и предполагаемого автора; а также шведского лингвиста А. Эллегарда⁶, разработавшего в 1962 г. статистический метод определения авторства и проверившего его на Юниусе. Существовали и противники⁷ данной теории, однако их аргументы выглядели слабее.

Сэр Филипп Фрэнсис родился 22 октября 1740 г. в Дублине. Благодаря связям отца он с детства был знаком с рядом известных личностей эпохи (Г. Фоксом, Дж. Колкрафтом, У. Дрейпером и др). Фрэнсис хорошо владел греческим, латинским, итальянским и французским языками, изучал труды философов Просвещения, интересовался греческими и римскими авторами, современными историками и политиками.

После окончания обучения в школе при соборе Св. Павла в Лондоне в 1756 г. он получил небольшую должность в канцелярии Департамента Южных морей, в 1760 г. оказался в специальном посольстве лорда Кинноула в Португалии, подрабатывал секретарем у своего кумира У. Питта-старшего, а в 1763 г. стал секретарем заместителя военного министра и получил доступ к разному рода политической переписке.

Первое письмо Юниуса появилось 21 ноября 1768 г. как реакция на кризис первых 10 лет правления Георга III: министерство лорда Бьюта, неудачный Парижский мирный договор 1763 г., болезнь и отставка У. Питта-старшего, внутренние противоречия кабинета министров герцога Графтона, выборы в Миддлсексе, исключение из палаты общин и арест Дж. Уилкса. В течение последующих двух с лишним лет Юниус с завидной периодичностью публиковался в журнале «The Public Advertiser», в каждом письме поднимая злободневные политические проблемы. Его письма быстро набирали популярность, а ежедневный тираж журнала постепенно увеличился с 2800 до 4800 экземпляров⁸. Читателей привлекал литературный стиль Юниуса (саркастическая инвектива), надменный тон изложения по отношению к представителям власти, последовательно вигская политическая философия, и, конечно, сам факт его анонимности. Юниус практически во всех письмах использует риторический прием обращения к публике, анализируя публичный образ адресата-жертвы; адресатами были герцог Графтон, сэр Уильям Дрей-

⁴ Taylor 1813.

⁵ Chabot 1871.

⁶ Ellegård 1962.

⁷ Jaques 1843; Hayward 1868; Dilke 1875.

⁸ Rea 1963: 176.

пер, сэр Уильям Блэкстон, лорд Норт и др. Анонимный автор постоянно апеллирует к духу британцев и указывает на несправедливость и незаконность действий правительства по отношению к «народу этой страны», «законам и обычаям этого королевства», используя доминантную риторико-символическую конструкцию в письмах.

Канонической подборкой писем Юниуса стало собрание, подготовленное в 1772 г. редактором «The Public Advertiser» Генри Вудфоллом под названием «Stat Nominis Umbra». Письма Юниуса не теряют своей актуальности и сегодня. Письмо XXXV вызвало широкий общественный резонанс и было мгновенно скопировано лондонскими газетами «The London Museum», «The London Evening Post», «The St. James's Chronicle», «The Independent Chronicle» и «The Gazetteer» и растиражировано большим количеством экземпляров. До этого представители власти самое большее вступали в открытую переписку и спорили с анонимным автором. Но это письмо Х. Уолпол описал, как самое «дерзкое оскорбление, нанесенное принцу со времен последней революции»⁹. Оставить это безнаказанным уже было невозможно. Издатели журналов, опубликовавшие письмо королю, подверглись судам о клевете. Однако все, кроме Дж. Алмона, который отделался небольшим штрафом, были оправданы. Прецедент повлек за собой необходимость пересмотра законодательства о крамолевой клевете. В парламенте уже в 1770 г. был поднят этот вопрос, а в 1792 г. был принят новый Закон о клевете¹⁰, по которому права присяжных были расширены. Кроме того, данное письмо стало одной из причин отставки герцога Графтона 22 января 1770 г. Это письмо вызывает большой интерес также потому, что наиболее полно отражает все выявленные Юниусом проблемы и политические ошибки, совершенные властью в период царствования Георга III.

**Письмо XXXV
Издателю «The Public Advertiser»
19 декабря 1769 г.**

Когда рост недовольства бесстрашного и великого народа увеличивается пропорционально тому злу, которое он переносит, когда вместо того, чтобы оставаться в подчинении, он пробуждается для сопротивления, это значит, что скоро наступит время, когда все другие дела придется отложить ради защиты Суверена и общей безопасности государства. Это тот сложный и опасный момент, когда лесть и фальшь больше не могут вводить в заблуждение, а простоту больше не одурачить. Предположим, что этот час настал. Представим себе милостивого и благонамеренного Государя, наконец-то осознавшего свой великий долг перед народом и свое собственное позорное положение — он не оглядывается вокруг в поисках помощи или совета, а стремится исполнить желания и обеспечить счастье своих подданных. При таких обстоятельствах любопытно представить, что честному человеку было бы позволено приблизиться к Королю, и в каких выражениях он мог бы обратиться к своему Государю. Давайте предположим, как бы невероятно это ни было, что всякие предубеждения против его персоны отброшены, церемониальные трудности аудиенции преодоле-

⁹ The Letters...1978: 159.

¹⁰ Libel Act 1792.

ны, он ощущает себя вдохновленным самыми чистыми и благородными чувствами к своему Королю и стране, и что, с другой стороны, у Великого человека, к которому он обращается, достаточно духа, чтобы предложить ему говорить свободно, и достаточно понимания, чтобы выслушать его со всем вниманием. Незнакомый с тщеславным высокомерием он [честный человек] выражал бы свои чувства с достоинством и твердостью, но и не без уважения.

Сэр,

Несчастье Вашей жизни и первопричина всех упреков и огорчений, которые сопровождали Ваше правление, состоит в том, что с Вами никогда не говорили на языке правды, пока Вы не услышали ее в мольбах Вашего народа. Однако еще не поздно исправить ошибку, допущенную в Вашем воспитании¹¹. Мы все еще склонны снисходительно относиться к тем пагубным урокам, которые Вы получили в юности, и питать самые радужные надежды на естественную благожелательность Вашего характера. Мы далеки от мысли, что Вы способны прямо и преднамеренно посягнуть на те естественные права Ваших подданных, от которых зависят все их гражданские и политические свободы. Если бы у нас была возможность питать подозрения, столь бесчестные по отношению к Вашему характеру, мы уже давно должны были бы перейти к открытому протесту, весьма далекому от смиренного обращения. Доктрина, определенная нашими законами – *Король не может сделать ничего во вред* – принимается без возражений. Мы способны отделить благожелательного, добродушного принца от безрассудства и предательства его слуг, а личные добродетели этого человека – от пороков его правительства. Если бы не было справедливым это замечание, трудно сказать, что заслуживало бы больших сожалений – положение Вашего Величества или английской нации. Мне хотелось бы подготовить Ваш ум к благодатному восприятию правды, исключив всякую мучительную и оскорбительную идею личного упрека. Раз Ваши подданные, Ваше Величество, достаточно разумны и преданны, чтобы отделять Вашу личность от Вашего правления, то и Вы, в свою очередь, должны различать то правление, которое является неизменно достойным короля, и то, что служит исключительно для поощрения сиюминутных интересов и жалких амбиций министра.

Вы вошли на трон с явным, и, я не сомневаюсь, искренним намерением дать всеобщее благоденствие Вашим подданным. Вы нашли их удовлетворенными новым молодым принцем, чье самообладание обещало даже больше, чем его слова, и преданными Вам не столько по закону, сколько по чувству. Это была не равнодушная присяга на верность правителю – это была в значительной степени искренняя привязанность к любимому принцу, уроженцу их страны¹². Они не стали приглядываться к Вам и испытывать Вас, а выразили Вам искреннее доверие за будущие благодеяния Вашего правления и выплатили Вам наперед самую дорогую дань – свою привязанность. Таков, сэр, был некогда нрав

¹¹ Речь идет о влиянии на короля Георга III его матери и графа Бьюта, по слухам, ее любовника. Уилкс, Хорн, Юниус и толпа безымянных клеветников и карикатуристов в газетах "The Whisperer" и "The Parliamentary Spy" наперебой оскорбляли Августа Саксен-Гота-Альтенбургскую. В 1771 г., когда она умирала от неизлечимой болезни, олдермен Тауншенд в Палате общин заявил, что в течение последних десяти лет Англией управляла женщина, что он считает вдовствующую принцессу Уэльскую причиной всех бедствий страны и что следует провести расследование ее поведения. Lecky 1892: 249.

¹² Георг III приобрел популярность, когда в своей вступительной речи в парламенте провозгласил: "Рожденный и воспитанный в этой стране, я прославляю имя британца, и главное счастье моей жизни всегда будет заключаться в содействии улучшению благосостояния народа, чью преданность и теплую привязанность ко мне я считаю величайшей и самой важной гарантией моего трона". The King's Speech... vol. XV 1813: 982. Он, очевидно, вставил эту фразу, чтобы продемонстрировать желание дистанцироваться от своих немецких предков, которые, как считалось, больше заботились о Ганновере, чем о Британии.

народа, который теперь окружил Ваш трон упреками и стенаниями. Оцените справедливо самого себя. Изгоните из своего разума те недостойные убеждения, используя которые определенные заинтересованные лица старались завладеть Вами. Не доверяйте людям, которые говорят Вам, что англичане от природы легкомысленны и ветрены, и что они жалуются без причины. Перестаньте одинаково доверять всем: министрам, фаворитам и родственникам; и пусть в Вашей жизни останется только одно – это доверие собственному разуму.

Когда Вы притворно отказались называться англичанином¹³, поверьте мне, Ваше Величество, Вас убедили сделать весьма необдуманный комплимент одной части Ваших подданных за счет другой. Пока уроженцы Шотландии не бунтуют, они, несомненно, имеют право на защиту; и я не собираюсь осуждать политику, направленную на некоторое поощрение их внезапных симпатий к Ганноверскому дому. Я готов надеяться на все от их новорожденного рвения и их стойкой верности в будущем, но до настоящего времени они не могли претендовать на Вашу благосклонность. Почитать их с явным пристрастием и доверием, исключая Ваших английских подданных, которые возвели Вашу семью на трон и, несмотря на предательство и мятеж, поддерживали ее, – это слишком большая ошибка даже для наивного великодушия юности. В этой ошибке мы видим грубейшее нарушение самых очевидных норм политики и благоразумия. Мы связываем это с изначальной установкой в Вашем воспитании и готовы сделать скидку на Вашу неопытность.

К этому же раннему влиянию мы относим и то, как Вы снизили до того, чтобы проявить участие не только к ограниченным взглядам и интересам конкретных людей, но и к фатальной злобе их страстей. При Вашем восшествии на престол вся система правления была изменена не из соображений мудрости или обдуманности, а потому, что она перешла к Вам от Ваших предшественников¹⁴. Небольшого личного мотива в виде раздражения и негодования было достаточно, чтобы убраться самых способных слуг короны, но в этой стране, Ваше Величество, такие люди не могут быть обесцелены из-за неодобрения короля. Они могут быть отправлены в отставку, но не опозорены¹⁵. Не вдаваясь в детальные рассуждения о достоинствах [Парижского] мира, мы не можем не заметить, с какой опрометчивой поспешностью были приняты первые предложения Франции, а в ведении переговоров и в условиях договора – самые сильные признаки того поспешного духа уступчивости, с которым определенная часть Ваших подданных всегда была готова купить мир с настоящими врагами этой страны. С *Вашей* стороны, мы уверены, все было честно и искренне, и, если Англия была продана Франции, мы не сомневаемся, что это было предательством и по отношению к Вашему Величеству. Условия мира стали для Ваших подданных предметом огорчения и неожиданностью, но не реальной причиной их нынешнего недовольства.

¹³ Юниус обращается к той же речи от 25.10.1760, где Георг III в своей первой речи в парламенте намеренно называет себя именно британцем, а не англичанином. Англичане использовали слово «Британия» или «Британец» в трех случаях: для поэтичности, при обсуждении внешней политики или для успокоения шотландских слушателей. The Franks and Gauls... 1860: 250–252.

¹⁴ В своем «Эссе о Юниусе и его письмах» Б. Уотерхаус делает несколько интересных замечаний на этот счет. Он утверждает, что мать Георга настаивала на том, чтобы ее сын не поддавался влиянию Уильяма Питта-старшего, как его дед. Waterhouse 1831: 153. Взойдя на престол, Георг III распустил «единодушный» парламент Уильяма Питта и отправил в отставку Мистера Легга, опытного канцлера казначейства. Waterhouse 1831: 154–155.

¹⁵ Комментарий Юниуса: «Одним из первых актов нынешнего правления было увольнение мистера Легга (Генри Билсона (1708–1764) – Т.С.), поскольку он несколько лет назад отказался уступить свою долю в Хэмпшире шотландцу, рекомендованному лордом Бьютом. Это было причиной, публично обозначенной Его Светлостью». Junius 1772: 35.

Пока что, Ваше Величество, Вы были принесены в жертву чужим порокам и страстям. С какой стойкостью Вы будете выносить упоминания о них, как о своих собственных?

Человек, не столь уж уважаемый в обществе, начинает открытую атаку на Вашего фаворита, не думая ни о чем более, кроме того, как бы лучше подвергнуть осмеянию его личность и принципы, а национальный характер своих соотечественников – презрению. Жители этой страны, сэр, отличаются столь же своеобразным нравом, как и благосклонность Вашего Величества. Подобно другим избранным народам, наш попал в землю обетованную, где он нашел свою судьбу быть по-настоящему отмеченным [Богом] и избранными среди прочих. В этот сложный момент даже самый эксцентричный герой не может быть оправдан. Заблуждения одного рода находят прибежище в патриотизме, а другого – в преданности. Мистер Уилкс принес с собой в политику те же самые свободные нравы, которыми он руководствовался в своей личной жизни¹⁶, и, казалось, полагал, что, поскольку есть некоторые крайности, которым английский джентльмен может позволить себе предаваться, такая же свобода ему будет дана в выборе его политических принципов и в духе их соблюдения. Я обозначаю это, чтобы указать на – и уж ни в коем случае не защищать – его поведение. В пылу своего азарта он позволил себе некоторые непростительные, выходящие из ряда вон инсинуации. Он сказал больше, чем оправдывают умеренные люди, но не настолько, чтобы удостоить его [Уилкса] чести личного недовольства Вашего Величества. Молнии королевского негодования, сосредоточенные на нем, только озарили его, но не могли уничтожить. Воодушевленный поддержкой народа, с одной стороны, и разгоряченный преследованием, с другой, он менял свои взгляды и настроения по ситуации. Едва ли он был серьезен поначалу, теперь он энтузиаст. Самые холодные тела согреваются в противодействии, самые твердые, сталкиваясь, высекают искры. В политике, как и в религии, есть искаженный энтузиазм. Уговаривая других, мы убеждаемся сами. Азарт одурманивает и рождает в душе материнские инстинкты, которые заставляют нас любить дело, которым мы бредим. Разве этот конфликт достоин короля? Разве Вы не ощущаете, насколько низость этого случая питает атмосферу насмешки над теми серьезными трудностями, в которые Вы были втянуты? Уничтожение одного человека в течение нескольких лет было единственной целью Вашего правительства, если и может быть что-то еще более недостойное [Вас], то мы заметили, как для этой цели были безуспешно использованы все влияние исполнительной власти и все министерские ухищрения. И Вы никогда не добьетесь успеха, если только он [Уилкс] проявит недостаточную осмотрительность, чтобы лишиться защиты тех законов, которым Вы обязаны своей короной, или если Ваш министр убедит Вас решать вопрос только одной силой и направить всю мощь правительства, чтобы противостоять народу. Уроки, которые он извлек на собственном опыте, вероятно, уберегут его от такой чрезмерной глупости; и в добродетелях Вашего Королевского Величества мы находим неоспоримую гарантию того, что никакое незаконное насилие не будет предпринято.

Отнюдь не подозревая Вас в столь ужасном замысле, мы отнесли бы продолжающееся нарушение законов и даже последнюю чудовищную атаку на жизненно важные принципы конституции к опрометчивой, неподобающей личной неприязни. После одного неверного шага Вас соблазнили на другой; и так как дело было недостойно Вас, то Ваши министры решили, что целесообразность этого наказания соответствует мудрому и достойному плану. Они низвели

¹⁶ Знакомые могли бы охарактеризовать Дж. Уилкса сквернословом и повесой, вечно находящимся в долгах. Томас Поттер в 1750-х гг. привел его в Клуб адского пламени барона Дэшвуда, о котором ходили самые неприличные слухи. Cash 2006: 32.

Вас до необходимости выбирать из множества трудностей, до положения столь несчастливого, что Вы не можете ни поступить дурно без погибели, ни правильно без огорчения. Эти достойные слуги, несомненно, предоставили Вам много примечательных доказательств своих способностей. Недовольные тем, что мистер Уилкс стал важной персоной, они осмысленно перенесли вопрос с интересов одного человека на самые важные права и интересы народа; и вынудили Ваших подданных не просто пожелать добра делу отдельного человека, а объединиться с ним в их собственном деле. Пусть они продолжают в том же духе, в каком начали, и пусть Ваше Величество не сомневается, что эта трагедия принесет поражение Вашим фигурам на шахматной доске.

Обстоятельства, в которых Вы оказались, не допускают возможности прийти к компромиссу с английской нацией. Нерешительные, ограничительные меры опозорят Ваше правительство еще больше, чем открытое насилие, и, не удовлетворив народ, возбудят его презрение. У него [народа] есть голова на плечах и достаточно характера для того, чтобы принять косвенное исполнение обязательств за прямое оскорбление. Ничто меньшее, чем отмена резолюции, столь же официальная, как и она сама, не может залечить рану, нанесенную конституции, и ничего меньшего не будет принято¹⁷. Я охотно верю, что существует сила, достаточная для того, чтобы напомнить о том пагубном голосовании. Палата общин, несомненно, считает свой долг перед Короной превыше всех других обязательств. У нас они [члены палаты общин] в долгу только за свое случайное существование, они справедливо перевели свою благодарность от родителей к своим покровителям: от тех, кто их породил, к министру, в благосклонности которого они черпают комфорт и удовольствия своей политической жизни; кто самым нежным образом заботился о них в младенчестве и кто освободил их от нужд, не посягая на их избалованность. Но если бы их репутация могла быть разрушена до положения, столь гнусного и унижительного, что по сравнению с ним нынешняя ситуация, в которой они находятся, является состоянием чести и уважения, подумайте, сэр, каким образом Вы будете действовать впоследствии. Можете ли Вы представить себе, как долго еще народ этой страны будет подчиняться столь покладистой палате общин? В природе человеческого общества не заложено, что любая форма правления в таких обстоятельствах может оставаться надолго. У нас повсеместное неуважение к народу столь же губительно, как и его ненависть. Таковы, я убежден, были бы необходимые последствия любой непристойной поблажки, сделанной нынешней палате общин, и, поскольку ограничительная мера не будет принята, Вам остается решить, поддержите ли Вы во что бы то ни стало группу людей, которые вынудили Вас решать эту досадную дилемму, или же Вы удовлетворите единое желание всего народа Англии, распустив парламент.

Считая само собой разумеющимся, в чем я уверен совершенно искренне, что лично у Вас нет никаких намерений против конституции или каких-либо взглядов, несовместимых с благом Ваших подданных, я думаю, что Вы не можете долго колебаться в выборе, который в равной степени касается Ваших интересов и Вашей чести. С одной стороны, Вы рискуете привязанностью всех Ваших английских подданных; Вы отказываете себе во всякой надежде на спокойствие, Вы навсегда подвергаете опасности политическое влияние Вашей семьи. Все это Вы рискуете делать без всякой цели или ради такой цели, назвать которую было бы для Вас оскорблением. Здравомыслящие люди будут с подозрением рассматривать Ваше поведение, а те, кто не в состоянии понять, до ка-

¹⁷Под резолюцией Юниус подразумевается назначение 05.05.1769 Г. Л. Латтрелла в качестве избранного графством Миддлсекс представителя в палату общин. В то время как Дж. Уилкс 4 раза выносил свою кандидатуру на выборы в Миддлсексе, 4 раза побеждал, и 4 раза исключался из парламента. Сидоренко 2009: 35–36.

кой степени они оскорблены, будут огорчать Вас возмущениями столь же невыразительными и дерзкими. Предположив, что никакой губительной борьбы не последует, Вы сразу же решаете быть огорченным, не надеясь на компенсацию ни со стороны заинтересованных лиц, ни со стороны честолюбия. Если английского короля ненавидят или презирают, он *обязан* быть огорчен; и это, возможно, единственная политическая истина, в которой он должен убедиться не опытным путем. Но если английский народ больше не будет ограничивать свое негодование покорным выражением своих обид; если бы, следуя славному примеру своих предков, они обратились уже не к творению конституции, а к тому Высшему Существо, которое дало им права человечества, от чьих даров было бы святотатством отказаться, позвольте мне спросить Вас, сэр, на какую часть Ваших подданных Вы могли бы рассчитывать в качестве опоры?

Народ Ирландии постоянно подвергался грабегам и угнетениям. Взамен они каждый день оставляют Вам свежие следы своего негодования. Они презирают жалкого губернатора, которого Вы им послали¹⁸, потому что он – творение лорда Бьюта; и отнюдь не из-за естественной неразберихи в их мыслях они так охотно ставят в один ряд реального короля и его позорного представителя.

Удаленность [Североамериканских] колоний не позволила бы им принять активное участие в Ваших делах, если бы они так же хорошо относились к Вашему правительству, как когда-то относились к Вашей персоне. Они были готовы отделить *Вас* от Ваших министров. Они жаловались на закон, но искали его истоки не выше слуг короны: они тешили себя надеждой, что их Государь если и не благосклонен к их делу, то, по крайней мере, беспристрастен. Ваше судьбоносное, персональное выступление против них фактически заставило их искоренить эту главную отличительную особенность из своего сознания¹⁹. Они считают, что Вы объединились со своими слугами против Америки; и знают, как отличать Суверена и продажный парламент, с одной стороны, от истинных чувств английского народа – с другой. Надеясь на независимость, они, возможно, примут Вас в качестве своего короля; но, если Вы когда-нибудь отступите от Америки, они предоставят Вам такой договор, который пресвитериане Шотландии постыдилась бы предложить Карлу II. Они покинули свою родину в поисках свободы и нашли ее в пустыне. Разделенные на тысячи форм политики и религии, все они сходятся в одном: они одинаково ненавидят великолепие короля и высокомерное лицемерие епископа.

Таким образом, Вы не можете разумно рассчитывать на помощь от незаслуженной преданности Вам ирландцев или американцев, а еще меньше от народа Англии, который вообще-то борется за свои права и в этом великом вопросе выступает против Вас. Однако, по-видимому, Вы не лишены поддержки: у Вас есть все якобиты, присягнувшие священники, католики и тори этой страны и вся Шотландия без исключения. Принимая во внимание, из какой семьи Вы родом, выбор Ваших друзей был бы необычайно удачным, и, честно говоря, сэр, если бы Вы не уничтожили интересы вигов к Англии, я восхищался бы Вашей ловкостью в обращении с сердцами Ваших врагов. Можно ли Вам возлагать надежды и доверять людям, которые, прежде чем быть верными Вам, должны отречься от

¹⁸ Джордж Тауншенд, 4-й виконт Тауншенд (1724-1807), брат Чарльза Тауншенда (1725-1767), был лордом-лейтенантом Ирландии в 1767-1772 гг. Целью Дж. Тауншенда, опытного военного деятеля, было увеличение Ирландской армии, что ударило бы по бюджету Ирландии. В то же время Британский парламент отказывался расширить полномочия местных властей. Lecky 1913: 79–83.

¹⁹ В своей речи парламенту от 08.11.1768 король объявил, что “в некоторых колониях вновь вспыхнул дух фракционности... в одной из них дошло до актов насилия и сопротивления”. Георг III настаивал на необходимости прекращения этих волнений. The King's Speech... vol. XVI 1813: 468–469.

каждого убеждения и предать все принципы, как церковные, так и государственные, унаследованные ими от предков и утвержденные их воспитанием? Чье число настолько ничтожно, что они уже давно были вынуждены отказываться от принципов и языка, отличающих их как общность и сражаться под знаменами своих врагов? Их рвение начинается с лицемерия и должно закончиться предательством. Сначала они обманывают, наконец, предают.

Что же касается шотландцев, то я должен предположить, что Ваше сердце и разум с самого раннего детства были настолько склонены в их пользу, что ничто, кроме *Ваших собственных* несчастий, не может поколебать Вас. Вы не примете сходного опыта Ваших предшественников, а, когда человек однажды решается уверовать, сама нелепость учения укрепляет его в вере. Пристрастное мнение может стать свидетельством привязанности к Ганноверскому дому из печально известной преданности дому Стюартов и найти залог будущей лояльности в былых восстаниях. Внешнее проявление, однако, говорит в их пользу, причем настолько сильно, что можно подумать, будто они забыли, что Вы их законный король, и приняли Вас за претендента на престол. Допустим, что шотландцы столь же искренни в своих сегодняшних заявлениях, как если бы Вы в действительности были не англичанином, а британцем с севера. Вы не будете первым принцем их родной страны, против которого они восстали, и не будете первым, кого они подло предали. Неужели Вы забыли, сэр, или Ваш фаворит скрыл от Вас ту часть нашей истории, когда несчастный Карл [I] (а у него тоже были личные добродетели) бежал от открытого, явно выраженного гнева своих английских подданных и добровольно отдался на милость своих соотечественников? Не ища поддержки в привязанностях подданных, он обращался, к их чести, как джентльменов за защитой. Они приняли его, как приняли бы Ваше Величество, с поклонами, улыбками и фальшью и держали его, пока не заключили сделку с английским парламентом, а затем подло продали своего родного короля на растерзание его врагам. Это, сэр, не было действием нескольких предателей, а было преднамеренным актом шотландского парламента, представлявшего нацию. Мудрый принц мог бы извлечь из этого два значимых для себя урока. С одной стороны, он мог бы научиться бояться неприкрытого гнева великодушного народа, который осмеливается открыто отстаивать свои права и который ради правого дела готов встретиться со своим государем на поле брани. С другой стороны, его учили бы опасаться чего-то гораздо более грозного – рабского коварства, от которого никакая осторожность и никакое мужество не защитят. Кривая ухмылка на лице предупредит его о язве в сердце.

Из-за способов, которыми одна часть армии использовалась слишком часто, у Вас есть некоторые основания ожидать, что нет никакой службы, от которой она отказалась бы. Здесь мы также прослеживаем пристрастность Вашего ума. Вы думаете, что понимаете чувства армии по поведению офицеров, с той же справедливостью, с какой Вы понимаете чувства народа по рассказам министерства. Ваши марширующие полки, сэр, не станут брать пример с офицеров ни как с солдат, ни как с подданных. Они чувствуют и возмущаются, – как им и следовало бы, – теми неизменными, непримечательными милостями, которыми осыпают офицеров, в то время как доблестные войска, которыми совершается всякая опасная, всякая трудная служба, оставлены погибать в чужих гарнизонах или томиться в квартирах у себя дома, обделенные вниманием и забытые²⁰. Если

²⁰ Юниус делает комментарий: “У солдат есть 4 пенса в день, чтобы прокормиться, и 500 плетей за дезертирство. ...Предполагается, что с помощью этих “поощрений” на них можно положиться всякий раз, когда некий человек считает необходимым убивать своих подданных”. Junius 1772: 49. Юниус намекает на “резню на полях Св. Георгия” 10.05.1768. По приказу виконта Уэймута солдаты разогнали демонстрацию в поддержку Дж. Уилкса, в ходе которой было застрелено 7 человек.

бы у них не было чувства великого подлинного долга, которым они обязаны своей стране, их гнев действовал бы подобно патриотизму, и они оставили бы это дело на тех, кому Вы щедро раздаете награды и почести. Преторианские отряды, несмотря на свое бессилие и развращенность, были все еще достаточно сильны, чтобы внушить страх римскому населению; но, когда далекие легионы подняли тревогу, они двинулись на Рим и предали империю²¹.

С одной стороны, куда бы Вы ни посмотрели, Вы не увидите ничего, кроме недоумения и отчаяния. Вы можете решиться поддержать то самое министерство, которое довело Ваши дела до столь плачевного состояния: Вы можете скрыться за парламентом и вынудить народ сопротивляться. Но будьте уверены, сэр, что такое решение было бы столь же опротивчивым, сколь и отвратительным. Если это мгновенно не потрясет Ваше правление, то навсегда лишит Вас душевного покоя.

С другой стороны, как разнообразна эта перспектива! Как легко, безопасен и почетен путь перед Вами! Английская нация заявляет, что она глубоко оскорблена своими представителями, и просит Ваше Величество воспользоваться Вашим законным правом и дать им возможность отозвать доверие [палате общин], которым, как она считает, было возмутительно злоупотреблено. Вам не следует говорить, что власть палаты общин не является естественной, она делегирована ей (палате общин. – Т. С.) для блага народа, от которого она ее получила. Между учредительными и представительными органами возникает вопрос о праве. Какой силой это должно быть решено? Не будет ли Ваше Королевское Величество вмешиваться в вопрос, который Вас, собственно говоря, непосредственно не касается? Это был бы шаг столь же одиозный и ненужный. Будут ли лорды призваны определять права и привилегии палаты общин? Они не могут этого сделать без вопиющего нарушения конституции. Или Вы передадите это судьям? Они часто говорили Вашим предкам, что закон парламента выше их. Какая же группа тогда останется, как не предоставить народу самому решать за себя? Он один пострадал; и так как нет высшей силы, к которой можно было бы отнести причину, то он один должен был бы ее определить.

Я не хочу озадачивать Вас утомительными рассуждениями о вопросе, который уже так много обсуждался, что очередная попытка вряд ли могла бы прояснить его. Есть, однако, два момента, из-за которых Вашему Величеству особенно важно рассмотреть последние заседания палаты общин. Лишая подданного его естественного права, она [палата общин] приписывала своему собственному голосованию власть, равную действию всего законодательного органа; и, хотя, возможно, не с теми же самыми мотивами, она строго следовала примеру Долгого парламента²², который сначала объявил королевскую должность бесполезной, а вскоре после этого, не особенно церемонясь, распустил палату лордов. Та же самая мнимая власть, которая лишает английского подданного его права по рождению, может лишить английского короля его короны. С другой стороны, резолюция палаты общин, по-видимому, не столь опасная для Вашего Величества, вызывает еще большую тревогу у Вашего народа. Не оставшись доволь-

²¹ Вероятно, Юниус имеет в виду заговор против Каракаллы в III в. н. э. Командир преторианской гвардии Макрин составил заговор против Каракаллы с целью предотвратить войну с Парфией. Жители этого древнего государства собрали армию и намеревались пойти войной на Рим. Это решение было принято после похода римского императора из-за его вероломства и осквернения могил парфянских царей.

²² Долгий парламент (1640–1653 и 1659–1660 гг.) мог быть распущен только с согласия самих депутатов. В 1640–1649 гг. он подвергся политической чистке. Оставшихся членов парламента в период с 1648 по 1652 гг. называли “Охвостьем”. Юниус предупреждает короля о вероятных последствиях и фактически называет парламент охвостьем, оставляющим только угодных депутатов.

ными лишением одного человека его права, они [члены палаты общин] произвольно передали это право другому. Они отнесли попытку [Уилкса] вернуться к числу противозаконных, не осмелившись осудить тех шерифов [проводивших выборы в Мидлсексе], которые были особенно осведомлены о неправомерности мистера Уилкса не только по заявлению палаты, но и по прямому предписанию, направленному им, и которые, тем не менее, утвердили его как должным образом избранного. Они [члены палаты общин] отвергли большинство голосов — единственный критерий, по которому наши законы дают возможность народу проявить свои чувства; они передали право избрания от группы [избирателей] к представительному органу; и этими актами, вместе или по отдельности, они существенно изменили первоначальное устройство палаты общин. Как бы хорошо Ваше Величество не разбирался в английской истории, от Вас не ускользнет, насколько Ваши интересы, равно как и Ваш долг, состоят в том, чтобы помешать одной из трех политических сил²³ вторгнуться на территорию двух других или взять на себя власть над ними всеми. Когда они отклонятся от великого конституционного вектора, по которому должны быть направлены все их действия, кто будет сдерживать их в будущем? И какие гарантии они смогут дать Вам, как, растоптав равных себе, они будут подчиняться вышестоящему? Ваше Величество сможет узнать впоследствии, насколько склонны к союзу раб и тиран.

Некоторые из членов Вашего совета, более честные, чем остальные, признают неконтролируемую вседозволенность нынешней палаты общин, но возражают против ее роспуска на основании мнения, признаю, не слишком логичного, что казна будет в равной степени находиться в распоряжении их премников²⁴. Я не могу заставить себя поверить в то, что нация так мало выигрывает от происходящего. Но, если бы это мнение было обоснованным, Вы могли бы тогда легко удовлетворить наши пожелания и успокоить нынешний шум против Вашего правительства, не нанося никакого материального ущерба любимому делу коррупции.

Вам еще предстоит сыграть достойную роль. Симпатия Ваших подданных еще может быть восстановлена. Но, прежде чем покорить их сердца, Вам нужно одержать великую победу над своим собственным. Отбросьте те мелкие личные обиды, которые слишком долго руководили Вашим общественным поведением. Даруйте амнистию этому человеку (Дж. Уилксу. — Т. С.) до конца его наказания, и если негодование все еще преобладает, сделайте это, как это давно должно было быть, актом не милосердия, а презрения. Он скоро вернется к своему нормальному положению молчаливого сенатора, кое-как поддерживающего еженедельную красноречивость газетчиков. Легкое ощущение безопасности оставит его без внимания и устранил. Только буря вынуждает его двигаться дальше.

Не советуясь с Вашим Министром, соберите всю свою волю в кулак. Покажите публике, что Вы сами можете решать и действовать. Вернитесь к своему народу. Оставьте в стороне куда не годные королевские формальности и говорите со своими подданными мужественно и на языке джентльмена. Скажите им, что Вы были фатально обмануты. Признание не будет позором, а скорее отдаст должное Вашей смекалке. Скажите им, что Вы полны решимости устранить все основания для недовольства Вашим царствованием; что Вы не доверитесь никому, кто не пользуется доверием Ваших подданных; и предоставьте им самим определять своим решением на будущих выборах, действительно ли общее мнение нации состоит в том, чтобы их права были произвольно нарушены

²³ Речь идет о палате лордов (представителях аристократии), палате общин (представителях народа) и короле.

²⁴ Депутаты прикрывались тем, что новые выборы — это новые деньги из казны, отсутствие выборов сэкономит деньги общин.

нынешней палатой общин, а конституция предана. Тогда они воздадут должное своим представителям и самим себе.

Эти чувства, сэр, и стиль, в котором они выражены, могут показаться оскорбительными, возможно, потому что они для Вас новы. Привыкнув к языку придворных, Вы измеряете их привязанность пылкостью выражений, и когда они только равнодушно хвалят Вас, Вы восхищаетесь их искренностью. Но сейчас не время шутить со своей судьбой. Вас, сэр, сбивают с толку те, кто говорит, что у Вас много друзей, чьи симпатии основаны на принципе личной привязанности. Первое основание дружбы – это не способность давать блага, а равенство, с которым они принимаются и *могут* быть оплачены. Судьба, сделавшая Вас королем, запретила Вам иметь друга. Это закон природы, который нельзя безнаказанно нарушать. Ошибающийся принц, ищущий дружбы, найдет любимца, а в этом любимце – гибель своих дел.

Народ Англии предан Ганноверскому дому не из тщеславного предпочтения одной семьи другой, а из убеждения, что создание этой семьи было необходимо для поддержания их гражданских и религиозных свобод. Таков, Ваше Величество, принцип верности, столь же твердый и рациональный; он пригоден для принятия англичанами и вполне достоин поощрения Вашего Величества. Мы не можем долго обманываться номинальными различиями. Само по себе имя Стюартов достойно лишь презрения, они были вооружены абсолютной властью, их принципы пугали. Принц, который подражает их поведению, должен быть предупрежден их примером; и, в то время как он гордится безопасностью своего права на корону, ему следует помнить, что, поскольку она [корона] была приобретена одной революцией, она может быть утеряна другой.

ЮНИУС

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ильин Д.В. Общественно-политическая мысль английского Просвещения второй половины XVIII века: дис. ... канд. ист. наук. М.: Владимирский Государственный Гуманитарный ун-т, 2010. 212 с. [Iliin D.V. Obshchestvenno-politicheskaya mysl' anglijskogo Prosveshcheniya vtoroj poloviny XVIII veka: dis. ... kand. ist. Nauk (Socio-political thought of the English Enlightenment of the second half of the XVIII century. Ph.D. Thesis). Moskva: Vladimirskij Gosudarstvennyj Gumanitarnyj un-t, 2010].
- Сидоренко Л.В. Герцог Гraftон в кабинетной политике Георга III в 1760–1780-е гг. // Труды Кафедры истории Нового и Новейшего времени Санкт-Петербургского государственного университета. 2009. № 3. С. 15–34. [Sidorenko L.V. Gercog Grafton v kabinetnoj politike Georga III v 1760–1780-yh gg. (The Duke of Grafton in the cabinet politics of George III in the 1760s and 1780s.) // Trudy kafedry istorii Novogo i novejshego vremeni Sankt-Peterburgskogo universiteta. 2009. № 3. Pp. 15–34.].
- Сидоркина Т.С. Письма Юниуса в контексте политических дебатов в Британии рубежа 60–70-х гг. XVIII в.: дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург: Уральский Федеральный университет, 2022 [Sidorkina T.S. Pis'ma Yuniusa v kontekste politicheskikh debatov v Britanii rubezha 60–70-h gg. XVIII v.: dis. ... kand. ist. nauk (Junius's letters in the context of political debates in Britain at the turn of the 1760s-70s. Ph.D. Thesis). Ekaterinburg: Ural'skij Federal'nyj universitet, 2022].
- Bowyer T.H. A Bibliographical Examination of the earliest Editions of the Letters of Junius. Charlottesville: University of Virginia, 1957.
- Cash A.H. John Wilkes. The Scandalous Father of Civil Liberty. London: New Haven, 2006.
- Chabot C. The Handwriting of Junius Professionally Investigated. London: Murray, 1871.
- Cordasco F. A Junius Bibliography with the Preliminary Essay on the Political Background, Text and Identity. A Contribution to the 18th Century Constitution and Liberty History with Eighth Appendices. New York: Burt Franklin, 1949.
- Dilke C.W. Junius // The Papers of the Critics. Vol. II. London: Murray, 1875. Pp. 1–229.
- Ellegård A. A Statistical Method for Determining Authorship. The Letters of Junius 1769–1772. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1962.

- Hayward A. More about Junius. The Franciscan Theory Unsound. L.: Longman, Green and Co, 1868.
- Jaques J. The History of Junius and His Works: and a Review of the Controversy Respecting the Identity of Junius. London: Bell And Wood, 1843.
- Junius. Letter XXXV to the Printer of the Public Advertiser 19. December. 1769 // Junius. Stat Nominis Umbra: 2 vols. Vol. II. / ed. by H. S. Woodfall. L.: Woodfall, 1772. P. 29–56.
- Lecky W.E.H. A History of England in the 18th Century. Vol. IV. L.: Longmans, Green, and Co, 1892.
- Lecky W.E.H. A History of Ireland in the Eighteenth Century. Vol. II. L.: Longmans, Green, and Co, 1913.
- Libel Act 1792 [Electronic Recourse] // The Official Home of UK Legislation. – Mode of Access: <https://www.legislation.gov.uk/apgb/Geo3/32/60/2010-01-12?view=plain>
- McCracken D. Junius and Philip Francis. Boston: Twayne Publisher, 1979.
- Parkes J. Memoirs of Sir Philip Francis, K.C.B.: With Correspondence and Journals. Vol. 1. London: Longman's, Green, and Company, 1867.
- Rea R.R. The English Press in Politics 1760–1774. Lincoln: Un-ty of Nebraska Press, 1963.
- Rowse A.L. The English Spirit. Essays on History and Literature. New York: Longmans Green & Company, 1943.
- Taylor J. A discovery of the author of the letters of Junius. London: Taylor and Hessey, 1813.
- The Franks and Gauls // The National Review. Vol. XI. L., 1860. P. 250–252.
- The King's Speech on Opening the Session 1760. Nov. 18 // The Parliamentary History of England from Earliest Period to the Year 1803 / ed. by W. Cobbett. Vol. XV. London: Hansard, 1813. P. 981–985.
- The King's Speech on Opening the Session 1768. Nov. 8 // The Parliamentary History of England from Earliest Period to the Year 1803 / ed. by W. Cobbett. Vol. XVI. London: Hansard, 1813. P. 466–470.
- The Letters of Junius / ed. by J. Cannon. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Waterhouse B. An Essay on Junius and His Letters; a Sketch of the Life and Character of William Pitt, Earl of Chatham, and Memoirs of Certain Other Distinguished Individuals; with Reflections Historical, Personal, and Political, Relating to the Affairs of Great Britain and America, from 1763 To 1785. Boston: Gray and Bowen, 1831.

Смоленцева Татьяна Сергеевна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник, Научно-исследовательский институт русской культуры, Уральский федеральный университет; sidorkinats@gmail.com

Junius' Letter to the King on the Question of Free Speech in Britain in the 1760s – 1770s

The article is devoted to the journalistic activity of the famous British anonymous author Junius, who wrote sixty-one open letters to the government at the turn of the 60-70s of the XVIII century. The letters were published in the popular journal "The Public Advertiser" from 1768 to 1772 and were a detailed criticism of the policy pursued in Scotland, Ireland, and the English North American colonies. A special place in the letters was occupied by the incident of radical journalist J. Wilkes, who was persecuted for criticizing the king in the press. In this incident, Junius, who had no sympathy for Wilkes, saw the oppression of the "natural rights" of the people of Britain. This article presents a translation with comments of the thirty-fifth letter of Junius (XXXV) addressed to King George III. A direct appeal to the king, from the point of view of Junius, was the last argument in his fight against the corrupt and despised the letter of the English constitution by the government of the Duke of Grafton. The author of the article concludes that the letter dated December 19, 1769, was the culmination in Junius' career and had a significant impact on further political events.

Keywords: J. Wilkes; English Constitution; XVIII century; Great Britain; George III; Freedom of the Press; Junius.

Tatiana Smolentseva, PhD in History, Junior Researcher, Research Institute of Russian Culture, the Ural Federal University; sidorkinats@gmail.com

М.С. ПЕТРОВА

УНИВЕРСУМ В НАУКЕ И ЛИТЕРАТУРЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ КРУГЛОГО СТОЛА)*

В статье анализируются доклады, прочитанные и обсужденные 25 мая 2024 г. в Институте междисциплинарных исследований науки и образования (Москва) на Круглом столе «Картины мира в историческом контексте».

Ключевые слова: *универсум, мироздание, традиция, реконструкция, модель, христианство, платонизм, текст*



25 мая 2024 г. в рамках работы над проектом «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества»¹ в Институте междисциплинарных исследований науки и образования (Москва) прошел круглый стол

специалистов разных сфер гуманитарного знания из ведущих академических институтов и университетов столицы (ИВИ РАН, ИМЛИ РАН, МГУ, НИУ ВШЭ), чьи научные интересы коррелируют с изучением представлений об универсуме и месте в нем человека, которые нашли отражение в самых разных картинах мира – научных, литературных, художественных, мифологических, религиозных и многих других. Участники круглого стола предприняли попытку обсудить и апробировать принятые ими исследовательские методы и подходы², отметив, что

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

¹ Проект направлен на выявление уникальных и особенных элементов таких представлений, обращение к теориям прошлого, а также их реконструкцию и анализ, способствующий более глубокому пониманию учений и взглядов, получивших развитие в философских работах, произведениях литературы, науке, искусстве в прошлые эпохи и в нынешнее время.

² Авторский коллектив, представляющий собой специалистов из разных сфер научного знания, создан для изучения проблемы рецепции представлений о мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества. Одна из частных задач настоящего мероприятия состоит в апробировании его участниками избранной исследовательской методологии, задействования наиболее эффективных методов и методик, необходимых для достижения искомых результатов. В их числе историко-филологический и историко-философский анализ в сочетании с релевантными естественнонаучными методами; методы сравнительного анализа, логической реконструкции и теории аргументации. Применительно к текстуальным исследова-

каждая из изучаемых концепций обладает особенностями и яркими чертами, выделяющими ее из череды многих других.

Во вступительном слове М.С. Петровой было отмечено, что исследование представлений и идей о мире (*id est* вселенной, универсуме, мироздании) имеет не только ярко выраженное академическое значение, но обладает кросс-культурным и цивилизационным измерением, поскольку вводит в научный оборот концепции выдающихся представителей прошлого, прорабатывающих схожие проблемы на теоретическом уровне своего времени – в историческом, политическом, естественнонаучном, натурфилософском, литературном аспектах. Как показывает многовековой процесс развития человечества, в условиях кризиса политического, экономического, социального, экологического, духовного, пандемического, а ныне – уже и не мирного времени, на первый план всегда выступает потребность переосмысления мира, переопределения его границ, когда жизненно необходимыми становятся попытки заглянуть за пределы освоенного пространства, выйти за прежний рубеж. Первостепенным становится и понимание того, насколько хрупка наша жизнь во вселенной, каково место человека в этом мире, каковы представления индивида о мироздании... – эти вопросы на протяжении многих веков сначала составляли предмет особой области знания – натурфилософии; затем оказался в фокусе проблемного поля интеллектуальной истории, социологии, политологии, философской антропологии, религиоведения, педагогики, культурологии, и, шире, истории науки в целом... занимая главенствующее положение в нашей современной жизни. В рамках такого подхода прошло обсуждение прочитанных докладов³.

ниям привлекается весь арсенал методов филологического анализа, метод релевантных контекстов и интертекстуального анализа (являющиеся герменевтическими процедурами, направленными на получение максимально адекватной интерпретации исследуемых текстов); используется методика историко-текстуальной и теоретической реконструкции текста, разработанная К. Дьютиль-Новаше (Университет Гронингена [Dutilh Novaes 2004, Eadem 2007, Eadem 2011]); применяется набор методов, разработанных в рамках докографических исследований (используемые в последнее время Я. Мансфельдом [Mansfeld 1989, Idem 1990] и Д.Т. Руниа [Runia 1990, Idem 1993, Idem 1995; Mansfeld, Runia 1997–2020.], К. Осборном [Osborn; Burgess 1998; Осборн, Берджес 2005 – пер.], Л. Жмудем [Жмудь 1990, Он же 1994, Он же 1995, Он же 2002, Он же 2006, Он же 2012; Zhmud 1997, Idem 2012 – tr.] и др.). Работа с оригинальными текстами на новоевропейских и древних языках (древнегреческом и латинском) осуществляется с применением электронных текстовых баз данных (TLG, PHI 5.3, PL, BTL, Cetedoc и др.). Основным подходом является тот, который разработан и апробирован в направлении, определяемом как «интеллектуальная история», сочетающим подходы, свойственные историко-филологическим, историко-философским и культурологическим исследованиям.

³ Доклады (по алфавиту): Болдин В.А. (к. полит. н.) «Источники, идеи, гносеологические корни панславизма в ракурсе современного научного знания»; Ведешкин М.А. (к.и.н.) «Языческий катехизис: Сал[л]ю[с]тий и его представления о мире»; Ненарокова М.Р. (д. филол. н.) «Бог-Творец и человек-творец в средневековой христианской

Сообщение В.К. Пичугиной фокусировалось на описаниях деяний древнегреческого героя Геракла, которые на протяжении веков составлялись, дополнялись и распространялись в разных версиях, формировавших обширную и неоднородную мифологическую традицию. Обсуждалась противоречивость Геракла в древнегреческой драме: для трагиков – это был тот, кто совершил и множество подвигов, и множество преступлений; для комедиографов – тот, кто жил жизнью обычного человека, любившего поесть и повеселиться. Были выявлены особенности представления Геракла на афинской сцене, позволившие рассматривать его как говорящего и действующего в героических системах координат (и не только в них); воспринимать его как часть той культуры, представители которой им вдохновлялись, рассматривая его деяния и действия как основу миропонимания и самопонимания⁴.

В докладе М.А. Ведешкина анализировались представления об универсуме, воссозданные по сочинению «О богах и мире», приписываемому Саллюстию (предп. V в.). Показано, что взгляды автора, укладывающиеся в русло неоплатонической традиции, сосредоточены как на религиозно-мистическом толковании учения Платона, так и на мифе как принципе теургии. Обсуждалось деление богов на надмирных (т.е. мирозозидающих, производящих умы, души, божественные субстанции) и 12 внутримировых, создающих бытие (Зевс, Посейдон, Гефест), одушевляющих его (Деметра, Гера, Артемида), упорядочивающих (Аполлон, Афродита, Гермес) и охраняющих (Гестия, Афина, Арес). Такие 12 богов-устроителей соотносятся со сферами: Гестии (земля), Посейдона (вода), Геры (воздух), Гефеста (огонь – коррелирующие с четырьмя первоначальными элементами), обоими светилами – Луны (сфера Артемиды) и Солнца (сфера Аполлона), другими богами и их планетарными сферами – очевидно, Меркурия (Гермес), Венеры (Афродита), Марса (Арес), Юпитера (Зевс); а также сферой Сатурна (Деметра), над которой расположены эфир (Афина) и объединяющее всех богов Небо (Уран). Было отмечено, что для времени появления рассматриваемого сочинения характерны интенсивные религиозные искания: установление (кодификация) ряда форм иудаизма (в т.ч. раввинистического), отстаивание политеизма, формирование христианского богословия⁵.

картине мира»; Петров Ф.В. (к. филос. н.) «Кросскультурное взаимодействие язычества и христианства в представлениях о мироздании у Августина»; Петрова М.С. (д.и.н.) «Универсум Марциана Капеллы»; Пичугина В.К. (д. пед. н.) «Особенности миропонимания и самопонимания в древнегреческих трагедиях (на примере эпоса о Геракле)».

⁴ Материалы доклада В.К. Пичугиной вошли в состав статьи «Новый герой для нового мира: особенности ученического пути Одиссея в древнегреческих трагедиях», публикуемой в настоящем выпуске (см.: Пичугина 2024: 115-133).

⁵ Материалы доклада М.А. Ведешкина вошли в состав его статьи «Универсум Саллюстия: трактат “О богах и мире и его автор”», публикуемой в настоящем выпуске (см.: Ведешкин 2024: 155-168).

Философские представления о мироздании латинского платоника второй половины V в. Марциана Капеллы, реконструированные по его энциклопедическому сочинению “*De nuptiis Philologiae et Mercurii*”, обсуждались в докладе М.С. Петровой. Ею была отмечена принадлежность этого произведения римской риторической традиции (а не философской греческой), показано его влияние на развитие западноевропейской культуры и востребованность такими авторами, как Иоанн Скотт (Эриугена), Ремигий из Осерра, Мартин Ирландский. Были рассмотрены два первоначала мироздания Марциана – Единожды Запредельное (Отчий Ум [πατρικὸς νόος]) и Дважды Запредельное (производящий Душу [ψυχὴ ἀρχιγένεθλος] Второй Ум [νόος δεύτερος]) и присущая им сила (potestatem). С эпистемологической точки зрения, первое начало описано Марцианом как недоступное знанию богов; с онтологической – как превосходящее премирные (extramundanas) блаженства. Ассоциируемое с глубиной (profunditas), оно троично по природе, охватывает всю вселенную и относится ко всему как Отец, как сила и как ум. Второе начало у Марциана не просто едино, но едино во множестве; оно играет роль вместилища трансцендентных идей, сообразно которым Бог-творец наделил формами видимый мир, представленный в виде сферы и состоящей из множества элементов – всего неба, воздуха, морей, разнообразия земли, всех видов и родов живых существ. Функции такого начала проявляются в виде образов и действий различных богов – Юпитера, Афины, Солнца, Меркурия⁶. В заключение М.С. Петровой был очерчен круг источников Марциана, в числе которых сочинения в жанре «Мениппиевых сатир», «Метаморфозы» Апулея, «Девять наук» Варрона, «Халдейские оракулы» и разъясняющие их работы Порфирия и др.

В сообщении Ф.В. Петрова обсуждалось кросскультурное взаимодействие язычества и христианства в представлениях о мироздании Августина. Отмечалось, что взгляды Августина об универсуме большей частью коррелируют с христианской доктриной о сотворении мира согласно начальным главам Книги Бытия, хотя и содержат в себе элементы античных философских учений. В качестве примера Ф.В. Петровым анализировались платонические теории об индивидуальной душе – ее делении на три уровня, присущих ей рациональных способностях (Илл. 1); обсуждалась стоическая концепция о смешении элементов и их природе (Илл. 2). Земные существа универсума Августина (растения – животные – человек) рассматривались в их взаимосвязи и взаимодействии с окружающей средой (Илл. 2)⁷. В заключение было отмечено,

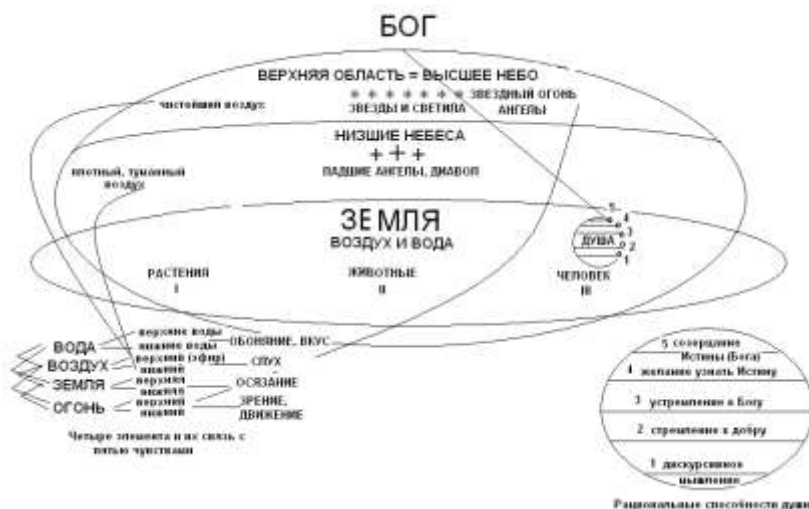
⁶ Материалы доклада М.С. Петровой вошли в статью «Представления о мироздании у Марциана Капеллы (к истокам средневековой культуры и научного знания)» (Петрова 2024 – в печати).

⁷ Иллюстрации публикуются по презентации доклада Ф.В. Петрова (с разрешения автора).

что размышления Августина о создании мира не представляют собой законченной и хорошо проработанной теории; это позволило предположить, что Августин, обладая лишь верой, все свои рассуждения направил на то, чтобы избежать платонического типа мышления⁸.



Илл. 1. Три уровня индивидуальной души и ее рациональные способности.



Илл. 2. Представления о мире у Августина.

⁸ Материалы доклада Ф.В. Петрова вошли в состав его статьи «Земные существа универсума Августина», публикуемой в настоящем выпуске (см.: Петров 2024: 147-154).

В докладе М.Р. Ненароковой разъяснялись особенности восприятия средневековым человеком двух ключевых постулатов «Бог-Творец» и «человек-творец». В ракурсе такой парадигмы анализировалась лексема-(термин) *auctor* (творец, родоначальник, основатель) как одна из наиболее частотных в поэтических, принадлежащих к гимнографическим жанрам текстах и богословских прозаических сочинениях. Присущий этой лексеме оттенок «однократности» (при упомянутых выше значениях «творца», «родоначальника, «основателя») обсуждался М.Р. Ненароковой в контексте ее соотношения с именем *деятеля* (*poen agentis*), которому требуется единожды создать некий предмет или совершить некое действие. Употребление такой лексемы свидетельствует, что в сознании средневекового человека (здесь – гимнографа) в полном соответствии с Писанием (Быт 1:1) Бог в качестве актора (*auctor*) совершил однократное действие, сотворив мир (*saeculi auctor*), все его составляющие – землю, небо, свет (e.g. *auctor... lucis*), и все, что его населяет (*totius... auctor creaturae; auctor et creator avium*). Творящие силы направлены не только на материальный мир, но и на мир невидимый: Бог воспринимается как Творец Своего вечного начала (*aeternae originis suae auctor*) и таинственного дара (*mystici muneris auctor*). Человек (как творение Божие) также становится объектом приложения Его творческих сил. Бог не только дает ему жизнь (*vitae auctor*) и спасение души (*auctor salutis humanae*), но и законы, по которым существует человеческое общество (*auctor... legum*); проявляются лучшие чувства и душевные качества каждого отдельного человека (*spei auctor sit et fidei, misericordiae auctor, pietatis auctor*). Человек, созданный Богом по своему образу и подобию и потому тоже обладающий творческими силами, может совершать созидательные действия – в том числе и однократные. Например, как автор (*auctor*) литературного произведения (*David auctor [psalmorum], apostolus auctor, auctor Apelles*) или отдельного высказывания (*auctor... hujus sententiae*); как основатель философской школы (*auctor sectae [Stoicorum]*) или некоей области знания (*Soranus auctor medicinae, Romani maximus auctor Tullius eloquii*). Он может положить начало посевам и возделыванию сельскохозяйственных культур (как Ной – устроитель первых виноградников [*seminationis et culturae auctor*]); совершить единственное в своем роде погружение в воду (как пророк Иона [*Jonas auctor suae demersionis*]). В заключение М.Р. Ненарокова обратила внимание на природу человека, поврежденную грехом, согласно учению христианской Церкви; тем самым обозначив способность человека и на вредоносные и разрушительные действия, пусть также однократные. Например, он может сформулировать еретическое учение, сеять сомнение в умах окружающих (*auctor turbarum*), стать родоначальником множества сект (*Origenes... auctor... sectarum*). В этом ему содействует диавол, который тоже рассматривается как творец, но при этом

все, что он задумывает и создает, несет гибель человеку и созданному Богом миру (*auctor erroris, auctor... flagitiorum, mali auctor*)⁹.

В докладе В.А. Болдина, посвященном истокам идеологии и национального движения, возникшего в государствах и странах, населенных славянскими народами, отмечалось, что славяне, представляя собой одну из крупнейших этноязыковых общностей, сформировали особый «мир» со своими географическими, культурными и цивилизационными границами. На протяжении длительного исторического периода (кон. XVIII – перв. пол. XX в.) интеллектуалы славянских стран задумывались об объединении этого «мира», как в культурном, так и в политическом плане. Такая теория всеславянского единения получила в историографии название «панславизм», который в зависимости от эпохи и народа выставлял определенные идеалы, принимал те или иные своеобразные оттенки и формы. В.А. Болдиным обсуждались гносеологические и исторические корни идеи панславизма, восходящие к творчеству хорватского мыслителя и богослова XVII века Ю. Крижанича, работам славянских «будителей» XVIII–XIX вв. Я. Коллара, Я. Геркеля, П. Шафарика и философов-идеалистов И.Г. Гердера и Ф. Шеллинга.

Во время дискуссии внимание было привлечено к натурфилософскому учению «микрокосм – макрокосм», восходящему к Анаксимандру, Платону и Аристотелю, разработанному Филоном Александрийским и продолженному представителями герметизма и неоплатонизма. Положения этого учения, отраженные в трансформированном виде в сочинениях Августина (напр., в системе манихейства), Марциана Капеллы, Макробия, Калкидия и других языческих и христианских авторов, ставшие составной частью средневекового научного знания (напр., Бернард Сильвестр и представители Шартрской школы), оказались восприняты и востребованы мыслителями вплоть до эпохи Возрождения (напр., Марсилио Фичино и Джордано Бруно), времени немецкого неогуманизма (И. Гёте), романтизма (А. Шопенгауэр), теософии (П.А. Флоренский, в концепции взаимоподобия человека и природы) и т.н. русского космизма (Н.Ф. Фёдоров, С.Н. Булгаков, В.И. Вернадский) – когда на первый план выступала взаимосвязь человека (его души) и мира (его первоначал) в самых разных проявлениях.

Обсуждалось, каким образом ранние представления о мироздании (М.А. Ведешкин, Ф.В. Петров, М.С. Петрова), проходя через века и эпохи, воспринимались и нашли свое отражение в теориях и текстах более поздних авторов и интеллектуалов (М.С. Петрова); в какой форме (в тексте / образе / «отдельном мире» человека) и в каком виде (явном и / или опосредованном) они создавались ими (М.Р. Ненарокова, В.К. Пи-

⁹ Материалы доклада М.Р. Ненароковой вошли в состав ее статьи «Бог-Творец и человек-творец: *Auctor – Creator – Conditio*», публикуемой в настоящем выпуске (см.: Ненарокова 2024: 134-146).

чугина), проявляясь и в теоретических построениях (В.А. Болдин), и поэтических произведениях (М.Р. Ненарокова). Было отмечено, что выявление уникальных и особенных элементов таких представлений, обращение к теориям прошлого и их изучение способствует более глубокому пониманию картины современного научного мира, вобравшей в себя многовековые ценности гуманизма.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ведешкин М.А. Универсум Саллюстия: трактат «О богах и мире и его автор» // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 155-168 [Vedeshkin M.A. Universum Sallustiya: traktat "O bogakh i mire i ego avtor" (The World according to Sallustius: "Concerning the Gods and the Universe" and its Author) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S. 155-168].
- Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа / Отв. ред. А.И. Зайцев. Л.: Наука, 1990 [Zhmut' L.Ya. Pifagor i ego shkola (Pythagoras and his School) / Otв. red. A.I. Zaitsev. Leningrad: Nauka, 1990].
- Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.: Алетея, 1994 [Zhmut' L.Ya. Nauka, filosofiya i religiya v rannem pifagoreizme (Science, philosophy and religion in early Pythagoreanism). Saint Petersburg: Aleteia, 1994].
- Жмудь Л.Я. Техническая мысль в Античности, Средневековье и Возрождении. СПб., 1995 [Zhmut' L.Ya. Tekhnicheskaya mysl' v antichnosti, srednevekov'e i Vozrozhdenii (Technical thought in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance). Saint Petersburg, 1995].
- Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в Античности. СПб., 2002 [Zhmut' L.Ya. Zarozhdenie istorii nauki v antichnosti (The origins of the history of science in Antiquity). Saint Petersburg, 2002].
- Жмудь Л.Я. [Zhmut L. – see above] The Origin of the History of Science in Classical Antiquity. Berlin: W. de Gruyter, 2006.
- Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М.: Университет Дмитрия Пожарского – Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012 [Zhmut' L. Ya. Pifagor i rannie pifagoreitsy (Pythagoras and the Early Pythagoreans). Moscow: Universitet Dmitriya Pozharskogo – Russkii Fond Sodeistviya Obrazovaniyu i Nauke, 2012].
- Ненарокова М.Р. Бог-Творец и человек-творец: Auctor – Creator – Conditor // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 134-146 [Nenarokova M.R. Bog-Tvorets i chelovek-tvoretс: Auctor – Creator – Conditor (God the Creator and man the Creator: Auctor – Creator – Conditor) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S.134-146].
- Осборн, Келлиж; Берджес, Дейн. [Osborn, K.; Burgess, D.L. – see above] Классическая мифология / Пер. с англ. М.: АСТ, 2005 [Osborn, Kellizh; Berdzhес, Dein. Klassicheskaya mifologiya (Classic mythology) / Per. s angl. M.: AST, 2005].
- Петров Ф.В. Земные существа универсума Августина // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 147-154 [Petrov F.V. Zemnye sushchestva universuma Avgustina (Earthly essences of Augustine's Universe) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S. 147-154].
- Петрова М.С. Представления о мироздании у Марциана Капеллы (К истокам средневековой культуры и научного знания) // Электронный научно-образовательный журнал. 2024. Вып. 7. Топография знания: Средние века и раннее Новое время / Отв. ред. И.Г. Коновалова, А.А. Фролов, Е.В. Казбекова – в печати [Petrova M.S. Predstavleniya o mirozdaniy u Martsiana Kapelly: k istokam srednevekovoi kultury i nauchnogo znaniya (Marcianus Capella's ideas on the Universe: to the origins of Medieval culture and scientific knowledge) // Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal. 2024. Vyp. 7. Topografiya znaniya: Srednie veka i rannee Novoe vremya / Otв. red. I.G. Konovalova, A.A. Frolov, E.V. Kazbekova – v pechati].
- Пичугина В.К. Новый герой для нового мира: особенности ученического пути Одиссея в древнегреческих трагедиях // Диалог со временем. 2024. Вып. 87. С. 115-133 [Pichuzina V.K. Geroi v (ne)mirmoe vremya: osobennosti uchenicheskogo puti Odiseeva v drevnegrecheskikh tragediyakh (A Hero in [non-] Peacetime: Features of Odysseus' Apprenticeship in Ancient Greek Tragedies) // Dialog so vremenem. 2024. Vyp. 87. S. 115-133].
- Dutilh Novaes, Catarina. A medieval reformulation of the de dicto / de re distinction // LOGICA. Yearbook. 2003. Prague, 2004. P. 111-124.

- Dutilh Novaes, Catarina. Medieval Theories of Truth // Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500 / Ed. H. Lagerlund. L.; N.Y.: Springer [Publ.], 2011. P. 1340-1347.
- Dutilh Novaes, Catarina. Formalizing Medieval Logical Theories. Springer [Publ.], 2007.
- Mansfeld, Jaap. Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism // Variorum Reprints. 1989. T. 292.
- Mansfeld, Jaap. Studies in the historiography of Greek philosophy. Assen / Maastricht: Van Gorcum. 1990.
- Mansfeld, Jaap; Runia, David Theunis. Aëtiana: the method and intellectual context of a doxographer. In five volumes. Leiden: E.J. Brill, 1997–2020.
- Osborn, Kevin; Burgess, Dana L. The Complete Idiot's Guide to Classical Mythology. Penguin, 1998.
- Runia, David Theunis. Exegesis and Scripture: studies on Philo of Alexandria // In: Variorum collected studies series. 1990. T. 332.
- Runia, David Theunis. Philo in Early Christian Literature: a Survey // In: Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum: Jewish traditions in early Christian literature. 1993. T. 3.
- Runia, David Theunis. Philo and the Church Fathers: a Collection of Papers. Leiden –New York – Köln: E.J. Brill, 1995.
- Zhmud, L. Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Zhmud, L. Pythagoras and the Early Pythagoreans. Oxford: OUP, 2012.

Петрова Майя Станиславовна, д.и.н., доц., рук. проекта РНФ, Автономная некоммерческая организация «Институт междисциплинарных исследований науки и образования» (АНО ИМИИНО), Москва; гл.н.с., Институт всеобщей истории РАН (Москва, Российская Федерация); beionyt@mail.ru

The Universe in Science and Literature

(On the materials of the Round Table)

The author analyses the papers presented and discussed at the “Pictures of the World in a Historical Context” round table, which took place on May 25, 2024 at the Institute for Interdisciplinary Research in Science and Education in Moscow.

Key words: Universe, tradition, reconstruction, model, Christianity, Platonism, text.

Maya S. Petrova, Dr.Sc. (in History), RSF Project Leader, Autonomous Non-profit Organization “Institute for Interdisciplinary Research in Science and Education” (ANO IIRS&E); Chief Research Fellow, Institute of World History at the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation); beionyt@mail.ru

CONTENTS

Intellectual History Today

<i>Nikolay Naumov</i> The New Testamentary Topoi in the Hussite Fundamentalism.....	5
<i>Elena Telmenko</i> «The Simplicity of Christian Life» and the Renewal of the Church in the Sermons of Girolamo Savonarola on the Book of Ruth.....	20
<i>Lorina Repina</i> Communications of Scottish intellectuals and “The Scots Magazine (Edinburgh, 1735–1755).....	37
<i>Kirill Anderson</i> Owen and Marx: the spiritual fathers of social cooperation.....	51
<i>Tatiana Skorokhodova</i> ‘Qu’aujourd’hui avant tout l’on doit à sa patrie la vérité’: the phenomenon of resemblance between Pyotr Tchaadaev’s philosophy and social thought of the Bengal Renaissance.....	66
<i>Svetlana Baturenko</i> Feminist Ideas of the Russian Historian and Sociologist S.N. Yuzhakov.....	84
<i>Karine R. Ambartsumyan</i> P.I. Averyanov - Orientalist of the " Second Plan" Practice of Intellectual Biography Reconstruction.....	99

Image of the World in Historical Context

<i>Victoria K. Pichugina</i> A new hero for a new world. The disciple’s path of Odyssey in Ancient Greek tragedies	115
<i>Maria R. Nenarokova</i> God the Creator and man the creator: Auctor – Creator – Conditor.....	134
<i>Philip V. Petrov</i> Earthly essences of Augustine’s Universe.....	147
<i>Mikhail Vedeshkin</i> The World According to Sallustius. «Concerning the Gods and the Universe» and It’s Author.....	155

History and Memory

<i>Oksana Golovashina</i> Between Progressivism and Memory: How Can Industrial Heritage Be Commemorated?.....	169
<i>Andrei Linchenko, Daniil Anikin</i> Memory of migratory communities in the museum space of Moscow discursive strategies and regimes of visibility.....	184
<i>Andrey Mitrofanov</i> Practices of commemoration in Napoleonic Piedmon from revolutionary acculturation to dynastic legitimization.....	198
<i>Ivan Nokhrin</i> Renaming Cities in the Context of National Identity the Historical Case of Toronto and Ottawa.....	214
<i>Tatyana Ivanova, Nikolay Samylkin</i> Three Images of Vasily Ivanovich Chapayev.....	224

In the Space of Sociocultural History

<i>Vladimir Konyukhov</i>	
Pontifex, but not Maximus: from Pagan Pontiffs to Christian Bishops.....	239
<i>Ksenia Sozinova</i>	
Gender Ideology of the Puritans in the Thomas Gataker's Sermon to newlyweds the Case of Lady Brilliana Harley.....	252
<i>Vladimir Korshunkov</i>	
University Latin in the "Autumn Evenings" by Mikhail Zagoskin.....	265
<i>Maria Gridneva</i>	
Interrelation of Religious and Ethnic Consciousness on the Example of Altai Burkhanism.....	278
<i>Alexey Yakub, Natalia Yakub</i>	
V.I. Lenin and I.V. Stalin: the Dual Power of Images in the Space of Soviet Postal Policy in the 1920s – 1930s.....	294
<i>Oleg Bodrov, Almaz Zakirov</i>	
Street theater "Mime Troupe of San Francisco" as a spiritual reaction of youth to the socio-political reality of the USA in the 1960s – 1970s.....	309
<i>Dimitrii Terekhov, Ilia Fomin, Maria Shteynman</i>	
The USSR Begins on Saturday: The Deconstruction of the Myth of the Future and the Conjunction of Temporalities in Video Games. Case Study of Atomic Heart.....	325

History and Personality

<i>Plate Alice</i>	
"Gross is lost": on the Brunswick Diplomat Who in 1741 Stayed Behind in Russia.....	342
<i>Anna Sviridonova</i>	
Bishop Mikhail Semyonov and the Old Believers.....	356

Reading books...

<i>Marina Arzakanian</i>	
RussianStudiesHu in the context of intellectual History.....	373
<i>Feodor Nikolai</i>	
The concept of affect in gender studies.....	376
<i>Boldin Vladimir, Siniša Atlagić, Karipov Baltash</i>	
Power and Intellectuals in the Space of History.....	382

Trnslations and publications

<i>Tatiana Smolentseva</i>	
Junius' Letter to the King on the Question of Free Speech in Britain in the 1760s – 1770s...	388

Events and projects

<i>Maya Petrova</i>	
The Universe in Science and Literature (On the materials of the Round Table).....	401

СОДЕРЖАНИЕ

Интеллектуальная история сегодня

<i>Н.Н. Наумов</i>	
Новозаветная топика в гуситской идеологии.....	5
<i>Е.П. Тельменко</i>	
«Простота христианской жизни» и обновление церкви в проповедях Савонаролы на Книгу Руфи.....	20
<i>Л.П. Репина</i>	
Коммуникации шотландских интеллектуалов и “The Scots Magazine” (Эдинбург, 1735–1755).....	37
<i>К.М. Андерсон</i>	
Оуэн и Маркс: духовные отцы социальной кооперации.....	51
<i>Т.Г. Скороходова</i>	
«Теперь мы прежде всего обязаны родине истиной»: феномен сходства философии П.Я. Чаадаева и общественной мысли Бенгальского возрождения....	66
<i>С.А. Батуренко</i>	
Феминистские идеи русского историка и социолога С.Н. Южакова.....	84
<i>К.Р. Амбарцумян</i>	
П.И. Аверьянов – востоковед «второго плана» опыт реконструкции интеллектуальной биографии.....	99

Образ мира в историческом контексте

<i>В.К. Пичугина</i>	
Новый герой для нового мира особенности ученического пути Одиссея в древнегреческих трагедиях.....	115
<i>М.Р. Ненарокова</i>	
Бог-творец и человек-творец: Auctor – Creator – Conditor.....	134
<i>Ф.В. Петров</i>	
Земные существа универсума Августина.....	147
<i>М.А. Ведешкин</i>	
Универсум Саллюстия: трактат «О богах и мире» и его автор.....	155

История и память

<i>О.В. Головашина</i>	
Между прогрессизмом и памятью как возможна коммеморация индустриального наследия?.....	169
<i>А.А. Линченко, Д.А. Аникин</i>	
Память миграционных сообществ в музейном пространстве Москвы дискурсивные стратегии и режимы видимости.....	184
<i>А.А. Митрофанов</i>	
Коммеморативные практики в наполеоновском Пьемонте от революционной аккультурации к династической легитимации.....	198
<i>И.М. Нохрин</i>	
Переименование городов в контексте развития национальной идентичности исторический пример Торонто и Оттавы.....	214
<i>Т.Н. Иванова, Н.О. Самылкин</i>	
Три образа Василия Ивановича Чапаева в памяти российского общества.....	224

В мире социокультурной истории

<i>В.А. Конюхов</i>	
Pontifex, но не Maximus: от языческих понтификов к христианским епископам...	239
<i>К.А. Созинова</i>	
Гендерная идеология пуритан в проповеди новобрачным Томаса Гатейкера случай леди Бриллианы Харли.....	252
<i>В.А. Кориунков</i>	
Университетская латынь в «Осенних вечерах» М.Н. Загоскина.....	265
<i>М.В. Гриднева</i>	
Взаимосвязь религиозного и этнического сознания на примере алтайского бурханизма.....	278
<i>А.В. Якуб, Н.В. Якуб</i>	
В.И. Ленин и И.В. Сталин: двоевластие образов в пространстве советской почтовой политики 1920–1930-х гг.....	294
<i>О.В. Бодров, А.В. Закиров</i>	
Уличный театр «Мим труппа Сан-Франциско» как духовная реакция молодёжи на социально-политическую реальность США 1960–1970-х гг.....	309
<i>Д.А. Терехов, И.В. Фомин, М.А. Штейнман</i>	
СССР начинается в субботу: деконструкция мифа о будущем и смешение времен в видеоиграх на примере Atomic Heart.....	325

История и память

<i>А. Плате</i>	
«Гросс потерян»: о задержавшемся в 1741 г. в России брауншвейгском дипломате.....	342
<i>А.И. Свиридонова</i>	
Епископ Михаил Семенов и старообрядчество.....	356

Читая книги...

<i>М.Ц. Арзаканян</i>	
“Russian Studies Hu” в контексте интеллектуальной истории.....	373
<i>Ф.В. Николаи</i>	
Понятие аффекта в гендерных исследованиях.....	376
<i>В.А. Болдин, С. Аглаич, Б.Н. Карипов</i>	
Власть и интеллектуалы в пространстве истории.....	382

Переводы и публикации

<i>Т.С. Смоленцева</i>	
Письмо Юниуса королю: к вопросу о свободе слова в Британии в 1760–1770-х гг.....	388

Научная жизнь

<i>М.С. Петрова</i>	
Универсум в науке и литературе (по материалам круглого стола).....	401
CONTENTS.....	410

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ 87 / 2024

Главный редактор — Лорина Петровна РЕПИНА

Адрес редакции: 119334, Москва, Ленинский пр., д. 32А, к. 1423; тел. +7 (495) 938–53–91

<http://www.roii.ru/intellect/books/index.htm> ; dialogue.time@yandex.ru

Поиск DOI: <http://search.rads-doi.org/index.php/> ; <http://www.doi.org/>

Н.Н. Наумов

10.21267/AQUILO.2024.87.87.030

Е.П. Тельменко

10.21267/AQUILO.2024.87.87.031

Л.П. Ретина

10.21267/AQUILO.2024.87.87.001

К.М. Андерсон

10.21267/AQUILO.2024.87.87.002

Т.Г. Скороходова

10.21267/AQUILO.2024.87.87.003

С.А. Батуренко

10.21267/AQUILO.2024.87.87.004

К.Р. Амбарцумян

10.21267/AQUILO.2024.87.87.005

В.К. Пичугина

10.21267/AQUILO.2024.87.87.006

М.Р. Ненарокова

10.21267/AQUILO.2024.87.87.007

Ф.В. Петров

10.21267/AQUILO.2024.87.87.008

М.А. Ведешкин

10.21267/AQUILO.2024.87.87.009

О.В. Головашина

10.21267/AQUILO.2024.87.87.010

А.А. Линченко, Д.А. Аникин

10.21267/AQUILO.2024.87.87.011

А.А. Митрофанов

10.21267/AQUILO.2024.87.87.012

И.М. Нохрин

10.21267/AQUILO.2024.87.87.013

Т.Н. Иванова, Н.О. Самылкин

10.21267/AQUILO.2024.87.87.014

В.А. Конюхов

10.21267/AQUILO.2024.87.87.015

К.А. Созина

10.21267/AQUILO.2024.87.87.016

В.А. Кориунков

10.21267/AQUILO.2024.87.87.017

М.В. Гриднева

10.21267/AQUILO.2024.87.87.018

А.В. Якуб, Н.В. Якуб

10.21267/AQUILO.2024.87.87.019

О.В. Бодров, А.В. Закиров

10.21267/AQUILO.2024.87.87.020

Д.А. Терехов, И.В. Фомин, М.А. Штейнман

10.21267/AQUILO.2024.87.87.021

А. Плате

10.21267/AQUILO.2024.87.87.022

А.И. Свиридонова

10.21267/AQUILO.2024.87.87.023

М.Ц. Арзаканян

10.21267/AQUILO.2024.87.87.024

Ф.В. Николаи

10.21267/AQUILO.2024.87.87.025

В.А. Болдин, С. Атлагич, Б.Н. Карипов

10.21267/AQUILO.2024.87.87.026

Т.С. Смоленцева

10.21267/AQUILO.2024.87.87.027

М.С. Петрова

10.21267/AQUILO.2024.87.87.028

Журнал индексируется в Российском индексе научного Цитирования (РИНЦ).
Журнал включен в диссертационный перечень ВАК по специальностям: история, история философии, филология; в каталог «Роспечать» (подписной индекс 36030);
в базу данных SCOPUS (с 2016 г.);
в базу данных WoS Core Collection (Emerging Sources Citation Index [ESCI]) (с декабря 2017 г.),
Q 1 (History: 2023 г. – по февраль 2024 г.); Q 2 (History: с марта 2024)

ЖУРНАЛ
QUAESTIO ROSSICA
2025–2026

<https://qr.urfu.ru/ojs/index.php/qr/future>

Журнал Quaestio Rossica объявляет о подготовке в 2025–2026 гг. выпусков со специальными рубриками.

Статьи в рамках представленных тематик, оформленные в соответствии с требованиями журнала, предлагается направить до конца 2024 года через сайт журнала

qr.urfu.ru



1. Уход правителя: вариативность исторической герменевтики
2. Трикстерство как симптом и фактор изменений социума во времени
3. Цензурирование культуры: Pro et Contra
4. Институты и события международного масштаба: воздействие на развитие государства и личности

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

87 / 2024

Главный редактор — Лорина Петровна РЕПИНА

Адрес редакции: 119334, Москва, Ленинский пр., д. 32А, к. 1423; тел. +7 (495) 938–53–91

<http://www.roii.ru/intellect/books/index.htm> ; dialogue.time@yandex.ru

Поиск DOI: <http://search.rads-doi.org/index.php/> ; <http://www.doi.org/>

Дизайн обложки *И.Н. Граве*

Формат 60х90 / 16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 26 (30 а.л.). Тираж 600

Отпечатано в типографии Onebook.ru (ООО «Сам Полиграфист»)

Москва, Волгоградский пр., дом 42, строение 5. Тел.: +7 495 545–37–10

Эл. почта: info@onebook.ru Адрес в Интернете: www.onebook.ru



Журнал индексируется в Российском индексе научного Цитирования (РИНЦ).

Журнал включен в диссертационный перечень ВАК по специальностям: история,

история философии, филология; в каталог «Роспечать» (подписной индекс 36030);

в базу данных SCOPUS (с 2016 г.);

в базу данных WoS Core Collection (Emerging Sources Citation Index [ESCI]) (с декабря 2017 г.),

Q 1 (History: 2023 г. – по февраль 2024 г.); Q 2 (History: с марта 2024)

Полные электронные версии статей представлены на сайте: <http://roii.ru/publications/dialogue>

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия

(Свидетельство ПИ № ФС 77-24798 от 29 июня 2006 г.).

Электронная версия — Эл. № ФС 77-53624.

ISSN 2073–7564