

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 7 (16)

Academic Journal

Series
History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies

Moscow
2016

ВЕСТНИК РГГУ
№ 7 (16)

Научный журнал

Серия
«История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Москва
2016

УДК 94(05)+80(05)+008.001(05)
ББК 63.3я5+80я5+71я5

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Бятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ); Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэммер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кельна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шакелина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., доц. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), И.С. Смирнов, зам. гл. ред., канд. филол. н. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.Ф. Козлов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филос. н., канд. филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Магюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мещеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.П. Одесский, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н. (РГГУ; ИРЯ РАН), Н.Р. Сумбагова, д-р филол. н. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюна, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД России), А.С. Усачев, д-р ист. н., доц. (РГГУ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Ответственные за выпуск: А.Л. Юрганов, д-р ист. н., доц. (РГГУ)

ISSN 2073-6355

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Культурная история России как проблема

От редактора	7
<i>Ф.Г. Тараторкин</i>	
М.П. Мохначёва как историк исторической науки	9
<i>А.Л. Юрганов</i>	
Культурная история России как проблема	15
<i>А.В. Каравашкин</i>	
Историография культуры: А.С. Лаппо-Данилевский – П.М. Бицилли – А.Ф. Лосев – Д.С. Лихачев	21
<i>А.Е. Писарев</i>	
Московские стрельцы: художественный стереотип и реальность самосознания	47
<i>В.С. Парсамов</i>	
Историко-культурологические идеи С.Л. Франка	68
<i>И.В. Курукин</i>	
История и современность в исторических трагедиях Екатерины II	89
<i>А.Б. Асташов</i>	
Динамика праздничной парадигмы в культуре советского детства в 1920–1930-х гг.	95
<i>Ф.Г. Тараторкин</i>	
История русской культуры в англо-американском руссиеведении XIX–XX вв.	117
Abstracts	138
Сведения об авторах	141

CONTENTS

Cultural history of Russia as an issue

Editor's note	7
<i>F. Taratorkin</i>	
M.P. Mokhnacheva as a researcher of the history	9
<i>A. Yurganov</i>	
Cultural history of Russia as an issue	15
<i>A. Karavashkin</i>	
A historiography of the culture: A.S. Lappo-Danilevsky – P.M. Bitsilli – A.F. Losev – D.S. Likhachev	21
<i>A. Pisarev</i>	
Moscow “streltsy”. Artistic stereotypes and self consciousness reality	47
<i>V. Parsamov</i>	
Historical and culturological ideas of Semen Frank	68
<i>I. Kurukin</i>	
The history and the present in historical tragedies of Catherine II	89
<i>A. Astashov</i>	
Dinamics of festive paradigm in the culture of the Soviet childhood in the 1920–1930s	95
<i>F. Taratorkin</i>	
The history of Russian culture in the Anglo-American Russian Studies in XIX–XX centuries	117
Abstracts	138
General data about the authors	142

Культурная история России как проблема

От редактора



Данный номер журнала сформирован на основе материалов, озвученных на Гуманитарных чтениях в РГГУ в марте 2016 г. на пленарном заседании «Культурная история России как проблема». Это заседание состояло из двух условных частей – первая часть была посвящена памяти профессора РГГУ Марины Петровны Мохначевой (1952–2014), вторая часть – это доклады о проблемах культурной истории России. Обе части оказались взаимосвязаны, органичны, ибо М.П. Мохначева трудилась на стыках разных наук: политической истории, культурной истории, истории журналистики, истории повседневности.

В мемориальной части прозвучали доклады: А.В. Топычканова* «Научное наследие М.П. Мохначевой: опыт библиометрического описания» и доклад Ф.Г. Тараторкина** «Проблематика истории русской культуры в научном наследии профессора М.П. Мохначевой».

В публикацию материалов включены также и доклады, прозвучавшие на предыдущих Гуманитарных чтениях, но также связанные с проблемами культурной истории России.

* Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник кафедры истории и теории политики факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова.

** Кандидат исторических наук, директор Гуманитарного архива РГГУ, доцент кафедры истории Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ.

М.П. Мохначёва
как историк исторической науки

В статье рассматриваются основные направления и темы научных исследований профессора М.П. Мохначёвой в контексте истории научно-педагогической школы Историко-архивного института.

Ключевые слова: история русской культуры, историография, историческая журналистика, Историко-архивный институт, М.П. Мохначёва.

Историографические работы М.П. Мохначёвой развивались в русле проблематики и подходов, сформированных школой историографических исследований, сложившейся в Московском государственном историко-архивном институте (МГИАИ). Принадлежность к историографической школе МГИАИ–РГГУ была для М.П. Мохначёвой очень существенным элементом ее исследовательского самоопределения.

Более того, М.П. Мохначёва стала первым историографом своей историографической школы: в 2009–2010 гг. ею были опубликованы две статьи, основанные на архивных документах из фонда МГИАИ (Центральный архив г. Москвы), свидетельствующие о непростой истории становления историографических исследований в Историко-архивном институте. М.П. Мохначёва отмечала, что если в 1930-е – первой половине 1940-х гг. историография в МГИАИ развивалась преимущественно в связи с праздничными и юбилейными датами, но при этом не развивалась систематически, то после войны ситуация изменилась: «Первый послевоенный праздник историографии в МГИАИ состоялся 25 мая 1946 г. Это было заседание ученого совета, приуроченное к 35-й годовщине со дня смерти В.О. Ключевского и посвященное обсуждению

его трудов по истории России»¹. Так, «под сенью Ключевского», складывалась историографическая школа МГИАИ, вдохновленная трудами историков старой школы, преподававших в институте в начале его истории, – Ю.В. Готье, П.П. Смирнова, А.И. Андреева. Для М.П. Мохначёвой выявление такой преемственности, историко-научной генеалогии было принципиально важным при характеристике исследовательской и педагогической работы В.Е. Иллерицкого, И.А. Кудрявцева, В.А. Муравьёва – профессоров и доцентов Историко-архивного института, разработавших в МГИАИ программы и учебные пособия по истории исторической науки.

Сама М.П. Мохначёва не была в этой работе только наблюдателем и позднейшим историографом научной школы – она была ее активным действующим лицом. Уже в ее первом учебном пособии, опубликованном в МГИАИ, собран большой историографический материал². А впоследствии (в соавторстве с В.А. Муравьёвым и Л.И. Дёминой) М.П. Мохначёва издает учебные пособия, методические указания, пособия для практических занятий (т. е. фактически хрестоматии) по историографии истории СССР и истории исторической науки³.

Показательно, что в основе почти всех научных занятий М.П. Мохначёвой было источниковедение историографии – область историографических исследований, само возникновение которой в значительной мере связано с научно-педагогической школой Историко-архивного института и исследованиями историка, являющегося одним из самых ярких символов этой школы, – С.О. Шмидта, занимавшегося источниковедением историографии как на содержательно-практическом, так и на теоретическом уровне.

Так, на протяжении многих лет основным направлением научной работы М.П. Мохначёвой (при том, что для нее был характерен чрезвычайно широкий диапазон научных интересов, параллельная работа сразу в разных предметных и тематических областях исторической науки) было исследование русской исторической журналистики, проводимое с точки зрения источниковедения историографии. Взаимодействие исторической журналистики и исторической науки; особенности профессионального сообщества исторических журналистов; язык и проблематика их исследований и публикаций; историко-литературный, общественный и идейно-мировоззренческий контекст их деятельности – все это нашло отражение и объяснение в докторской диссертации М.П. Мохначёвой и в ее двухтомной монографии «Журналистика и историческая наука»⁴.

М.П. Мохначёвой была проведена огромная эвристическая и археографическая работа: найдены, опубликованы, прокомментированы и таким образом введены в научный оборот десятки источников – не публиковавшиеся и чаще всего именно М.П. Мохначёвой открытые тексты русских исторических журналистов XVIII–XIX вв.

Выполненная в лучших традициях интеллектуальной истории, монография М.П. Мохначёвой предлагает более широкое понимание границ профессиональной историографии, чем это принято в учебных определениях и даже лекционных курсах. Автор характеризует приемы и методы работы русских журналистов, писавших на исторические темы, отмечая, что в своей работе они превосходят те строгие критерии научности исторического исследования, которые сформируются позже, т. е. фактически М.П. Мохначёва говорит об исторической журналистике как отрасли знания о прошлом. Она признает, что во многом такая постановка вопроса является «нетрадиционным историческим исследованием, первым “опытом” системного анализа журнальной и газетной периодики, “опытом”, призванным охарактеризовать роль и значение журналистики в истории российской исторической науки в контексте развития историографической традиции в 1830–1870-х гг.»⁵.

М.П. Мохначёва проанализировала типогенез исторической журналистики, своеобразие ее коммуникативных связей с историографической традицией, отметив, что такое системное взаимодействие происходило отнюдь не по принципу «слабая журналистика против сильной историографии», а, скорее, в категориях взаимного дополнения, взаимовлияния и диалога. Интересно предложенное М.П. Мохначёвой определение исторической журналистики (или, как говорит М.П. Мохначёва, журнальной историографии) – «внеакадемическая среда бытования науки».

В монографии и диссертации М.П. Мохначёвой особое место занял анализ этапов развития журнальной историографии и ее жанров, а также того, как в журнальной полемике 1830–1870-х гг. оттачивалось мастерство размышлений и споров на исторические темы: требования к исторической подготовке каждой из сторон в этой полемике становились все строже, а внимание к источнику и обоснованности его истолкования – все более обязательным.

Специфика развития историографического процесса в России, Европе и Америке рубежа XX–XXI вв. также стала объектом

проницательного научного внимания М.П. Мохначёвой. В статьях и выступлениях на конференциях, в учебных курсах и рецензиях М.П. Мохначёва исследует новые направления в исторической науке – такие как, например, микроисторию⁶ или новую локальную историю, в ее работах представленную исследованием провинциальной историографии)⁷.

С середины 2000-х гг. М.П. Мохначёва обращается к проблематике и историографическим судьбам зарубежного россиеведения, рассматриваемого ею в широком контексте: компаративном – «Россия и Венгрия», «Россия и Испания»; историко-культурном – вклад русской эмигрантской историографии в изучение истории и культуры России, российское дворянство в эмиграции и научное изучение прошлого России. Однако, чем бы она ни занималась, М.П. Мохначёва оставалась историографом по преимуществу, а в поле ее историографических интересов попадают венгерская русистика, испанская историография российско-испанских культурных связей, российская и восточноевропейская регионалистика, историческое краеведение⁸.

М.П. Мохначёвой было близко определение историографии, данное этой науке не профессиональным историком, а писателем – Борисом Пастернаком: «Что такое историография? Это опись урожая, ведомость последствий, учетная книга жизненных достижений»⁹. В этом смысле в 2000–2010-е гг. ею составлен целый ряд таких «учетных книг» новейшей научной литературы. Ее историографические обзоры новейшей литературы по многим разделам современного исторического знания отличались исчерпывающей полнотой и глубиной научного анализа.

С уникальной легкостью (разумеется, и с бескомпромиссной научной строгостью) М.П. Мохначёва вступала на все новые стези исследовательской работы. Так, в последние годы жизни, во многом благодаря постоянным плодотворным научным связям с Русским Зарубежьем и коллегами-историками из разных стран, М.П. Мохначёва занималась историей книжной культуры и издательского дела в среде русских эмигрантов в славянских странах, в частности в Сербии (Королевстве сербов, хорватов и словенцев, впоследствии – Югославии). В Белградском университете к ней относились как к одному из наиболее авторитетных исследователей русского культурного и научного присутствия в Сербии, а ее исследования публиковались в авторитетных сербских научных сборниках¹⁰.

Собственный вклад профессора М.П. Мохначёвой в историографические исследования невозможно оценить без учета ее

преподавательской работы. Много лет М.П. Мохначёва читала лекционные курсы в Историко-архивном институте РГГУ и на других факультетах Университета по истории исторической науки, современной историографии, а также специальные авторские курсы по истории исторической журналистики. В историю историографической школы ИАИ РГГУ научными и преподавательскими трудами Марины Петровны Мохначёвой вписана важная и уникальная глава.

Примечания

- ¹ *Мохначёва М.П.* Источники по истории становления и развития историографии в МГИАИ–ИАИ РГГУ // Вестник РГГУ. 2009. № 4. С. 27.
- ² Проблемы истории России в освещении публицистов-демократов: по изданным и архивным материалам: Учеб. пособие / МГИАИ. М., 1984.
- ³ *Мохначёва М.П., Муравьёв В.А.* Историография истории СССР с древнейших времен до конца XVII века. М.: МГИАИ, 1984; *Муравьёв В.А., Волков Л.В., Мохначёва М.П.* Историография истории СССР: Методические указания... М.: МГИАИ, 1986; *Муравьёв В.А., Мохначёва М.П., Демина Л.И.* История исторической науки в дореволюционной России: Учеб. пособие. М.: МГИАИ, 1991.
- ⁴ *Мохначёва М.П.* Журналистика и историческая наука: В 2 кн. Кн. 1: Журналистика в контексте наукотворчества в России XVIII–XIX вв. М.: РГГУ, 1998; Кн. 2: Журналистика и историографическая традиция в России 30–70-х гг. XIX в. М.: РГГУ, 1998.
- ⁵ Там же. Кн. 2. С. 3.
- ⁶ *Мохначёва М.П.* От Total history к Micro history: Internet-образы российской провинциальной культуры XVIII–XIX вв. и задачи научного краеведения // Первое сентября. История: Ежегод. газета для учителей истории и обществоведения. 2004. № 34 (754). 6–15 сент. С. 26–30.
- ⁷ *Мохначёва М.П.* Провинциальная историография и историческое краеведение: предметные поля и дисциплинарные полномочия // Новая локальная история: Сб. науч. ст. Вып. 3. Ставрополь; М., 2006. С. 202–216; *Mohnacheva M.* Contributions to Regional Studies and Local Studies in Russia, 1991–2005 // The place of Russia in Europe and Asia / Ed. by G. Szvak; Social Science Monographs, Boulder, Colorado; Center for Hungarian Studies and Publicatijns; Inc. Wayne, New Jersey. Distributed by Columbia Univ. Press. N.Y., 2010. P. 141–149.
- ⁸ Регионалистика и историческое краеведение в России в 1991–2005 гг.: некоторые итоги и перспективы развития // Региональные школы русской историо-

графии/Regional Schools of Russian Historiography. Budapest, 2007. С. 56–67 (Книги по русистике XVIII/Books for Russian Studies XVIII).

- ⁹ *Пастернак Б.Л.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 4: Повести. Статьи. Очерки. М.: Худож. лит., 1991. С. 671.
- ¹⁰ *Мохначёва М.П.* Парижское издательство «Поволоцкий и К°» (1910–1938) и его роль в истории Русского Зарубежья // Русская диаспора и изучение русского языка и русской культуры в инославянском и иностранном окружении (Белград, 1–2 июня 2011 г.): Доклады / Гл. ред. Б. Станкович; подгот. к печати П. Буняк. Белград: Славистическое общество Сербии, 2012. С. 55–62.

Культурная история России как проблема

В статье рассматриваются когнитивные и методологические измерения проблемы культурной истории. Автор отмечает, что реконструкция самосознания и жизненного мира исторической эпохи является главной целью культурной истории.

Ключевые слова: культурная история, жизненный мир, историческое самосознание, А.Я. Гуревич.

«Культурная история как проблема»... а в чем проблема? Проблема в соединении культуры и истории... а разве они не соединяются? Соединяются, но так, что история – это политические события, а культура – великие достижения. И тогда это соединение выглядит, как два важных предмета, один из которых рассказывает отдельно об истории, другой – отдельно о культуре. Вот такое «соединение»... Нет, скажет иной историк, – культура рассказывает о достижениях исторической эпохи, разве этого мало? Нет, не мало, но недостаточно, потому что в разряд великих памятников той или иной эпохи входят обычно единицы, а живут люди в культуре быта, повседневности, – с этой «культурой» что делать? Можно, конечно, сказать, что история рассказывает о политических событиях, а в промежутках между ними возможны экскурсы в культуру всякой обыденности. Но разве не заметно, что мы снова и снова отделяем историю и культуру, пусть и не китайской стеной, но укреплением не менее сильным – нашим стереотипом?!

Смысл стереотипа – считать историю политическую единственной историей. Стереотип этого сознания – в сближении исто-

рической эпохи с современностью через актуальные термины и метаязыковые конструкции доопытного сознания исследователя: борьба, партии, прогресс, регресс, централизованное государство, политический процесс, абсолютизм и т. д. и т. п.

Отсюда – склонность видеть только *то, что件 понятно*, а мотивы иного рода, не вписывающиеся в рамки актуальных представлений самого исследователя, автоматически исключаются.

Но *история* ли это?.. Разве «история», всегда контекстуальная, не ушла от нас, живущих всегда в другом жизненном (=смысловом) контексте?..

Историк вооружен языком науки и привычной лексикой, актуальной для его жизненной ситуации; история, как контекст, запечатленный в источниках, обладает своим языком самоописания. Можно ли избежать конфликта интерпретаций?

Если бросить взгляд на метаязык науки в историографическом плане, то нетрудно увидеть, что иногда он даже признавался *самой* историей. М.Н. Покровский, например, в свое время так и говорил, что познание истории, как, впрочем, и природы, – это лишь объяснение изучаемых явлений языком науки, не более того. «Классовая борьба» заменяла собой смысл источников, потому что нет и не может быть общества без классовой борьбы. Никто сегодня уже не верит в классовую борьбу, но мотив присвоения исторического опыта через метаязык науки и есть главный стереотип научной традиции, который не подвергается рефлексии.

Легче думать, что история – это *понятное*, чем непонятное, легче определить историческое явление известным тебе термином, чем понять, какими терминами (или словесными конструкциями), скажем, современники XVI века определяли для себя в общеизвестных смыслах, что *для них* есть «государство». Уж во всяком случае, это не аппарат государства – его еще просто не было – как не было еще и сколько-нибудь оформленной бюрократии.

Вопрос: «история» это то, что актуально для *них*, или то, что *мы* считаем важным для себя? Если реконструировать понятийную структуру средневекового государства, то окажется, что нет почти ничего единого и общего в *конвенциях их и нашего* привычного объяснения «государства»: так, кому отдать предпочтение, *им* или *нам*?..

Все зависит от того, как мы определяем смысл *истории*.

История может быть понята в *узком* и предельно *широком* смыслах, в узком – это политическая (экономическая и т. д.) история, история учреждений, институтов, в широком смысле она *не может не быть* личным и общественным *самосознанием*, которое включает

в себя бесконечное множество всего, что составляет жизненный мир современника.

А что же есть «культура»?

Культура в современной гуманитарной науке рассматривается и в привычном *узком* ракурсе – как сумма достижений материальной и духовной культур, и в предельно широком значении – как *всякое полагание человеком смысла*.

Таким образом, оба термина «история» и «культура» – при максимальном их терминологическом расширении – естественным образом становятся соприродными, их не надо специально объединять, они и так почти синонимы.

История – это самосознание человека, культура – это смыслополагание человека: можно ли отделить одно от другого? Только в случае *сужения их исходного смысла*, только если при помощи этого сужения мы хотим отсечь от их исходного жизненного контекста то, что нам понятно, что мы принимаем как понятное. Редукция истории как жизненного контекста – это всегда агрессия метаязыка, который по определению не может вместить в себя широту подлинного историко-культурного единства истории. Мы в таком случае редуцируем не себя как носителей своего культурного контекста, а тот контекст, который по определению («исторический») является предметом нашего исследования.

Это парадокс. Наш метаязык направлен на изучение истории, и одновременно он же является препятствием к раскрытию культурно-исторического контекста Другого. Его наличие в практике исследователя гарантирует, что никакой «культурной истории» не возникнет, это будет «история» для историка...

Слова Ж. Дюби – «*то, что я пишу, это моя история*» – привели в свое время А.Я. Гуревича к вопросам, которые остались без ответов¹: «Ведь историк пишет не поэму, не роман и не картину. Видение исторических явлений, которое он предлагает, конечно, есть его видение – но полагаю, не только его одного? Поддается ли проверке его интерпретация фактов и явлений, убедительна ли его система объяснения, – эти вопросы неизбежно и правомерно приходят на ум любому историку (и не только историку), который читает и изучает его статью или монографию. То, что я пишу, это не просто мое субъективное видение истории, это один из вариантов современного видения истории, опирающегося на достигнутый уровень знаний и методов».

Но если написанная история – лишь современное видение, то нужно ли вообще ставить вопрос о проверке фактов?

Историческая антропология, призывавшая изучать человека во времени, так и не смогла создать «культурную историю», ибо не может отказаться от своего культурно-политического «я» как основополагающего условия в научном познании.

Обратимся к известной работе Ле Гоффа «Цивилизация средневекового Запада». Историк дает важнейшую характеристику изучаемого общества:

Представление о небесной иерархии сковывало волю людей, мешало им касаться здания земного общества, не расшатывая одновременно общество небесное. Оно зажимало смертных в ячейках ангелической сети и взваливало на их плечи вдобавок к грузу земных забот тяжелое бремя ангелической иерархии серафимов, херувимов и престолов, господств, сил и властей, начал, архангелов и ангелов. Человек корчился в когтях дьявола, запутывался среди трепыхания и биения миллионов крыл на земле и на небе, и это превращало его жизнь в кошмар. Ведь реальностью для него было не только представление о том, что небесный мир столь же реален, как и земной, но и о том, что оба они составляют единое целое – нечто запутанное, заманивающее людей в тенета сверхъестественной жизни.

Нетрудно заметить, что если соединить все эти характеристики, то получится диагноз глубокого невроза. В тексте книги между тем нет никаких доказательств того, что они в самом деле присущи самосознанию средневекового общества. Французского историка вообще не беспокоило бремя доказательств: он выражал к Средневековью свое отношение – отношение человека европейских либеральных взглядов, чуждого всякой авторитарности, атеистически мыслящего. Возможно, в этих характеристиках проглядывают собственные страхи и комплексы современного интеллектуала. Но где же тогда «предмет истории» (=человек)?

Он потерял лицо, и если «корчится», то не под бременем иерархии небесных сил, а от насильственной немоты, кошмара подавленности и зажатости, в который поверг его историк, создающий препарированную, перестроенную, демистифицированную историю для себя и своего времени.

Гуревич хотя и пытался не соглашаться с Дюби, но все же писал: «Не будем забывать: причинно-следственные ряды выстраивает историк, непосредственно из анализа источников они не вытекают».

Но если в источниках нет собственных причин, то нет и полноценного диалога историка с прошлым. Диалог – это взаимодей-

ствие разнонаправленных векторов сознания, разнопричинное умонастроение собеседников.

При господстве объективизма всегда на первом месте интерпретация исследователя как первооснова метода. Пример – «критика источников», введенная в науку источниковедения не учеными, а товарищем Сталиным для того, чтобы поправлять историю. «Критика источников» – это манифестация объективизма: сознанием наделен только исследователь – в источниках нет никакой интеллигенции (самосознания).

Если отказываться от объективизма как от естественной установки сознания, то следует признать, что в природе существуют только два вида концептуализации – исследователя и изучаемой эпохи, – никакой другой объективности нет и быть не может. Современная физика подтверждает: нет никакой реальности без наблюдателя, нет сознания без наблюдения. Первично не то, что само по себе что-то значит (безличное!), – первично воспринятое, увиденное, понятое, объясненное.

Выбор таков – либо «законы общества», безличные, абстрактные, законы развития, отделенные от человека, и входящие в объективный процесс, в то, как было «на самом деле», либо историческое своеобразие (идеографическое описание) – но тогда это историческое сознание исторического субъекта.

Современное состояние мировой исторической науки таково, что «политическая история» все больше вызывает законный скептицизм: ее построение чаще всего отражает актуальность самого историка, ищущего в прошлом подтверждение своих собственных интеллектуальных и политических схем. Такой презентизм нередко становится серьезным препятствием в понимании того, какой была историческая эпоха в *собственных смысловых* категориях. В современной ситуации историческая наука в России столкнулась с небывалым кризисом внутри себя: прежние схемы перестали быть «руководящими», новые не могут стать таковыми, потому что выбор схем отторгается *эпистемологическим анархизмом*, уже вошедшим в общее сознание людей науки. Вместе с тем присутствует и тенденция оставить все как есть, и вообще не трогать то, что устоялось. Например, возрождается «русский феодализм» как историографический миф науки, но не потому что историки нашли новые доказательства его существования, и не потому, что опровергли все прежние аргументы против него, а потому лишь, что никто не хочет менять эту концептуализацию – подспудно звучит: не на что!..

В современной науке невозможно договориться о единой концептуализации, ибо теперь каждый историк вправе утверждать

свою интерпретацию: сколько историков – столько и мнений, сколько историков – столько и концептуализаций!

Если исследователь хочет заниматься культурной историей, он обязан редуцировать свое актуальное научное (метаязыковое) объяснение, чтобы осуществить реконструкцию причинно-следственных (объяснительных) связей в изучаемой источниковой реальности.

Итак, *концептуализация в науке* через опыт реконструкции самосознания исторической эпохи – единственная цель культурной истории. Культура в таком контексте становится не достижением только, а тем, чем она и является в предельно широком своем виде – полаганием человеческого смысла (индивидуального и конвенционального) в жизненном мире.

Так в чем «проблема» культурной истории? В нашей свободе воли отдать предпочтение не себе, не своему метаязыку науки, – а Другому, имеющему право на монолог.

Примечания

¹ Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 143.

Историография культуры:
А.С. Лаппо-Данилевский – П.М. Бицилли –
А.Ф. Лосев – Д.С. Лихачев

Историографию культурных исследований в России перспективно выстраивать не хронологически, а по проблемному принципу, обнаруживая корреляции на идейном, методологическом, теоретическом уровне. Оказывается, в исследованиях культуры можно открыть некие гнезда, семьи, такие группы персоналий, которые пересекаются, образуют общий теоретический и философский регион. Но даже в близких исследовательских практиках историки науки сталкиваются с разными парадигмами постижения культуры. Вот эти парадигмы или стили гуманитарного мышления, понимаемого максимально широко, автор статьи и рассмотрел на примере творчества таких исследователей, как А.С. Лаппо-Данилевский (эпистемологический подход), П.М. Бицилли (исторический подход), А.Ф. Лосев (философский подход) и Д.С. Лихачев (собственно культурологический подход).

Ключевые слова: историография культуры, теория культуры, культурные исследования, А.С. Лаппо-Данилевский, П.М. Бицилли, А.Ф. Лосев, Д.С. Лихачев.

Наше внимание привлекли исследователи, которые в разное время и по разным, надо сказать, поводам начали понимать культуру как глобальный контекст, которые и к лучшим ее достижениям относились с точки зрения этого контекста, т. е. не рассматривали вершины творчества изолированно, сознавая, что в историческом континууме все взаимосвязано. И тут на первом плане оказывались отношения части и целого, индивидуально-творческого и традиционного, событийного и обиходного.

Чтобы понять логику становления культуры, мало судить о ней с точки зрения высших проявлений. Парадоксальным образом ее

динамика раскрывается в статике, не там, где происходит «взрыв», а где время как бы останавливается в своем течении, там, где господствуют общепринятые, привычные для носителей культурных норм типичные смысловые связи. Иными словами, культуру той или иной эпохи нужно понимать как единое коммуникативное пространство, детерминированное характерной топикой, формами выражения, языком.

Но культура это не только объект изучения. Культура детерминирует деятельность самого исследователя, который ведет диалог с прошлым, принадлежа актуальному континууму современности. Осмысление судьбы ученого, предложенных ему обстоятельств, его роли в процессе познания и тех вопросов, которые он задает источнику, также порой входит в стратегию культурных исследований. Во всяком случае часто сопровождает их, в чем мы убедимся на примере сюжетов позднесоветского времени.

Историографию культурных исследований в России перспективно выстраивать не хронологически, а по проблемному принципу, обнаруживая корреляции на идейном, методологическом, теоретическом уровне. Оказывается, в исследованиях культуры можно открыть некие гнезда, семьи, такие группы персоналий, которые пересекаются, образуют общий теоретический и философский регион.

Но даже в близких исследовательских практиках мы сталкиваемся с разными парадигмами постижения культуры. Вот эти парадигмы или *стили гуманитарного мышления*, понимаемого максимально широко, нам и хотелось бы рассмотреть на примере творчества таких исследователей, как А.С. Лаппо-Данилевский (эпистемологический подход), П.М. Бицилли (исторический подход), А.Ф. Лосев (философский подход) и Д.С. Лихачев (собственно культурологический подход).

Культура как контекст

Свою концепцию номотетического и идиографического построения исторического знания А.С. Лаппо-Данилевский развил в книге «Методология истории»¹.

Он начинается с изложения позиции приверженцев номотетического подхода, связанного с установлением законов исторического и общественного развития. Во-первых, сторонники номотетической теории исходят из того, что в изучении общества и прошлого человечества следует обнаруживать общее, отказы-

ваясь от всего частного, необязательного. Во-вторых, история рассматривается по преимуществу как процесс, состоящий из повторения сходных причин и следствий (каузальное объяснение). Номотетическое построение исторического знания применяет к «наукам о духе» те критерии обобщения, повторяемости и точности, которые господствуют в естественных науках (то есть имеет место превращение «науки о духе» в некий аналог или паллиатив «науки о природе»).

Как думает Лаппо-Данилевский, номотетические построения исходят из того, чтобы подчинить опыт и конкретные наблюдения исследователя категориям, имеющим абстрактный и предельно обобщенный характер: «эволюция», «культурно-исторический тип», «закон», «циклы» и т. д.

Другим свойством номотетической логики является априорный тезис о единообразии человеческой психики. Что означает он применительно к данным социальной психологии, например? 1. Исследователь признает, что на внешнюю среду будет оказывать влияние тот или иной мотив или комплекс мотиваций. 2. В определенных условиях этот мотив будет заявлять о себе *всегда*. 3. Следовательно, мы можем прогнозировать появление соответствующих мотивов у акторов исторического процесса и неизбежные следствия воздействия этих мотивов, единообразные результаты их проявления. Индивидуальное, непредсказуемое, уникальное здесь фактически исключаются из поля зрения ученого.

Кроме универсальной для номотетического взгляда на общество идеи повторяемости существуют в русле данной теории важнейшие понятия «консенсуса» и «эволюции».

«Консенсус» предполагает, что в культуре, например, или в любой другой сложной системе все элементы взаимозависимы, как в живом организме. Изменение одного элемента неизбежно приводит к изменению других. Все части системы подчинены «общему действию» (105), некоей общей цели. Следовательно, здесь заявляет о себе еще и «телеологический» подход, согласно которому у события, общественных настроений, связей, отдельных факторов всегда есть цель («телос»), осуществлению которой они служат.

Для обобщений в области истории историки-социологи часто пользуются термином «эволюция», хотя, как отмечает автор «Методологии истории», что такое эволюция «еще остается очень мало выясненным» (106). Под «эволюцией» понимают любую череду причинно-следственных изменений, любое развитие, в том числе и такое, которое подчинено телеологии процесса, то есть устремлено к определенной цели (по аналогии с эволюцией живых организмов,

которые вырабатывают новые признаки, чтобы приспособиться к изменениям во внешнем мире).

А.С. Лаппо-Данилевский отмечает: «Приверженцы номотетического направления пользуются вышеуказанными понятиями для номологических и типологических обобщений, т. е. для построения исторических законов или эмпирических обобщений, а также для установления типов в области истории» (110).

Основные направления исторического знания, которые использовали номотетический подход, по А.С. Лаппо-Данилевскому, следующие: антропологические исследования, сравнительная этнография, история культуры, историко-лингвистические исследования, историческое правоведение, эволюционные теории, экономическая история.

Особо уязвимыми становятся теории, которые с материалистических позиций пытаются перейти от материи к духу, но, как правило, не могут убедительно показать и объяснить этот переход.

Особый раздел «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевский посвятил критике теорий номотетического толка. В частности, он установил зависимость многих обобщений и типологий от ценностных предпочтений, мировоззрения и вкусов исследователей, которые не открывают, а скорее, создают свой объект исходя из представлений о норме и должном.

Кроме того, отмечает методолог, в своем стремлении к обнаружению универсалий «сторонники разбираемого направления легко забывают, однако, ограниченное значение своих выводов: они произвольно распространяют объем типа за пределы места и времени, в которых он только и имеет значение, часто не различают типического и случайного и т. п.» (142).

В «Методологии истории» и в других работах исследователя видна тенденция к обоснованию истории как «науки о духе», где действует и принимается к рассмотрению «чужая одушевленность», а исторический источник понимается как «реализованный продукт человеческой психики». Ясно, что историк не может осуществить переход к новой парадигме исторического знания, оставаясь лишь на позициях номологических обобщений. Заметное место в «Методологии истории» поэтому занимает проблема идиографического направления.

Идиографический подход, первые признаки которого угадываются еще в классической древности, развился во многом в русле эмпиризма Нового времени, после падения «исключительного авторитета Церкви и благодаря секуляризации человеческой мысли» (145).

Уже Ф. Бэкон относит историю не столько к обобщающим, сколько к эмпирическим наукам. В немецкой классической философии и в творчестве романтиков «можно усмотреть немало элементов последующего идеографического построения» (161). Лаппо-Данилевский отмечает заслуги в развитии идиографических принципов таких теоретиков социологии и исторического знания, как О. Конт и А. Навильль. Последний противопоставлял науки о сущем наукам о возможном. Науки о том, что есть, всегда будут эмпирическими, а науки о том, что должно быть, – «теорематическими», погруженными в область законов-теорем. Значительную роль в размежевании номотетизма и идиографизма сыграла неокантианская рефлексия. В том числе труды В. Дильтея. История как наука об индивидуальном занимает видное место в теоретических построениях Г. Риккерта и В. Виндельбанда.

При этом сущность идиографического подхода раскрывается Лаппо-Данилевским с точки зрения отнесенности исторического факта к ценности, с одной стороны, и к обобщениям – с другой.

Не всякий индивидуальный факт значим и интересен для исторической науки, но лишь тот, который имеет характер общезначимого. При этом роль генерализации для историков-социологов не утрачивает своего смысла, поскольку индивидуальное может раскрыться как индивидуальное только при сопоставлении с общим («Впрочем, историк пользуется, конечно, и общими понятиями (законами и проч.), вырабатываемыми обобщающими науками, например, антропологией, психологией и социологией, но в сущности, только для объяснения индивидуального, для построения индивидуальной причинно-следственной связи между историческими фактами»; 173).

Для Лаппо-Данилевского важно то, что проблема индивидуальности не замыкается только на единичном, на частном. Идиографический подход распространяется и на «коллективные объекты», то есть помогает понять их своеобразие, особость, уникальность по сравнению с другими объектами, типами, общностями. Иными словами, номотетический подход оказывается при идиографическом рассмотрении истории как бы перевернутым: для своеобразноописательной парадигмы характерно то, что она использует номотетические категории и выводы, но не как доминирующие. При этом частное и уникальное всегда будут важнее генерализаций. Точнее, все индивидуальное станет заметнее и отчетливее только на фоне соответствующих обобщений.

Не менее важной проблемой оставалась для ученого связь между «случайными» фактами и контекстом, к которому они при-

надлежат. Лаппо-Данилевский обращается к понятию «культурного целого». Оно может быть только результатом реконструкции, «изучается по совокупности относящихся к нему источников» (595). Методолог различал «остатки культуры» и то, что можно считать «историческим преданием». Ценность последнего заключается в том, что предание, как правило, принадлежит «культурному целому» и в значительной степени является его описанием.

Наконец, важен итоговый пассаж, который служит одним из существенных постулатов «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевского: «Итак, на основании замечаний, сделанных выше, можно прийти к заключению, что не следует чрезмерно принижать значение исторического материала для познания и построения исторической действительности. Он страдает, конечно, существенными пробелами и не всегда поддается успешной интерпретации и критике, но он содержит и такие сокровища человеческой мысли, исследование которых достаточно для того, чтобы конструировать историю нашей культуры, по крайней мере, в главнейших ее чертах и содействовать ее развитию в будущем» (616)².

Культура в диалоге познающего и познаваемого

Принцип идиографического исследования культуры, обоснованный теоретически Лаппо-Данилевским, фактически был реализован в исследовательской практике Бицилли, который, может быть, впервые в русской науке подошел к проблеме Другого и к идеям интерсубъективности³. Почти в это же время интерсубъективность занимает Э. Гуссерля, давшего мощный импульс к обсуждению проблематики Другого в европейской гуманитаристике.

В книге «Элементы средневековой культуры» Бицилли рассматривает медиевистику как междисциплинарный диалог, но интерсубъективность понимает, скорее, как то, что впоследствии в философии и в гуманитарных науках назовут с опорой на терминологию Гуссерля «жизненным миром» (Ю. Хабермас)⁴. Диалог ученого и чужой одушевленности, универсальный контекст культуры, без понимания которого невозможно уяснить значение отдельных фактов и исторически-конкретных явлений, – вот та проблематика, которая выросла фактически на основе учения Лаппо-Данилевского о своеобразном в противоположность номологическому.

Прежде всего, следует отметить, что Бицилли не рассматривает культуру только как область высших достижений или сферу ма-

териальной деятельности, чем как раз по преимуществу грешили советские ученые. Культура для Бицилли, прежде всего, это некий средний уровень, некий мейнстрим, которому подчиняется как великое, так и заурядное, как гениальное, так и весьма посредственное. Культура – это норма той или иной эпохи. Культура в то же время это и глобальный контекст события, биографии, высказывания, текста.

Вот что по этому поводу пишет исследователь творчества Бицилли М.А. Юсим: «Следует подчеркнуть, что Бицилли отнюдь не стремился и не ставил своей задачей ограничиться только вершинами достижений человеческого духа, скорее наоборот, его главный интерес состоит в том, чтобы показать борение этих недостижимых идеалов с реальностями массового сознания, компромиссное сосуществование гениальных прозрений с хаосом духовной эмпирии, “средним” человеческим материалом, одинаковым во все века. Это направление исторической мысли приобрело особую популярность в связи с изучением истории “ментальностей” и сохраняет актуальность по сей день в сфере исследований по “интеллектуальной” или “новой культурной” истории, хотя, разумеется, формы и принципы подхода к проблеме, и особенно язык современной науки значительно изменились»⁵.

В книге «Место Ренессанса в истории культуры» Бицилли, правда, несколько изменил свой первоначальный взгляд на культуру. Если в 1919 г. медиевист рассматривал культуру как деятельность по интерпретации, переосмыслению объектов непосредственного восприятия, то в 1933 г. для историка стала актуальной не культурная статика, а культурная динамика, изменение в самих принципах взаимодействия человека и мира. Возникает триада: человек – социум – действительность. Сначала Бицилли противопоставлял «культуру» и «природу», а затем он обнаружил оппозицию «культуры» и «цивилизации».

Человек Средневековья, иными словами, больше соответствует тому, что можно было бы назвать «средним человеком» или типом. Святой включен в определенный уровень святости, он служит персонафикацией конкретного подвига или способа стяжания благодати. Неслучайно современные медиевисты все чаще обращаются к особому кругу чтения агиографов: набор текстов-образцов помогает лучше понять житие. Ведь средневековый книжник воспроизводил уже известные модели поведения. Он не ставил перед собой цели запечатлеть индивидуальность Франциска Ассизского или Сергия Радонежского. Он, скорее, подчеркивал, в чем эти святые соответствовали нестяжанию или труженичеству как идеальным

моделям поведения. В этом смысле они образуют вместе со своими последователями иерархическую ступень аскезы, представленную сходными типовыми ситуациями и общими местами.

Человек Ренессанса принципиально не вписывается в схему. Его *virtu* совершенно индивидуальная величина, она сродни гениальности, творческой неповторимости. И чем дальше видоизменяется ренессансный идеал, тем ближе оказывается деятель культуры к тому, что можно назвать уникальной личностью, которая на исходе Возрождения создает собственную мифологию. Ее можно было бы назвать мифологией неповторимости. Эта тенденция в Новое время только усиливается, достигает своей кульминации. Монтень, например, не признает никакой другой истории, кроме истории уникальной Я-личности. Она не способна раствориться в других. Можно сказать, что, кроме опыта этой личности, ничего больше нет. Она как бы заслоняет собой весь мир или вмещает в себя его.

Переходя к эпохе Возрождения, Бицилли открывает новую смысловую реальность. Она еще не порвала со средневековыми смыслами, но по существу она уже иная. Тогда и обосновывается концепция, согласно которой роль субъективных факторов возрастает, а культура становится неким духовным прорывом на фоне рутинного, неизменного, обиходного. Постепенно культура как оценивание и осмысление наличной реальности превращается под пером историка в область наивысших духовных дерзаний, которые опережают мыслительную и практическую норму, средний уровень эпохи, «рутину». Именно этот средний уровень исследователь склонен называть «цивилизацией».

Тем не менее ученый всегда подчеркивал, что в Европе эти два начала (культура и цивилизация) почти всегда сближаются до совпадения, до тождества.

Иной представлялась Бицилли судьба русской культуры. Бывают такие ситуации, когда культура развивается и достигает высокого мирового уровня при совершенно отсталой, архаичной цивилизации. Именно такое положение дел, по мысли Бицилли, мы наблюдаем в России. При этом высокая культура может сохраняться и воспроизводиться порой даже в условиях полного упадка цивилизации.

Говоря о литературной культуре России, Бицилли, например, замечает: «У каждого народа, наряду с великими писателями и одновременно с ними, имеются и невеликие — средние и малые. Но у каждого народа, обладающего классической литературой, существует известный уровень литературной грамотности, ниже кото-

рого не спускается ни один из пишущих — уже просто потому, что в противном случае он не нашел бы ни издателя, ни читателя. В России такого уровня не было и нет»⁶.

С.С. Неретина и А.П. Огурцов склонны считать «цивилизацию» Бицилли аналогом того, что можно назвать именно «общим рассудком», а фактически — ментальностью⁷. Все-таки подобная постановка вопроса представляется слишком категоричной. Во-первых, полной ясности нет в текстах самого Бицилли. Во-вторых, сложно приписывать ему употребление термина, который обрел свое гражданство в науке только после Л. Февра, Ж. Ле Гоффа и Ж. Дюби. Да и в самой школе «Анналов» нет единого понимания того, что нужно считать «ментальностью»⁸. Если определиться с семантическим ядром этого термина, то здесь на первом плане будет примат коллективного над индивидуальным, вероятно.

Сам медиевист решал проблему этого соотношения, используя зачастую собственную терминологию. В этом, кстати, и заключалась его новаторская роль как одного из первооткрывателей науки о культуре в России. Бесспорно, Бицилли выработал оригинальный метаязык. Если он использует слово “*mentalité*”, то это вовсе не значит, что он подразумевает коллективное неосознаваемое или систему каких-то массовых практик и представлений. Это может быть просто «мышление». Так, например, в книге «Элементы средневековой культуры» он говорит о средневековых проповедях Франко Саккетти как памятнике “*mentalité*”, т. е. мышления или интеллектуальной культуры⁹.

У самого Бицилли есть весьма важное утверждение. Оно содержится в книге «Элементы средневековой культуры». Там он подчеркивает, что существует универсальное соотношение в культуре субъективного и интересубъективного. У Бицилли, полагаю, «интерсубъективное» имеет значение общего, обиходного, само собой разумеющегося, коллективного. Бицилли подчеркивает, что средневековая культура интересна именно этим перевесом интересубъективного над субъективным, именно приматом общего над единственным. В то же время культура Нового времени движима разделением, конфликтом субъективного и интересубъективного, что и не удивительно в эпоху эмансипации личности. Иными словами, исследователь, используя в качестве рабочей площадки средневековый материал, сумел интуировать сущность культуры как таковой, а она заключается в диалектике субъективного и интересубъективного, индивидуального сознания и сознания коллективного: «Как “историзм” нашего времени органически связан с колоссальной сложностью нашей жизни, с быстротой ее темпа, с постоянным

несовпадением ритмов в личной и интерсубъективной сферах, что заставляет нас непосредственно ощущать всю стремительность житейского потока, так что *panta rhei* (“все течет”) для каждого из нас – первичное переживание, так медленность течения жизни в Средние века и совпадение субъективной и интерсубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его ощущать мир неподвижным прежде, чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях. Если для нас мир – процесс, то для средневекового человека мир – готовый результат»¹⁰.

Эту тему исследователь развивает и в короткой статье «Кризис истории». Здесь тезис о субъективном и интерсубъективном в изучении прошлого дает нам возможность утверждать, что изучение роли личности в истории для Бицилли неотделимо от контекста этой личности. В этом же смысле можно понимать автора и его эпоху как двуединство, как неразрывное целое. Этот вывод представляет собой, на наш взгляд, сердцевину взглядов Бицилли как на задачи истории, так и на задачи исследования культуры. Вот эти слова: «Лютер для нас близок и дорог (или чужд – это зависит от степени способности сочувствовать и понимать) сам по себе, как конкретная личность с ее единственным, неповторимым духовным опытом, как вневременная субстанция. Приурочить каждого эмпирического носителя подобной субстанции к определенной точке в пространстве и времени – задача собственно историческая – необходимо для того, чтобы облегчить себе другую: усмотреть в нем, этом носителе, то, что роднит его с его средою и его эпохою, и тем самым выделить отчетливее то, что принадлежит ему самому, что есть он сам»¹¹.

В этом тезисе заложено описание процедуры выявления культурной топики, соприкасающейся с индивидуальным остраением, способным переосмыслить общее, наделив это общее индивидуальным смыслом. Но без контекста, без знания обычного или, по выражению А.М. Панченко, «обиходного» состояния культуры, невозможно судить о событиях культуры, нельзя определить их места в системе целого¹². Ведь без знания контекста невозможно оценить оригинальность и увидеть индивидуальность. Для медиевистики этот принцип приобретает решающее значение. Впрочем, медиевистикой дело не ограничивается. Речь идет об изучении любой культуры. Топика – явление универсальное. Она имеет отношение к языку культуры как таковому.

В «Очерках теории исторической науки» это принципиальное положение Бицилли выразил несколько иначе, добившись пре-

дельного обобщения: «Историческая статика для меня – только способ синтезирующего описания известных, в известный момент обнаруживающихся “качеств”, взятых как граница личного творчества. В такой синтез входят и явления, относящиеся к этому творчеству, поскольку “ограничить” значит “определить”, – но входят лишь взятые с одной стороны: в том, что их роднит со всем остальным, – что и позволяет нам установить тем самым и то, чем они выделяются, выходят за очередные границы, индивидуализировать их, усмотрев те “лишние кусочки”, которые в общую схему не укладываются»¹³.

Итак, предметом истории становится индивидуальное, но сама его верификация возможна лишь тогда, когда обнаружены основные «тенденции» эпохи. Все единичное и своеобразное опознается только на фоне общепринятого в данный исторический период.

Как теоретик истории и культуролог Бицилли преподносит и другой урок. И здесь автор «Элементов средневековой культуры» не устарел. Напротив, все сказанное когда-то Бицилли сохраняет свою актуальность. Бицилли решительно разводит теорию истории как науки и теорию (философию) исторического процесса. Бицилли считает, что выстраивание телеологии истории не является предметом науки. Иными словами, он проводит разделительную черту между историческим исследованием и философией истории. Довольно точно эту позицию Бицилли выразила автор диссертации «Проблематика индивидуальности в трудах П.М. Бицилли» М.А. Васильева: «Бицилли выдвигает требование не навязывать истории формулу извне, а попытаться понять внутренний закон исторической жизни»¹⁴. Понятно, что такой «закон» не сводится только к повторяемости безликих схем. Он во многом является законом индивидуального, своеобразного, то есть в чистом виде законом не является. К тому же Бицилли не мыслит его реализации без требования самопроверки. Именно это требование, на наш взгляд, ученый предлагает в качестве необходимых – методологически и практически – ограничителей произвола, домыслов. Познание истории не отдано на откуп телеологии, преследующей утверждение априорных конструкторов и как правило отличающейся мировоззренческой ангажированностью, а сам путь постижения тенденций прошлого предстает как важнейший акт культуры современной, постигающей культуру прошлого, как подлинный диалог культур.

Таким образом, в культуре сохранялась личность, противостоящая обезличенной закономерности, утверждалась монада в противоположность объективистскому мифу тотального коллективизма.

Понятно, что в контексте советской исторической науки эти идеи не имели никакого шанса на развитие. Сам Бицилли, как известно, был крупнейшим историком и литературоведом русского зарубежья, что давало ему большую свободу и открывало соответствующие перспективы: ученый получал возможность изучать сущее, а не должное, имел возможность выстраивать логику диалога, далеко отстоящую от догматизма монологического подхода, наиболее соприродного риторической культуре сталинского типа и тоталитарной доктрине идеологического единomyслия.

Культура как судьба (исследователь и время)

В контексте советской культуры судьба ученых-гуманитариев была куда более драматичной. За право высказаться им приходилось потом заплатить продолжительным эпистемологическим молчанием. Ученый-гуманитарий, идущий вопреки системе, сформулировал принцип жизненного героизма.

В России в 30–70-е гг. XX в. появился особый тип исследователя, который можно было бы назвать *гамлетовским*. Эти люди постоянно находились перед выбором: или сокрытие глубинных мотивов своей рефлексии, или поступок, который обрывал для них всякую мирную жизнь и переводил их из разряда ученых в разряд борцов с системой. Удивительным образом здесь личные убеждения были связаны с теоретическими поисками в области научной методологии. В философии культуры Лосева эта проблематика вылилась в учение о судьбе, такой надличной и во многом трансцендентной сущности, которой отдельная личность не может ничего противопоставить, кроме трагического деяния. Учение о судьбе нашло развитие в художественном, публицистическом и просветительском творчестве Лосева. Но тем не менее оно в том или ином виде заявляет о себе и на страницах его научных работ: Лосев не переставал быть мыслителем там, где другой мог ограничиться обычным исследованием культурных объектов. В роли Другого выступает здесь не столько чужая культура, сколько система, подавляющая личность идеологический контекст. Опыт мучительного диалога с этой сущностью составляет предмет многочисленных текстов и высказываний Лосева. Одновременно он как историк античной философии и культуры много внимания уделяет греческому и римскому пониманию судьбы. Наряду с этим Лосев разработал оригинальную теорию интеллигентности как трагического

деяния, как творчества не *благодаря*, а *вопреки*. Здесь принципиальны, на наш взгляд, два высказывания. Одно относится к переписке со знаменитой исполнительницей, музыкантом М.В. Юдиной. Второе принадлежит корпусу воспоминаний о беседах с Лосевым В.В. Биbihина.

В письме Юдиной сущность своей жизненной катастрофы Лосев определяет следующим образом: «Вот представьте себе, что у Вас отнят инструмент и Вам строжайше запрещены не только всякие выступления, но и игра для себя. Представьте Вы себе, что не только самая игра где бы то ни было, но и разговор о музыке карается для Вас тюрьмой и ссылкой, а всякая музыкальная среда трактуется как конспирация и заговор»¹⁵.

Здесь достаточно полно обозначены предпосылки той жизненной позиции, которая станет основной для Лосева в поздний московский период, растянувшийся на долгие годы. Идея рока, судьбы, неизбежности, подчинения сильному, неминуемое смирение с властью и идеологией, послушание.

Неожиданный оборот – в форме старческого брюзжания – приобретает эта тема судьбы в записках Биbihина. Правда, следует подчеркнуть, что пассаж этот важен для понимания самой стратегии неприятия мира у Лосева. Для его жизненной философии это не ситуативный, но концептуальный момент.

Алексей Лосев – Владимиру Биbihину (19.01.1973 г.):

– А русские?

Водка и селедка, умеют водку пить. Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, имел славянофильские идеи, Москва – третий Рим, «а четвертому не бытии». А потом с течением времени я во всем этом разочаровался. И меняться уже стар... Нации уже нет. Теперь уже международная судьба.

– Как римляне?

Хуже, хуже, хуже... Римляне оставили, до наших времен все еще живо, римское право, политические образцы, города, дороги. А русские не знаю что оставили.

– Ужасно...

Это была бы долгая история рассказывать, я столько мучился и столько слез пролил, что теперь не хочется вспоминать... Это как разведенная жена, остается только ненависть. Мне даже противно об этом говорить, даже с тобой, хотя ты мне и близок. От всего осталась ерунда, на постном масле. Что сделается, то и сделается, а думать об этом... Потому все инакомыслящие и правомыслящие мне все равно.

– А церковь?

Моя церковь внутрь ушла. Я свое дело сделал, делайте вы теперь свое дело, кто помоложе. Я вынес весь сталинизм, с первой секунды до последней на своих плечах. Каждую лекцию начинал и кончал цитатами о Сталине. Участвовал в кружках, общественником был, агитировал. Все за Марра – и я за Марра. А потом осуждал марризм, а то не останешься профессором. Конечно, с точки зрения мировой истории что такое профессор. Но я думал, что если в концлагерь, то я буду еще меньше иметь... А сейчас – мне все равно. Нация доносчиков, будьте доносчиками или нет – мне все равно. Вынес весь сталинизм как представитель гуманитарных наук. Это не то что физики или математики, которые цинично поплеывали. Аверинцев? Не знаю... Ничего не знаю и знать не хочу, кто он. Я с того же начинал, что и он, меня бы за меньшее выгнали. Не хочу ни об Аверинцеве, ни о всех новых ничего знать¹⁶.

В нежелании помнить – заключена принципиальная позиция, некое жизненное кредо. Все, что наступило после личной катастрофы 1930 г., автор «Диалектики мифа» воспринимает уже в категориях «судьбы». Это затворничество, катакомбное существование, смерть для мира (в прямом и переносном смысле: не забудем про тайное монашество Алексея Федоровича (Андроник) и Валентины Михайловны Лосевых (Афанасия)). Научный труд в сочетании с непрестанно скрываемой для посторонних глаз молитвой, годы затворничества и забвения, ссылка (даже права преподавать в Московском государственном университете лишен профессор). МГПИ им. В.И. Ленина становится для Лосева его отходной пустынью. Но и там он довольно рано перестает общаться с широким кругом людей и ведет занятия только для избранных аспирантов, и то у себя дома на Арбате. Лосев изредка покидает келью. Это происходит раз в год на так называемых Ленинских чтениях МГПИ (автор этих строк был свидетелем одного из таких появлений Лосева в здании № 1 на Малой Пироговской, бывших Женских курсах Герье). Вполне публичной фигурой ученый становится с середины 80-х годов, незадолго до своей смерти (переломным моментом послужил юбилей, широкое чествование девяностолетия ученого в стенах все того же МГПИ, в аудитории № 9, по иронии судьбы также носившей тогда имя Ленина).

Этот разговор о Лосеве был бы неполным, если бы мы не остановились на одном примечательном событии. В 1989 г. вышел документальный фильм «Лосев». Это был не просто рассказ об ученом. Режиссер Виктор Косаковский создает дебютную картину-экспе-

римент. В фильме практически нет диалогов, представлена обстановка дома Лосева на Арбате, московская среда великого ученого. Оператор присутствует при последних днях жизни Лосева (конец мая 1988 года). За кадром слышен голос философа. Только ему предоставлено в этом фильме слово. Косаковский запечатлел для потомков небольшую лекцию Лосева о концепте «судьба». И она – эта лекция – чрезвычайно важна для нашего разговора. Лосев соединяет краткие воспоминания о начале своей философской карьеры в Москве с размышлением, посвященным крупнейшим русским мыслителям начала XX в., с которыми ему довелось повстречаться. Особое внимание Лосева привлекает «апостол свободы» Н.А. Бердяев. Конечно, свобода важна, но это не единственный принцип. Апологии вольной духовности Лосев противопоставляет судьбу: «Я живу, работаю, страдаю, мучаюсь. Из-за чего? Судьба, судьба... Почему я так живу, а не иначе? Почему я родился тогда, а не тогда? Не я же себя рожал? Почему? Неизвестно. Вот где предстоит подохнуть завтра или послезавтра? Почему? А почему не через год? С понятием судьбы расстаться невозможно»¹⁷.

Тут «судьба» обретает, наконец, свое законное место в целой системе взглядов, которые имеют как синхроническое, так и диахроническое измерение. В самом конце жизни философ проговаривает и додумывает уже в устной форме свое учение о судьбе. Здесь в доме Лосева на Арбате, как на конечном этапе долгого пути, сошлось все: архив с юношескими рукописями разных лет, библиотека, материальные знаки прошлого, друзья и ученики, помощники – все, что сконцентрировало прошлое, настоящее и будущее. Заметим, что понятие судьбы появляется в ранних дореволюционных дневниках Лосева и проходит с ним через всю жизнь. И, возможно, последнее, о чем Лосев рассуждал вслух, было учение о судьбе: «Судьба – так это и есть момент первоединства, поскольку оно схватывает все в одной неделимой точке»¹⁸.

Судьба между тем не оправдывает бездействие. И Лосев отвечает по-своему на вопрос о том, что может предпринять заложник обстоятельств, тирании, режима. У него, заложника, разумеется, не должен выработаться *Stockholm Syndrome*, когда жертва оказывается в состоянии психологической зависимости от своего мучителя и даже начинает получать мазохистское удовольствие от стесненных условий плена и унижений, считая их оправданными, необходимыми для достижения высокой цели.

Слепым обстоятельствам, враждебным природным, общественным и историческим условиям может противостоять «идеология интеллигентности» (по Лосеву, «интеллигентность есть

функция личности, возникающая только в связи с той или иной идеологией»).

Идеология же эта предполагает, что интеллигент «блюдет интересы общечеловеческого благоденствия». Речь идет, конечно, не об отмене власти судьбы, но о сознательном выборе. Даже при самых неблагоприятных условиях человек может оставаться человеком. В этом, по Лосеву, сердцевина интеллигентности. Незнание причин, по которым человек обречен на то или иное проживание своей жизни, не отменяет возможности действовать в предложенных обстоятельствах. Так парадоксально, диалектически снимается излишний детерминизм.

В свете сказанного интеллигентность – всегда подвиг, хотя бы потенциальный, готовность к нему¹⁹. Слово «интеллигенция» Лосев, как правило, употреблял в ином, отвлеченном, философском смысле (особенно в ранних работах, знаменитом «восьмикнижии»). В «Диалектике художественной формы» (1927) «интеллигенция» – самосозерцание, соотнесенность смысла с самим собой. Но в одной из итоговых публицистических книг, представляющих собой цикл бесед для журнала «Студенческий меридиан», Лосев обратился ко вполне традиционному понятию и дал его развернутое и последовательное толкование («Дерзание духа», составитель Ю.А. Ростовцев). Справедливости ради нужно заметить, что в этой книге Лосев отдает дань метаязыку марксистской науки. Однако ничто не отменяет типично лосевского подхода к сложным вопросам бытия. Лосев не играл в марксизм. Он лишь стремился говорить на языке, близком его современникам. И в этом также просматривается его судьба, последнего философа-идеалиста в советской России. Бывало, что Лосев противопоставлял себя интеллигенции, как это мы видим на примере разговора с писателем Виктором Ерофеевым в книге «Лабиринт Два»²⁰. Не стоит, полагаем, видеть в этом отрицание интеллигенции. Лосев с таким же успехом противопоставлял бы себя гегельянцам, неокантианцам, последователям Гуссерля, отстаивая свою самобытность.

В лосевском учении об интеллигентности обращает на себя внимание мысль о том, что интеллигент не борется с позиций правильного мировоззрения, а именно живет так, как считает для себя естественным. Никакой намеренной попытки противоречить судьбе тут нет. Возможно, здесь скрывается своя диалектика. Подчинение судьбе – это не нарочитый акт отказа от себя самого, но свободное и даже легкое принятие всего того, что посылает жизнь. Интеллигент даже не задумывается о том, что совершает подвиг. Для него это состояние естественно: «Лучше будет сказать, что интеллигент не

мыслит свою интеллигентность, но дышит ею, как воздухом. Ведь дышать воздухом не значит же понимать воздух только химически, а дыхание – только физиологически. Идеология интеллигентности возникает сама собой и неизвестно откуда; и действует она, сама не понимая своих действий; и преследует она цели общечеловеческого благоденствия, часто не имея об этом никакого понятия»²¹.

Культура как среда (ответственность субъекта культуры)

Если для Лосева культура во многом представляла собой «судьбу» вовлеченного в нее субъекта, то на исходе XX столетия в трудах другого гуманистара-классика, Д.С. Лихачева, заявляет о себе учение о культуре как среде. Концепция культурной экологии становится новым словом в гуманитарном синтезе позднесоветской эпохи. Безусловно, важное место занимает здесь по-прежнему и *диалог*. Этот диалог можно определить как диалог-ответственность, диалог с культурной средой, в которую встраивается не только прошлое индивида, но и его сопричастность с вечным, с некоей метафизической целостностью. Научная работа понимается в этом контексте в качестве важного инструмента воссоздания среды, а сами исследования становятся частью *экологии культуры*. Концепция Лихачева удачно совместилась с религиозным возрождением рубежа XX–XXI вв. При этом акцент делался на личной ответственности индивида. Таким образом, преодолевалась языческая категория рока, предопределенности, которая парадоксально могла совпадать с интенциями сталинской эпохи. Культурологическая система Лихачева вышла за рамки строгой науки, обрела практическое и духовное измерение. Хотя ее автор не позиционировал себя в качестве религиозного мыслителя и практически не затрагивал специфически религиозных вопросов, концепция Лихачева заметно коррелирует с интенциями религиозного возрождения и теми духовными поисками, которые были характерны для гуманитарной интеллигенции 90-х гг. прошлого века.

Но суть его идей, пожалуй, можно свести к тезису, согласно которому тяжелый исторический негативный опыт, как отдельных людей, так и целых народов, может быть преодолен через политику культурного взаимообогащения и просвещения. Философия диалога привела на российской почве к созданию концепта *культуроцентричности*. Лучшие представители русской гуманитарной науки позиционировали себя в качестве апологетов не литературо-

центричной, а культуроцентричной глобальной цивилизации. И в этом смысле они прокладывали дорогу в XXI век. Это относится, например, к работам В.С. Библера и Ю.М. Лотмана. Эта тенденция в полной мере раскрылась в научной и просветительской деятельности Д.С. Лихачева.

В книге «Воспоминания» Лихачев особо пишет о том, как сформировал свое жизненное мировоззрение. Любопытно (и для Лихачева, полагаем, весьма характерно), что эти рассуждения как бы вырастают из очерков петербургской интеллектуальной жизни, являются их развитием, продолжением: «Что такое общая интеллигентность среды – это разговор особый. Коллективная психология, предполагающая свободу личности, коллективная нравственность, коллективное сверхмировоззрение, сближающее интеллигентных людей всего мира, коллективные умственные интересы, даже свободно меняющиеся моды на глубокие философские течения, понятия человеческой репутации, воспитанности, приличия, порядочности и многие другие, ныне полузабытые, – составляли содержание этой нравственной среды. В нравственной среде мировоззрение становилось естественным поведением в широком смысле»²².

Для автора приведенного высказывания принципиально, что среда представляет собой сообщество свободных деятелей, созидающих пространство культуры (скажем, забегая несколько вперед).

Говоря о смысле человеческого существования, Лихачев, безусловно, делает главный акцент на свободе. Но свобода эта не дана как нечто безусловное и неограниченное (вспомним философию свободы Н.А. Бердяева и подспудную критику ее А.Ф. Лосевым).

Свобода сочетается с земной формой восприятия невидимого мира. Она является человеческим измерением вневременного.

Свобода связана со временем, есть неизбежное порождение временного бытия. Временное предполагает временное. Иными словами, время существует тогда и постольку, когда и поскольку человек не имеет возможности заглянуть в потусторонний, вечный мир. Время – не абсолютно: только логика Раскольникова уповает на вечность времени, эксплуатирует надежду на то, что постепенно, шаг за шагом все преступления, вся кровь, пролитая якобы во имя человечества, забудутся. Останется только земное счастье, купленное страданиями и смертями других людей. Нет, эта философия оправдания бесчеловечности рухнет, если признать, что время не абсолютно, что все остается во вневременном бытии. В одном из произведений Д.С. Лихачев сравнивает время с иглой проигрывателя, а вечность с виниловым носителем, в памяти которого сохраняется все содеянное: «Настоящее – это звук, снятый с пластинки

иглой проигрывателя. Но прошлое и будущее на этой пластинке есть, существует, неистребимо...»²³

Человек, конечно, является заложником большого настоящего, своего времени, своей среды и даже своей судьбы. Ведь исторический период, в который погружен каждый субъект, служит всепоглощающим контекстом. Однако мыслящий интеллигент всегда «парит над эпохой», старается свободно осуществлять то, что должно. Раз так, свобода предполагает ответственность и деятельность. Вот почему у Лихачева так много вполне конкретных рекомендаций о сохранении памятников культуры, так много забот о возвращении прошлого в ту среду, из которой, казалось бы, навсегда ушли старые усадьбы, парки, архитектура, названия улиц. Мыслящий человек отвечает за прошлое, за то, что не принадлежит только *этой* времени. Перед нами своеобразная философия мест памяти, попечение о вневременном. Памятники культуры становятся указательными знаками, расположенными там, где человек должен вспомнить о своем долге перед вечным. Мысль Лихачева совершает полный оборот. Историческая среда формирует потребность в «правильной философии», а человек, осознавший свою ограниченность и свою свободу, отдает дань этой исторической среде. Теперь понятно, что краеведение, система знаний о локусах, родине, урочищах, городах, воспитанное культурной средой Петербурга, вполне органично вписывается в мировоззренческий комплекс интеллигентного деятеля.

Понятие «интеллигенция» также тесно связано в трудах Д.С. Лихачева с учением о свободе. В одной из статей на эту тему академик подчеркивает, что интеллигентность определяется, прежде всего, европейской образованностью и особой интеллектуальной свободой. Интеллигент не может отдать свою волю на откуп идеологии, государству, власти, любой эгоистически действующей структуре, которая питается человеческой энергией: «Как можно меньше “заборов”, как можно более открытости в общении ученых, артистов, художников, писателей, коммерсантов, медиков! Государственный эгоизм – несчастье для людей»²⁴.

Почему интеллигента отличает именно европейская образованность? Качества всемирной отзывчивости Лихачев приписывает, в первую очередь, культуре Запада, которая впитывает в себя опыт иных культур, в лучших своих образцах основывается на понимании или эмпатии, видит в чужом не мертвое, но одушевленное, ассимилирует чужое, не только включает его в свой контекст, но и сохраняет. Говоря языком феноменологической философии (кстати, в юности Лихачев штудировал «Логические исследования»

Эдмунда Гуссерля), можно заключить, что именно европейское образование предполагает такой основополагающий принцип взаимодействия (интерактивного действия), как интерсубъективность.

Д.С. Лихачев приходил и к такому выводу: «Итак, три основания европейской культуры: *личностность, универсализм и свобода*. Без одного из этих оснований не могут существовать два других, но и полное осуществление одного из них требует реализации двух других. Три основания европейской культуры очевидным образом связаны с ее миссией, с ее высшим предназначением: сохранить в своих недрах, в своей науке и в своем эмоциональном понимании все культуры человечества – как ныне существующие, так и ранее существовавшие»²⁵.

Другая черта интеллигентности – при всей ее открытости для внешнего мира – сопротивление партиям, организациям, идеологическим конструктам тоталитарного толка, требующим от человека продать душу системе. В этом неподчинении интеллигенции агрессивной идеологии состоит ее сила, а не слабость. Именно это ведет интеллигента к осознанию ценности личности, а вся европейская культура проникнута именно личностным началом²⁶.

Лихачев рассуждает далее: все ли образованные люди и тираноборцы могут заслужить звание интеллигентов? Отнюдь. Почему такая прекрасная кандидатура в первые русские интеллигенты, как Андрей Курбский, не подходит для данной роли? Ответ весьма определенный. Покинув одного тирана, Курбский выбрал себе нового. Он предпочел службу, а не служение, поступил в соответствии с обстоятельствами, а не по велению совести²⁷. Интеллигент всегда оставляет дверь открытой. Он остается собой, принадлежит вечности, а не лицам и доктринам. Независимость – вот та важнейшая черта, которая характерна именно для осознавшего свою роль в контексте эпохи свободного актора.

Итак, мы видим, что в жизненной философии А.Ф. Лосева и Д.С. Лихачева обнаруживаются заметные черты сходства. Это, если так можно сказать, вненаучное мышление ученых, особенности их личных убеждений, которые, конечно, угадываются в их трудах (например, учение о судьбе, в чем сам признавался Лосев, так или иначе появляется там, где он пишет об античной эстетике и культурном типе Древней Греции), но никогда не выражаются полно в научном академическом дискурсе. Для этого существуют другие формы, жанры, виды высказываний, которые ближе всего или к публицистике, или к мемуарам, или к автобиографии. Именно такие тексты и были привлечены нами сегодня. Разумеется, охват материала мог быть намного шире.

Что касается специфики лосевского и лихачевского понимания свободы и судьбы, то здесь уместно сделать только предварительные выводы. Существо их сводится к следующему.

– В художественно-публицистическом творчестве Лосева и Лихачева предметом размышлений авторов становится человек, вовлеченный в исторические события. Специфика лосевского мировоззренческого типа состоит в том, что мыслитель делает наиболее заметный акцент на понятии «судьбы». Не отрицая свободу, не теряя из виду самоопределение личности, Лосев подчеркивает необходимость смирения перед неизвестностью, вечностью, замыслом Творца. Из своего актуального настоящего человек видит только часть правды. Учение о судьбе предполагает, что субъект изначально ограничен рамками неведомого. Детерминизму судьбы невозможно противопоставить какую-то разумную альтернативу. Его можно принять. Иное дело, какими будут формы и способы этого смирения. Знание судьбы не отменяет действия, хотя бы и трагического. Это действие можно представить как трагический героизм – вот главный вывод, к которому приходит Лосев.

– Концепция свободы Лихачева, напротив, предполагает идею ответственности, проистекающей из того, что временное не абсолютно. Никакие жизненные трудности не оправдывают актора в том случае, если он отказывается от своей миссии созидания в сфере культуры (культура – вторая природа, созданная человеком, и здесь обнаруживается его обязанность сохранять не только естественную, но и культурную среду, обязанность служить вне-временному, вечному, всему тому, что сохраняется и передается от поколения к поколению). У Лихачева акцент сделан именно на автономности субъекта культуры, его независимости. Лихачев, конечно, оставляет место и для судьбы тоже, но детерминизм или фатализм ему все-таки в основном чужд. И это сообщает концепции медиевиста особый пафос вовлеченности в конкретную деятельность, проекты, начинания, программы (это своеобразная философия мест памяти как предмета опеки и заботы). Трагизма здесь намного меньше. Даже в мемуарах о блокаде Ленинграда на первом месте оказывается у Лихачева не рок, не фатальная неизбежность страдания, но личная моральная ответственность людей за все, что они делают. При этом лихачевское понимание культуры неотделимо от принципов историзма, но таких принципов, которые повернуты не к безличным законам, биологическим и геоглобалистским установкам, а к человеку. В этом смысле тревогой наполнены слова Лихачева о целях исторического познания (подозреваем, что он имел в виду советскую историческую науку и ее наследие): «Чело-

век, его личность – в центре изучения гуманитарных наук. Именно поэтому они и гуманитарные. Однако одна из главных гуманитарных наук – историческая наука – отошла от непосредственного изучения человека. История человека оказалась без человека»²⁸.

Забота о культурной среде, с этой точки зрения, предстает не как средство, а как цель, поскольку только в этом случае можно говорить о полноценном существовании человека, нации, государства и человечества. Единственной формой политики, достойной интереса и уважения, становится культурная политика. Сама забота о культуре оказывается важнее превратностей исторического развития. Актор культуры должен не только свободно и ответственно поддерживать ее существование, но и думать о сохранении ее богатства и разнообразия, ее универсализма и общечеловеческого звучания. Конечно, культура – динамическая модель, она подвержена колебаниям и болезням роста, но многое в ее состоянии зависит от участников и тех деятелей, которые отвечают за правильный рост и здоровье всей системы: «Хаос позволяет приходить в соединение и образовывать новые сочетания элементов культуры. Если к хаосу ведет революция, политическая или культурная, то необходимо заботиться о том, чтобы инерция, ведущая к хаосу, оказалась в конечном счете творческой, а не застыла в примитивных и недостаточно определенных формах»²⁹.

* * *

Итак, для Лосева контекст личности – судьба. Для Лихачева – среда.

Отметим, что различие двух мировоззренческих типов не только интересно в историко-культурном смысле, но и чрезвычайно важно в плане социальном и общественно-политическом. Две ментальные парадигмы воплощают собой те два пути, которые выбирает мыслящий слой России в постсоветскую эпоху. Это два выбора, между предопределенностью и свободой, консервативной религиозностью и гражданским строительством, традиционализмом и современными западными ценностями.

В российской науке о культуре исследовательская мысль, первоначально отталкиваясь от натуралистической концепции изучения человека и социума, не только восприняла и развила неокантианскую концепцию гуманитарного познания, но и пришла к открытию принципов интересубъективности и диалога. Такая постановка вопроса стала возможной благодаря тому, что уже в начале XX в. в трудах отдельных российских ученых был обоснован и реализован принцип «чужой одушевленности». Концентрированным выраже-

нием ее был признан исторический источник, понятий как средоточие единичного и общего. Так или иначе почти всегда историки, филологи, культурологи сталкиваются с фактами коллективного и индивидуального сознания, с иным жизненным миром и с исторически конкретным самоосмыслением личности. Единство культуры во многом и состоит в этой диалектике общего и единичного, и культура всегда представима, прежде всего, как контекст высказывания, произведения, интеллектуального действия или широкой общественной дискуссии.

Своеобразный итог этой линии в истории изучения культуры подвел в конце своего жизненного пути А.Ф. Лосев. Он не только дал оригинальное определение культуры («предельная общность всех основных слоев исторического процесса»), но и рассмотрел целое культуры как диалектическое соотношение: «Общее не оторвано от единичного, но является законом его возникновения; и единичное не оторвано от общего, но всегда является тем или иным его проявлением и осуществлением»³⁰.

Рассматривая отдельные типы культурного контекста, А.Ф. Лосев уже со времен «Диалектики мифа» возвращался к триаде: Античность – Христианство (этот культурный тип в его классическом варианте соответствует, разумеется, периоду Средневековья) – Новое время. При этом античная культура понята как утверждение телесности, как «абсолютный космос» и как «сома», тело без личности. Только в христианскую эпоху абсолютная личность вытесняет и подчиняет себе космос, а в Новое время идея человеческой личности как бы подменяет собой идею личности Божественной. Сейчас эта типологическая триада важна для нас потому, что она помогает понять, в контексте какой именно культуры А.Ф. Лосев предлагал рассматривать человека, результаты его активности, да и сами исторические источники. До определенной степени каждый из этих типов и является «судьбой» актора культуры, его универсальным фоном, задающим основные параметры мышления и творчества. Но, как оказывается, эта типология в том или ином виде применима к условиям, которые предопределяют деятельность самого исследователя.

Значительная часть творческого наследия А.Ф. Лосева-исследователя и просветителя посвящена рефлексии, относящейся к судьбе ученого в современном мире. А сама концепция «интеллигенции» как действия и жизненной позиции проистекает из этого понимания судьбы как трагедии. Учение о судьбе не отменяло свободы, но оковы детерминизма и фаталистической обреченности – неизбежный элемент этого учения. Без знания этой стороны работ

А.Ф. Лосева всякое суждение о его научном методе, обусловленном ясными мировоззренческими установками, рискует быть неполным.

Культурологическая концепция Д.С. Лихачева, в свою очередь, становится апологией индетерминизма, поскольку в качестве краеугольного камня исследователь выбирает учение о свободе. Конкретные исторические условия не оправдывают ученого в том случае, когда он этой свободой пренебрегает и отдает ее на откуп идеологии и сиюминутному политическому интересу. Постигание культуры остается ценностно-окрашенным деянием. Отсюда тот проповеднический пафос, который столь характерен для многих работ медиевиста, а он свободно переходил от конкретных исследований к публицистике. Лихачев не представляет себе гуманитарную науку вне ее общественной роли и предельно расширяет само понимание культуры. Культура это и среда, и особая экологическая система, требующая активной защиты и разумного отношения.

Здесь уместно вспомнить слова известного немецкого просветителя XVIII в. Георга Кристофа Лихтенберга: «Прежде всего расширение границ науки, без этого все – ничего не стоит»³¹. Наука о культуре служит в данной системе обретению той связи, которая существует между прошлым и настоящим и одновременно манифестирует свою актуальность и социально-моральную ценность, о чем напоминал своим последователям еще Генрих Риккерт: «Главным объектом исторического исследования является не абстрагированный от него (общества. – А.К.) человек вообще, но человек как социальное существо, и опять-таки лишь постольку, поскольку он участвует в реализации социальных ценностей»³².

Примечания

- ¹ В основе этой статьи доклад, сделанный нами на Гуманитарных чтениях в РГУ 30 марта 2016 г.: «Историография культуры: А.С. Лаппо-Данилевский – П.М. Бицилли – А.Ф. Лосев – Д.С. Лихачев). Все ссылки приводятся в тексте в скобках с указанием номера страницы по изданию: *Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М., 2006.*
- ² Об основных особенностях концепции А.С. Лаппо-Данилевского в соотношении с неокантианским пониманием истории и культуры см.: *Клибанов А.И. А.С. Лаппо-Данилевский – историк и мыслитель // Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры: XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 249–278.*

- ³ Отдельной темой является родство идей П.М. Бицилли с психологической концепцией культуры, характерной для школы И.М. Гревса. Вместе с тем существуют немаловажные отличия, суть которых станет понятна, если сопоставить основные результаты исследований Л.П. Карсавина, О.А. Добиаш-Рождественской и П.М. Бицилли. Об этом смотрите, например: История культурологии / Под ред. А.П. Огурцова. М., 2006. С. 209–225.
- ⁴ По Ю. Хабермасу, «жизненный мир» представляет собой фон действий актора, область допущений, контекст, т. е. некое готовое представление о мире. Философ дает и такое определение ситуации «жизненного мира», который способствует быстрому объяснению фактов: «Тот или иной общий для многих жизненный мир предлагает определенный запас культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации в своих интерпретативных усилиях заимствуют устраивающий всех образец истолкования» (*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 202). Итак, социализация индивида зависит не только от вовлеченности его в те или иные материальные действия, но и от того, насколько хорошо он усвоил запас очевидностей, позволяющих людям договариваться друг с другом. Это важнейшая предпосылка коммуникации представителей одной культуры. Человек, не способный по тем или иным причинам такую коммуникацию наладить, оказывается вне культуры. Он должен учить ее язык так же, как учит естественные языки для общения с их носителями.
- ⁵ *Юсим М.А.* П.М. Бицилли о духе средневековой культуры // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. М., 2006. С. 723.
- ⁶ *Бицилли П.М.* Избранные труды по филологии. М., 1996. С. 150.
- ⁷ История культурологии... С. 221–222.
- ⁸ *Шенкао М.А.* Изучение ментальностей во французской школе «Анналов» // Общество. Среда. Развитие (ТerraHumana). 2009. № 1. С. 60–72.
- ⁹ *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 65.
- ¹⁰ Там же. С. 138.
- ¹¹ *Бицилли П.М.* Трагедия русской культуры: Исследования. Статьи. Рецензии. М., 2000. С. 494.
- ¹² *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 4.
- ¹³ *Бицилли П.М.* Очерки теории исторической науки. СПб., 2012. С. 380.
- ¹⁴ *Васильева М.А.* «Проблематика индивидуальности» в трудах П.М. Бицилли: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2009. С. 10.
- ¹⁵ Цит. по: *Тахо-Годи Е.А.* На пути к невесомости или в плену Содома // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...» М., 2002. Т. 1. С. 39.
- ¹⁶ См.: *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. 2-е изд. М., 2006. С. 172–173.
- ¹⁷ Лосев. Д/ф. Реж. В. Косаковский. 1989. URL: http://www.youtube.com/watch?v=SQM4fnc_dCU
- ¹⁸ Там же. А.Ф. Лосев, между тем, подчеркивал, что нужно отличать античное понимание судьбы от других ее контекстов и исторических интерпретаций:

«Судьба – типично рабовладельческое понятие: и если она постулируется в каких-нибудь других, не античных культурах, то там она имеет другой смысл...» (Лосев А.Ф. Держание духа. М., 1988. С. 229). Однако, полагаем, в учении об интеллигентности как трагическом деянии он как раз возвращался к античной героической концепции судьбы.

- ¹⁹ Лосев А.Ф. Держание духа. С. 314–322.
- ²⁰ Ерофеев В.В. Лабиринт Два: Остается одно: произвол. М., 2006. С. 198–221.
- ²¹ Держание духа. С. 316. См. важные для этой темы статьи: Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Вопросы философии. 1993. № 9 С. 15–22; Гусейнов Г.Ч. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о «личности» // Новое литературное обозрение. 2005. № 76. С. 14–38.
- ²² Лихачев Д.С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 122.
- ²³ Лихачев Д.С. Русская культура. М., 2000. С. 377.
- ²⁴ Там же. С. 84.
- ²⁵ Лихачев Д.С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт: речь, подгот. для Междунар. конф. «Великая Европа культур», Рим, 1991 // Наше наследие. 1991. № 6. С. 15–16.
- ²⁶ Лихачев Д.С. В защиту интеллигенции // Возрождение культуры России: истоки и современность: По материалам Всероссийского научного семинара. Санкт-Петербург, 15–16 декабря 1992. СПб., 1993. Вып. 1. С. 14–17.
- ²⁷ Лихачев Д.С. О русской интеллигенции: письмо в редакцию // Антология русской философии: В 3 т. / СПбГУ [и др.]; редкол.: А.Ф. Замалеев [и др.]. СПб., 2000. Т. 2. С. 493–505. Перепеч. из журн. «Новый мир». 1993. № 2. С. 3–9.
- ²⁸ Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения: из записных книжек разных лет. Л., 1989. С. 259.
- ²⁹ Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. СПб., 1999. С. 99.
- ³⁰ Лосев А.Ф. Держание духа. С. 218–219.
- ³¹ Лихтенберг Г.К. Афоризмы. М., 1994. С. 96.
- ³² Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908. С. 68.

Московские стрельцы:
художественный стереотип
и реальность самосознания

В статье рассматриваются стереотипы восприятия образов и действий московских стрельцов XVII в., предлагаются версии и подходы к пересмотру стереотипных представлений на основе исследования самосознания стрельцов в категориях культурной истории.

Ключевые слова: стрельцы, стрелецкие восстания, царевна Софья, Петр I, культурная история.

Классический стереотип московского стрельца знаком любому и сразу же вызывает в памяти плечистого бородатого детину в остроконечной шапке, красном кафтане с обязательными рядами нашивок-застежек на груди, с непонятной перевязью со странными подвесками, с огромным топором на длинной рукоятке, на который надо обязательно опереть ствол пищали перед выстрелом, и забавных сапогах с загнутыми носами. Стереотип распадается на две противоположности. Первый и наиболее часто встречающийся – стрелец-бунтарь, страшный чернобородый громила, иногда с серьгой в ухе, агрессивный пьяница, жаден до денег и благ жизни, традиционно склонен к бунту, консервативен и враждебно настроен ко всему новому, особенно европейскому, будь то костюм или военный опыт. Такие убеждения автоматически делают стереотипного стрельца естественным и убежденным врагом Петра I и его реформ. Второй, крайне редкий тип, – стрелец-молодец – жизнерадостный молодой парень, с небольшой бородкой либо вовсе без нее, верный друг, отличный воин, храбрец и удалец, патриот, вне политики или горячий сторонник законного царя. Существует и еще один аспект стрелецкого стереотипа, связанный с их внешним

видом, согласно которому стрельцы обязательно одеты в красное. Другой цвет одежды может принадлежать или врагам, или другим родам войск, но стрельцы должны быть только в красном.

Самое первое появление московских стрельцов в художественной литературе, и, следовательно, в массовой культуре, состоялось в «Повести о Савве Грудцыне»¹, вышедшей и ставшей широко популярной в России во второй половине XVII в. В этом произведении московские стрельцы показаны абсолютно положительно. Главный герой после долгой и трудной службы в солдатском полку «нового строя» за храбрость и заслуги был переведен из солдат в московские стрельцы, что рассматривалось как удача и большая честь. Таким образом, молодой солдат получал повышение в сословной структуре российского общества и становился из солдата членом элиты «служилых людей по прибору». При этом «Повесть» всячески подчеркивала, что в московские стрельцы Савва Грудцын попал, так как сумел показать, что является лучшим из лучших и достоин такой чести. Стоит отметить, что народный фольклор сохранил ряд пословиц и поговорок, показывающих уважение общества к службе московских стрельцов, их риску и, конечно же, отдающих дань их смекалке и коммерческим способностям: «в стрельцы добрая ставка, да выставка лихая», «стрелец стреляет, да о мошне не забывает», «стрелец что купец – оплошного ищет» и т. д.

Стрелецкие восстания 1682 г. и 1698 г., события которых легли в основу творчества художников, писателей и драматургов XIX в., в конце XVII – начале XVIII в. не сказывались на добром имени стрельцов. В фольклоре отразилась стрелецкая удадь и констатация недопустимости выступлений против власти (нарушения присяги). Историческая песня «Стрелецкий бунт» не обвиняет стрельцов, но подчеркивает, что за их провинность, мятеж против царя, может быть только одно наказание – смерть: «Мы за эту же тебе за проступочку, мы возьмем три города столичных. Без фуражу твоего возьмем, без жалованья, без свинца твоего, без пороху» – «Мне не надо твоих три города столичных, прикажи ты своим стрельцам, добрым молодцам, чтобы с топорами шли, все со плахами»².

1 мая 1716 г. в театре царевны Натальи была показана трагедия «Стрельцы»³. Текст трагедии, написанный самой царевной, не сохранился. Тем не менее Ю.К. Бегунов на основании косвенных источников предполагал, что в трагедии говорилось именно о восстании 1698 г. «Физические расправы (страшные массовые казни стрельцов) вряд ли нашли отражение в пьесе. Вероятно,

“оратор”, так как он ведущий, лишь прочитал зрителям в конце мораль о вреде бездумных выступлений против власти, и тем дело и кончилось»⁴. Как и в исторической песне, критике подвергалось само выступление против власти, нарушение присяги, но не стрельцы как таковые. Звание «стрелец» не было синонимом слова «изменник».

Первая негативная оценка московских стрельцов, точнее, их участия в политическом кризисе в России в конце XVII в., содержалась в воспоминаниях современников – А.А. Матвеева и П.Н. Крекшина. Сын зверски замученного восставшими стрельцами боярина А.С. Матвеева не пожалел черной краски для убийц отца, называя их «злым и Богу противным родом и чином»⁵, и при этом забыв, что Артамон Сергеевич более четверти века был головой третьего московского стрелецкого приказа, лично участвовал в штурме Смоленска 1654 г. и ряде других операций и своей службы нисколько не стыдился. П.Н. Крекшин сопровождал свою работу «Повесть о зачатии и рождении Петра Великого» целой серией рисунков о событиях Восстания 1682 г., на которых московские стрельцы огромными топорами рубят бояр Нарышкиных и т.п. Широкому обществу эти источники были слабо известны, а литераторы обратили свое внимание на историю России XVII в. не ранее появления исторических трудов по этой тематике в XIX в.

Н.М. Карамзин в своей «Записке о древней и новой России» упомянул стрельцов, снабдив их негативным эпитетом: «Явился Петр. В его детские лета самовольство вельмож, наглость стрельцов и властолюбие Софьи напоминали России несчастные времена смут боярских...»⁶. Карамзин не занимался историей стрелецкого войска. «История государства Российского» доведена автором до времен Смуты, вопросы истории России XVII в. не рассмотрены. Своим замечанием историк положил начало сакрализации любых действий Петра Первого и огульной критике московских стрельцов. Дальнейшее развитие эта «антистрелецкая» точка зрения получила в работе Н.П. Погодина. Историк упомянул о стрельцах в статье о Петре Первом, в которой обосновывал необходимость реформ по образцу европейских стран, проводил аналогии с развитием древней Руси и норманнами: «Петр преобразовал войско: не посоветуют ли Петру пощадить стрельцов? Я согласен, что в их истории есть несколько пиитических моментов, но оставить их на свободе после бунтов в пользу Софьи и ее любимцев, готовых верить всякой лжи и проливать какую угодно кровь, оставить их с тем, чтоб из них, с первыми удачными опытами, сделались опричники или преторианцы, не подумаю ни на минуту, несмотря на их

национальность...»⁷. Погодин не ставил цель исследовать проблематику стрельцовой истории. Его статья является полемическим текстом – перечнем успехов Петра Первого, прославлением его достижений. Критика стрельцов подана своеобразно. Фраза была построена так, что критика стрельцов кажется естественной, не вызывающей сомнений. Сравнения с опричниками, преторианцами и намек на янычар призваны были вызвать в сознании читателя или слушателя аналогии, доказывающие, что стрельцы – это варварское, анахроничное войско. Эти риторические формулы были приняты его последователями как абсолютная истина, не подлежащая сомнению. Погодинская точка зрения оказала большое влияние на исторические взгляды Соловьева.

Роман Константина Масальского «Стрельцы»⁸, появившийся в середине XIX в., рассказывал о событиях восстания 1682 г. Московские стрельцы в этом произведении показаны двойственно. С одной стороны, как бунтовщики и противники молодого Петра, с другой – как соратники и помощники самодержца. Главный герой, молодой стрельцкий сотник, к концу романа становится капитаном, а затем – майором гвардии.

Московские стрельцы как бунтовщики, без каких-либо оговорок, показаны в либретто оперы М.П. Мусоргского «Хованщина»⁹. Композитор слабо разбирался в реалиях XVII в., поэтому в самом либретто фигурируют сцены, ничего общего с реальной историей не имеющие, например, прилюдное ухаживание старого князя Хованского за девушкой-немкой и т. д. Тем не менее «Хованщина» является своеобразным ярлыком, точкой отсчета начала формирования стрельцкого стереотипа. Впервые для широкой общественности стрельцы получили однозначную и никем не оспоренную характеристику бунтовщиков и мракобесов. В сочетании с великолепной картиной В.И. Сурикова «Утро стрельцовой казни» опера стала значимой вехой в складывании образа стрельцов – фанатичных противников Петра I.

Дальнейшее развитие и оформление стрельцкий стереотип получил в романе А. Толстого «Петр Первый». «Красный граф» показал московских стрельцов как сословие, полностью не способное воевать в изменившихся условиях, погрязшее в своих «ремеслах и промыслах» и готовое драться за них насмерть, наперекор воле царя-реформатора. Но в лобовом столкновении с молодой армией новой России стрельцы проигрывают сразу же и окончательно, демонстрируя свою отсталость и профессиональную непригодность. А. Толстой практически слово в слово повторил точку зрения С.М. Соловьева, работа которого, судя по всему, была ос-

новным источником информации для писателя. Тезисы о слабой боеспособности стрельцов, их превращении в «полицейскую силу» принадлежат именно Соловьеву¹⁰. Также Толстой закрепил красный цвет униформы за стрельцами. В тексте романа постоянно мелькают «клюквенные кафтаны». После выхода романа Толстого стрелецкий стереотип можно считать окончательно сложившимся. В дальнейшем ему следовали как историки, так и представители творческой культуры.

Не в последнюю очередь на складывание стрелецкого стереотипа повлияло то обстоятельство, что московские стрельцы получили положительную оценку от дореволюционных и советских историков только применительно к эпохе Ивана Грозного. В Смуту подвиги стрельцов отдельно никто не выписывал. В эпоху Алексея Михайловича стрельцы, как «старый строй», а значит, отсталые, устаревшие, противопоставлялись передовым и прогрессивным полкам «нового строя». В эпоху Петра стрельцы автоматически зачислялись в бунтовщики и враги прогресса. Писатели, добросовестно изучая исторические труды, копировали устоявшиеся историографические штампы. Интересно, что в шуточной пьесе Л. Филатова «Про Федота-стрельца, удалого молодца» главный герой выведен как охотник, в древнем значении слова «стрелец» – «стрелок». Но сложившийся стереотип заставил всех иллюстраторов, костюмеров и даже реквизиторов и мультипликаторов надеть на Федота красный кафтан.

В кинематографе московские стрельцы фигурируют в комедии Л. Гайдая «Иван Васильевич меняет профессию» и исторической эпопее «Юность Петра», «В начале славных дел» и фильме «Россия молодая». У Гайдая стрельцы выступают как затянутый в красные кафтаны фон для ключевых персонажей. В эпопее, снятой по мотивам романа А. Толстого «Петр Первый», стрельцы показаны и как бунтари, враги молодого царя-реформатора, и как его верные слуги и соратники, защитники России. Однако всемогущий стрелецкий стереотип снова заставил костюмеров одеть всех стрельцов в красные кафтаны.

В последнее время московские стрельцы в качестве второстепенных и фоновых персонажей появились в историческом детективном романе Б. Акунина «Алтын-толобас». Автор, следуя изученным им источникам, отказался от поголовья красных кафтанов. Слабое знание культурных реалий России и Европы XVII в. породило ряд несуразиц в тексте романа. Так, караул московских стрельцов, одетых в светло-оранжевые кафтаны и зеленые шапки, показан глазами главного героя, немецкого дворянина, как неле-

пый и смешной. Если учесть, что в России и Европе XVII в. любили многоцветье, если знать, с какой пестротой любили одеваться европейские военные (стоит вспомнить тех же мушкетеров Дюма, кружева Арамиса и перевязь Портоса), и если учитывать, что московские стрельцы были одеты в форменные кафтаны из дорогого импортного голландского сукна, которые могли вызвать зависть, восторг, но никак не смех, то очевидно, что автор пал жертвой сложившегося негативного стрелецкого стереотипа. Тем более что в романе все дворцовые караулы почему-то доверены иноземцам или вымышленным подразделениям, тогда как в реальности их несли московские стрельцы.

В заключение можно сказать, что стрелецкий стереотип, а именно традиция изображать московских стрельцов как бородатых бунтарей в красных кафтанах, своей живучестью напоминает другой популярный стереотип, относящийся к элите польской тяжелой кавалерии XVII в. – гусарам. Если польский гусар, то обязательно с белыми крыльями за спиной. Так же как стрелец – только с бородой, только в красном, и обязательно против царя-реформатора. Интересно, что в фильме «Слуга государев» атаманом шайки польских (!) разбойников выведен беглый московский стрелец. А в мультфильме «Крепость» об обороне Смоленска в 1611 г. вновь мелькают стрельцы в красных кафтанах, которых у воинов смоленского гарнизона никогда не было.

Московский стрелецкий корпус во второй половине XVII – начале XVIII в.

Вопреки сложившемуся стереотипу, московские стрельцы прошли долгий и славный боевой путь, который начался в 1654 г. и закончился в 1708–1713 гг. Весной 1655 г. командование полностью переформировало московский стрелецкий корпус, понесший значительные потери в ходе кампании 1654 г. и эпидемии чумы¹¹. После этого сложилось негласное деление на приказы «первого» и «второго десятка», или, по другой терминологии, на «тысячные» и «семисотные»/«пятисотные». Первые направлялись в действующую армию или в состав гарнизонов крупных приграничных военных баз (Белгород, Киев), вторые несли службу внутри государства, выполняя функции, аналогичные внутренним войскам МВД. Именно внутренняя служба в Москве и по городам дала основание исследователям упрекать московских стрельцов в «полицейских функциях» и даже

обвинять в «превращении в полицейскую силу» и «утрате боеспособности». В сложной социально-политической обстановке московские стрельцы, благодаря своей верности и стойкости, не раз использовались для решения внутренних проблем государства силовыми методами, не переставая быть боевыми частями русского войска. История знает большое количество примеров использования суверенами наиболее верных и боеспособных войск во внутренних конфликтах.

В 1655–1667 гг. московские стрельцы участвовали во всех основных сражениях (кроме битвы при Кушликовых горах 8–25 октября 1661 г.). Оборона Могилева и Витебска (зима–весна 1655 г.)¹², штурм Динабурга (31 июля 1656 г.)¹³, осада Риги (21 августа – 5 октября 1656 г.)¹⁴, «Щекавчищина» (оборона Киева 22–24 августа 1658 г.)¹⁵, битва при с. Верки (11 октября 1658 г.)¹⁶, штурм и осада Конотопа (29 апреля – 28 июня 1659 г.)¹⁷, битва под Конотопом (третий этап битвы, 2–10 июля 1659 г.)¹⁸, битва под Полонкой (18 июня 1660 г.)¹⁹, битва на р. Бася (при с. Губарево 28 сентября 1660 г.)²⁰, битва на р. Суя (21 октября 1660 г.)²¹ являются примерами стойкости и выучки московских стрельцов.

В 1667–1680 гг. в московском стрелецком корпусе шел процесс обогащения личного состава за счет зачисления ветеранов солдатских полков «нового строя»²². Различия между стрельцами и солдатами в комплексе вооружения, уставах и системе подготовки не существовало, поэтому слияние проходило без осложнений. Командование сохраняло кадры обученных и обстрелянных пехотинцев, солдаты переходили в служилое состояние из податного, а московские стрелецкие приказы получали, таким образом, опытное пополнение, что только повышало уровень их боеготовности. Не вызывает сомнений тот факт, что подобная практика сложилась в результате Тринадцатилетней и русско-шведской войн.

Во время Первой Чигиринской кампании московские стрельцы находились в составе гарнизона осажденной крепости²³. Сам факт наличия московских приказов в гарнизоне показывал важность этого города для царской администрации. В ходе турецкой осады стрельцы, наряду с другими подразделениями гарнизона, вели активную контрбатареиную и противоминную борьбу, регулярно участвовали в вылазках на турецкие траншеи.

Во Второй Чигиринской кампании московские приказы стояли и в гарнизоне, и в полевой армии боярина Ромодановского и блестяще проявили себя в полевом сражении за Стрельникову гору²⁴. Московским стрелецким приказам пришлось атако-

вать в лоб вражескую позицию, укрепленную на высоком холме с крутыми склонами. Стрельцы сумели сбить турок с поля, несмотря на сильный встречный мушкетно-пушечный огонь, применение противником ручных гранат и частые контратаки. Более того, московские приказы, грамотно использовав переносные заграждения – «рогатки» и приказные пушки, сумели удержать турок на дистанции выстрела, не позволив им прорваться врукопашную.

Во время обороны Чигирина стрельцы защищали выделенные им участки городских укреплений, регулярно ходили на вылазки, как и во время первой осады. После приказа оставить крепость московские приказы сумели покинуть город без паники, которая, как утверждал П. Гордон, охватила гарнизон.

Во время Медного бунта 1662 г. московские стрельцы защищали царя и его семью. По приказу монарха стрельцы атаковали мятежников и подавили восстание²⁵.

Восстание Степана Разина стало жестокой проверкой лояльности московских стрельцов²⁶. Так, приказы, входившие в состав гарнизона Астрахани, были уничтожены казаками, но не сдались. Также погибли в бою московские стрельцы из гарнизона Царицына. Разинцам удалось разгромить сводный приказ головы И. Лопатина и даже взять многих стрельцов в плен. Стрельцы, по данным источников, старались бежать при первой же возможности, несмотря на опасность погони и неминуемой смерти. Случаи перехода московских стрельцов на сторону повстанцев были единичны. Именно московские стрельцы составили костяк обороны Симбирска, который разинцы так и не смогли взять ни штурмом, ни осадой. Московские приказы продемонстрировали свою стойкость и верность присяге и в решающем сражении под Симбирском, и в контрпартизанской борьбе в Среднем Поволжье, где действовали в составе сводных тактических групп по выявлению и уничтожению повстанческих отрядов.

Военная реформа В.В. Голицына, направленная на реконструкцию вооруженных сил России, оказалась неудачной для московского стрелецкого корпуса²⁷. Реформа, которую князь проводил в условиях тяжелейшего экономического кризиса в России, требовала средств. Поэтому князь, воспринимавший пехоту как второстепенный, по сравнению с кавалерией, род войск, сэкономил на московских стрельцах. Голицын провел унификацию чинов и званий русской пехоты, чем понизил положение и статус московского корпуса вместо того, чтобы поднять солдат «нового строя» до уровня стрельцов путем предоставления солдатам ряда стрелецких

привилегий. Приказы были переименованы в полки, как у солдат, что также являлось для стрельцов потерей статуса, так как «новый строй» всегда считался ниже «старого строя».

Все это привело к открытому восстанию в 1682 г., в ходе которого московские стрельцы стремились завоевать себе новое место в новом мире и были использованы как инструмент силового давления в борьбе придворных группировок²⁸. После победы Петра над Софьей стрельцы продолжали служить. Московский корпус участвовал в Крымских походах В.В. Голицына и пережил ротацию, во время которой полки, наиболее активно участвовавшие в событиях 1682 г., были переведены из столицы в города – центры военных округов-«разрядов» (Новгород, Белгород, Казань). Произошло своеобразное перемешивание личного состава московских и городских стрелецких полков, что значительно облегчило в дальнейшем переход стрельцов в солдаты.

Петр I осуществил те необходимые русской пехоте преобразования, которые не смог сделать В.В. Голицын. Солдатам были предоставлены некоторые стрелецкие привилегии – униформа, налоговые льготы и т. д. Опыт элитных внесловных частей – московских стрельцов и выборных полков был учтен при создании гвардии. Верность, стойкость и умелая стрельба, ранее считавшиеся отличительным признаком московских стрельцов, стали обязательными для всей пехоты. Азовские походы и Северная война помогли стрельцам интегрироваться в новую армию. Восстание четырех полков 1698 г. не было масштабным выступлением всего московского корпуса, как в 1682 г., и не оказало большого влияния ни на переход стрельцов в солдаты, ни на боеспособность стрелецких полков²⁹. Это подтверждают факты участия московских стрельцов в Северной войне: в битве под Нарвой (19–20 ноября 1700 г.), при Эрестфере (29–30 декабря 1701 г.), при Гуммельсгофе (18–19 июля 1702 г.), под Салатами (18–19 марта 1703 г.), при Якобштадте (26–27 июля 1704 г.), при Фрауштадте (2–3 февраля 1706 г.), под Клецком (19–20 апреля 1706 г.), при Опошне в составе Каргопольского пехотного полка (7–8 мая 1708 г.), под Полтавой в составе Ренцелева, Ямбургского и Каргопольского полков (27–28 июня 1708 г.)³⁰. Подвиг Ренцелева (Саксонского) полка в битве при Фрауштадте и беспримерный переход из Саксонии в Польшу по вражеской территории без снабжения и боеприпасов, стойкость Ямбургского полка при обороне полтавских редутов являются наиболее яркими примерами боеспособности московских стрельцов в Северной войне.

Боеспособность московских стрельцов

Исследователи и вслед за ними драматурги отказывали московским стрельцам в боеспособности. Термин «боеспособность» критики стрельцов понимали исключительно в сравнении с армией Петра I, не учитывая иных трактовок. В России второй половины XVII – начала XVIII в. царская администрация вкладывала в термин «боеспособность» совершенно другое значение. Боеспособность складывалась из шести морально-этических и двух профессиональных критериев, которые возможно проследить по данным источников.

Самым главным было требование безусловной верности присяге вне зависимости от каких бы то ни было обстоятельств. Московские стрельцы должны были быть готовы выполнить любой, даже самый необычный или невозможный приказ царя и своих командиров, не отступать, не бежать со службы и с поля боя и не сдаваться в плен по собственному почину. Вторым по значению был критерий стойкости на поле боя при любом варианте развития событий. Московские стрелецкие приказы вместе с выборными солдатскими полками должны были «цементировать» боевые порядки русской пехоты, идти в первых рядах в наступлении, обеспечивая общий натиск, и стоять насмерть в обороне, пресекая панику и бегство. Третий критерий, дисциплина, должен был обеспечивать выполнение первых двух. Четвертый критерий, служба прежде личной выгоды, должен был ограничивать предпринимательскую деятельность московских стрельцов как представителей своего сословия, умевших использовать преимущества своего социального и служебного положения. Данный критерий выдвигался, но на его нарушения власти были готовы время от времени закрывать глаза при неукоснительном соблюдении московскими стрельцами первых трех, или даже одного первого. Пятый критерий, уровень физической подготовки и состояние здоровья, позволяющие нести стрелецкую службу, был закономерным для воинских частей, постоянно участвовавших в боевых действиях. Шестой критерий, происхождение, был самым условным из всех. В московские стрельцы не зачисляли только иноземцев в первом поколении и иноверцев, хотя к 1700 г. это правило уже не соблюдалось.

Профессиональные критерии боеспособности московских стрельцов включали в себя умение быстро и метко стрелять – «из самопалов стрелять ловки», и знание пехотной тактики, своего места в строю и обязанностей на поле боя – «солдатский бой заобычай». Царь отдельно выдвигал требование стойкой стрельбы,

т. е. умения подпустить атакующего врага на дистанцию кинжального огня, меткости и убойности стрельбы. Специальные требования по владению холодным оружием и навыками рукопашного боя не выдвигались, т. к. считались излишними для пехоты.

Социальное положение московских стрельцов было максимально адаптировано для успешного соответствия указанным выше критериям. Московские стрельцы регулярно получали денежное, хлебное и суконное жалованье вместо пахотных земель, и это обуславливало высокий уровень мобильности всего корпуса. Московские приказы, не связанные с аграрными работами и не привязанные к пашне, можно было поднять по тревоге в любое время и в кратчайшие сроки выдвинуть в поход. Также стрельцы пользовались значительными налоговыми и судебными льготами. Государство обеспечивало стрелецкие семьи в случае гибели или попадания в плен кормильцев, регулярно выплачивало пособия раненым и увечным, материально поддерживало последних и семьи погибших, организовывало и оплачивало лечение раненых. Пополнение московских приказов осуществлялось как естественным способом, за счет стрелецких семей, так и более приоритетным для власти путем зачисления в московский корпус солдат «нового строя» – ветеранов, специально отобранных «даточных людей» и лучших городских стрельцов.

Жалованье являлось не просто основой благосостояния московских стрельцов, а вещественным доказательством благоволения морально-политической константы – государя, помазанника Божия. Царь был источником существования московских приказов. Именно ему стрельцы приносили присягу в церкви, целуя крест и Евангелие, за него сражались с любым врагом, будь то турки, поляки или разинские повстанцы, за царя страдали в плену и умирали от ран и болезней.

На практике «боеспособность» чаще всего включала в себя только три критерия: верность присяге, стойкость и умение быстро и метко стрелять. Установить, соответствовали ли московские стрельцы этим критериям, возможно только путем анализа участия московского корпуса во всех основных сражениях с 1655 г. до 1708 г., от обороны Могилева до Полтавской битвы.

Боеспособность, понимаемая как сочетание верности присяге, стойкости и отличной выучки (меткой стрельбы), являлась неотъемлемым качеством московских стрельцов в 1655–1708 гг. Власть никогда не противопоставляла стрельцов и солдат, более того, была заинтересована в слиянии этих видов русской пехоты. Процесс такого слияния и превращения московского стрелецкого корпуса во

внесловное соединение начался в 1655 г., после массового перевода городских стрельцов в московские, и продолжился до воцарения Петра I за счет практики зачисления солдат-ветеранов в стрельцы. В ходе петровской военной реформы стрельцы, фактически ничем не отличавшиеся от полков «нового строя», окончательно перешли в солдаты, не утратив своей боеспособности.

«Служилое платье»

Красные кафтаны являются значимой частью стрелецкого стереотипа. В силу этого обстоятельства следует подробнее коснуться вопроса «служилого платья» московских стрельцов.

Прежде всего следует отметить, что красный цвет не был единственным цветом униформы московских стрельцов. Цвета различались по приказам (полкам) и представляли собой богатую палитру: черевчатый, белый, светло-зеленый, малиновый, «мясной», луковый, «серо-горячий» (т. е. цвета самородной серы, светло-желтый. – А.Л.), темно-зеленый, лимонный, синий, багровый, голубой, светло-лазоревый, вишневый, «яринный» (насыщенно-зеленый), брусничный, гвоздичный, красно-малиновый, «осиновый» (бледно-зеленый), коричневый, крапивный, темно-коричневый, песочный, синий³¹. Никакого красного однообразия в «служилом платье» московских стрельцов не было.

Обеспечение стрельцов «служилым платьем», как в готовом виде, так и сукном на его «постройку», носило регулярный характер. Этот порядок сложился задолго до 1670-х гг., в частности о нем упоминал Г.К. Котошихин: «Да им же всем дается на платье ис царские казны сукна ежегодно...»³².

А.В. Малов впервые оспорил гипотезу о ношении стрельцами повседневных нецветных кафтанов: «Цветные кафтаны московских стрельцов были показателем их элитарности, а не “парадным мундиром”»³³.

До настоящего времени обнаружены подробные данные по фактам закупки большой партии разноцветных сукон. В 1676 г. закупка была осуществлена через Ягана (Иоганна) Фангорна и кашашевца Фёдора Силина. Судя по упоминаниям в деле «Росписи стрелецких кафтанам старым по цветам», «Росписи писано по записи сколько каких сукон цветами принять на той росписи отмечено цвет по приказом» и «Росписи сколько сукон в которые приказы велено принять», речь шла о снабжении сукном всех приказов московских стрельцов. Отдельным пунктом Фангорну было указано довести

сукон «...цветов лимонного, желтого, червчатого», которых оказалось недостаточно³⁴. Судя по известному «белокуровскому списку» расцветок стрелецких кафтанов, датированному 1670–1671 гг., эти сукна предназначались для раздачи в Стремянной приказ (голова в 1671 г. – Яков Соловцов, в 1676 г. – Юрий Лутохин), девятый приказ (голова в 1671 г. – Тимофей Полтев, в 1676 г. – он же). Что же касается «желтого» сукна, то оно могло предназначаться шестому приказу (луковый цвет, голова Богдан Пыжов), седьмому приказу («серогорячей» цвет, голова Никифор Колобов) или двадцать третьему приказу (песочный цвет, голова Афанасий Лёвшин) (более четкая атрибуция цвета невозможна в силу того, что в известных росписях расцветок стрелецких кафтанов непосредственно «желтый» цвет не назван)³⁵. Вторая крупная партия сукна была закуплена и привезена в Россию шведским купцом Эвертом Стралборном в 1672 г.: «И в прошлом же во 180 году бил челом великому государю... свеянин иноземец Эверт Стралборн, ...привезено к нему из Великого Новагорода 127 половинок сукон амбурских розных цветов, и те сукна взяты у него великого государя казну и розданы стрельцом... И те де сукна великого государя в казну взяты и стрельцом розданы, а за них выдано по цене по 9 рублей за половинку; и великому государю бил челом, чтоб великий государь пожаловал с тех сукон своих великого государя пошлин имать не велел для того, что те сукна перед рядовою ценою взяты дешевле и рядовых сукон плотнее и тяжелее...»³⁶. В источниках строго оговорена конкретная марка сукна – «онбургское» («анбургское», т. е. гамбургского (голландского) производства), так как только сукно этого типа соответствовало всем предъявляемым требованиям: «яркая чистая расцветка, определенная плотность, коротко стриженный ворс и максимально широкие кромки. Сукно должно быть носким, то есть не линять ни от воды, ни от длительного хранения и не иметь усадки при моченье, а также соответствовать установленным характеристикам качества, а именно: по всему полю одинаковый окрас, без полос, пробелов и неровностей другого оттенка, отсутствие гнили, дыр, поврежденных насекомыми, загрязнений и морщин. Длина и ширина целого рулона ткани не должны отличаться от принятых стандартов, не допускались тянутые... сукна...»³⁷.

К 70-м гг. XVII в. в московские стрельцкие приказы поступало дорогое цветное импортное сукно в достаточном количестве. Если сукна конкретного вида не хватало, проводились дополнительные закупки. Возможно утверждать, что благодаря продуманному и отлаженному механизму снабжения тканью все стрельцы одного приказа носили кафтаны из сукна «своего» цвета.

Утверждения о том, что московские стрельцы сами не шили «Государево служилое платье», придерживаются практически все исследователи вопроса стрелецкой униформы, ссылаясь при этом на известный документ – царскую грамоту о наказании стрелецких полковников за притеснения московских стрельцов, в том числе и за то, что «и кафтаны цветные с золотными нашивками, и шапки бархатные, и сапоги желтые неволею ж делать им (т. е. стрельцам) велел...»³⁸. Однако существует свидетельство А. Мейерберга, по которому следует, что стрельцы шили кафтаны самостоятельно: «сами стрельцы шьют себе кафтаны, прикупая на свой счет приклад; однако ж отставные должны сдавать это платье новобранцам, или их наследники после их смерти казначею, для употребления других поступивших на место умерших...»³⁹. Думается, что противоречия здесь нет. Между данными приведенных документов существует временная разница практически в сорок лет, за которые порядок пошива кафтанов мог меняться. Среди московских стрельцов было много ремесленников – портных⁴⁰, поэтому возможно предполагать, что домашнюю одежду московские стрельцы изготовляли или покупали сами, а «Государево служилое платье» получали готовым из казны либо шили его как заказ из царских мастерских за соответствующее вознаграждение.

Внешний вид стрелецкого кафтана возможно установить по изобразительным источникам. Единственным временным отрезком, в котором сконцентрированы несколько бесспорных изображений московских стрельцов, является начало 70-х гг. XVII в. (1671–1674 гг.): чертеж «Отпуск стрельцов водяным путем на Разина» (1671 г.), иллюстрации из «Книги об избрании на превысочайший престол великого Российского царства великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича Всеа Великия Росии самодержца» (1672–1673 гг.) и рисунки шведского резидента Э. Пальмквиста (1673–1674 гг.). Научно обоснованная реконструкция служилого платья возможна с опорой именно на эти источники. Другие изображения либо разрознены и далеки друг от друга по времени, либо спорны.

В одном из источников есть оговорка, что кафтан «шит по-стрелецки»⁴¹, т. е. имеет вид, необычный для повседневной одежды крестьян или горожан. Внешний вид русских воинов, в том числе и московских стрельцов, непохожий на традиционный гражданский костюм, подтверждается и свидетельством польско-украинского источника: «1677, липня 25. – Біла Церква. – Лист невідомого польського офіцера, у якому міститься донесення розвідника. – ...Примчав з табору козак, знайомий того посланця, с листом вид

гетьмана Самойловича до наказного гетьмана Лисенка, котрий залишається в Переяслави. Цей козак сказав, що в табори нараховується дванадцять тисяч московского войска, гарно и добре обмундированного на польский лад...»⁴².

Во всех трех указанных источниках кафтаны московских стрельцов имеют ряд общих признаков: длина подола – до середины голени; боковые нижние разрезы у подола, снабженные тремя застежками-«петлицами»; стояче-отложной воротник; нагрудные застежки-«петлицы»; широкий рукав, суженный к запястью.

Бердыши

Бердыш, как и красный кафтан, является неотъемлемой частью стереотипного образа московского стрельца. В отечественной исторической традиции утвердился некий общий стереотип о «массивности» бердыша. Вес и размеры реальных бердышей колеблются от 30 см до метра в длину и от 600–800 г до 1,5 кг без учета дровка.

Утверждение о том, что бердыш служил стрельцам и солдатам подшошком при стрельбе из мушкета, до настоящего времени не доказано ни одним исследователем. Подсошки («форкеты») были прекрасно известны в русской пехоте под своим собственным названием и активно поставлялись в полки: «...а мушкетов четыре тысячи, и банделеров и подсошек послать боярину Ивану Фёдоровичу Шереметьеву в память...»⁴³. Современники, русские и иноземцы, упоминали и подчеркивали в своих записках частую и меткую стрельбу русской пехоты, но не конкретизировали, каким образом, с подшошков, бердышей или вообще без них русские воины вели огонь. В то же время известно немало свидетельств использования московскими стрельцами европейской пехотной тактики. Например, в 1638 г. бил челом царю «потешник» Ивашко Ермис, который учил «ратному строению Иванова приказу Головленкова шестьсот человек стрельцов...»⁴⁴. В 1642 г. царь Михаил Федорович указал боярину Ф.И. Шереметьеву «быть на село Покровское июня в 16 день, на первом часу дня. И как к тебе вся наша грамота придет, и ты бы, боярин наш Федор Иванович, июня в 16 день приехал в село Покровское, да того ж числа на первом часу дня велел выслать на Покровское поле московских сотников и стрельцов Иванова приказу Головленкова, которые ныне оставлены на Москве, а для ученья велел с ними быть на Покровском поле немчину Ивану Ермису...»⁴⁵. В. Волков обратил внимание на то, что «...исследователи цитируют обнаруженные С.К. Богоявленским в столбцах влади-

мирского стола Разряда документы 1639 г. о первых попытках введения ратного обучения “приборных людей”. В них упоминается о распоряжении властей находившимся в Туле московским стрельцам пройти обучение у полковника Александра Крафтера, который должен был учить солдатскому строю личный состав стрелецких приказов Алексея Полтева и Михаила Баскакова...»⁴⁶. Возможно утверждать, что опыт обучения московских стрельцов европейской пехотной тактике не был единичной акцией в конце 30 – начале 40-х гг. XVII в. В битве при Басе «Борисова приказу Бухвостова ранен капитан, что дан для ученья стрельцов, Михайло Горзин...»⁴⁷. Патрик Гордон в начале 70-х гг. XVII в. также участвовал в обучении московских стрельцов: «боярин Илья Данилович Милославский собрал шестьсот солдат из нашего полка, определил их в новый стрелецкий полк и передал голове Никифору Ивановичу Колобову... В то же время мне было приказано обучить сего голову, или полковника, пехотной дисциплине...»⁴⁸. В русской пехоте, в том числе и в приказах московских стрельцов, использовался переводной устав «Учение хитрости ратного строя пехотных людей». Согласно этой книге, пехотинец должен был обслуживать мушкет обеими руками, в то время как подшошек-«форкет» висел на запястье солдата. Бердыш никак не мог быть использован подобным образом, т. к. остро отточенное лезвие неминуемо могло поранить или самого стрелка, или его соседа по строю. Кроме того, стрельцы, обученные стрельбе по уставу «Учение хитрости...», умели вести залповый огонь и перестраиваться различными способами. К сожалению, источники не указывают, как при выполнении этих построений стрельцы и солдаты управлялись с бердышами.

Таким образом, установить, насколько было возможно и удобно вести огонь, используя бердыш в качестве подшошка, стало возможно только средствами практического опыта.

В 2006 г. в мастерской В. Терехова (г. Тула) по заказу автора данной статьи была выполнена копия бердыша. За основу были взяты параметры бердыша из коллекции ГИМ, а также чертежи случайной находки из Чебоксарской области (в настоящее время экспонат хранится в частной коллекции), любезно предоставленные в распоряжение автора Д. Сятрайкиным, совпавшие по габаритам с бердышом из ГИМа. Копия была снабжена дубовым древком с упором, креплениями для ремня, погонным ремнем и подтоком – «копейцом». Внешний вид древка был реконструирован по фрагментам сохранившихся древков бердышей из коллекций Черниговского исторического музея, музея «Золотые ворота» (г. Владимир), Стокгольмского Арсенала.

Вес подлинного лезвия составил 800 г. Вес лезвия, выполненного В. Тереховым, с учетом отсутствия заточки, составил 1200 г. Вес древка со всеми составляющими составил 400 г. Таким образом, общий вес копии составил 1600 г.

Данная копия использовалась в опытах по проведению стрельбы из массогабаритной модели фитильного мушкета с упором на бердыш и без такового. Опыты были проведены в расположении группы военно-исторической реконструкции «Московские стрельцы», при активном участии и помощи А. Купченкова и С. Филимонова. Использованная модель мушкета является копией голландского мушкета 40-х гг. XVII в., состоявшего на вооружении русской пехоты в 40–60-х гг. XVII в. Вес модели мушкета составил 4,5 кг.

Опыты показали:

1. При обслуживании мушкета стрелку необходимы две свободные от посторонних предметов руки. Бердыш при этом может или стоять, воткнутый в землю, или висеть за плечами на погонном ремне. Одновременно бердыш и мушкет могут находиться в руках стрелка только в момент обслуживания полки.

2. Снять с плеча бердыш, держа при этом в одной руке готовый к выстрелу мушкет, достаточно неудобно и трудно.

3. Воспользоваться воткнутым в землю бердышом как подсошком можно, но бердыш должен быть очень крепко воткнут в землю, иначе он неизбежно падает. Кроме того, для подготовки выстрела необходимо вложить дула мушкета в вырез под «пером» бердыша. Стрелец выполняет это действие в три приема, что несколько замедляет стрельбу.

4. Острие бердыша из-за особенностей конфигурации, с одной стороны, ограничивает обзор стрелка, с другой – наоборот, не является серьезной помехой.

5. Вес мушкета не требует особенных подставок, стрелок вполне может обойтись без подсошка.

6. Упор мушкета на бердыш дает возможность более точного выстрела, т. к. у стрелка не устают руки от тяжести ружья.

Получается, что бердыш может быть использован в качестве подсошка. В то же время, стрелок может обойтись и без дополнительного упора. Оба способа равно удобны и имеют право на жизнь. Тем не менее, возможно утверждать, что далеко не всегда московские стрельцы и солдаты «нового строя» стреляли с упора на бердыш. По некоторым данным, в начале 50-х гг. XVII в. бердыши очень ограниченно присутствовали в арсенале русской пехоты, и эта ситуация изменилась только с 1656 г.⁴⁹ В 1660 г. в царском указе боярину В.Б. Шереметьеву, регламентировавшем вооруже-

ние пехоты, было отмечено, что “стрельцам, солдатам и драгунам надлежало иметь шпаги, а вместо бердышей короткие пики «с копейцы на обоих концах”. Бердышами вместо шпаг и пик вооружались двести человек в каждом стрелецком приказе и триста человек в каждом драгунском или солдатском полку...»⁵⁰. Мушкетами при этом снабжались все стрельцы в приказе.

Судя по данным источников, царь и командование не предъявляло каких-либо требований к развитию у стрельцов навыков рукопашного боя, тем более фехтования. При этом нельзя сказать, что подобные случаи не возникали на полях сражений. Стрельцам приходилось как атаковать противника с помощью холодного оружия, так и отбиваться, не прибегая к стрельбе. Например, во время осады турками Чигирина в 1677 г. московские стрельцы, находившиеся в гарнизоне осажденной крепости, не раз выходили с холодным оружием на вылазки: «эта вылазка была проведена с ручными гранатами, бердышами (обычно их называют «полумесяцами») и полупиками, а возле рва и на контрэскарпе разместили резерв из мушкетеров. Турки не ждали ничего подобного, и многие были взяты врасплох...», «отрядили по 200 человек в наилучшем снаряжении из каждого приказа и 800 казаков под началом двух подполковников. 10 (августа) около полудня они выступили, будучи вооружены бердышами и полупиками, – и столь решительно, что 24 турецких “знамени”, покинув траншеи и апроши, бежали к своим орудиям...»⁵¹. Но такие случаи были исключением, а не правилом. Эти исключения, как и требование умелой и стойкой стрельбы, были обусловлены той ролью, которая отводилась пехотным подразделениям на полях сражений воеводами и военными теоретиками XVII в. Пехота, как следует из основ голландской военной доктрины Морица Оранского, должна быть опорой для кавалерийских эскадронов и выступать своего рода мобильной стеной, неприступной для вражеской конницы, за которой кавалерия – в данном случае рейтары – может спокойно перестроиться, перезарядить оружие и атаковать снова⁵². Испанская и шведская военные доктрины, каждая на свой лад, но повторяли этот тезис⁵³. Активность пехотных батальонов не считалась эффективной и не рассматривалась как значимый элемент тактики. Как следует из военной доктрины Морица Оранского, а также из военного опыта Восточной Европы, основной ударной силой на поле боя являлась кавалерия – наследница рыцарских «копий». Неслучайно ряды конных подразделений, будь то поместное ополчение, гусарские хоругви или рейтарские роты, составляли преимущественно дворяне, в среде которых культивировалось умение владеть хо-

лодным оружием. Стрельцы принадлежали к другому сословию, созданному как раз для ведения огневого боя. Во второй половине XVII в. источники – наблюдения иностранцев, государственные документы и т. д. – фиксируют наличие в арсенале московских стрельцов полупик, бердышей и почти полный отказ от шпаг и сабель. Опыт Тринадцатилетней войны диктовал необходимость в передвижной защите от кавалерии – «рогатках» («испанских всадниках»), которые составлялись из полупик, и в эффективном оружии «последнего шанса» в случае рукопашной. Бердыши по своим боевым качествам превосходили сабли и шпаги во много раз.

В заключение следует отметить, что вопреки сложившемуся стереотипу московские стрелецкие приказы (полки) были и оставались боеспособными частями русской пехоты, что неоднократно доказали на полях сражений Тринадцатилетней (1654–1667 гг.) и русско-шведской (1656–1658 гг.) войн, во время подавления восстания Степана Разина 1670–1671 гг., в русско-турецкой войне 1672–1681 гг., Крымских походах В.В. Голицына, Азовских походах Петра I и в Северной войне 1700–1721 гг. Участие стрельцов в социальных и политических конфликтах никак не повлияло на уровень их боеспособности.

«Служилое платье» московских стрельцов являлось признаком элитных частей и отличалось любимым в России XVII в. многоцветьем. Холодное и огнестрельное оружие было рассчитано на успешное выполнение приказов командования.

Таким образом, сложившийся в конце XIX – начале XX в. стрелецкий стереотип не имеет ничего общего с реальными московскими стрельцами.

Примечания

- ¹ Романов М.Ю. Стрельцы московские. М.: ГПИБ, 2004. С. 46.
- ² Исторические песни. Баллады. М.: Современник, 1991. С. 453–454.
- ³ Бегунов Ю.К. Театр царевны Натальи Алексеевны и драма «Стрельцы» на петербургской сцене // Русская драматургия и литературный процесс: Сб. научных трудов. СПб.; Самара, 1991. С. 31.
- ⁴ Там же. С. 32.
- ⁵ Романов М.Ю. Указ. соч. С. 205.
- ⁶ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России // О древней и новой России: Избранная проза и публицистика. М.: Жизнь и мысль, 2002. С. 387.

- ⁷ *Погодин М.П.* Петр Первый и национальное органическое развитие // Петр Великий: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2003.
- ⁸ *Масальский К.* Стрельцы. М.: Пресса, 1994.
- ⁹ *Мусоргский М.П.* Хованщина: Оперное либретто. М.: Музыка, 1975.
- ¹⁰ *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен // Соловьев С.М. Соч.: В 18 кн. М.: Мысль, 1991. С. 225.
- ¹¹ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 102. Л. 5–12.
- ¹² *Мелешко В.И.* Могилев в XVI – середине XVII в. Минск: Наука и техника, 1988. С. 244–250.
- ¹³ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 296. Л. 1–25.
- ¹⁴ *Истомин М.* Рига и осада ее царем Алексеем Михайловичем: Труды археологического съезда. Т. 1. [Б. м., б. г.] С. 6.
- ¹⁵ *Костомаров М.Н.* Гетманство Выговского / Казаки. М.: Чарли, 1995. С. 100–108.
- ¹⁶ *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен: 1657–1676. Кн. 6. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 56.
- ¹⁷ *Бабулин И.Б.* Борьба за Украину и битва под Конотопом (1658–1659 гг.). М.: Фонд «Русские витязи», 2015.
- ¹⁸ Там же. С. 180.
- ¹⁹ *Бабулин И.Б.* Битва под Полонкой, 1660 // Рейтар. 2003. № 15 (3). С. 70–84.
- ²⁰ Акты Московского государства, изданные императорскою Академиею наук: [В 3 т.]. Т. 3: Разрядный Приказ: Московский стол: 1660–1664 / Под ред. Д.Я. Самоквасова. СПб., 1901. С. 164.
- ²¹ Там же. С. 204–205.
- ²² *Малов А.В.* Московские выборные полки солдатского строя в начальный период своей истории 1656–1671 гг. М.: Древлехранилище, 2006. С. 196.
- ²³ *Буладин Д.* Оборона Чигирина в 1677 г. // Российское государство в XIV–XVII вв. СПб., 2002. С. 36–40.
- ²⁴ *Гордон П.* Дневник: 1677–1678. М.: Наука, 2005.
- ²⁵ *Буганов В.И.* Московское восстание в 1662 г. М., 1964.
- ²⁶ Крестьянская война под предводительством Степана Разина. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. Т. 1–2.
- ²⁷ *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. // Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. М.: Мысль, 1991. Кн. 7. Т. 13–14. С. 238.
- ²⁸ Восстание в Москве 1682 года: Сб. док. М.: Наука, 1976.
- ²⁹ Восстание московских стрельцов: 1698 год: Материалы следственного дела: Сб. док. М.: Наука, 1980.
- ³⁰ *Беспалов А.В.* Битвы Великой Северной войны. М.: Рейтар, 2005.
- ³¹ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 349. Л. 1.
- ³² *Котошихин Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М.: РОССПЭН, 2000. С. 113.
- ³³ *Малов А.В.* Русская пехота XVII в.: Государево жалованье – служилое платье // Цейхгауз. 2002. № 1 (17). С. 15.

- ³⁴ РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 364. Ч. 3 (2). Л. 69.
- ³⁵ Там же. Д. 349. Л. 1.
- ³⁶ Русско-шведские экономические отношения в XVII в.: Сб. док. М., 1960.
- ³⁷ *Радченко Д.А.* Ткани в обиходе московских стрельцов // Армии и битвы. 2009. № 11. С. 26.
- ³⁸ *Паласиос-Фернандес Р.* Московские стрельцы – «непременные войска» русского государства XVII в. // Цейхгауз. 1991. №1. С. 15.
- ³⁹ *Летин С.* XVII столетие: Стрелец // Империя истории. 2002. № 2. С. 15.
- ⁴⁰ *Малов А.* Указ. соч. С.15.
- ⁴¹ Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Т. 2. С. 176.
- ⁴² *Мищик Ю.* Чигирин – гетьманска столиця. Киев.: Киево-Могилянска академия, 2007. С. 378.
- ⁴³ Акты Московского государства. Т. 2. С. 54.
- ⁴⁴ Там же. С. 101.
- ⁴⁵ Там же. С. 125.
- ⁴⁶ *Волков В.* Войны и войска Московского государства. М.: ЭКСМО, Алгоритм, 2004. С. 468–469.
- ⁴⁷ Акты Московского государства. Т. 3. С. 170.
- ⁴⁸ *Гордон П.* Дневник: 1659–1667. М.: Наука, 2002. С. 111.
- ⁴⁹ *Малов А.В.* Русско-польская война 1654–1667 гг. М.: Цейхгауз, 2006. С. 22.
- ⁵⁰ *Летин С.* Указ. соч. С. 17.
- ⁵¹ *Гордон П.* Дневник: 1677–1678. М.: Наука, 2005. С. 21.
- ⁵² *Roberts K.* Pike and Shot Tactics: 1590–1660. Oxford: Osprey Publishing Ltd., 2010. P. 32–33.
- ⁵³ Ibid. P. 43–46.

Историко-культурологические идеи С.Л. Франка

В основе представлений Франка о культуре лежит первичное отношение Я–Ты. С одной стороны, это отделяет культуру от мира отдельных вещей, где существуют субъектно-объектные связи, а с другой стороны, перемещает позицию исследователя внутрь культурного пространства. Наиболее чистым выражением культуры является искусство, выступающее как модель чистого бытия, не разделенного на отдельные предметы и постигаемого интуитивно. Культура для Франка – это не объект, подлежащий созерцанию, а сам тип отношений человека и реальности.

Ключевые слова: культурное пространство, культурные исследования, философия культуры, интеллектуальная история, С.Л. Франк.

Философия культуры С.Л. Франка неоднократно становилась предметом специального изучения¹. Однако акцент при этом, как правило, ставился не на культурологических аспектах в их специфическом значении, а на широкой области философского знания, включающего в себя проблемы морали, религии, права и т. д. – всего того, что сам Франк называл «“философией культуры” в широком смысле слова»². Между тем идеи Франка имеют не только общеполитический, но и вполне конкретный смысл, проясняющий ряд важных моментов функционирования и исследования культуры, причем не только в теоретическом, но и историко-типологическом смысле.

В 1905 г. Франк вместе с П.Б. Струве задумал цикл статей по философии культуры. Непосредственным импульсом для его создания стал нарастающий в современном обществе религиозный скепсис. «Порвав внутренне с наивной верой, – писали авторы, –

на чем же утвердит свое духовно-общественное бытие современный человек? Доступно ли ему при еретическом направлении его ума целостное мирозерцание? и как можно иметь целостное мирозерцание, сохраняя духовную свободу, не попадая в плен к идолам и фетишам? Ответ на этот вопрос дает понятие культуры³.

Под культурой Франк и Струве понимают «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие»⁴. Это, конечно, не является определением в строгом смысле, так как само понятие «абсолютные ценности» нуждается в своей очереди в определении, и авторы прекрасно понимают, что «бесполезно гоняться за точным определением культуры». Важно отметить, что ключевым в их понимании культуры является понятие «Абсолюта», презентующего себя «в ряде вечных идеалов – истины, добра, красоты, святости». Признавая за культурой абсолютный характер, Франк и Струве ставят ее в один ряд с религией и в этом отношении противопоставляют культуру духовную как подлинную культуру и культуру материальную как вспомогательную. В отличие от материальной культуры, имеющей утилитарный характер, духовная культура самодостаточна, она «в себе самой носит свою ценность»⁵.

При всей тривиальности противопоставления духовной и материальной культур у Франка оно имеет глубокий гносеологический и методологический смысл. Духовная культура понимается буквально, как то, что имеет отношение к Святому Духу. «Это – непреходящий и непрерывно растущий осадок того, что было и есть вечно ценного в чувствах, помышлениях и действиях людей, истинное сошествие на землю *духа святого* (курсив мой. – В. П.) в трудах и завоеваниях человечества»⁶. В отличие от материальной культуры духовная культура не нужна человеку в его практической жизни: «Для того чтобы “заказать платье у Шармера” не нужно никакой культуры»⁷. Поэтому «железные дороги, телеграфы и телефоны, вообще вся техника, будучи порождением научной культуры и содействуя развитию культуры, сама по себе не есть культура»⁸.

Возникает вопрос, почему Франк, вопреки общераспространенному представлению о материальной культуре как одной из ее разновидностей и даже укорененности в языке самого выражения «материальная культура», не считает ее культурой? Значительно позже, пережив глубокое разочарование в оптимистической идее прогресса, Франк напишет: «Мы поняли, что нельзя говорить о какой-то единой культуре и преклоняться перед нею, разумея под ней одинаково и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла или распространенность крахмальных ворот-

ничков, подвиги человеколюбия и усовершенствование орудий человекоубийства, силу творческой мысли и удобное устройство ватерклозетов, внутреннюю духовную мощь человечества и мощь его динамо-машин и радиостанций»⁹.

Это оценочная характеристика сама по себе не дает ответа на интересующий нас вопрос, но она явно подразумевает проблему выбора, причем не просто между двумя типами культур, а более глубокого, имеющего непосредственное отношение к проблемам онтологии. В 1908 г. в рецензии на книгу В. Штерна «Личность и вещь»¹⁰ Франк вслед за рецензируемым автором заменил дуализм духа и материи контрадикторным противопоставлением личности и вещи. Под личностью Штерн понимает «такое сущее, которое, несмотря на множественность своих частей, образует реальное, своеобразное и самоценное единство и, в качестве такового, несмотря на множественность своих частичных функций, осуществляет единую целестремительную самодеятельность. Вещь есть контрадикторная противоположность личности. Она есть такое сущее, которое, состоя из многих частей, не обладает реальным своеобразным и самоценным единством и, выполняя многие частичные функции, не осуществляет никакой единой целестремительной деятельности»¹¹. Если признать вещь первичной реальностью, то тогда невозможно объяснить ни откуда берется личность (неживое не может породить живое), ни откуда берется сама вещь, которая не обладает самоценным значением. Материальная культура оказывается миром отдельных вещей, созданных человеком для собственных практических нужд. Если оставаться на этом уровне осмысления культуры, то искусство оказывается явным избытком, и сам факт его существования следует признать необъяснимым парадоксом. И напротив, признание личности первичной реальностью объясняет не только происхождение вещей, но необходимость духовной культуры, которая становится единственно возможным условием существования личности. В отличие от финитивного и дефинитивного мира вещей, личность обладает духовным началом, уходящим в бесконечность. Великие творцы искусства не являются создателями в том смысле слова, в котором являются люди, производящие вещи. Гениальные поэты и ученые лишь улавливают и выражают духовную реальность и выступают не столько в роли творцов, сколько медиумов. Средневековые представления о книжнике как личности, вдохновляемой Святым духом, для Франка не являются метафорой. Неслучайно Пушкин для него – «чистое “эхо” мирового бытия, внешнего и внутреннего»¹².

Все три признака личности, выделяемые Франком – индивидуальность, телеология и аксиология – полностью применимы к духовной культуре и неуместны применительно к вещам. Именно поэтому для Франка духовная и материальная культуры не две разновидности единой сущности, а онтологически разные явления. Они образуют две различные реальности. Одна из них первична и характеризуется недискретностью и бесконечностью. К текстам культуры эта реальность относится как содержащее к содержимому. Вторичная реальность дискретна и конечна. Только в ней существует противопоставление субъекта и объекта. Перед глазами наблюдателя она предстает как множество отдельных предметов и явлений, между которыми существуют логические причинно-следственные связи. Но сам этот логически упорядоченный мир есть результат интеллектуальных усилий наблюдателя и является всего лишь неадекватным переводом с непостижимого языка той реальности, которая самооткрывается перед человеком и дается ему в непосредственных ощущениях. Ее существование настолько очевидно, что не вызывает никаких сомнений и вопросов. По Франку, это и есть само бытие, не поддающееся уяснению обычной логикой и постигаемое только *металогически*. Если вторичная реальность является дуалистической, т. е. познается путем противопоставлений и отождествлений, то первичная определяется Франком как монодуалистическая.

Первичная металогическая реальность полнее всего постигается ребенком или дикарем, видящим мир таинственным и чудесным, в котором все предметы выражаются именами собственными¹³: «Как известно, для мировосприятия ребенка и первобытного человека характерно, что они сознают себя всегда и повсеместно окруженными потенциями “ты-образного” характера, что для них весь мир исполнен “духов”, одушевленных сил, к которым они стоят в отношении “я – ты”»¹⁴.

Эту детскую способность проникать в подлинную реальность сохраняют впоследствии лишь великие ученые и поэты. То, что ребенку дается как дар откровения, взрослому человеку дается только вместе с гениальностью творца. Здесь уместно было бы перебросить мостик к Пастернаку, считавшему, что подлинный поэт – это не тот, кто пишет стихи, а тот, кто, обладая редкой способностью непосредственного мирозерцания, впитывает в себя, подобно губке, окружающую действительность. Характерно, что эта особенность Пастернака у Ахматовой вызывала ассоциацию с детством: «Он наделен каким-то вечным детством».

Парадоксальным образом Франк утверждает, что чем ближе к нам располагается действительность, тем непостижимее она для нас

оказывается. Поэтому не стоит удивляться, что менее всего человек постигает мир, находящийся внутри него. Речь идет не о сознании как таковом и не о душевных состояниях, которые легко объективируются и занимают место среди отдельных явлений внешнего мира, а о том, что Франк называет *непосредственным самобытием, или бытием-для-себя*. Самобытие – это не самосознание, так как, помимо сознательного, в нас есть еще и бессознательное и подсознательное. Оно не исчерпывается и познавательной способностью вообще. Самобытие – это чистое бытие, которое не может быть определено никаким набором признаков, так как является по своей сути не *содержанием (или содержимым)*, а *содержащим*¹⁵.

Здесь Франк по сути дела сближается с Ницше, противопоставлявшим «Я» и «Само». «Я» – это отдельно взятая личность с ее способностью чувствовать и мыслить, а «Само» – это то, что вмещает в себе различные способности «Я», но вмещает не пассивно, как сосуд содержимое, а управляет и играет ими: «Орудием и игрушкой являются чувство и ум: за ними лежит еще *Само*. Само ищет также глазами чувств, оно прислушивается также ушами духа. Само всегда прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно господствует и является даже господином над Я»¹⁶. Это ницшеанское «Само» у Франка утрачивает свой акцентированный сверхличностный характер и становится самобытием, т. е. бытием, проникающим внутрь человека. Иными словами, *самобытие* у Франка – это и есть *само бытие*¹⁷, внутри которого зарождается самосознание, но которое при этом в силу своей рационалистичности неадекватно самобытию. Для выражения иррационального характера самобытия Франк использует два стихотворения Тютчева. Одно из них – «Тени сизые смешались» – описывает «сумеречно-сонное состояние душевной жизни», когда человек, находясь в состоянии между сном и бодрствованием, не в силах противостоять проникающему в него внешнему бытию: «Все во мне, и я во всем!..» Другое стихотворение – «О чем ты воешь, ветр ночной» – изображает бурно-хаотическое состояние внутреннего мира, сливающегося с воем ночного ветра. Это прямо противоположное состояние повышенного эмоционального накала. Когда «мы в состоянии “экстаза” как бы “выходим из себя” и теряем из виду ограничивающую наше “я” предметную действительность, то наше “я”, наше “самобытие” как бы тонет и исчезает в бурном потоке всеобъемлющего хаоса»¹⁸. При всей противоположности состояний, описанных в этих стихотворениях, общим, по мнению Франка, оказывается то, что в обоих случаях стираются различия между внешним предметным миром и внутренним состоянием человека,

«то и другое сливается в неразличимое хаотически-безбрежное единство бесформенного бытия вообще»¹⁹. Следует отметить, что в этих стихотворениях Тютчева речь идет не о культуре, а о природе и подчеркивается природное хаотическое начало, живущее внутри человека. Но если расширить круг тютчевских стихотворений и добавить к ним, например, «Рим ночью», «Как сладко дремлет сад темно-зеленый», «Арфа скальда», «Бессонница» и др., то можно заметить, что мир культуры у Тютчева также растворен в мире природы, как и отдельная личность. В этой связи мысли Франка о принадлежности культуры к миру первичной реальности и ее персоналистическом характере получают дополнительный смысл.

Поскольку основными свойствами самобытия, по Франку, являются динамичность, потенциальность, неустойчивость и незаконченность, то любая внутренняя деятельность обречена на бесплодность и невозможность достижения цели. Поэтому самобытие постоянно стремится выйти за собственные границы или, говоря словами Франка, *трансцендировать*. Без этой возможности не только внешний мир представлялся бы человеку чужим и враждебным, но и внутри самого себя он не мог бы обрести необходимое психологическое равновесие. В лучшем случае его жизнь свелась бы исключительно к материальному потреблению. Можно было бы привести много примеров и из литературы и из жизни, когда люди, даже достигнув социального и экономического благополучия, чувствуют себя неуютно и одиноко²⁰.

Реальное трансцендирование, дающее человеку надежную опору за пределами непосредственного самобытия, предполагает встречу с родственной по сути реальностью, точнее, с иным самобытием. Франк видит два направления подобного трансцендирования. Первое ведет вовне, к другому, предстоящему личности как «ты», второе ведет вглубь, в чистую реальность бытия духа, воспринимаемую личностью как откровение. Здесь также происходит встреча «Я» с «Ты», но это «Ты» не другой личности, одной из многих, а *перво-Ты* – «исконный первородный образец или «идея» (в Платоновом смысле) всякого частного «ты», – образец, без которого было бы невозможно никакое конкретное «ты»»²¹. Первый путь – это путь культуры, второй – религии.

Здесь мы подошли к ключевому моменту понимания культуры у Франка. Культурное пространство грамматически выражается отношением «Я – Ты»²². Сам интерес к этой проблематике возник как стремление снять традиционное для философии XIX в. противопоставление между индивидуализмом и универсализмом. При всем внешнем различии (первое исходило из превалярования «Я»

над всем остальным, а второе, наоборот, требовало постоянного отречения от «Я» во имя других), и то и другое воспринимали «Я» как изолированный субъект, вступающий в произвольные отношения с другими аналогичными субъектами. Первые попытки преодоления этой дихотомии в России были связаны с восприятием идей Ницше, в которых Франк вопреки массовому ницшеанству увидел «нравственный императив самопожертвования»²³. Русский ницшеанец И. Давыдов писал, что «универсализм и индивидуализм находят себе гармоническое примирение в морали долга: ибо категорический императив есть автономно установленный моральный закон, он апеллирует к личности и призывает ее на путь *самодетельности* и *самоутверждения*»²⁴. При этом Давыдов исходит из идеи самодовлеющей личности. Однако уже у Ницше «Я» не автономно. «Я» обычного человека зависит от «Ты», «Я» сверхчеловека зависит от «Дальнего», которое для него также является «Ты»: «Ты старше, чем Я; Ты признано священным, но еще не Я: оттого жмется человек к ближнему». По этому же принципу строятся отношения к «Дальному»: «Этот призрак, витающий перед тобою, брат мой, прекраснее тебя; почему ты не отдаешь ему свою плоть и свои кости?»²⁵. Происходит двойное удвоение: на отношения эмпирических «Я – Ты» накладываются отношения идеальных «Я – Ты». Кроме того появляется новые отношения «Я-идеальное» – «Я-реальное». Причем первое выступает в роли «Я», второе в роли «Ты». Резюмируя эти ницшеанские идеи, Давыдов писал: «“Я” автономно устанавливающее безусловное “ты должен”, *общий принцип законодательства*, одинаково далеко и от преувеличения и от преуменьшения своего безусловного значения: оно не жмется к “ты”, не ступшевывается перед ним, но и не попирает его – здесь нет ни шаблона, ни общей мерки для всех, нет и утрированного преклонения перед индивидуальным эмпирическим “я”. *Идеальное* в “я” и “ты”, – вот что служит для нас конечной целью, той последней инстанцией, которая решает в *принципе* вековечную тяжбу между эгоизмом и альтуризмом. Вся полнота временных и местных определений “Я” и “Ты” отнюдь не погашается, она сохраняет свою неприкосновенность, но не как нечто самодовлеющее, а как средство на службе конечной цели, абсолютному закону»²⁶.

Если в своих ранних работах Франк, вслед за Ницше, считал, что «Я» должно подчиняться не «Ты», а неким абсолютным целям и ценностям²⁷, то уже в 1920-е годы под влиянием современной ему так называемой диалогической философии Франк пришел к более сложному пониманию этой проблемы. Среди своих предшественников в этой области Франк назвал имена Макса Шелера, Мартина

Бубера, Фердинанда Эбнера и «с некоторыми оговорками» Георга Зиммеля. С русской стороны к этому списку обычно добавляют имя М.М. Бахтина. Однако если этих авторов интересует, прежде всего, сам феномен взаимоотношения «Я – Ты» как контрагентов диалога в широком смысле этого слова, то Франк сосредоточивает свое внимание на отношениях «Я – Ты» как на «особой, первичной *форме бытия*». Стремление к моральному примирению противоречия между универсализмом и индивидуализмом не только не устраняло границу между «Я» и «Ты», но фактически не делало различия между «Ты» и «Оно». Пожалуй, впервые М. Бубер стал писать о принципиальном несовпадении отношений «Я – Ты» и «Я – Оно». Он разграничил два основных отношения человека к слову, или, точнее, два основных слова, которыми пользуется человек: «Одно основное слово – это сочетание Я – Ты. Другое основное слово – это сочетание Я – Оно; причем, не меняя основного слова, на место Оно может встать одно из слов Он и Она. Таким образом двойственно также и Я человека. Ибо Я основного слова Я – Ты отлично от Я основного слова Я – Оно»²⁸. Однако Бубер не пояснил, чем первое «Я» отличается от второго, равно как и не дал своего понимания «Я». Для Франка же этот вопрос имеет первостепенное значение. Он различает «Я» как сознание субъекта, когда оно по сути дела сведено до точки зрения, и «Я» как самобытие, осознающее себя «в полном актуально-конкретном смысле этого слова»²⁹. При этом для Франка «никакого готового “Я” вообще не существует до “встречи” с “Ты”, до отношения к “Ты”»³⁰. Ты – это не другое Я, и не другое сознание. Другого «Я» *в принципе* не существует. Как писал М. Штирнер, «я не считаю себя чем-то особенным, я считаю себя *единственным*»³¹. «Я» как другое сознание уже относится к сфере «Оно». У слова «Я» нет и не может быть множественного числа. Мы – это не Я+Я, а Я+Ты и еще плюс то, что нас объединяет³². Так, например, в любовные отношения «Я – Ты» входит любовь как реальность, по отношению к которой и у «Я», и у «Ты» есть свои обязательства. Причем это третья, в данном случае любовь, является не результатом встречи «Я и Ты», а тем, что предшествует этой встрече, точнее является пространством, внутри которого происходит эта встреча, и при этом ощущение этого пространства дается самым непосредственным образом, подобно воздуху, которым мы дышим.

Саму проблему отношения «Я – Ты» Франк относит к сфере непостижимого. Если отношение «Я – Оно» легко распадается на субъект и объект и поэтому вполне доступно логическому пониманию, то отношения «Я – Ты» имеют совершенно другую природу. «Ты» не

может быть объектом для меня, так как в этом случае «ты» сразу превращается в «оно». «Ты» – это не «Я», но в то же время «Ты» – это и не что-то чужое для меня. «Тот факт, что я вообще наталкиваюсь на некое “ты”, что на меня направлен взор “другого существа”, что я стою перед наличием вообще *какой-то* “чужой души”, *какого-то* “чужого сознания”, – этот факт дан мне, очевидно, гораздо более первичным или непосредственным образом, чем знание того, *что именно* происходит или содержится в этой другой “душе”»³³. Здесь было бы уместно вспомнить слова Штирнера: «Я открыл в *тебе* (курсив мой. – В. П.) дар проливать свет на Мою жизнь»³⁴. Именно в этом свете «Я» начинает осознавать себя личностью. В «Ты» непосредственным образом раскрывается родственное нам самобытие, оно вторгается в нас так же, как и наше самобытие вторгается в него. «Я – Ты» – это не встреча двух реальностей, которые могут существовать сами по себе, а монодуалистическая реальность, возникающая лишь в момент встречи. Я осознаю себя, т. е. свое самобытие, только потому, что нахожусь в контакте с Ты, а Ты существуешь как бытие только потому, что находишься в контакте со мной. Я и Ты как бы связаны единой кровеносной системой.

При этом отношения «Я – Ты» – это не обязательно отношения любви, дружбы, сотрудничества и т. д. Это могут быть и отношения вражды и ненависти. Точнее, в каждой реальной встрече «Я – Ты» присутствуют в разной степени оба типа этих отношений. Это связано с постоянной игрой «свое – чужое» в отношениях «Я – Ты». Таким образом, «всякое конкретное отношение “Я – ты” одновременно положительно и отрицательно»³⁵.

Франк очень точно подметил, что наиболее конкретным и показательным выражением «Я – Ты» является застенчивость³⁶, служащая внешним выражением чувства стыда, которое в свою очередь является фундаментальным признаком культуры. Напомним, что В.С. Соловьев видел в стыде естественный корень человеческой нравственности наряду с жалостью и благоговением. При этом только стыд из этих трех свойств отличает человека от животного и не может быть объясним «с утилитарно-материалистической точки зрения»³⁷. Из того, что чувство стыда отличает человека от животного, не следует, что все люди без исключения способны испытывать стыд. Для бесстыдных людей не существует отношений «Я – Ты», они способны воспринимать окружающий мир только в третьем лице. Все остальные люди для них составляет сферу «Оно». Стыд означает принадлежность человека к миру культуры, его способность воспринимать другого как «*второе*», т. е. онтологически равноценное, “я”»³⁸.

Культура в этом смысле открывается перед человеком не как объект и не как субъект, а является естественным продолжением его самобытия. Наиболее чистым выражением культуры в таком понимании служит искусство. С одной стороны, искусство выступает как часть действительности, постигаемой нами логически, и в этом смысле оно состоит из отдельных произведений, образующих исторические или типологические ряды. Но с другой стороны, искусство в целом и каждое его произведение в отдельности выступают как модель метафизического бытия и постигаются нами как «некое сплошное, слитое, проникнутое внутренним единством целое»³⁹. Способность воспринимать искусство напоминает способность ребенка воспринимать мир в его непостижимом единстве. Искусство, как и культуру в целом, человек не познает, а проживает. Для Франка существует принципиальное различие между *реальным* трансцендированием и трансцендированием *познавательным*. «В последнем я есмь лишь исходная точка или носитель исходящего из меня “светового луча”, который “освещает”, “открывает” для меня некую реальность, однозначно сущую вне меня, причем в остальных отношениях я, как непосредственное самобытие, остаюсь при самом себе, внутри самого себя, как и предметная реальность остается вне меня; я только *извне* соприкасаюсь с ней через мой “взор”, через “луч познания”. Здесь же, напротив, мы имеем дело с *реальным* трансцендированием непосредственного самобытия, с его реальным выхождением из самого себя и проникновением в другое (*в “другого”* – в “ты”); и это трансцендирование означает вместе с тем реальное проникновение в меня чужой реальности»⁴⁰.

Культура, таким образом, по Франку, является мостом, соединяющим мир непосредственного самобытия с внешней реальностью. При этом сама эта внешняя реальность может открываться нам феноменологически в виде отдельных людей, произведений искусства, явлений природы и всего того, что мы воспринимаем как «ты» и онтологически в виде «*перво-Ты*»⁴¹. Культура не мыслится Франком без религии, но и настоящая религия невозможна без культуры. Можно было бы утверждать, что религия является духовной частью культуры, а культура – материальным воплощением религии. Но ближе к франковскому пониманию будет представление о монодуализме культуры и религии, который, воплощая в себе духовное и материальное начала, в то же время не является ни тем, ни другим.

Таким образом, культура для Франка – это не некий объект, находящийся вне человека, а сам тип взаимоотношений человека с реальностью. Там, где эти отношения исчерпываются отношением

познающего субъекта к познаваемому объекту, там нет культуры в ее абсолютном значении, но там нет и личности в ее абсолютном значении. Культура возникает там, где существуют отношения «Я – Ты». При этом «Ты» – необязательно личность другого человека или произведение искусства, это может быть и Природа, переживаемая человеком как органическая часть и продолжение его самобытия. Бубер приводил пример, когда в качестве «ты» выступало дерево⁴². В таком случае мы также имеем дело с культурой. С другой стороны, мир техники, хотя и создается руками человека и служит его утилитарным потребностям, выступает по отношению к человеку не как «ты», а как «оно». «Оно» – это нечто, лишенное внутреннего смысла, «как грубый, слепой *факт*, который не дает нам ничего, кроме себя самого, и, непросветленный никакой высшей разумной необходимостью, никакой внутренней понятностью и осмысленностью, просто насильно и как бы нагло и неправоммерно навязывается нам, требует от нас своего признания, не обладая сам никакой внутренней убедительностью и авторитетностью»⁴³.

Если постижение культуры в ее онтологической сущности является непосредственно как бы само собой разумеющимся, то нигилистическое отношение к культуре требует определенных усилий, направленных на раскол изначально данному человеку целостного мирозерцания. Этот раскол порождает те трещины в гармоническом всеединстве бытия, через которые, по мнению Франка, в мир проникает зло. В этом смысле зло всегда враждебно культуре, а культура в свою очередь является единственно действенным оружием против зла⁴⁴.

Итак, если культура дается человеку в его непосредственном опыте как некое непостижимое единство, то возникает вопрос: как возможно изучение культуры, предполагающее необходимое для любого изучения разделение на субъект и объект? Изучение культуры возможно только феноменологически. Культуру вообще как таковую изучать нельзя, как нельзя изучать непосредственное самобытие. Культура открывается перед логическим сознанием в виде отдельных текстов. Но поскольку «позади всякой вещи и всякого явления лежат бесконечные дали и глубины, которые *как таковые* даны нам совершенно непосредственно»⁴⁵, то смысл и значение каждого явления культуры не могут быть исчерпаны только его выразительными средствами. В этом смысле под русской культурой, например, следует понимать не совокупность составляющих ее текстов, а некую нерасчленимую сущность, порождающую эти тексты. Франк использует здесь такое скомпрометированное в современной культурологии понятие, как «русская душа». При

этом он прекрасно отдает себе отчет в ненадежности и субъективности этого словосочетания: «Я совершенно не считаю себя способным проникать в глубины мистической психологии так называемой народной души, а в нашем случае – “русской души”. Такое предприятие всегда имеет слишком субъективную окраску, чтобы претендовать на полную научную объективность; результат неизбежно обернется схемой, к тому же довольно приблизительной»⁴⁶. С другой стороны, если подойти чисто механически и, собрав вместе все тексты русской культуры (если только эта задача выполнима), «попытаться сравнить между собой все эти отдельные учения или системы и вывести из них нечто общее – так сказать, общее мировоззрение, то в силу масштабности и глубины индивидуальных различий результат будет иметь слишком неубедительный и абстрактно-общий характер и вряд ли будет заслуживать серьезно-интереса»⁴⁷.

Поэтому Франк предлагает идти средним путем – изучать «не таинственную и гипотетическую русскую душу», а ее объективные проявления и результаты. Иными словами, «русская душа» – это не то, что содержится где-то там, за текстами, до чего исследователь должен добраться, а то, что предстоит ему изначально, постигается интуитивно и подсказывает возможные направления исследований. «Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и *сочувственно-му* (курсив мой. – В. П.) постижению его внутренних тенденций и своеобразия»⁴⁸.

Здесь важно подчеркнуть слово «сочувственный». Оно непосредственно отсылает к франковскому пониманию культуры. Исследователь культуры неизбежно находится внутри нее, и его отношение к изучаемому автору строится, как мы уже видели, по принципу «Я – Ты». В этом плане весьма показательны интервью Ю.М. Лотмана, данное в 1982 г. эстонской газете “Noorte Hääl”. На вопрос корреспондента «Чьи мнения вы [сейчас] цените выше других?» Лотман ответил: «Выше всего я ценю мнение Пушкина и очень боюсь его осуждения»⁴⁹. Для Лотмана Пушкин это не «он», а «ты». И его работы о Пушкине – это не только диалог со своим читателем, но и с Пушкиным. Определив культуру как общую память, Лотман в том же интервью сказал: «В памяти нет разницы

между живыми и мертвыми: все живы, со всеми можно говорить, выслушивать их укоры или одобрения»⁵⁰. Это происходит потому, что участники отношений «Я – Ты» могут быть только живыми. Даже если в роли «Ты» выступает уже умерший человек, он оживает внутри обращенного к нему «Я». В этом смысле культура может быть только живым и персональным явлением. Используемое Франком понятие «русский дух» фактически является синонимом более привычного для современной культурологии понятия «русская культура», но оно лучше и точнее передает идею культуры как подлинно живого явления.

Поскольку для Франка культура явление духовное, то наиболее чистым ее выражением является мировоззрение. Под мировоззрением он понимает «одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности»⁵¹. Слова «индивидуальный» и «личность» не должны вводить нас в заблуждение. Даже если речь идет об отдельно взятом мыслителе или писателе, все равно он рассматривается внутри отношений «Я – Ты», причем двоякого свойства. По отношению к той реальности, которая является источником его творчества, он выступает как «Я», а по отношению к читателю или изучающему его исследователю он выступает как «Ты». При этом оба они – сам мыслитель и его исследователь – в равной мере принадлежат к той первичной реальности, «которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции»⁵². Свойствами «индивидуального духа» и «духовной личности» обладает не только отдельно взятый автор, но и национальное мировоззрение в целом. В таком случае если речь идет о русском мировоззрении, то первичной реальностью для него будет европейское мировоззрение, с которым оно также вступает в отношения «Я – Ты».

Специфику русского мировоззрения⁵³ Франк определяет в противопоставлении, с одной стороны, рационализму, а с другой – эмпиризму европейской философии. С этой точки зрения русское мышление «абсолютно антирационалистично». При этом Франк специально оговаривает, что антирационализм не идентичен «иррационализму, т. е. какой-нибудь романтической или лирической размытости...»⁵⁴. Русское мышление ближе к эмпиризму, с его ориентацией на непосредственный и конкретный опыт, но в отличие от английских философов, приравнивающих опыт к чувственной очевидности, русский человек под опытом, в конечном счете, понимает «жизненный опыт». Под жизненным опытом Франк в данном случае понимает не житейский опыт в его обычном смысле, а скорее опыт бытия, т. е. той первичной реальности, которая открывает-

ся перед человеком самым непосредственным образом, и в которой он глубоко укоренен. Как уже отмечалось, эта реальность не может быть адекватно передана в логических категориях, но зато она хорошо воспринимается детьми и выражается поэтами. При этом если творчество крупнейших русских писателей философично, то философия русских мыслителей литературна. В самой литературности русского мировоззрения, по мнению Франка, «отразилась юношеская непосредственность, так как сказать, внешняя незрелость русского духа»⁵⁵. Но в самой этой «незрелости» больше «живой жизни», знания об этой жизни, чем в холодных и формальных западноевропейских теориях познания. Для русского мышления знание о жизни есть часть самой жизни. Если в основе европейского мировоззрения лежит «характерная формула» Декарта «*cogito ergo sum*», свидетельствующая о приоритете сознания над бытием, то «русскому духу путь от “*cogito*” к “*sum*” всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него всегда ведет, напротив, от “*sum*” к “*cogito*”»⁵⁶. Декартовское приравнивание первичного бытия к сознанию, с точки зрения Франка, породило индивидуализм европейской культуры, который в итоге обернулся приоритетом вещей над личностью и вылился в глубокий духовный кризис: «И это *cogito* исчерпывает собою все *sum*, – в принципе и по существу, как нам думается, еще доселе не преодолено с полной ясностью в философской литературе. Однако по существу это есть глубокое заблуждение – и притом заблуждение гибельное, которое натворило безмерно много вреда не только в теоретическом самосознании философии, но и вообще – в форме “интеллектуализма” – в духовной жизни европейского человечества»⁵⁷.

Если декартовский принцип порождает индивидуализм, то противоположный ему принцип – «от *sum* к *cogito*» – обернулся в русской культуре соборностью. В отличие от славянофилов, у которых эта идея базируется на феномене крестьянской общины, Франк, отрицая общину как форму выражения народного духа («Русская крестьянская община вообще не является самобытным институтом русской правовой жизни, наоборот, она была введена довольно поздно и совершенно искусственно из фискальных интересов»⁵⁸), показывает, что соборность заключается в самой «грамматике» русской культуры. Если западноевропейская культура строится на понятии «я», представляющего собой «единственный и последний фундамент всего остального вообще», то русская культура исходит из иного духовного понимания, «в котором не “я”, а “мы” образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. “Мы” мыслится не как внешний лишь позднее образовавшийся синтез,

объединение нескольких “я” или “я” и “ты”, а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает “я” и благодаря которому оно только и возможно»⁵⁹.

Чем с большим количеством «Ты» «Я» вступает в отношения, тем яснее и эффективнее проявляется «Мы»⁶⁰. И только внутри этого единства, образуемого «Мы», «Я» способно в полной мере осознать себя как самостоятельную личность. Таким образом снимается противоречие между внешним и внутренним в жизни человека. Это и есть та соборность, о которой в начале XX в. много спорили и рассуждали мыслители и писатели разных направлений. Георгий Чулков в напущенной книге «О мистическом анархизме» заявлял, что «утверждение мистической личности возможно лишь в общности»⁶¹. Вяч. Иванов, в свое время написавший предисловие к этой книге, в соборности видел «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы»⁶². Такое соборное соединение Бердяев называл «духовным общением и собранным духом», и как бы предвосхищая мысли Франка, писал, что «культура не может быть критической и индивидуалистической – она всегда органическая и соборная»⁶³.

Русскую соборность Франк противопоставляет не только западноевропейскому индивидуализму⁶⁴, но и советскому коллективизму, «ибо социально-политический коллективизм (социализм или коммунизм) философски основывается, несмотря на свою противоположность либерализму или индивидуализму, на механически-атомистическом понимании общества»⁶⁵. Советский эксперимент предстает, таким образом, как насильственная попытка перенесения европейского индивидуализма на русскую почву или, выражаясь «грамматически», как стремление создать «мы» путем механического объединения множества «я», тогда как сам тип отношений «я – я» невозможен. Это возможно только путем превращения «Я» в «Оно» или личности в вещь. Поэтому советский коллективизм – это не «Мы», а «Оно», со всеми характерными для него признаками предметности, обезличенности и равнодушия. Насильственное и механическое объединение людей не только не снимает, но еще больше увеличивает противоречие между внутренним миром человека и условиями его внешней жизни. О таком множестве, не связанном соборностью, в 1916 г. пророчески писал Вяч. Иванов: «Скопление людей в единство посредством их обезличения должно развить коллективные центры сознания, как бы общий собирательный мозг, который не замедлит окружить

себя сложнейшею и тончайшею нервной системой и воплотиться в подобие общественного зверя, одаренного великою силою и необычайною целесообразностью малейших движений своего строго соподчиненного и сосредоточенного состава. Это будет эволюцией части человечества к Сверхзверю, про которого 100 будут говорить: «Кто подобен зверю сему?» Это будет вместе апофеозом организации, ибо зверем будет максимально организованное общество»⁶⁶. Это максимально организованное общество, имя которому «Легион», есть, по мнению Франка, «диаметральная противоположность понятию “соборность” – внутренней гармонии между живой личной душевностью и надындивидуальным единством»⁶⁷. Наличие физиологических метафор в ивановском тексте также неслучайно. Библейский Зверь в данном случае означает уничтожение культуры как духовной реальности.

Возвращаясь к пониманию культуры у Франка, следует отметить бросающееся в глаза стремление избежать использования этого термина: «От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к коренному, простому понятию *жизни* и ее вечных духовных нужд и потребностей. “Культура” есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями»⁶⁸. Иными словами, само понятие культуры зависит от наблюдателя. То, что с одной точки зрения может восприниматься как культура, с другой ею не является. Для Франка культура – не совокупность текстов, и не механизм, их порождающий, а живая личность, наделенная сознанием и обладающая реальным бытием. Культура не является ни объектом, ни субъектом, она дана изначально и находится в постоянном становлении. Она, говоря словами Вяч. Иванова, «заданная, а не данность». Элементарная культурная ситуация возникает вместе с отношением «Я – Ты», которое легко трансформируется в категорию «Мы». Подобно тому, как природа не терпит пустоты, культура не терпит одиночества. Соборность культуры, как мы видели, не только не противоречит идее индивидуальности, но и является для ее осуществления единственно возможным условием. Каждую личность, будь то один человек или культура в целом, Франк определяет как монаду⁶⁹. Однако в это заимствованное в философии Лейбница⁷⁰ понятие Франк вносит весьма существенную коррективу. У Лейбница «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло войти туда, или оттуда выйти»⁷¹. Франк же, со своей стороны, полагает: «Личность есть, правда, “монада”, но

такая монада, которая не только – в противоположность утверждению Лейбница – имеет “окна”, но и имеет точку опоры своего бытия вовсе не в самой себе, а вне себя»⁷². Через эти «окна» монада взаимодействует с другими монадами, и в процессе их постоянного взаимодействия происходит познание и самопознание культуры.

Эти общепhilософские идеи Франка спустя несколько десятилетий получили блестящее подтверждение в культурологических исследованиях Ю.М. Лотмана. Неудовлетворенный традиционными методологическими подходами к культуре, в основе которых лежит жесткое противопоставление субъекта и объекта, восходящее в европейской традиции к Канту и Гегелю, Лотман, как и Франк, обратился к монадологии Лейбница, и внес в нее практически те же коррективы, что и Франк. «Таковыми монадами, – пишет Лотман, – являются как культура в целом, так и каждый, заключенный в нее достаточно сложный текст, включая и отдельную человеческую личность, рассматриваемую как текст. Отмеченная “отдельность” (в определенных пределах) такой монады подразумевает не только наличие границы и имманентную структуру, но и вход и выход»⁷³.

Лотман и Франк разными путями движутся навстречу друг другу. Франка, прежде всего, интересует непрерывность и однородность духовного бытия, самооткрывающегося человеку непосредственным образом, поскольку сам человек является неотъемлемой частью этого бытия. В своем философском тезаурусе Франк, как мы видели, неохотно использует термин «культура», и практически не использует термин «текст». Зато постоянно использует такие понятия как «дух», «душа». Лотмана же интересует, прежде всего, семиотическая сторона бытия, предполагающая материальную выраженность. Ключевыми понятиями для него являются «культура» и «текст», а «дух» и «душа» если и встречаются в его работах, то не фиксируются терминологически. Но при этом и Франк, и Лотман используют слово «личность», и оба понимают ее как индивидуальность, возникающую на пересечении внутреннего мира и внешней реальности. Для Франка личность – это самобытие, погруженное в само бытие. Дух одновременно находится внутри личности и вне ее. Для Лотмана личность – мыслящий мир, находящийся внутри мыслящего пространства.

Главное, что сближает обоих мыслителей – это перенесение их исследовательской позиции внутрь изучаемых процессов, вследствие чего культура предстает не как открывающаяся перед внешним наблюдателем структура, а как «живое бытие», внутри которого исследователь находится в постоянно меняющемся положении реципиента и транслятора текстов.

- ¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Эксперты и экспертные институты: история научного (само)оценивания в российских университетах XIX–XX веков», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году.
- Считаю приятным долгом поблагодарить проф. А.Л. Юрганова, высказавшего ряд ценных замечаний при обсуждении данной статьи.
- Невелева И.М.* Философия культуры С.Л. Франка. СПб., 2007; *Карпенко Е.К.* С.Л. Франк: философская антропология как энтелехия культуры // Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры. М., 2009. С. 141–151; *Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И.* Семен Франк и Густав Шпет: две стратегии постижения оснований культуры // Там же. С. 152–173; *Порус В.Н.* С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Там же. С. 123–140; *Он же.* Онтология культуры С.Л. Франка // Философские науки. 2009. № 6. С. 8–28; *Он же.* Субъект и культура // Страницы: Богословие, культура, образование. Т. 13. Вып. 2. М., 2009. С. 215–237; Т. 13. Вып. 3. С. 343–373; *Токмакова Г.П.* Проблемы взаимодействия культуры и политики в социальной философии С.Л. Франка // Культура и политика в современном мире. Архангельск, 1990. С. 33–35; *Руднева О.С.* Философия культуры С.Л. Франка: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. М., 1998; *Акулич Н.М.* Методологические основания философии культуры С.Л. Франка. [Электронный ресурс] URL: https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/f16/jjzhjdkymjns_108-113.pdf
- ² *Франк С.Л.* Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры СПб., 1910. С. 1.
- ³ *Франк С.* Непрочитанное: Письма, статьи, воспоминания. М., 2001. С. 42–43.
- ⁴ Там же. С. 43.
- ⁵ Там же. С. 45.
- ⁶ Там же. С. 43.
- ⁷ Там же. С. 45. Авторы здесь иронически обыгрывают сатиру Салтыкова-Щедрина «Культурные люди».
- ⁸ Там же. С. 44.
- ⁹ *Франк С.Л.* Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 143.
- ¹⁰ *Stern W.* Person und Sache. Leipzig, 1906.
- ¹¹ Цит. по: *Франк С.Л.* Личности и вещь // Франк С.Л. Философия и жизнь... С. 172.
- ¹² *Франк С.Л.* О задачах познания Пушкина // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 441.
- ¹³ В этом смысле Гёте мудро заметил, что если боги говорят, их язык – язык, адекватный самой реальности – состоит из одних «имен собственных» (*Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. С. 237).
- ¹⁴ Там же. С. 360.

- ¹⁵ Там же. С. 326.
- ¹⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 24.
- ¹⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 329.
- ¹⁸ Там же. С. 331.
- ¹⁹ Там же. С. 332.
- ²⁰ Там же. С. 346.
- ²¹ Там же. С. 470.
- ²² См. также: Степанова И.Н. Философия С.Л. Франка: отношения «Я – Ты» как духовная реальность // Философия ценностей: Тезисы конференции (Курган, 26–27 марта 1998 г.). Курган, 1998. С. 25–28.
- ²³ Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Франк С.Л. Сочинения. С. 23. Он же. Штирнер и Ницше в русской жизни // Франк С.Л. Философия и жизнь. С. 367–374. Ср.: Саводник В.Ф. Ницшеанец сороковых годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма // Вопросы философии и психологии. 1901. Год 12, кн. 5 (59). С. 560–614; Год. 12, кн. 5 (60). С. 748–782; Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше: Явление современного духа и сущности человека. М., 1909.
- ²⁴ Давыдов И. Мораль долга и идея автономной личности // Новый путь. 1904. № 12. С. 141.
- ²⁵ Ницше Ф. Указ. соч. С. 43.
- ²⁶ Давыдов И. Амориализм Ницше и идея долга // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 236.
- ²⁷ См.: Франк С.Л. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему. С. 54.
- ²⁸ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 16.
- ²⁹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 347.
- ³⁰ Там же. С. 348.
- ³¹ Штирнер М. Единственный и его собственность. СПб., 1907. С. 95.
- ³² См. также: Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 57–70.
- ³³ Франк С.Л. Непостижимое. С. 351.
- ³⁴ Штирнер М.С. Указ. соч. С. 95.
- ³⁵ Там же. С. 367.
- ³⁶ Там же. С. 364.
- ³⁷ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 125. Ср. слова Ю.М. Лотмана: «Со стыда начинается культура». См. также: Лотман Ю.М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2010. С. 664–666.
- ³⁸ Франк С.Л. Непостижимое. С. 365. Здесь следует отметить непоследовательность терминологии Франка. Несколько выше он отмечал: «Уже само понятие “чужого сознания”, взятого как “другое” или “второе” “я”, – даже совершенно независимо от всех трудностей вопроса, как, собственно, мы, исходя из изолированного “я”, достигаем его восприятия, – есть нелепость» (Там же. С. 348.)
- ³⁹ Там же. С. 424.
- ⁴⁰ Там же. С. 371.

- 41 «Само собою разумеется, что это утверждение надо понимать не в психологическом смысле: мы ведь, несомненно, можем входить в общение с каким-либо “ты”, быть участниками отношения “я–ты” и без сознательного переживания Божьего “ты”. Тем не менее *форма “ты” как таковая* есть условие всякого частного опыта встречи с “ты”. Но эта *форма “ты” как таковая* не только *проистекает* из Божества как первоосновы или первоначала (из него проистекает ведь все вообще), но и *совпадает* с явлением первоначала в облике “ты”, с откровением Божества как *моего* Бога, как Бога-со-мной» (Там же. С. 470).
- 42 Бубер М. Указ. соч. С. 19.
- 43 Там же. С. 426.
- 44 Подробнее см.: Дробжев Н.И. Зло и грех в русской антропологии в трудах В.С. Соловьева, С.Л. Франка, П.А. Флоренского // *Философские науки*. 2003. № 6. С. 41–55.
- 45 Франк С.Л. Непостижимое. С. 434.
- 46 Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 472.
- 47 Там же.
- 48 Там же. С. 473.
- 49 Лотман Ю.М. Воспитание души. СПб., 2003. С. 80.
- 50 Там же. С. 80.
- 51 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 472.
- 52 Там же.
- 53 Подробнее см.: Марченко О.В. Спор В.Ф. Эрна и С.Л. Франка о специфике русской философии (К вопросу о механизме социокультурного бытия в русской мысли XX века) // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: Сб. науч. тр. М., 2015. С. 23–37.
- 54 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 475.
- 55 Там же. С. 474.
- 56 Там же. С. 479.
- 57 Франк С.Л. Непостижимое. С. 322.
- 58 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 486.
- 59 Там же. С. 487.
- 60 Франк С.Л. Непостижимое. С.381.
- 61 Чулков Г. О мистическом анархизме. СПб., 1906.
- 62 Иванов Вяч.И. Легион и соборность // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское. М., 1995. С. 100.
- 63 Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1998. С. 527.
- 64 Это различие хоть и носит типологический характер, не является абсолютным, поскольку, с одной стороны, соборность не исключает индивидуальной свободы, а с другой стороны, и «на Западе можно найти некоторые созвучия и параллели этому духовному принципу» (Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 486).

- ⁶⁵ Там же. С. 488.
- ⁶⁶ *Иванов Вяч.И.* Указ. соч. С. 99–100.
- ⁶⁷ *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. С. 488.
- ⁶⁸ *Франк С.Л.* Крушение кумиров. С. 143.
- ⁶⁹ *Франк С.Л.* С нами Бог // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. С. 369; *Он же.* Русское мировоззрение. С. 485.
- ⁷⁰ См.: *Резвых Т.Н.* Монадология С.Л. Франка и Лейбница // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002. С. 25–42.
- ⁷¹ *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413–414.
- ⁷² *Франк С.Л.* С нами Бог! С. 369.
- ⁷³ *Лотман Ю.М.* Культура как субъект и сама-себе объект // *Лотман Ю.М.* Семиосфера. С. 641.

История и современность в исторических трагедиях Екатерины II

История всегда была для Екатерины II государственной наукой. В своих драматических произведениях императрица стремилась воплотить образ идеального правителя, показать исконность и необходимость самодержавной власти в России и ее цивилизаторскую миссию. Затрагивала она и болезненную для нее проблему престолонаследия – но в трагедиях, в отличие от реальности, она разрешалась без крови.

Ключевые слова: Екатерина II, власть, абсолютизм, история, историческая трагедия, Рюрик.

Названные в заглавии произведения написаны в 1786 г., накануне 25-летия царствования – в это время Екатерина уже имела право подводить, пусть и не окончательный, итог своего правления. Несомненна и их связь с собственно историческими трудами императрицы и внедрением преподавания истории в школе в ходе школьной реформы. В предисловии к «Олегу» она прямо говорила об истинности описанных событий и ссылалась на свои «Записки касательно Российской истории», доведенные до последней четверти XIII в.

Для Екатерины история всегда была государственной наукой: она твердо придерживалась ею же самой сформулированного принципа исторических исследований: они «не могут иметь другого вида и цели, кроме прославления государства». И считала первостепенной задачей оградить юношество от неверных трактовок, содержащихся в хорошо известных в России многотомных «Историях России» французских историков-любителей П.-Ш. Левека и Н.-Г. Леклерка, в которых «каждый лист свидетельством служит,

с какою ненавистью писан, каждое обстоятельство в превратном виде не токмо представлено, но к оным не стыдились прибавить злобные толки». В письме к многолетнему и верному корреспонденту барону Мельхиору Гримму государыня выражалась еще проще: «оба скоты и, не прогневайтесь, скоты скучные и гнусные»¹.

С литературой и театром было сложнее. На сцене российским зрителям не раз представлялись картины заговоров против жестоких монархов («Подложный Смердий» А.А. Ржевского, «Дмитрий Самозванец» А.П. Сумарокова, «Борислав» М.М. Хераскова, «Рослав» П.А. Плавильщикова), которые заканчивались тем, что «народ поспешно выбегает на театр с обнаженными кинжалами, предшествуют ему начальники». Разумеется, речь в названных сочинениях шла о царях-тиранах, к которым императрица себя причислить не могла. Ей приходилось разрешать к постановке сюжеты, на которые предупредительно обращала внимание цензура – как трагедию Я.Б. Княжнина «Владимир и Ярополк», где некий придворный утверждал: если царь «исступит из границ своих священных прав, / Тогда вельможей долг вернуть его в пределы»².

Основное место в трагедиях Екатерины, как и в первом официальном школьном учебнике («Краткая российская история». СПб., 1799), было отведено истории государства в лице его верховных правителей. В учебнике говорилось о «вольности» средневекового Новгорода, хоть она и представлялась аномалией русской истории; «несогласия» постоянно «ввергали в междоусобия» его население. Таким же чуждым явлением выглядели и ведущие «распутное жите» на окраинах вольные казаки.

В драмах императрицы власть в Древней Руси мыслилась повсюду и изначально самодержавной и наследственной монархией: «Россия по наследству досталась» сыну Рюрика («Начальное правление Олега»). Там имелись «государь» и его «верноподданные», и новгородцы «приобыкли повиноваться роду славянских князей». Восставший же против Рюрика Вадим – никакой не республиканец, а князь-родня, почему и сам претендовал на верховную власть («Из жизни Рюрика»).

Коронованный автор подчеркивала преемственность власти московских государей – ее Олег предстает цивилизатором и основателем русских городов; он же закладывает Москву и предсказывает ее расцвет. Но Русь в то же время есть и европейская страна: до прибытия к отечественным берегам Рюрик стал известен в Европе – он славный воин, брал штурмом Нант, Бордо, Орлеан, Тур и стоял под стенами Парижа («Из жизни Рюрика»). Олегу его приближенные докладывают новости о делах во Франции и Италии,

а в Константинополе князь приобщается к античности в виде стихов Эврипида и «древних греческих игр», которые устраиваются в его честь («Начальное правление Олега»).

Оба правителя под пером Екатерины выглядят идеальными правителями. Они храбрые и мудрые воины, охотно общаются с подданными («доступ не труден»), терпеливы к людской молве («сносит людское поношение терпеливо»), понимают тех, кем управляют: «когда приказание сходственно с общею и частною выгодою, тогда своеволие и непослушание исчезают» («Из жизни Рюрика»). Князь Олег милостив – он не берет еду ради голодных осажденных горожан Константинополя и строго соблюдает договор – вступает в город строго по его статье: в его свите не более 50 человек. Даже на диковатых берегах Днепра он действует по закону – и волей автора «сменяет», а вовсе не убивает в Киеве воеводу Аскольда («Начальное правление Олега»). Рюрик же милует поверженного Вадима («Из жизни Рюрика»). Наконец, язычник Олег чуток к новациям: он осуждает принятие христианства Аскольдом, но обращает внимание, что «умы к тому наклонны» («Начальное правление Олега»).

Но и древность и современность не давала возможности обойти проблему легитимности и законности престолонаследия, которая не могла не волновать императрицу. Неслучайно и в «Записках», и в исторических драмах она подчеркивала: Рюрик не избранный монарх, он получил престол по воле-распоряжению князя Гостомысла как его родственник, хотя и по женской линии – т. е. заставляет легендарного Гостомысла действовать по закону о престолонаследии Петра I 1722 г. Но при этом законе все родственники имеют право на престол, и обиженные неизбежны. Честолюбец-бунтовщик Вадим, как и Рюрик, является внуком Гостомысла и владетельным князем, получившим «собственные славянские маестности» деда; но предпочтением Рюрика он возмущен: «Угнетается право мое» («Из жизни Рюрика»).

В драме можно обойтись без крови, и Вадим сдается. Реальность российской «эпохи дворцовых переворотов» и собственного «восхождения» на престол Екатерины была более мрачной. Не сложились и отношения с собственным сыном-наследником. В жизни императрица сделала, по крайней мере, три проекта закона о престолонаследии, датируемых 1767–1768, 1785 и 1787 гг.³ Во всех вариантах предусматривалось наследие по прямой нисходящей мужской линии, хотя не исключалось и «женское правление» при отсутствии наследников-мужчин. В тексте «Наказа Сенату» 1787 г. появился и был тщательно «прописан» пункт об отрешении закон-

ного наследника в случае возможного «бунта» или «буде доказано, что при жизни и. в. стремился всходить на престол». Екатерина одобряла петровский закон 1722 г. об отрешении «своего отродия» и даже считала возможным определение наследника (из числа «ближних по крови») Сенатом в случае, если это не было сделано царствовавшим императором при жизни⁴.

Однако изменить чреватый очередной дворцовой «революцией» порядок она не рискнула. Закон не был обнародован. Существует версия о намерении Екатерины в соответствии с законом о 1722 г. передать корону внуку Александру, минуя Павла. Но и такой вариант передачи престола внуку не состоялся, если даже подобный план и имел место⁵. Так в очередной раз (после Петра I и Елизаветы) в российской истории возникла неурегулированная коллизия отношений государя и взрослого наследника, которую решить Екатерина не смогла или не считала это осуществимым.

Неопределенность в важнейшем для монархии вопросе имела и еще одну опасность: неизбежно давление на самодержца, борьба за влияние на него со стороны придворных «партий». Вот и в драме Вадима подзуживают «старейшины славян»: при Рюрике «доверенность» будет у пришлых варягов-моряков, а не у славянской «пехоты». Благородный Рюрик не только прощает безусловно виновного Вадима, но берет его на службу и посылает на границу воевать с хазарами. А его наследник Игорь – слаб, окружен завистливыми и корыстными советниками. «Все между собой в ссоре, в несогласии... Одни других мне обносят непрестанно», – жалуется князь, но попадает под влияние «ласкателей» и в результате отправляется в роковой поход на древлян «с самой малой силой». Древляне уже, по мысли автора, были готовы покориться и молили только об уменьшении наложенной на них чрезвычайной дани; но подстрекаемый советниками князь боялся, что его сочтут слабым правителем («Игорь»)⁶. Такая интерпретация летописного сюжета намекала на судьбу другого, столь же слабого и неразумного монарха – Петра III. Возможно, поэтому трагедия так и осталась неоконченной.

Придворные Екатерины еще помнили «страх от бояр во время Елизаветы Петровны». Но умелая политика императрицы обеспечила дворянству широкое поле для деятельности: в победоносных войнах, службе в новых учреждениях; наконец – в развитии своих «дворянских гнезд». Императрица, вероятно, это понимала и на опасения фаворита (Г.Г. Орлова), «не клонится ли сие к упадку империи... отвечала, что из клеву выпущенные телята скачут и прыгают, случатся и ногу сломят, но после перестанут, и таким обра-

зом все войдет в порядок». Она же в разговоре о «страхе от бояр» уверенно полагала: «У всех ножей притуплены концы и колоть не могут»⁷ – и в «Игоре» мудрый Асмунд дает совет Игорю по поводу «обнесения» – не верить без доказательств; «тем самым у всех ножей ступишь концов, и буде кто кого толкнет, то уже не поранят».

Здесь императрица действовала в соответствии с советом. В ходе реформ она сумела осуществить перераспределение власти в рамках прежней государственной системы, т. е. передать значительную часть полномочий центральных органов на места. В то же время дворянские сословные органы интегрировались в систему управления, что препятствовало образованию какой бы то ни было оппозиции⁸.

Создание социального «лифта» – в армии с победными войнами и новых учреждениях позволило власти устранить излишнее напряжение в самой системе власти, устранить давление всех страт дворянского сословия на «верхи», где до того сосредотачивались и решались интересующие их вопросы. Все это обеспечило не имевшей прав на престол Екатерине долгое и спокойное царствование. После ряда гвардейских «замешательств» первых лет правления мы не видим в 70–90-е гг. ни одной сколько-нибудь серьезной попытки овладеть престолом, несмотря на наличие недовольного и законного претендента Павла.

Нарождавшиеся оппозиционные настроения (критика в адрес конкретных лиц и решений, недовольство придворным раболепием и фаворитизмом) высказывались только «на уровне индивидуального сознания и практически не проявились в реальных поступках, стиле поведения личности», тем более что царствующая особа обладала в глазах дворян своего рода «презумпцией невинности»⁹.

Примечания

- ¹ Письма Екатерины Второй к барону Гримму // Русский архив. 1878. Кн. 2. С. 88.
- ² См.: *Бочкарев В.А.* Русская историческая драматургия XVII–XVIII вв. М., 1988. С. 129, 173, 207; *Дризен Н.В.* Материалы к истории русского театра. М., 1913. С. 103–105.
- ³ О законопроектах по вопросу престолонаследия см.: *Каменский А.Б.* От Петра I до Павла I: Реформы в России XVIII в.: опыт целостного анализа. М., 1999. С. 415, 454–456. Екатерина напряженно размышляла над проблемой престолонаследия, о чем свидетельствуют ее заметки (при изучении трудов английского

- юриста Блэкстона) о переходе короны к «полукровке» (см.: *Кологривов С.* Новонайденный труд Екатерины Великой // *Русский архив.* 1908. № 6. С. 172).
- ⁴ См.: *Шилдер Н.К.* Император Александр I, его жизнь и царствование. СПб., 1904. Т. 1. С. 101; *Омельченко О.А.* К проблеме правовых форм российской абсолютной монархии второй половины XVIII в. // *Проблемы истории абсолютизма.* М., 1983. С. 51–52. Как раз в августе 1787 г. Екатерина изучала «Правду воли монаршей» Феофана Прокоповича и приказала подобрать ей «указы о наследниках, к престолу назначенных со времен Екатерины I» (см.: *Храповицкий А.В.* Памятные записки. М., 1990. С. 37–38.).
- ⁵ См.: *Омельченко О.А.* Власть и закон в России XVIII века: Исследования и очерки. М., 2004. С. 341–351. О судьбе так называемого завещания Екатерины см.: *Каменский А.Б.* «Под сению Екатерины...»: вторая половина XVIII века. СПб., 1992. С. 419–426. Сводку известий о проблеме престолонаследия см.: *Сафонов М.М.* Завещание Екатерины II. СПб., 2000. С. 203–207, 266–272.
- ⁶ См.: *Екатерина II.* Сочинения. СПб., 1901. Т. 3. С. 409–410, 432.
- ⁷ Цит. по: *Храповицкий А.В.* Указ. соч. С. 135, 12. «Боярами» Екатерина и ее статс-секретарь называли сенаторов (Там же. С. 167).
- ⁸ См.: Власть и реформы... С. 180; *Каменский А.Б.* Указ. соч. С. 430; *Павлова-Сильванская М.П.* Социальная сущность областной реформы Екатерины II // *Абсолютизм в России (XVII–XVIII вв.).* М., 1964. С. 467–469.
- ⁹ См.: *Марасинова Е.Н.* Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII в. М., 1999. С. 143–144, 238.

Динамика праздничной парадигмы
в культуре советского детства
в 1920–1930-х гг.

В статье анализируются сценарии детских революционных праздников в 20–30-х гг. XX в., рассматриваемые как своеобразные историографические факты истории культурной политики советского государства, направленной на детей. В них отразилась динамика представлений о формах социализации детей в советском обществе: от подготовки к активному участию в непосредственной «мировой революции» путем завоевания и подчинения ребенка – к подготовке детей к будущей самостоятельной жизни путем гармоничного сочетания труда и отдыха в стране «победившего социализма».

Ключевые слова: революция, детские праздники, идеология, молодежная политика, сталинизм.

Историки уделяют большое внимание роли праздников как проявлению социализации и идентификации личности в обществе. Особенно важна роль праздников при утверждении новых социально-политических идеалов, в годы революции, крупных преобразований. Анализируя культурные мероприятия в виде праздников, историки открывают новые возможности осознания политики властей, смысл происходящих преобразований. Так средствами культурных презентаций познается прошлое.

Объектом данного исследования являются детские политические праздники, включая и памятные дни событий и деятелей революции, как важнейший инструмент конструирования исторического прошлого. Предметом статьи является трансформация общественно-политических представлений о детстве в раннесталинской России.

Власти революционной России исходно ставили проблему использования детей в создании нового человека¹. Дети должны быть стать «новыми людьми», но при этом с «памятью», с «опытом» классовой борьбы. Дети являлись, таким образом, носителями памяти о прошлом и инструментом утверждения новых революционных идеалов. Власти пытались внедрять новое сознание через систему праздников как наиболее яркого действия, позволяющего «наяву» прочувствовать «опыт» прошлого поколения, идеалы которого они были призваны воплотить в жизнь. Педагоги-революционеры стремились придать детским праздникам характер «интенсивной культурной инициации»². Субъективно, с точки зрения власти, детей хотели встроить в систему классовой борьбы, поскольку была острая задача создания нового поколения, где дети являлись сразу его, этого нового поколения, образцами, с незапятнанным прошлым сознанием. Но объективно стояла задача социализации детей в новом модернизирующемся обществе. Трансформация политики партии, как она отражена в детских праздниках (собственно – их сценариях) и является показателем развития и решения этого детского вопроса на примере отношения к идеалам новой власти через восприятие их в ходе детских праздников.

Использование детских праздников в политическом воспитании детей имело определенные этапы, в которых решение «детского вопроса»³ увязывалось с общей политикой партии и правительства по развитию революции и строительству «социализма». С начала революции и до середины 20-х гг. решение «детского вопроса» было подчинено нацеленности страны на «мировую революцию». С конца 20-х детская политика властей отражала отказ от «мировой революции», провозглашение курса на «строительство социализма в отдельно взятой стране». Во второй половине 30-х гг. решение «детского вопроса» совпало с завершением строительства сталинского социализма.

Социализация детей с самого раннего сознательного возраста проводилась именно через праздники путем противопоставления их повседневности. Упор делался на непосредственном знакомстве с «основными моментами современности в ее общественно-трудовом и революционном содержании». Праздничная культура как введение в революционную действительность начиналась с самого раннего ясельного возраста – с трех лет. Дальнейшая градация детских революционных праздников ставилась в зависимости от проведения их в школах 1-й и 2-й ступеней, детских домах, учреждениях СПОН (социально-правовой охраны несовершеннолетних),

ШКМ (школы колхозной молодежи), и наконец, в пионерских и клубных организациях и учреждениях⁴.

Общей целью была подготовка детей как «смены тем борцам, которые начали и продолжают дело освобождения трудящихся». Педагоги прямо требовали подготовки из детей и подростков новых людей – борцов и строителей. Педагоги-идеологи подчеркивали, что «революционный день – не обычный день, не день праздного досуга». В этот день дети вместе с пролетариатом объединяются коллективными переживаниями, «посвященными воспоминаниям о важнейших событиях в жизни трудящихся»⁵.

Взрослые идеологи-педагоги ставили трудную задачу образовывать у детей «осознанное и прочувствованное прошлое», дающее возможность «яснее видеть настоящее положение трудящихся», проверить пройденный этап, наметить ближайшие задачи. Таким образом, предполагалось зарядить участников празднества революционной энергией и «укрепить волю к настойчивому преодолению препятствий, стоящих на пути к дальнейшим завоеваниям»⁶.

Содержание и цели праздников в части отношения к прошлому утверждалось не сразу. Первоначально праздники были нацелены на поддержку мероприятий советской власти в годы Гражданской войны. В самом начале 20-х гг. детские праздники строились в значительной степени как антитеза старым праздникам, церковным, скучным, непонятным. Так, например, в 1921 г. празднование Пасхи совпало с 1 Мая. Разрешили детям пойти в церковь, но в качестве экскурсии для изучения пасхальных обрядов и для наблюдения над молящимися. Затем были организованы угощение, речи, посвященные 1 Мая, революционные песни и т. п. В 1922 г. впервые встал вопрос о Красной елке. В следующем 1923 г. елку убирала красными флажками и игрушками, изображающими карикатуры на попов, социал-предателей, капиталистов. На пасху устроили даже конкурс куличей, которые были украшены инициалами любимых вождей: Карла Либкнехта, Владимира Ильича, Надежды Константиновны... В 1924 г. елку отменили, январские дни сделали днями подготовки к памяти Ленина. Одновременно велась антирелигиозная пропаганда среди населения⁷.

Противопоставление революционных праздников религиозному праздничному календарю вскоре сменилось созданием собственной номенклатуры праздников, где на первом месте были шесть революционных годовщин. В них были включены «январские дни» (21 января, день памяти В.И. Ленина, 22 января, день памяти «9-го января»), день женщины-работницы (8 марта), праздник в честь свержения самодержавия (12 марта), день Парижской

Коммуны (18 марта), 1-е Мая, праздник Октябрьской революции (7 ноября). Далее следовали Международный юношеский день (начало сентября), а после него – Международная Юношеская неделя с антивоенным содержанием, День Красной армии (23 февраля), День урожая (октябрь), день леса, день скотоводства, день школы и т. п.⁸

Основным содержанием детских праздников являлось продолжение революции. А центральным фактом продолжающейся революции был Октябрь:

Седьмое ноября, семнадцатого года
 Восстал народ. И этот день – наш праздник,
 Он праздник всех трудящихся России,
 И вместе с ней всего трудящегося мира,

– звучало в одной из рекомендованных декламаций праздника⁹.

В праздниках для детей Октябрь воспринимается точкой, делящей прошлое и будущее. Особый смысл тогда виделся в детстве, которое не знало прошлого, зато сразу шагало в будущее: «Кто не жил вчера, будет завтра жить!» В целом праздники как проявление «Культуры 1» были ориентированы на будущее. Отсюда – сжигание, пожар – любимые темы «Культуры 1»¹⁰. Революционный Октябрь начинает новую эпоху, уничтожает правильный ход времени, смещает времена года. Осенью природа не умирает, а оживает, поскольку «Октябрь» «на крыльях приносит весну... Весна в Октябре расцвела...», «Весна среди осени», «Вечная весна» – частые мотивы декламаций на празднике.

В празднике использовалась широкая гамма средств для приобщения детей к делу революции. Этому помогал и сам материал, ведь дети всегда «партийны», всегда разделяются на партии: кто – кого, что было удобно для агитации, считали педагоги. В празднике задействовалась эмоциональность детей, их «чистая радость» по типу первобытных дикарей, которая освобождает от «узости индивидуализма». Праздник был и моментом «учета, пропаганды» школьной работы, как отчет о работе самой школы. Праздник имел еще и побочные цели: знакомства детей, отвлечение их от «праздничной жизни»¹¹.

Важны были и эстетические средства праздничной культуры. Предполагалось, что праздник должен «нести красоту в каждой своей части», проникнутую «бодрым духом», звать на подвиг, программа праздника должна была быть красочна, активна, динамична¹². Праздник должен был вызывать восторг, любовь, рождающую

порыв, а с другой стороны – «ненависть, отвращение, готовность к беспощадной борьбе». Так, декламации должны были донести всю гамму отношения к революционному прошлому и настоящему. Баритоны и тенора выражали силу, радость, гнев; баритоны, альты – металличность, звон; баритоны, тенора, альты – свет, клич, гордость; баритоны, тенора, сопрано – радость, удар, крик; тенора, сопрано – всплеск, яркость, вопль¹³. В ходе праздников подчеркивались все элементы и праздника «взрослого: театр, митинг, демонстрация, партийное собрание». В праздничных сценариях широко использовалось творчество деятелей Пролеткульта, как поэтов (И. Садофьев, М. Герасимов, В. Кириллов, А. Жаров, Н. Тихомиров, Б. Александровский, В. Александровский, И. Ионов, П. Арский, А. Навроцкий, П. Якубович, А. Гастев и др.), так и драматургов (Б. Ярцев и др.).

Детские праздники 20-х гг. в целом являлись проявлением «Культуры 1», характеризующейся перемещением, изменением состояния, неустойчивостью, нестабильностью. «Это “вечный бой”, “перманентная революция”, “земля дыбом”», – утверждает исследователь «Культуры 1» и «Культуры 2» В. Паперный. Октябрьские праздники заключались в изображении победоносного шествия революции вовне СССР, на другие страны. Для этого практиковалось «странствование» группы детей по странам капиталистического угнетения, освобождение детьми угнетенных капиталом, пленных товарищей. Детский Первомай проявлялся в завоевании близлежащего пространства: соседних районов, деревни.

Важнейшим инструментом праздника являлся принцип витализации. Овеществление, материализация, контактность, предметность события являлись тем более важными, что дети исторического прошлого не знали. Так, тема революции часто представлялась в «живых картинах». Например, в пирамидальной группе «Пролетарии все стран, соединяйтесь!» на высоком помосте изображалась величественная фигура К. Маркса с раскрытой книгой «Капитал» в руках. Одна рука вождя лежала на книге, другой он властно призывал к себе всех угнетенных рабочих и крестьян. Они отовсюду ползли «в мучительных позах» с орудиями в руках и тянулись к великому вождю. Все это было на фоне яркого красного знамени с девизом коммунизма¹⁴. Другим видом витализации праздника являлась коллективная игра. Считалось, что она объединяла различные виды «биофизического воспитания»: драму, хоровое пение, физкультуру, изобразительную работу. В соответствии с указанными формами культуры педагоги и составляли сценарии праздников. Главными были здесь: игра, словесная импровизация, движение

(хороводное, маршевое, бег), хоровое пение, игровые фигуры (разделение на партии, круг, догонка)¹⁵.

Использовались также приемы инсценировки и драматизации. Инсценировка имела целью показать прошлое наяву, драматизация должна была ввести детей «непосредственно» в революцию. З.И. Лилина, жена Л.Б. Каменева, призывала в рамках знакомства с историей классовой борьбы не бояться показа детям сцен расстрела революционеров (коммунаров), убийства рабочих и детей (9 января), смертной казни (в годы царского или белогвардейского террора). Примером такого действия являлась массовая майская инсценировка детей в Михайловском Манеже «Октябрьская годовщина». В ходе ее местом действия была не только сцена, но и все пространство здания («весь мир»). В «революционном» действии атаки «революционных войск» шли прямо по проходу, пересекающему зал. Там же шел «баррикадный бой» и «траурное шествие»¹⁶. Приобщение к «реальным» событиям (сражения, стрельба, бросание бомб) приводило к широкому использованию на праздниках огненных символов – иллюминации, факелов. Использовались и чисто литературные части праздника, которые также могли превращаться в инсценировку: политдоклад – в политсуд, декламация – в сцену принятия заветов и др.

Важнейшим элементом осовременивания революционного прошлого, превращения его в настоящее являлось изображение борьбы, к которой призывали детей. Эта борьба была тем значимее, чем страшнее было прошлое:

В прошлом мука, в прошлом беды,
А теперь борьба, борьба!

Мы смерть врагам несем...
Нам не страшны невзгоды
И рок лютой судьбы...
Мы растем Октябрем и Маем!
На расплавленных гребнях борьбы!

– звучало в другой декламации.

Вышли мы... Для кровавой страшной битвы...
Пожаром восстаний горят наши гордые души.
Мы во власти мятежного, страстного хмеля,

– сообщали декламаторы на детских праздниках¹⁷.

Детей готовили к нескончаемым битвам. При этом отвергалось все прошлое и настоящее, которые приносились в жерт-

ву будущему. Впрочем, и будущее было наполнено борьбой. В призывах к «борьбе и мести» будущее выглядело как «суровая судьба», predetermined самими обстоятельствами рождения:

Мы ленинцы, мы пионеры,
Мы пролетарские птенцы...
Мы Красной революции зорьки,
Мы мятежами рождены.

Или:

Родились мы в буре,
Нам жизнь борьба дала.
Парижская Коммуна
Нам бабушкой была...
Мы – дети коммунаров
Мы – дети Октября¹⁸.

Детям со сцены говорилось (или дети говорили) о нечеловеческом материале, из которого они сделаны:

Мы растем из железа.
В жилы льется новая железная кровь.

Революционную неудержимость, «перманентность» борьбы во имя революции подчеркивали глаголы движения, активного действия:

Мы шли –
Разбить.
Мы шли –
Сгореть:
Иль победить,
Иль умереть!¹⁹

Поскольку детских сил для борьбы могло не хватить, то главная задача заключалась в том, чтобы помочь старшим, занять их место. Порою детям прямо предлагали отказаться от детства, чтобы заменить в борьбе и труде старшее поколение:

Ах, скорей бы прошел этот год.
Скоро буду я взрослым мужчиной,
Поступлю в настоящий завод,
Где вертятся машины.

В другом праздничном стихотворении дети строили игрушечный завод с вполне взрослыми, революционно-производственными задачами:

В одном углу мы поставим стол,
 На стол скамью, а сверху трубу, –
 Вот и готов простой наш завод,
 И шумно в нем живет народ.
 ...мы на работе, мы кузнецы, –
 Куем мы счастье для всей страны.
 И здесь на заводе, у малышей
 Окрепнут силы для Октябрей.
 Нам не до кукол не до мячей, –
 Железа, молот нам и гвоздей.
 Быстро, колеса, громче, гудок,
 И радостно свисти, свисток!²⁰

В такой работе не было места для детства, для мечты:

Эй, девчонка,
 Брось читать сказки.
 Не мечтай стать королевой.
 Шагай с нами
 Левой, левой, левой!

– призывала очередная декламация со сцены детского праздника. Жертвой этой борьбы объявлялось и прекрасное. Дети со сцены произносили «знаменитые» слова пролетарского поэта В. Кириллова: «Разрушим музеи, растопчем искусства цветы!..»

Фактическое ускоренное взросление для дела революции включало само детство. Это проявлялось в вопросе подарков для детей. Самое большее, на что готовы были педагоги-идеологи в ходе детских революционных праздников – это улучшить пищу для малышей, сделать хоть какие-нибудь подарки²¹. Допускалось делать «неизбалованным детям» массовой школы «скромные угощения и скромные подарки»: тетрадки, карандаши, кусочек мыла, гребенки, ситцу на рубахи. Зато практиковались специфические «политподарки», которые, например, дарили дети из других стран советским пионерам. Так, «иноземные дети» дарили советским детям толстого капиталиста для зоосада, сувенирный мешочек с «предметами для религиозного дурмана». За «политподарки» советские дети вручали иностранным детям красные знамена.

В детских праздниках революция открывала путь обществу мира, без войн и оружия. Наряду с пацифизмом проповедовался и интернационализм, граничивший с космополитизмом:

Зачем эти ружья и пики?
Не надо штыков и мечей,
Кровавых разбоев улики,
Наследие злых палачей!..

Оружие долой...

Долой все границы, заставы,
Для братьев весь мир – общий дом...

Оружье вдребезги ломайте
Убийц не будет среди нас...
Для всех настанет вечный мир...
Оружие долой,
Солдаты по домам!..

Но и внутри общества проповедовались отсутствие насилия, ненужность в принципе силовых государственных институтов:

Все крепости, тюрьмы разрушим,
оковы родимой страны,
И факелы злобы затушим
Дыханием мирным весны²².

Особенные свойства готовности к революции обнаруживались в дни памяти Ленина. Здесь в детском празднике вполне уживалась культура смерти и будущего, что было характерно для «Культуры 1». «Смело по нашим могилам вперед!» – призывала одна из декламаций. «Пионеры, все на могилу Ильича!» – звучали призывы первых лет после смерти Ленина. Порою революционные детские праздники были выдержаны в духе революционного мистицизма, когда дети обретали возможность «видеть» скрытые истоки и пути осуществления революционных идеалов. Так, дети были способны общаться с ушедшим вождем, внимать его замогильным заветам:

Он шепчет из гроба наказы.
По миру несите приказы:
«Борьба до конца! –
То мой первый наказ:
Достройте мои баррикады...
Ломайте прогнившие стены».

Дети не могли представить смерть того, кто предвещает будущее. Поэтому вполне понятен для детей лозунг: «Ленин жив!», «Ленин с нами», «Вождь умирает, а дело живет». С другой стороны, детям были известны другие формы «бессмертия» Ильича. У гроба Вождя дети узнают, что Ленин не умер: «Ленин живет иначе». «Жизнь» Ленина после смерти в детском восприятии была многоликой. На детском празднике дети узнают, что Ленин теперь в Пекине во главе восстания. В другой декламации утверждалось:

...Ленинское сердце
 В каждом восставшем рабочем живет.
 Мы еще увидим Ленина в красноармейце,
 Штык вонзающем
 В панский живот.

Мы его увидим в каждом восстании,
 В каждой битве под знаком РКП...
 Ох, как грохнут, буйные бомбы,
 Волей Ленина брошенные в капитализм!..
 Ныне – он в работающем тресте,
 В деле смычки...²³

В целом обретение детьми возможности вместе со взрослыми осуществлять революцию представлялась «раем», «первым раем»:

Это будет наш первый и радостный рай,
 И в новую школу летит наш детский рой.
 Пусть старый мир уйдет в подвалы
 Мы заколотим двери в них.
 Для наших песен школы мало –
 Для нас мир целый не затих²⁴.

Особенность этого рая была в том, что главным его признаком считалось именно приобщение к «древу познания». Будущее же «детское счастье» обещало быть еще прекраснее, тем важнее была борьба за него вместе со старшими:

Вырастем им на подмогу:
 Жить на свободе хотим.
 Детскому счастьем дорогу, –
 Все за него отдадим!²⁵

«Мы сами жизнь такую выстроим, чтоб всем жилось на свете влать», – обещали дети в одной из праздничных декламаций²⁶.

Перемена стратегии партии от мировой революции к построению социализма в отдельно взятой стране коснулась и решения «детского вопроса», что отразилось и на детских праздниках. Прежде всего, изменилась сама их номенклатура, количество, значение. В дошкольных учреждениях решено было праздновать только три праздника: Октябрьской революции, 1 Мая и День Красной армии. Номенклатура детских праздников для школьных учреждений, правда, оставалась прежней, однако на деле общественные праздники стали играть существенно иную роль. В школьной и внешкольной программе происходит реабилитация классической русской литературы. В праздниках начинают большое место занимать вечера химии, физики и т. п. Связано было это с изменившимися целями праздников. В них значение революции оценивалось с точки зрения настоящего, с точки зрения «страны победившего социализма». По-другому расставлялись и акценты готовности школы и пионеров к революционной борьбе. Главное внимание уделялось «подготовке из детей активных и сознательных строителей бесклассового социалистического общества, готовых к борьбе за окончательное установление коммунизма во всем мире». Однако на первое место выходила не подготовка к революции, а получение конкретных знаний:

Без знания дороги нет.

Борьба за качество знаний
За дисциплину и порядок,
За физкультурный час
Организуя досуг здоровый...

– требовалось теперь от пионеров и школьников.

Пионеры! Наша задача ясна:
Взрослых будите от крепкого сна.
Требуйте, чтобы каждый двор
Дал детворе чистоту и простор.
Следить за тем, чтоб бульвары стали
Местом, где дети спокойно б играли.
Без волокит и бумажных затей
Сады непременно отдать для детей!²⁷

Новое понимание революционного дела для детей как усиленной учебы требовало и нового понимания поощрения и отдыха. На первое место выводятся

Любовь и подарки
 Новые школы,
 Отдых веселый
 Лагеря и курорты
 И площадки для спорта
 Новогодние елки
 И костюмы с иголки.

Обретаемое детство предполагало осознание ценности патриотизма. Отсюда воспитание у детей «любви и преданности ко всему тому, что характеризует нашу социалистическую стройку, нашу родину». Появляется и тема вождя, который с заботой все это для детей устроил. Ему не нужны заветов для борьбы в будущем, его нужно просто благодарить за настоящее:

За наше счастливое детство такое,
 Добытое в жаркой упорной борьбе,
 От сталинцев юных спасибо большое
 Правительству, партии, лично тебе!

Пафос реальных дел, а не призыв к революции для будущего поставили вопрос и о защите завоеваний социализма. Выдвигается тема внутреннего врага-вредителя, для борьбы с которым призываются пионеры:

Мы строим коммунизм,
 Идя по жгучим кручам.
 Для каждого, для мира, для себя.
 Наш недобитый враг
 Охвачен диким гневом.
 Он хочет к нам вползти
 И прямо и тайком.
 Троцкистом, кулаком,
 Кулацким правым, левым, –
 Проникнуть, обмануть...
 Все смотрите в оба,
 Чтобы выполнить наш план
 До срока и сполна²⁸.

С начала 30-х гг. в праздниках возникает тема обороны, подготовки к участию в этом деле детей. В музлитмонтаже «Оборона страны» утверждалось: «Мы против войны, но мы должны твердо помнить, что должны быть готовы к обороне нашей страны». К этому призывал и декламационный материал праздников, например:

Должны уметь мы целиться...
Мы будем санитарями.

По-иному трактуется теперь и праздник 1 Мая: это то же «завоевание пространства», но – военными методами, со знанием военного дела, а Маевки сочетаются с массовыми военизированными играми.

Меняется и тема отношения к СССР извне, возникает тема патриотизма. Вместо ожидаемой революции вовне, славятся ее плоды для родины:

И рухнула страна-рабыня,
И выросла страна труда...
Страна большевистской весны²⁹.

Во второй половине 20-х годов тема победы социализма в СССР и как ее следствие – пересмотр роли детей, самого детства нашли окончательное завершение в детских праздниках этого периода. Место революции в истории России было кардинально пересмотрено. Если раньше, в 20-х гг., Россия начинала революцию, а окончательная ее победа обуславливалась развитием этого процесса на Западе, то теперь сообщалось, что в России такая революция не только уже произошла, но и привела к полной победе социализма. По-существу, тема революции была исчерпана. Отпадала и функция витализации: тему революции незачем было изображать на сцене, инсценировать или драматизировать. Настоящее и было осуществленной, совершенной революцией. Детям предлагали не играть в революцию, не ждать ее, а непосредственно участвовать в революционном строительстве на своем уровне: то есть учиться и радоваться настоящему. С позиции великих достижений настоящего оценивались прошлое и будущее: не Октябрь положил начало будущему, а настоящее определило значение прошедшего.

В методических разработках для детских праздников предлагалось сосредоточиться на показе детьми или взрослыми достижений Октябрьской социалистической революции: метро, новых школ и заводов, полетов аэропланов, парашютистов, внушать детям «ко-

лоссальную разницу между жизнью в нашей стране до Октября и в настоящее время, между положением трудящихся и их детей у нас и в зарубежных капиталистических странах, осознать всю радость и полноту жизни нашей эпохи Сталинской конституции, нашего счастливого сегодня», «доставить ребенку большую активную радость»³⁰.

Устанавливается номенклатура праздников, в которой наряду с общественными праздниками значительное место занимали и чисто развлекательные, познавательные: Новый год и новогодняя елка, начало и конец учебного года, литературные и этнографические (народы СССР и народы мира) вечера, праздники юных натуралистов (день птиц, день леса и др.), научно-технические, физкультурные, сказок, музыки и т. п.

Праздник Октября все более наполнялся радостными красками: «чудесный день, когда город цветет миллионами флагов, плакатов, лозунгов и огней, когда в небе носятся густые тучи самолетов, а улицы запружены нарядными колоннами демонстраций». Центром праздника являлась демонстрация на Красной площади, где можно увидеть на мавзолее «самого любимого в мире человека – Сталина», других вождей, «и усатого приятеля всех октябрят – Буденного...». На празднике теперь нет «встреч» с Лениным, с большевиками, которые бы учили, как делать революцию. Однако есть благодарность партии за счастливое настоящее. В целом революционный процесс заменен здравицей настоящего, совершенного, и тем более – «пеанами» настоящему вождю.

Это отразилось в праздниках, посвященных принятию сталинской конституции 1936 г. В новом празднике превыше всего считается навсегда установленный сталинский порядок, «закон», славится не вера в будущую революцию, а конкретные дела для настоящего. Именно с детской праздничной сцены раздались здравицы вождям, стране «за детство счастливое наше», за «золотое детство», за то, что «радостно, прекрасно жить!» Детский праздник революции превращается в «праздник детства», где памятная дата или «день» революции и т. п. превращался всего лишь в информационный повод.

Самый сценарий детского праздника был лаконичен и сводился к нескольким позициям. Значение Октября было в реальных достижениях, которые и демонстрировали («рапортовали руководству страны») взрослые: на фабриках и заводах готовили машины, одежду, обувь, конфеты; на стройках заканчивались новые дороги, мосты, дома, школы и детсады. Дети тоже показывали на выставке подготовленные материалы о том, как они «живут дружно и стара-

ются хорошо работать» – как учит нас тов. Сталин. Вывод – «у нас в Советской стране живет все лучше, все радостнее».

Далее следовали здравицы родине:

Наша Родина богата и сильна,
Наша Родина – прекрасная страна!

Завершающим аккордом выражения радости от таких достижений были здравицы вождю: «Все взрослые и дети горячо любят Советскую страну – свою Родину – и великого вождя и учителя товарища Сталина. Да здравствует друг детей и всех трудящихся товарищ Сталин! Ура!» Такой нехитрый сценарий вменялся к обязательному введению во всех детских дошкольных учреждениях³¹.

Претерпели изменения и средства сценического изображения, драматургии праздников. Если в 20-х гг. детей показывали в революционном движении, в постоянных путешествиях по странам и весям, то теперь все события происходят в одном месте, где дети пребывают в центре, а вокруг них разворачиваются картины настоящего. Даже отдельные части праздника принимали тяжеловесный характер, например, Кремлевская стена, массивная трибуна. В ходе праздника подробно перечислялись и показывались достижения социализма: планы пятилеток, новые стройки, героические перелеты, стахановское движение. Такая тяжеловесность детского праздника вполне сочетается с тенденцией «затвердения», характерной для «Культуры 2»³². Как правило, дети сами наряжались в героев пятилетки, «знатных людей», «лучших людей страны» – или же последние, настоящие или бутафорские, сами приходили на праздник.

Детский политический праздник сталинской эпохи демонстрировал значимость настоящего, в отличие от призывов к будущему праздников 20-х гг. Настоящее объявлялось лучшим, а будущее было лишь продолжением, улучшением этого настоящего:

Перед нами в солнце, в зорях
Будущее наше.
Каждый день сегодня лучше,
Лучше, чем вчерашний...

Изменяется и лексика праздника. Глаголы движения заменяются описанием, обозрением настоящего, сотворенного:

Мы идем дорогой солнца...
Слава родине великой –
Полю, лесу, горам.

По-другому предстает и роль вождя: теперь он не звал к борьбе и победам, поскольку Сталин, «деяний славных мастер», их уже совершил:

Ты вражью жадность иссушил,
Ты нас победам научил,
Ты в руки слабых ключ вручил
От новой жизни, Сталин.

Все праздники второй половины 30-х гг. проходили как праздники «радости и счастья».

Полноценность радости детских праздников демонстрировало возвращение детской елки. Но и революционные праздники отличались также «радостным», почти новогодним характером. На празднике фигурировала теперь собственно праздничная, развлекательная сторона. На любом из праздников, от детского утренника до вечера для старшеклассников было предусмотрено наличие киосков и буфетов с угощениями, фрукты, сладости, воды, конфеты, бутерброды. В разных залах проходили аттракционы, веселые развлечения, настольные игры (домино, шашки, морской бой, китайский и настольный бильярд). В самой программе праздника основную часть занимали после торжественной части (доклада не более чем на 40 минут, шествий и парадов) всевозможные развлечения, забавы (математические, электрические, химические), головоломки; фокусы, шарады, ребусы, аттракционы (большие, малые, шуточные), игры массовые и групповые (подвижные, малоподвижные, под музыку, с пением, драматизированные, настольные), танцы, пляски (массовые, парные, сольные), массовое пение, смотры, конкурсы (танцев, костюмов), художественные выступления на сцене: концерты, спектакли, кукольный театр, теневой театр, выступления кружков (одиночные и групповые), выступления художественных кружков в массе (инсценировки, песенки, танцы, музыка, пение, физкультура), эстрадные номера, шарады и т. п.

Почти единственным атрибутом политического, революционно-го или политического праздника было его название и неременное общее приветствие всего зала: «Спасибо товарищу Сталину за радостное детство» (вариант: «...за радостную юность»). Огромную роль на праздниках играли теперь подарки. По сценариям, детям привозили целый разукрашенный домик (или паровоз, или огромный арбуз) с игрушками: куклами, матрешками, собачками, кошками, цветными пирамидками, волчками, мячиками, прыгалками. Дети рассказывали или пели игрушкам о своем счастливом детстве, о стране:

Где дни, как праздник, стали,
Как праздник, – каждый час!
Где друг – Великий Сталин
Заботится о нас!

«Детскость» праздника должен был усилить и Петрушка, ставший почти непременным атрибутом всех, включая общественно-политические и революционные праздники:

Ребятам-октябрятам
На много-много лет
Петрушка шлет привет!

Дети отвечают Петрушке веселой песенкой:

В какой стране ребята
Зовутся «Октябрята»? – в СССР!
Скажите где на свете
Смеются громко дети? – в СССР!
Где жизнь чудесней сказки,
Где радость, смех и пляски? – в СССР!
Где маленькие дети
Счастливей всех на свете? – в СССР!

Идеологам детских праздников оставалось, однако, примирить все нараставшую «праздничную», развлекательную, подарочную сторону праздников с идеей международной революции, даже с позиций победившего социализма. Для этой цели использовался тоже Петрушка³³.

В сценарии праздника М. Иенсена, рекомендованном к широкому использованию при организации детских утренников в дошкольных учреждениях и для неорганизованных детей показывается приезд немецкого пионера из фашистской Германии вместе с Петрушкой. Немецкие пионеры заколотили ящик с флажками, которые хотели у них отнять буржуйские солдаты – фашисты, и со знакомым летчиком отправили в СССР, потому что в СССР «никто не обидит пионера». Петрушку просят выйти из ящика, но он не выходит: «Ой-ой-ой! боюсь! Спасайте меня, ребята! Это подошли буржуйские солдаты. Они красные флаги отнимают, они октябрьскую демонстрацию разгоняют! Ой-ой-ой! А вдруг это не СССР?» На это дети в зале кричат, что – «СССР». Наконец, Петрушка вылезает и пляшет перед детьми, раздает всем флажки,

а затем и подарки. Дети же в свою очередь пляшут перед Петрушкой, маршируют и т. п.³⁴

Петрушка и далее является на праздник Октября в соответствии с другими сценариями. Причем приход Петрушки в революционный праздник должен был подчеркнуть его особую, праздничную значимость:

У нас, на нашем празднике,
И музыка, и пляс,
И выставлены разные
Игрушки напоказ.
И сам Петрушка в гости к нам
Прикатит в этот день,
В своей шапчонке остренькой,
Надетой набекрень!
У нас игра победная,
Веселая игра!
Сюда! Немедленно на праздник Октября!³⁵

Для праздников сталинской эпохи характерны, однако, остаточные явления прошлых праздников: скрытого революционного прошлого, борьбы с врагом на сцене, что требовало использования элементов приема витализации. В этом случае драматизм носил, очевидно, невсамделишный, «игрушечный», хотя и революционно-праздничный характер. Так, например, в ходе праздника балаганный Петрушка проявлял неумную радость по поводу новой школы, освещал неподдельным, праздничным весельем «детское счастье», отпускал смешные комментарии по поводу подарков, всего праздника. Являясь, Петрушка орал: «Замечательно! Сногшибательно! Я сам пришел! Я на праздник пришел! Своими ножками – топ-топ, своими ручками – хлоп-хлоп! Хорошая школа, великолепная школа! В ней надо хорошо учиться. Очхор! Спасибо. Спасибо! Ребята, кричите: спасибо!» Затем Петрушка участвует в раздаче подарков и показывает пример того, как не надо себя вести: жадничает, все яблоки, груши пытается съесть сам. Сцену радости деления подарков и фруктов посещает Красноармеец: «Ребята! Я пришел вам сказать, что вы можете спокойно веселиться и праздновать, спокойно расти и учиться – вас никто не тронет. Красная армия сторожит вас и всю Советскую страну. Мы врага не допустим близко, наши винтовки метко стреляют». Красноармеец даже демонстрирует, как он умеет точно стрелять и «попадает» в Петрушку... Тот «с криком повисает безжизненно на ширме», демонстри-

руя меткость красноармейца в его решимости «защитить детей»: «Ай-ай-ай, я убит! Ай-ай-ай, я ранен! Навылет в грудь! Прострелен насквозь!» Но Красноармеец уверяет Петрушку, что он жив и дает ему яблочко. Затем Петрушка пытается лететь на парашюте с летицей-парашютисткой, а на приглашение метростроевца спуститься в метро приходит в панику. Но его уверяют, что там светло и красиво, как «в самом богатом дворце». Наконец, Петрушка дарит всем подарки, конфетти и серпанты³⁶. В целом именно с этого времени, с конца 30-х гг., и вплоть до наших дней установился сценарий детских праздников, главную часть в которых занимают веселье и подарки, часто при участии того же Петрушки³⁷.

Огромное место на детских праздниках занимали теперь пляски, игры, и особенно угощение. Его наличие в изобилии тоже должно было свидетельствовать о значимости достижений Октябрьской революции. Дети, одетые в национальные костюмы, физкультурников, пионеров и летчиков, приветствовали великий праздник годовщины Октябрьской революции и товарища Сталина. После пения «Интернационала» и песни «В нашей стране радостно живет» начиналась пляска «Выйди, Вовочка, в кружочек». Подытоживался праздник рассказом взрослого ведущего о детском счастье, данном Октябрем:

Мы живем в стране счастливых,
Много ржи у нас на нивах,
Много яблок, винограда,
И конфет, и мармелада.
Всем страна у нас богата
Это все для вас, ребята.

В целом угощения занимали явно непропорциональное место в политических детских праздниках, на что даже жаловались педагоги³⁸.

Кроме привычных радостей, дети получили в конце 30-х гг. и ясное понимание «родины». Если будущее революции не имело определенных границ, то настоящее детское счастье таких границ потребовало. Родина, СССР была «большая», «сильная», «богатая» «и на свете лишь одна». Эта родина была «страной свободы, светлой радостью полна». Непременным рефреном любви к родине было обещание ее защищать, тема патриотизма:

Мы чужого не хотим.
Но своей страны, ребята,
Никому не отдадим.

Так в общественно-политических представлениях замкнулся круг детского приобщения к радостям жизни: от устремленности в революционное будущее, через успехи сталинской социализации к обретению настоящего детства с его гармоничным сочетанием труда и отдыха в стране «победившего социализма». Сталинские детские праздники подчеркивали все радости этого возраста и одновременно отражали полноту родительских чувств по отношению к счастливым детям. Для детей это означало обретение семьи, отца, в образе Сталина, несомненно, присутствующего и каждодневно заботящегося о ребенке, одаряя его подарками. Это представлялось возвращением в семью после «хождения в люди» (в революцию), где единственным любимым существом представлялся дедушка (Ленин). Детский праздник демонстрировал воплощение счастья, возвращение в «рай». Если революция в детском празднике представляла как образ заманчивого, далекого, «другого» рая, то сталинский социализм представлял как рай возвращенный, вновь обретенный. Условием постижения счастья в этом «рае» был отказ от революционного познания мира и послушное постижение плодов отеческой любви.

Примечания

- ¹ *Салова Ю.Г.* Политическое воспитание детей в Советской России в 1920-е годы. Ярославль, 2001. С. 3.
- ² *Орлов О.Л.* Российский праздник как историко-культурный феномен. СПб., 2003. С. 41–42.
- ³ Под «детским вопросом» автор понимает проблему создания в первые десятилетия Советской власти инфраструктуры социализации детей.
- ⁴ Десятая годовщина Октября в учреждениях соцвоса. М.; Л., 1927. С. 16; *Дюшен В., Замятина А.* Политические праздники в школе и детском доме: Руководство для педагогов. М.; Л., 1926. С. 50.
- ⁵ Школьные праздники: Методическое письмо. М.; Л., 1928. С. 8–10; Десятая годовщина Октября в учреждениях соцвоса. С. 18–23; *Коньков Р., Лешин Я.* Работа школы в революционные дни. М., 1926. С. 31.
- ⁶ *Устинов И., Коньков Р.* Праздник Октябрьской революции в школе. М.; Л., 1925. С. 23.
- ⁷ *Дюшен В., Замятина А.* Указ. соч. С. 33–34, 73.
- ⁸ Школьные праздники... С. 8–10.
- ⁹ *Устинов И.В., Крылов В.И.* Праздник Октябрьской революции в школе: Серия сборников по устройству школьных праздников. Вып. 4. М., 1923. С. 45.

- ¹⁰ Паперный В. Культура Два. М., 2006. С. 41–42.
- ¹¹ Революционные праздники в школе первой ступени. По отчетам, сочинениям и дневникам педагогов и детей школ городских, деревенских и школ при производстве. М.: Новая Москва, 1926. С. 6–8.
- ¹² Устинов И., Коньков Р. Праздник Октябрьской революции в школе. М.; Л., 1925. С. 5–7.
- ¹³ Савинская О.Г. Революционные и бытовые праздники в деревенской школе. М., 1926. С. 115.
- ¹⁴ Устинов И.В., Мурзаев В.С. Первое мая в школе: Сборник по организации первомайского праздника в школах всех ступеней и типов / Под ред. А.М. Лебедева, Н.А. Пашкова, В.Г. Полякова, И.В. Устинова. Вып. 1. М., 1923. С. 61–62.
- ¹⁵ Красный календарь в трудовой школе. Методические статьи, инструктивный материал и библиография. Сборник, составленный З.И. Лилиной. Л., 1925. С. 25–27.
- ¹⁶ Там же. С. 12, 29–31.
- ¹⁷ См.: Устинов И., Коньков Р. Указ. соч. С. 104; Герасимов М., Ефремин А., Кочетов С., Обрадovich С. Школьная эстрада: Декламационный материал для школ I и II ступени. М., 1924. С. 10, 19.
- ¹⁸ Праздник Октября в пионерском клубе. М., 1924. С. 65–66.
- ¹⁹ Герасимов М., Ефремин А., Кочетов С., Обрадovich С. Указ. соч. С. 20
- ²⁰ Революционные дни в школе: Руководящие статьи, инсценировки, стихотворения, ноты / Сост. Р.Б. Харитоновна, В.В. Витте, М.Ф. Березова и др. Сб. 1: Годовщина смерти Вл. Ил. Ленина. Двадцатая годовщина «9-е января». Свердловск, 1925. С. 116.
- ²¹ Праздник Октября в пионерском клубе. М., 1924. С. 51.
- ²² См.: Устинов И., Коньков Р. Указ. соч. С. 95.
- ²³ Революционные дни в школе... С. 75–76.
- ²⁴ Дюшен В., Замятина А. Указ. соч. С. 44.
- ²⁵ Савинская О.Г. Революционные и бытовые праздники в деревенской школе. М., 1926. С. 32.
- ²⁶ Праздник Октября в пионерском клубе. М., 1924. С. 93.
- ²⁷ Затеи́ник. 1929. № 3. С. 16.
- ²⁸ Праздник 15-й годовщины октября в школе: Методический сборник / Под ред. Е. Глатман, К. Чужко, С. Луначарской. М.; Л., 1932. С. 28.
- ²⁹ Затеи́ник. 1932. № 5. С. 8.
- ³⁰ Метлов Н.А., Михайлова Л.И. Праздники в дошкольных учреждениях. М., 1936. С. 6.
- ³¹ Художественный материал для детей дошкольного возраста к 22-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1939. С. 3–7.
- ³² См.: Паперный В. Указ. соч. С. 45–46.
- ³³ Имена праздничных персонажей также были символичны. Так, Вася всегда изображал простодушного, «рабочего» паренька (производное от «рабочего

Василия»). Павлик воплощал на детском уровне идейность, «партийность» (производное от Павлика Морозова). Петя и его игрушечный аналог Петрушка представляли «своего», но увлекающегося, неустойчивого в силу трусости или эмоциональной «ущербности», товарища (что-то вроде «мальчикового» интеллигента).

³⁴ Дошкольное воспитание: Методический сборник. 1934. № 4. С. 6–8.

³⁵ Там же. С. 13.

³⁶ *Смирнова В.* Сценарий для проведения праздника Октября в детском саду // Дошкольное воспитание: Методический сборник. 1935. № 6. С. 44–47.

³⁷ Праздники елки в детском саду: История и современность: Сценарии: Учебное пособие / Авт.-сост. М.Б. Зацепина, Т.В. Антонова. М., 2006. С. 59–61, 155.

³⁸ *Метлов Н.А., Михайлова Л.И.* Указ. соч. С. 52.

История русской культуры в англо-американском россиеведении XIX–XX вв.

В статье рассматриваются этапы формирования и особенности историографического развития британского научного россиеведения – с первых обобщающих работ английских историков по истории России до британской советологии XX века.

Ключевые слова: история России, историография, российская цивилизация, британское россиеведение, советология, история исторической науки.

Образ «другого» в истории, еще в середине XX в. утвердившийся в качестве одной из основных исследовательских проблем в западноевропейской историографии¹, в последние десятилетия привлекает к себе все более пристальное внимание отечественных исследователей². Предметом изучения при этом становятся архаическое сознание³ и коллективные представления⁴, типы интеллектуальных образов и их взаимодействие⁵, варианты и схемы адаптации к восприятию «иного» в истории и современности⁶.

И все же до сих пор недостаточно проясненным остается вопрос о специфике историографических образов, формирующихся в сфере научного знания. Если верно, что «диалогические рубежи пересекают все поле живого человеческого мышления»⁷, историографическое пространство оказывается наиболее «пересеченным» диалогическими взаимосвязями и взаимовлияниями (при том, что даже «между глубоко монологическими... произведениями всегда наличны диалогические отношения»⁸, пусть даже непроявленные, молчаливые), т. е. в конечном счете историографию можно воспри-

нимать как систему диалога, в особенности продуктивного в случае зарубежного россиеведения, изначально нацеленного на диалог со своей научной «метрополией» – русской исторической наукой.

Британской научной россике⁹ и советологии, с самой ранней поры своей истории претендовавшим, по признанию английского историка У. Морфилла, на «активное формирование английских представлений о России посредством создания привлекательных и правдивых образов ее прошлого»¹⁰, в период формирования британского россиеведения приходилось соперничать с монополией ежедневных газет и аналитических журналов. Разумеется, основной задачей периодики было отражение политической конъюнктуры. Периодические издания никогда и не претендовали на выполнение специфически историографических функций; со своей стороны, историки-россиеведы признавали, что «чем менее похожи будут наши комментарии на беглые и поверхностные исторические обзоры в газетах, тем с большим успехом будет развиваться наша деятельность»¹¹. Ситуацию, однако, невозможно признать очевидной, ибо именно исторические обзоры, предпосылаемые журналистами (как правило, собственными корреспондентами изданий в Санкт-Петербурге) статьям по злободневным вопросам российской внутренней и внешней политики, оказывались часто наиболее мощным фактором формирования массовых представлений о русской истории. Заметим также, что первые профессиональные исследователи истории России У. Рольстон, Д.М. Уоллес, У. Морфилл много и плодотворно работали в жанре газетных и журнальных обзоров и даже, как замечает У. Морфилл, «с трудом могли отказаться от привычки смотреть на многое глазами журналиста, глазами газетчика и впоследствии»¹², т. е. в «академический» период их научных занятий.

Вышеназванные исторические обзоры стали появляться в периодических изданиях примерно в 20–30-е гг. XIX в. Тогда же начинает определяться и своеобразная тематическая специализация изданий. Так, “Times” уделяет особое внимание выяснению подробностей внутридинастических генеалогических связей Дома Романовых и одним из выводов становится признание крайней запутанности монаршей генеалогии в России и того обстоятельства, что «по сути дела, Россия переживает после Петра постоянный династический кризис, периодами более острый, как в середине прошлого столетия, а временами уходящий вглубь», но главный вывод, который делает газета – «российская династия – это слабая, подорванная и обреченная династия, лишь относительно достойная быть включенной в славный список европейских династий»¹³.

“Fortnightly Review” видит своей целью «уяснение общего положения вещей в России, как оно сложилось со времен самой древней русской истории»¹⁴. Для достижения такой цели газета постоянно публикует одновременно с текущей информацией еще и тематические статьи, которые можно было бы назвать этнографическими. К. Ховард в 1880–1890-е гг. регулярно печатает многочисленные эссе о русских крестьянах. Все материалы, опубликованные по этому вопросу в “Fortnightly Review”, станут затем основой для большой книги К. Ховарда «Русский крестьянин», вышедшей в свет в 1907 г. Среди других материалов газеты – эссе с характерными названиями «Представляет ли русский купец угрозу Западу?», «Российские бюрократы: кто они?», «Сибирь в истории России», «Дальний Восток в русской политике вчера и сегодня» и т. п. С течением времени “Fortnightly Review” более охотно предоставляет возможность высказываться по российской проблематике историкам¹⁵, в ряде случаев вполне иронически называя их статьи «просвещенным исследованием», «статьей, отвечающей самым строгим требованиям объективности и истины» и т. п.¹⁶

В каком-то смысле признанным лидером в 40–70-е гг. становится “Daily Telegraph”. На страницах этой газеты, несмотря на небольшой объем, материалы, содержащие экскурсы в русскую историю, появляются почти еженедельно. Есть в газете и постоянный автор подобных материалов – петербургский корреспондент Ч. Сароли¹⁷. В сентябре–декабре 1869 г. Ч. Сароли выступает с серией из двенадцати статей, объединенных темой «Русский национальный характер» (в 1871 и 1873 гг. Ч. Сароли напечатает еще две подобные серии – «Принципы современной политики России»¹⁸ и «Россия и Запад»¹⁹).

Суть позиции Ч. Сароли сводится к набору достаточно стереотипных для западноевропейских авторов того времени характеристик.

Во-первых, он считал, что Россия никогда не преодолет последствий «монгольской катастрофы», очень серьезно подорвавшей творческий потенциал нации. После монгольского нашествия, «сколь бы блистательным в ряде отношений... ни представлялся самый ранний период русской истории»²⁰, Россия утратила способность к оригинальному политическому, социальному и экономическому развитию и оказалась обреченной на заимствование соответствующих западных образцов, причем заимствование «несерьезное, поверхностное, дикое», не затрагивающее тех глубинных пластов народного сознания, которые Ч. Сароли считает возможным назвать не иначе как «глубинным варварством»²¹.

Во-вторых, по мнению Ч. Сароли, неспособность России творчески воспринять все многообразие достижений западной цивилизации приводит к тому, что «у русского человека вырабатывается привычка к зависимости, несамостоятельности, он привыкает быть забитым и лишенным инициативы»²². Отсюда особое тяготение русских к внешнему авторитету, влиятельной и подчас грубой силе государства, заменяющего собою все виды и формы общественных отношений и потому становящегося «таким безраздельным и абсолютным царством внешнего принуждения, каких не знал даже Древний Восток»²³.

И, наконец, в-третьих, осознание политическими верхами Российской империи собственного подчиненного и зависимого положения в системе международных отношений вынуждает российских императоров прибегать к поиску политических решений, которые позволили бы поддерживать «иллюзию политического всемогущества и государственного величия» империи²⁴. По этой причине внешняя политика России определяется набором политических конъюнктур, «ее нельзя спрогнозировать, рассчитать, Россию невозможно воспринимать как партнера наравне с другими европейскими державами, с ней лучше быть осторожнее – как с Востоком»²⁵.

В значительной мере Ч. Сароли задал своими обобщающими материалами тему, вариациями на которую прозвучат в 1880–1890-е гг. многочисленные газетно-журнальные обзоры «на российскую тему»²⁶. Важнее другое: Ч. Сароли (и одновременно с ним или вслед за ним Р. Скоукрофт²⁷, Б. Хэйвен²⁸ и др.) вырабатывает и своеобразный индекс фактов и событий российской истории, призванных подкреплять и иллюстрировать выдвигаемые тезисы. Так, деятельность Ивана IV приводит к мысли о неспособности русских к следованию «элементарной политической логике»²⁹. Раскол XVII в. предстает наиболее убедительным доказательством неразвитости религиозного сознания русских, а также того, что «именуемое русским православием религиозное течение есть не более чем странная смесь христианской фразеологии с наиболее дикими проявлениями языческой темноты»³⁰.

Утрата независимости Новгородом в XV в. и Псковом в веке XVI свидетельствует о вероломности центральной власти, которой «не дано оценить всех несомненных преимуществ и всей непреходящей ценности свободных гражданских установлений»³¹, но в то же время именно затянувшаяся на несколько столетий централизация земель вокруг Москвы и введение княжеского единовластия не сразу, а лишь путем постепенного собирания земель не позволили

государству достаточно окрепнуть «для того, чтобы и впредь оставаться всегда сильным»³². К этому перечню можно прибавить традиционное противопоставление Николая I Александру I, причиной неудачи реформаторских замыслов и проектов которого явилось несоответствие их просвещенно-европейского пафоса «варварской политической реальности России»³³ и т. п.

Уже с начала 50-х гг. XIX в. эти и подобные им фактографические матрицы русской истории находят отражение в сфере, оказывающей на формирование образа России в сознании англичан воздействие не меньшее, чем периодика, – в сфере образования, в комплексах учебной литературы для университетов и школ. Здесь сразу обозначаются два подхода.

Первый, наиболее традиционный, заключается в последовательном проведении при рассмотрении истории «третьих» стран формулы «Британия и остальной мир». Эта формула, которой до сих пор суждено играть определяющую роль в британской исторической науке³⁴, отличается крайним исследовательским монологизмом: любое «иное», особое, непохожее не просто рассматривается по отношению к норме, т. е. соответствующему британскому образцу, как несовпадение с ней, недоразвитость, отклонение, ошибка; само изучение «иного» имеет смысл лишь постольку, поскольку оно позволяет акцентировать, оттенить, подчеркнуть и обосновать преимущество своего (заметим, что в общеметодологическом плане такой подход имеет полное право на существование в системе взаимодействия обобщающего и индивидуализирующего подходов в историческом познании³⁵; в терминах же диалогической методологии М.М. Бахтина подобное отношение к «другому» как более или менее ценной проекции «своего» определяется как «отрицание вне себя равноправного и ответно-равноправного сознания»³⁶ – признак крайнего монологизма).

В русло такого имперского подхода попадали те факты и события русской истории, которые продемонстрировали бы учащимся цивилизационные преимущества английской истории. В базовом для общеобразовательных школ викторианской Англии учебнике всемирной истории суть искомой антитезы сформулирована предельно четко: «Сила Российского государства оборачивалась слабостью, когда оно оказывалось не в состоянии умирить народные массы, а могло лишь подавлять их; его слабость оборачивалась силою, когда оригинальные произведения русской культуры появлялись почти каждый раз там, куда государство еще не успело проникнуть: в любом случае, в противоположность Англии. Российское государство никогда не

могло вызвать к себе уважение и разумное повиновение своих подданных»³⁷; более того, «в то время как в Англии достойный монарх в большинстве случаев осознается как лучший сын своей земли, как чистое и славное олицетворение народных сил и народного духа, в России таким олицетворением подчас становится нечто совсем противоположное – Лжедмитрий, Разин, Пугачев, бунтари-раскольники, революционные террористы (учебник вышел в свет первым изданием в 1879 г. – *Ф. Т.*) и подобные им символы хаоса и безначалия»³⁸.

Второй из названных нами подходов также основан на противопоставлении. Только в этом случае история России рассказана учащимся через систему более масштабных антитез – европейская цивилизация и неевропейский мир. Любопытно отметить, что в неевропейском мире Россия занимает значительное положение и играет ведущую роль, так же, как Англия – в мире европейском, где она согласно одному из учебников «всегда говорит от имени просвещенной Европы в целом»³⁹.

Почти единственным критерием периодизации русской истории в рассматриваемой категории учебных книг становится европеизация России и соответственно этапы и результаты такой европеизации. Так, в кембриджском курсе всеобщей истории период «относительного единства с европейским миром» (Русь X–XIII вв.) противопоставляется «темным векам монгольского владычества и внутренней смуты», а эти последние – «обновлению исторической перспективы» Петром и его последователями⁴⁰. Авторы же одного из оксфордских учебных пособий (1877 г.) настаивают на том, что в политике Россию всегда направляло «отношение к Европе – от изоляции и неприятия западного мира к более внимательному к нему отношению начиная с XVII в. и попыткам активного с ним взаимодействия после Петра»⁴¹. И даже позитивная оценка – всегда именно оценка! – итогов исторического развития России к XIX в. определяется тем, что России удалось «в максимально возможной пока для нее мере приблизиться к достижениям и тенденциям развития западного мира, преодолев наиболее нетерпимые и дикие черты традиционного варварства»⁴².

Частотный анализ словаря десяти учебных пособий, имеющих в своем составе главы по истории России, позволяет сделать вывод о преобладании сравнительно-оценочной лексики над аналитической: «в отличие от» употреблено свыше 2000 раз; «напротив» – более 1500 раз; «в противоположность Англии» (или Европе, Западу и т. п.) – около 1000 раз и т. д.

В начале 70-х гг. XIX в. в Оксфорде и Лондоне появляются первые обобщающие работы по русской истории, написанные профессиональными историками-исследователями, лекционные курсы У. Рольстона и У. Морфилла⁴³. В конце 1870-х гг. к их числу присоединяются работы Д.М. Уоллеса и Г. Дрэйджа⁴⁴, в 1880-е гг. – исследования Г. Эдвардса и С. Боултона⁴⁵, в 1890-е гг. – Г. Монро и Г. Тайрелла⁴⁶, а впоследствии и работы С. Хау, Б. Пэйрса⁴⁷ и др. В 1915 г. представители «академической россики» (это самоназвание первым ввел Г. Эдвардс в 1889 г.⁴⁸) создают свой печатный орган – журнал “Russian History Review”, к тому же времени относятся и их нереализовавшиеся проекты научного сотрудничества с русскими историками⁴⁹.

Встреченные весьма враждебно в профессиональном сообществе (У. Морфилл даже говорил о «заговоре молчания» и «полнейшем непонимании» со стороны коллег-историков: «...необходимость постоянно оправдывать собственную исследовательскую деятельность и бороться за признание в научных кругах только сильнее сплотила немногих россиеведов»⁵⁰), россиеведы почти не вступают в открытую полемику и почти не реагируют на разнообразные упреки в адрес своих работ как со стороны англичан, так и со стороны многочисленных российских рецензентов⁵¹. Но уже У. Рольстон и У. Морфилл, не говоря об их младших коллегах, считают своим долгом откликнуться на новейшие образцы газетно-журнальной и учебной «россики».

Историографический анализ подобных откликов, никогда не попадавших на страницы самих обобщающих работ по русской истории, – «спорить в научной работе позволительно лишь с научным оппонентом!» (как отмечал У. Морфилл⁵²) – может привести в некоторое недоумение. На самом деле во всем комплексе исследований по русской истории от У. Рольстона до Б. Пэйрса мы находим прямое отражение многих из тех традиционных образов истории России, о которых говорили выше в связи с периодикой и учебной литературой. Здесь есть утверждение о том, что история государства и его институтов представляет собой «единственный ключ к пониманию русской истории» (С. Боултон)⁵³. Здесь говорится о том, что России присущ особый тип исторического развития, характеризующийся «запоздалым усвоением плодов европейской цивилизации» (Г. Тайрелл)⁵⁴, а главной исторической задачей России объявляется задача «вполне слиться с Европой» (Г. Дрэйдж)⁵⁵. Не отрицают историки-россиеведы и того, что «периоды невиданного усиления государства почти всегда сопровождаются... упадком народного духа, но лишь подъем последнего

гарантирует государству выживание в эпоху общих нестроений» (С. Хау)⁵⁶, а основу населения в России составляют крестьяне, «легко переходящие от апатии к буйному веселью, от беспробудного пьянства к подлинной святости, от бунта к полному подчинению» (С. Боултон)⁵⁷.

Что же противопоставляют представители «академической» россики своим оппонентам, роль которых в формировании образа русской истории и соответственно современной России Г. Эдвардс называет решающей?⁵⁸

Речь менее всего идет о том, каким образ русской истории должен быть – в известном смысле он может быть любим; речь о том, как этот образ должен формироваться. И в данном случае острие полемики направлено историками-россиеведами против навязывания общественному мнению периодикой и учебной литературой таких представлений о русской истории, которые «при определенных условиях не могли бы даже рассматриваться всерьез». Каких условиях? Можно выделить как минимум три условия и принципа формирования образа русской истории.

Прежде всего, по категорическому заявлению Г. Монро, «изучение истории России должно быть научным»⁵⁹. Адекватное понимание такой исследовательской декларации осложняется двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что сам термин «научность» и категория научности в разных историографических и – шире – теоретических традициях наполняются разным содержанием (известно замечание С.С. Аверинцева: «...когда научность хотят похвалить, ее называют научностью; когда ее же хотят выругать, ее называют “сциентизмом” или “позитивизмом” с прилагательным «бескрылый» или без него»⁶⁰). Во-вторых, тем, что именно в ненаучности, проявляющейся в «недостаточном внимании к документам нашей истории»⁶¹, «увлечении образностью языка»⁶², недостаточном знакомстве с российской историографией⁶³ обвиняют английских исследователей российские рецензенты их трудов.

Сам Г. Монро ненаучному изучению русской истории, характеризующемуся выхватыванием «самых кричащих фактов, наиболее ярких примеров – в то время как эти же самые факты и примеры могут подтверждать или опровергать совсем противоположные тенденции и умозаключения»⁶⁴, противопоставляет научное ее исследование, отличительной чертой которого называет «интерес к целому, к той общей картине, в которую складываются благодаря взаимосвязям и взаимным влияниям самые разные факты русской истории»⁶⁵.

Г. Эдвардс же, отвечая на упреки российских рецензентов, признает одним из условий научности исследования опору на источники и как предпосылку знание русского языка. Но есть исследовательские ситуации, как в случае с изучением русской истории, когда уровень археографической разработки источников оставляет желать лучшего, а архивохранилища часто оказываются недоступны⁶⁶, и тогда скудость источников может быть компенсирована внимательным и вдумчивым отношением к имеющимся и «отказом от непродуманных построений, способных очаровать читателя, особенно массового, своею эффектностью, но неспособных прибавить что-либо к искомой научной картине»⁶⁷.

Г. Эдвардсу вторит Г. Тайрелл: «Никто не станет оспаривать желательности самого широкого привлечения источников, но упрек в несостоятельности, недоказательности анализа все же серьезнее упрека в неполном освоении источников: писать же в чем-то иначе не означает писать хуже или менее научно» (!). И дальше – «подменять же научный анализ броскостью произвольных построений вовсе нежеже»⁶⁸. Вполне понятно, что первая часть цитируемого фрагмента адресована российским рецензентам, вторая же – держателям «имагологической» монополии из среды журналистов и составителей учебных книг.

Вторым условием научности и просто корректности формируемого образа русской истории историки-россиеведы считают переход к иному типу исторических аналогий и выстраиваемых на их основе типологических выводов. Особое внимание уделяет этому требованию С. Хау, отмечающая, что «не все в истории России можно сопоставлять с историей английской или европейской»⁶⁹. Если Б. Пэйрс в 1930-е гг. вообще призовет студентов, изучающих русскую историю, «не увлекаться аналогиями»⁷⁰, то С. Хау ограничится напоминанием, что «по-настоящему интересно и перспективно изучать русского Разина не по аналогии или в противоположность английскому Уоту Тайлеру», а изучать Разина «как он есть» – для того чтобы избежать «насильственных сопоставлений и противопоставлений», подчас придающих русской истории особый колорит, но на самом деле «способных только затемнить и исказить ее»⁷¹.

Наконец, третьим условием и требованием к формированию образа русской истории является «разделение изучения ее (России. – Ф. Т.) прошлого и сегодняшнего дня», т. е. отход от публицистичности. «Если прошлым и можно объяснить настоящее, что само по себе не вызывает сомнений, – отмечает Б. Пэйрс, – делать это нужно все же осторожно и тактично»⁷². Так, Г. Дрэйдж, полемизируя с Ч. Сароли, выражает недоумение по поводу нежелания

последнего «видеть различие между анализом современности и исследованием истории»: у них, по Г. Дрэйджу, «разные сферы и методы исследования» – проиллюстрировать примерами из прошлого превратности текущего момента, специфику сегодняшнего положения вещей составляет «более удачу, чем задачу исторического знания»⁷³.

С. Хау, например, прямо называет стремление использовать исторический материал для того, чтобы «сделать необходимый и удобный образ сегодняшней России» нетерпимым, а результаты подобных построений призывает воспринимать как «очевидно фальшивые»⁷⁴.

Приведенные нами исследовательские декларации (справедливости ради следует заметить) во многом не оказали решающего воздействия на формирование образа истории России в обыденном сознании англичан. Не оказали отчасти потому, что механизмы и способы опровержения укорененных стереотипов восприятия не могли быть столь же эффективными, как механизмы и способы их насаждения – в печати и массовой учебной литературе (хотя Г. Эдвардс, получая в 1910 г. диплом почетного доктора Оксфордского университета, заявит, что ему и его коллегам «все-таки удалось продемонстрировать, что заинтересованное внимание к несходному историческому опыту плодотворнее ограничения сферой привычного»⁷⁵). Не оказали, потому что просто не успели: с начала 20-х гг. XX в. более или менее безобидный образ «экзотического незнакомца» (Т. Шанин)⁷⁶ начинает неотвратимо трансформироваться в совсем другой, закрепляемый в том числе и историографически, образ – образ врага.

Образ Советской России в британском россиеведении XX в.

В такой трансформации 1917 год не стал водоразделом ни в политическом, ни в историографическом плане. До середины 1920-х годов британские россиеведы продолжают работать в основном в жанре обобщающих сочинений. В 1926 г. Бернард Пэйрс издает «Историю России», в которой впервые появляется тематика советской истории⁷⁷. Б. Пэйрс усматривает в новом этапе российской истории определенные элементы преемственности с дореволюционным периодом. Задолго до наступления эпохи «сталинского ампира» с ее культом новой государственности и жесткой централизации Б. Пэйрс предполагает, что «едва ли будет найдена

достаточная альтернатива сильной центральной государственной власти, которая одна может быть способна удержать огромную территорию и население России»⁷⁸.

Неудивительно, что на новое издание «Истории России» не отреагировали в Советской России: отечественным историкам в тот момент было не до рецензий на зарубежные труды, таких рецензий в те годы было крайне мало. Удивительно другое: британские историки совершенно не заметили первого советологического опыта, включенного британским автором в курс русской истории. Три рецензии на книгу Б. Пэйрса 1926 г. обошлись без упоминания страниц, посвященных революции и первым годам советской власти⁷⁹.

Б. Пэйрс предлагает не интерпретацию, а общий фактографический обзор ранней советской истории. Он фиксирует события и факты, не допускает хронологических ошибок (не в пример некоторым другим советологам-первопроходцам, которые, как, например, известнейший Исайя Берлин, время от времени запутывавшийся в датах советской хронологии, в чем он сам с досадой признается⁸⁰). Однако при этом Б. Пэйрс не дает никакого анализа сообщаемых им фактов. Более того, переходя от досоветской истории к истории советского периода, он применяет к Ленину и большевикам те же самые институциональные определения, которыми он описывает царское или Временное правительство: «центральная власть», «министры», «государственное управление» и т. п.

Переход от описательно-фактографического к аналитическому изучению советской истории связан уже со следующим поколением британских россиеведов, в котором к 1950–1960-м годам выявляются признанные лидеры и классики.

Наиболее стройную концепцию новейшей истории России создает Э.Х. Карр. На протяжении почти тридцати лет (1950–1978) он публикует «Историю Советской России» в четырнадцати томах⁸¹.

По мнению британских историографов Э. Эктон и П. Гэтрелла, «Карр относился к марксизму с сочувствием»⁸², что определило общую левизну его истолкования советской политической истории. По этой причине британское академическое сообщество отнеслось к фундаментальному труду Э. Карра с некоторой осторожностью. И. Берлин (историк и философ значительно более правых и консервативных взглядов) упрекал Э. Карра в «преимущественном интересе и внимании к социально-экономическому измерению истории в ущерб многим другим не менее важным сторонам изучаемых фактов и феноменов»⁸³. Другой рецензент – И. Дейчер – с противоположных (марксистских) позиций усматривал в много-томном исследовании Э. Карра невнимание к массовым движени-

ям и народной борьбе и преувеличение важности структур государственного управления и правительственного аппарата («уникальность советской власти не в том, как и какой аппарат ей удалось создать, а в том, насколько органично и последовательно вызревали экономические предпосылки и массовая социальная база новой власти в России»⁸⁴). При этом оба рецензента отдавали должное масштабности и беспрецедентности замысла Э. Карра и высокому профессионализму в реализации этого замысла. Многотомное исследование Э. Карра явилось, по сути дела, исследовательским проектом такого уровня и охвата материала, который редко оказывается под силу одному исследователю.

Если Б. Пэйрс придерживается в изложении русской истории XX века сквозной хронологии, в которой 1917 г. почти никак не выделяется, то для Э. Карра Февраль и Октябрь 1917 г. приобретают всемирно-историческое значение. Он утверждает, что «русская революция 1917 года была поворотным пунктом в истории человечества, и, вполне вероятно, историки будущего назовут ее величайшим событием XX в. Историки еще очень долго будут спорить и резко расходиться в своих оценках ее, как это было в свое время с Великой французской революцией. Одни будут прославлять русскую революцию как историческую веху в освобождении человечества от гнета, другие – проклинать как преступление и катастрофу»⁸⁵. Более того, по мнению Э. Карра, пафос «мировой революции», по влиянию которого разворачиваются основные события ранней истории Октября 1917-го, нельзя считать выхолощенной идеологической доктриной большевиков или, в особенности, троцкистов, потому что этот пафос находил отражение в реальных геополитических процессах того времени. Э. Карр отмечает, что «Гражданская война закрепила стереотип, который складывался в западном и советском мышлении с Октября 1917 г., о существовании двух миров, непримиримо противостоящих друг другу, – мира капитала и мира революции, предназначенного его уничтожить. В ноябре 1918 г., после падения Германии, Центральная Европа на какое-то время стала яблоком раздора двух миров. Забрезжившая революция в Берлине в январе 1919 г. подкрепила и без того твердую уверенность большевиков в том, что смертный час капитализма пробил и революционная волна вот-вот покатится от Москвы на Запад»⁸⁶.

В изучении экономической и социальной истории Э. Карр придерживается традиционной для британского россиеведения методологии: он опирается на скрупулезное изучение фактов в их причинно-следственных взаимосвязях и воздерживается от широких

обобщений там, где факты говорят сами за себя. Так, соглашаясь с тем, что политика «военного коммунизма» была разновидностью государственного террора, Э. Карр подчеркивает, что подобные устойчивые формулы не исчерпывают сути и не проясняют до конца характер «событий, которые подчиняются экстраординарной логике – логике революции, в которой переход от ужесточения режима власти к его либерализации нередко оказывается спонтанным, потому что происходит под влиянием факторов, действующих в данный момент, но уже перестающих действовать в какой-то следующий момент». Говоря о политике нэпа, Э. Карр отмечает в ней не только смелость «парадоксальной политической инициативы Ленина», пусть и вынужденной, но и видит в нэпе предпосылки для последующей коллективизации, поскольку разные варианты экономической политики советского правительства «в конечном счете восходят к пониманию необходимости решения острого аграрного вопроса, необходимости, с которой сталкивались все российские правительства, под каким бы флагом и в русле каких бы идей они ни действовали». Наконец, Э. Карр формулирует очень характерный для британской россики-советологии вывод: «наши исторические данные доказывают, что нельзя недооценивать преемственность проблем, которые решает советская власть; корни и характеристики этих проблем сложились не в ходе и не в результате революции, а задолго до нее»⁸⁷.

Пристальное внимание к вопросам исторического континуитета, к проблеме непрерывности русского исторического процесса при калейдоскопической смене исторических декораций в разные эпохи присуще не только Э. Карру, но и его сверстнику и тоже классику британской советологии раннего периода Леонарду Шапиро. Л. Шапиро утверждает, что советская автократия – это «не только новый тип, но и новый этап российской государственности, который появился не в пустыне, а унаследовал некоторые существенные черты и особенности русской политической культуры»⁸⁸.

Тем же поиском элементов идейной и институциональной преемственности в досоветской и советской политической практике занял и Исаак Дейчер. В частности, в теоретических и политических сочинениях В.И. Ленина И. Дейчер выявляет «определенную генетическую связь с разными этапами радикальной политической мысли в России, по отношению к которой Ленин является явным преемником, развившим не только принципы марксистской социологии и политической экономии, но и идеи и образы русского политического радикализма»⁸⁹.

В этом смысле интересно и показательно историографическое высказывание Э. Карра, точно отражающее пафос и основную, так сказать, исследовательскую интуицию британских руссиеведов: «опасной ошибкой было бы воспринимать советскую историю в качестве социального эксперимента, начинающегося “с чистого листа”. При всем нигилистическом отношении ко многим ценностям и принципам прошлого советская доктрина развивалась и уточнялась в противостоянии и конфликте с царским режимом на протяжении нескольких поколений»⁹⁰.

Консервативную антитезу либералу Карру или марксисту Дейчеру сформулирует сэр Исайя Берлин, работы которого сегодня назвали бы культурологическими, потому что в наибольшей мере И. Берлина занимают вопросы интеллектуальной истории России и истории русской культуры. Если признать «Икону и топор» Дж. Биллингтона классическим образцом американского руссиеведения в области истории культуры, то И. Берлина надо будет назвать «британским Биллингтоном». Оба автора основывали свою интерпретацию истории русской культуры на тщательном исследовании самого широкого исторического контекста, в котором русская культура формировалась и развивалась. При этом исходной идейной посылкой И. Берлина было принципиальное неприятие советской истории как идеологического феномена. И. Берлин подчеркивает, что «20–30-е годы нашего столетия... тоталитарные режимы правого и левого толка грозили уничтожить гуманистические ценности как таковые, и хорошие и плохие, и не утверждали, как они все чаще и чаще делают сейчас, что служат им лучше, чем мы»⁹¹. И. Берлин считает советский тоталитаризм «наиболее очевидным и прямым вызовом всему строю русской культуры, всем многовековым литературным и философским интуициям русского человека». Если в чем-то И. Берлин и готов увидеть элементы преемственности, то только в творческих личностях, осуществляющих нравственное сопротивление режиму. В 1945–1946 годах И. Берлин работает в британском посольстве в Москве, что дает ему возможность встретиться с Анной Ахматовой и Борисом Пастернаком. И. Берлин в дальнейшем подробно опишет эти встречи в историко-биографическом ключе, но сначала, в 1945 г., И. Берлин, как и его предшественники-англичане в XIX в. (или его младший современник Р. Конквест, о чем мы скажем далее), даст экспертное заключение британскому Форин-Оффису: «Вот краткое содержание моего отчета британскому Министерству иностранных дел в 1945 г. Я написал, что, по-видимому, нет другой страны, кроме Советского Союза, где поэзия публиковалась бы и продавалась в таком объеме

и где интерес к ней был так велик. Не знаю, чем это можно объяснить – врожденной чистотой вкуса или отсутствием низкопробной литературы. Этот интерес читателей, несомненно, является огромным стимулом для поэтов и критиков. Такой аудитории западные писатели и драматурги могут лишь позавидовать. Если представить себе, что произойдет чудо: политический контроль ослабнет и искусство обретет свободу, то я убежден, что тогда в обществе – таком жадном до всего нового, сохранившем дух и жизнеспособность в условиях катастроф и трагедий, возможно, губительных для других культур, – в таком обществе искусство расцвело бы с новой невиданной силой. И все же контраст между этим страстным интересом к живой и истинной литературе и существованием признаваемых и почитаемых писателей, чье творчество мертво и неподвижно, является для меня наиболее удивительным феноменом советской культуры тех дней».

Как это часто бывает в истории зарубежного россиеведения, переход от поколения «отцов-основателей» советологии к следующим поколениям исследователей отмечен в Великобритании двумя тенденциями: во-первых, увеличением числа советологов; во-вторых, институционализацией советологии через систему исследовательских центров и научных периодических изданий⁹². По мере институционализации британского россиеведения происходит «разукрупнение» исследований, на смену обобщающим курсам русской и советской истории приходят работы, посвященные более локальным темам. Данная тенденция не означает, что обобщающие работы перестают появляться. Просто одновременно с тематической специализацией происходит явно выраженная политизация научного россиеведения, причем этот процесс идет по нарастающей. В результате обобщающие работы нового типа постепенно все более трансформируются в политические памфлеты, обладающие экспертным значением, аналитическим потенциалом и, не в последнюю очередь, пропагандистским зарядом. Наиболее ярким примером такого типа исследований сами британские россиеведы считают работы Роберта Конквеста. В молодости Р. Конквест был членом Коммунистической партии Великобритании, но очень скоро разочаровался в коммунистической идее и перешел на позиции антикоммунизма. Впоследствии Р. Конквест становится одним из ведущих экспертов по России и СССР, как в академическом аспекте (он автор безупречных с точки зрения исследовательской культуры монографий⁹³), так и в политическом смысле: историк работает в ООН, консультирует президента США Р. Рейгана в самый разгар «холодной войны»,

когда, определив СССР как «империю зла», президент США выходит на линию лобового идеологического и политического столкновения с Москвой. В этот момент, в 1984 г., Р. Конквест создает уникальный в жанровом отношении текст – написанное профессиональным и первоклассным экспертом-историком пособие по технологии выживания в случае советского вторжения – “What to Do When the Russians Come”⁹⁴.

Во всех исследованиях Р. Конквеста, наиболее известным из которых следует признать «Жатву скорби», посвященную трагедии коллективизации, автор последовательно проводит мысль, выходящую за рамки научного анализа и иллюстрирующую достигнутую к концу 1960-х гг. высокую степень политизации британской советологии: советская система неотделима от самых радикальных и нецивилизованных форм политического насилия, она по самой своей сути подразумевает репрессии и подавление свободы, являющиеся в СССР универсальными инструментами государственной политики. Определения «кровавый» (по отношению к Ленину), «варварский», даже «сатанинский» становятся элементами исследовательского словаря не только Р. Конквеста, но и других историков его поколения⁹⁵. В отличие от предшественников, Р. Конквест говорит уже не о преемственности, а о радикальной смене направления и целей русского исторического процесса, поскольку «в XX в. Россия потеряла свою основную дорогу и продолжает блуждать в пространстве опасных и травмирующих социальных экспериментов»⁹⁶. Р. Конквест утверждает, что «под тиранией Сталина и его приспешников было уничтожено все старое крестьянство, а вместе с ним вырублены и исторические корни русского, украинского и других народов»⁹⁷.

Р. Конквест одним из первых в британской историографии применяет в изучении русской истории своеобразный «футурологический» подход. Он говорит об обреченности советского строя⁹⁸, о его неорганичности⁹⁹, о неизбежности в СССР такого системного кризиса, который приведет государство к разрушению, а общество – к возрождению¹⁰⁰. Заметим, подобные оценки звучат не в годы “перестройки” и не на грани событий 1991 г., а задолго до этих событий – еще в начале 1970-х годов.

Симптоматично, что Р. Конквест в 1977 г. признает, что в плане советологических исследований явное предпочтение и первенство переходит к американским советологам¹⁰¹, но это не умаляет главной заслуги британской советологии, которая заключается в попытке и стремлении «дать общий обзор явлениям русской истории и увидеть в прошлой и современной истории России устойчивые

черты и элементы единой цивилизации»¹⁰². Это очень точный опыт и пример историографической самодиагностики.

Действительно, в изучении российского XX века во второй половине прошлого столетия роль «первой скрипки» переходит к американской советологии.

Примечания

- ¹ См.: *Barracrough G.* Main Trends in History. N.Y.; L., 1979; The Development of Modern Historiography / Ed. by H. Kozicki. N.Y.; L., 1993; *Trevor-Roper H.R.* History: Professional and Lay. Oxford, 1957; What is History. L., 1988. См. также: Истории ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996.
- ² После известных монографий А.Я. Гуревича особое место рассматриваемая проблематика занимает на страницах альманаха «Одиссей», издаваемого с 1989 г. См.: *Ронин В.К.* Франки, вестготы, лангобарды в VI–VIII вв.: политические аспекты самосознания // Одиссей: Человек в истории. 1989. М., 1989; *Гинзбург К.* Образ шабаша ведьм и его истоки // Там же. 1990. М., 1990; *Оболенская С.В.* Образ немца в русской народной культуре XVIII–XIX вв. // Там же. 1991. М., 1991. См. также статьи С.И. Лучицкой, П. Фридмана, И.Е. Синицыной и других в разделе «Образ “другого” в культуре» в «Одиссее» за 1993 г.; *Левинсон А.Г.* Массовые представления об «исторических личностях» // Там же. 1996. М., 1996; *Бессмертная О.Ю.* Русская культура в свете мусульманства... // Там же.
- ³ См., например, работы Т.В. Евгеньевой, И.Н. Ионова, Н.Н. Фирсова в сб.: Современная политическая мифология. М.: РГГУ, 1996.
- ⁴ Одним из современных примеров подобного исследования может служить книга А.Л. Ястребицкой «Средневековая культура и город в новой исторической науке» (М., 1995).
- ⁵ Подробнее о категории образа см.: *Петровский А., Ярошевский М.* История психологии. М.: РГГУ, 1994. С. 288–307; *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995; и др.
- ⁶ См.: *Himmelfarb G.* The New History and the Old. Camb. (Mass.), 1987. P. 110–123; *Partner N.F.* Making up Lost Time: Writing on the Writing of History // *Speculum*. 1986. Vol. 61. № 1. P. 34–35.
- ⁷ *Бахтин М.М.* 1961 год: Заметки // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. М., 1996. Т. 5. С. 330.
- ⁸ Там же. С. 336.
- ⁹ Из работ, непосредственно посвященных британской россике, можно назвать на сегодняшний день лишь монографии А.Н. Зашихина, в которых речь идет как о становлении публицистической, газетно-журнальной россики второй

- половины XIX – начала XX в., так и о формировании научного руссиеведения в тот же период. См.: *Зашихин А.Н.* Глядя из Лондона: Россия в общественной жизни Британии второй половины XIX – начала XX в.». Архангельск, 1994; *Он же.* Британская Rossica второй половины XIX – начала XX в. Архангельск, 1995.
- ¹⁰ *Morfill W.R.* Recent Trends in Our Academic World // *Times*. 1881. April 23. P. 6.
- ¹¹ *Edwards H.S.* A Response to Criticism // *Daily Telegraph*. 1900. № 7. P. 22.
- ¹² *Morfill W.R.* Recent Trends... P. 6.
- ¹³ Так, первый из известных нам обзоров связан с реакцией на воцарение Николая I и нацелен на «объяснение некоторых трудных вопросов истории российской правящей династии» (*Times*. 1826. March 10. P. 2.).
- ¹⁴ *Fortnightly Review*. 1840. № 6. P. 18.
- ¹⁵ См.: *Wallace D.M.* On the Crimean Crisis // *Fortnightly Review*. 1854. № 22. P. 3; *Edwards H.S.* Grand Duke Alexander // *Ibid.* 1869. № 1. P. 20; *Новае S.* My Experiences of Russia // *Ibid.* 1910. № 18. P. 8–9; № 19. P. 12.
- ¹⁶ [Editorial] // *Wallace D.M.* On the Crimean Crisis...
- ¹⁷ А.Н. Зашихин подробно пишет о работе Ч. Сароли, явившейся обобщением его газетных выступлений ряда лет. См.: *Зашихин А.Н.* Указ. соч. С. 118, 122, 129–131.
- ¹⁸ См.: *Sarolea Ch.* Europe's Dept to Russia. L., 1900. P. 60–89.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 112–125.
- ²⁰ *Ibid.* P. 53.
- ²¹ *Ibid.* P. 6.
- ²² *Ibid.* P. 6, 57, 113.
- ²³ *Ibid.* P. 124.
- ²⁴ См.: *Sarolea Ch.* The New Russian Emperor // *Daily Telegraph*. 1881. April 10. P. 1–2.
- ²⁵ *Sarolea Ch.* Europe's Dept to Russia... P. 52.
- ²⁶ “Daily Telegraph” ведет в 1881–1884 гг. еженедельную рубрику именно с таким названием – “On the Russian Theme”.
- ²⁷ *Scowcroft R.* Those Who Never Agree: On History of Russian Diplomacy // *Daily Telegraph*. 1883. January 9. P. 12.
- ²⁸ *Haven U.A.* Visit to Petersbourg // *Ibid.* 1884. February 26. P. 10.
- ²⁹ *Sarolea Ch.* Europe's Dept to Russia... P. 120.
- ³⁰ *Le Quesne P.* Church in Russia // *Times*. 1860. February 20. P. 16.
- ³¹ *Sarolea Ch.* Europe's Dept to Russia... P. 7–8.
- ³² *Ibid.* P. 101.
- ³³ См.: *Sarolea Ch.* The New Russian Emperor. P. 2.
- ³⁴ См. об этом: *Зверева Г.И.* Организация исторической науки в Великобритании в новое и новейшее время / МГИАИ. М., 1986; *Согрин В.В., Зверева Г.И., Ренина Л.П.* Современная историография Великобритании. М., 1991. С. 70 и сл.; *Шарифжанов И.И.* Современная английская буржуазная историография: проблемы теории и метода. М., 1984. С. 16–21.

- ³⁵ *Ионов Н.Н.* Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма (попытка осмысления опыта Мишеля Фуко) // *Одиссей: Человек в истории.* 1996. М., 1996. С. 60–80.
- ³⁶ *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // *Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.* М., 1979. С. 369.
- ³⁷ *World History / M. Brockton, M. Morrough and others.* L., 1879. P. 164.
- ³⁸ *Ibid.* P. 207.
- ³⁹ *A History of England: Texts and Commentary.* Oxford, 1901. P. VI.
- ⁴⁰ *An Unabridged Course of World History.* Cambr, 1891. P. 236.
- ⁴¹ *World History for Oxford Students.* Oxford, 1877. P. 99.
- ⁴² *Ibid.* P. 96.
- ⁴³ *Ralston W.R.S.* Early Russian History: Four Lectures delivered at Oxford. L., 1874; *Morfill W.R.* Russia. L., 1875.
- ⁴⁴ *Wallace D.M.* Russia: 2 vols. L., 1877–1878; *Drage H.* On Russia Affairs. L., 1879.
- ⁴⁵ *Edwards U.S.* The Russian History. L., 1882; *Boulton S.B.* The Russian Empire: Its Origin and Development. L., 1882.
- ⁴⁶ *Munro H.H.* The Rise of the Russian Empire. L., 1899; *Tyrell H.* History of the Russian Empire. [N.p., N.d. 1898].
- ⁴⁷ *Howe S.* A Thousand Years of Russian History. L., 1915; *Pares B.* Russia and Reform. L., 1907.
- ⁴⁸ См.: *Edwards H.S.* Rec. ad. op.: *Boulton S.B.* Russian Empire... // *Times.* 1889. December 14. P. 18.
- ⁴⁹ Об этом см.: *Тараторкин Ф.Г.* А.С. Лаппо-Данилевский и проект создания «Истории России» на английском языке (1915–1918 гг.) // *Археографический ежегодник за 1994 год.* М, 1996. С. 270–274.
- ⁵⁰ *Materials for Dr. William Robert Morfill Biography.* Oxford, 1912. P. 23–24. Автор признателен Дж.Д.А. Эвансу за информацию об этом издании.
- ⁵¹ *Тараторкин Ф.Г.* Британская научная россика и русская историческая наука в начале XX в. // *ФИПП: Журнал факультета истории, политологии и права.* 1997. № 1. С. 26.
- ⁵² *Materials for Dr. Willian Robert Morfill Biography...* P. 41.
- ⁵³ *Boulton S.B.* The Russian Empire... P. 260.
- ⁵⁴ *Tyrell H.* History of the Russian Empire... P. VII.
- ⁵⁵ *Drage G.* Russian Affairs... P. 117.
- ⁵⁶ *Howe S.* A Thousand Years of Russian History... P. 54–55.
- ⁵⁷ *Boulton S.B.* The Russian Empire... P. 62.
- ⁵⁸ *Edwards H.S.* A Response to Criticism...
- ⁵⁹ *Munro H.H.* Mr. Rolea writes on Russian History // *Times.* 1887. November 1. P. 6.
- ⁶⁰ *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма // *Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции.* М., 1996. С. 138.
- ⁶¹ *А.Д.* [Рец.] // *Русская старина.* 1893. № 1. С. 61–62.

- ⁶² В.М. [Ред.] // Современный мир. 1916. № 1. С. 235.
- ⁶³ См.: Вернадский Г.В. [Рец.] // Русская мысль. 1915. № 2. С. 67.
- ⁶⁴ Munro H.H. Mr. Sarolea writes on Russian History. P. 6.
- ⁶⁵ Ibid. В этой связи трудно не вспомнить известные слова С.М. Соловьева: «Не делить, не дробить русскую историю на отдельные части, периоды, но соединять их, следить преимущественно за связью явлений, за непосредственным преемством форм, не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин, прежде чем выделить его из общей связи событий и подчинить внешнему влиянию, – вот обязанность историка в настоящее время» (Соловьев С.М. Соч.: В 18 кн. М., 1988. Кн. 1. Т. 1–2. С. 51).
- ⁶⁶ См.: Edwards H.S. A Response to Criticism...
- ⁶⁷ Ibid. P. 22.
- ⁶⁸ Tyrell H. Main Directions of Our Research // Russian History Review. 1915. № 1. P. 106.
- ⁶⁹ Howe S. Public Relations and Public Reactions on Russian History // Russian History Review. 1916. № 3. P. 4.
- ⁷⁰ Pares B. Selected Notes. Oxford, 1932. P. 67–68.
- ⁷¹ Howe S. Public Relations... P. 6.
- ⁷² Pares B. Selected Notes... P. 7.
- ⁷³ Drage G. Russian Affairs... P. X.
- ⁷⁴ Howe S. Public Relations... P. 11.
- ⁷⁵ Oxford Bulletin. 1910. Autumn. P. 36.
- ⁷⁶ Шанин Т. [Предисловие] // Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире / Под ред. Т. Шанина. М., 1992. С. 30.
- ⁷⁷ Pares B. A History of Russia. L., 1926. P. 347–388.
- ⁷⁸ Ibid. P. 387.
- ⁷⁹ Johnson D. A new book by Professor Pares // Russian History Review. 1927. № 1. P. 65–67; Case R.D. [Pares B. A History of Russia. L., 1926] // The Slavic Studies Bulletin. 1928. Oxford, 1928. P. 254–255.
- ⁸⁰ Berlin I. Diaries // In Honour of Sir Isaiah Berlin. [n. p.], 1990. P. 23.
- ⁸¹ Carr E.H. History of Soviet Russia. Vols. 1–14. L., 1950–1978.
- ⁸² Эктон Э., Гэттелл П. Глазами британцев: современная английская историография России и Советского Союза // Россия XIX–XX вв. Взгляд зарубежных историков. М.: Наука, 1996. С. 31.
- ⁸³ Berlin I. Russian Thinkers. L., 1978. P. 334.
- ⁸⁴ Deutscher I. The Recent Trends in the Soviet Studies // Soviet Studies. 1973. № 2. P. 212.
- ⁸⁵ Карр Э.Х. Русская революция от Ленина до Сталина: 1917–1929: Пер. с англ. Л.А. Черняховской. М., 1990. С. 7.
- ⁸⁶ Там же. С. 20–21.
- ⁸⁷ Carr E.H. History of Soviet Russia. Vol. 1. L., 1950. P. 163.

- ⁸⁸ *Schapiro L.* The Origin of the Communist Autocracy: Political Opposition in the Soviet State. 2nd ed. L., 1977. P. 20. Кстати, Л. Шапиро одним из первых начинает системно и постоянно применять к советской истории термин «политическая культура», точного определения которого он, однако, не дает. О «политической культуре» в россиеведческих исследованиях см.: *Глебова И.И.* Политическая культура России: Образы прошлого и современность. М.: Наука, 2006. С. 8–18; и др.
- ⁸⁹ *Deutscher I.* The Unfinished Revolution: 1917–1967. Oxford, 1967. P. 44.
- ⁹⁰ *Carr E.H.* History of Soviet Russia. Vol. 2. L., 1953. P. 28.
- ⁹¹ *Берлин И.* Европейское единство и превратности его судьбы // Неприкосновенный запас. 2002. № 1 (21). С. 131; *Berlin I.* Personal Impressions. L., 1980. P. 152–153.
- ⁹² Создаются центры российских и советских исследований в Бирмингеме, Глазго и Суонси, Британская ассоциация советских, славянских и восточноевропейских исследований, научные семинары в университетских центрах Оксфорда и Кембриджа. См.: *Эттон Э., Гэтрелл П.* Глазами британцев: современная английская историография России и Советского Союза // Россия XIX–XX вв.: Взгляд зарубежных историков. М.: Наука, 1996. С. 29–30.
- ⁹³ *Conquest R.* Lenin. L., 1972; The Soviet Political System. L., 1968; *Kolyma: The Arctic Death Camps.* L., 1977; *The Harvest of Sorrow: Collectivization and the Terror-Famine.* L., 1986.
- ⁹⁴ *Conquest R.* What to Do When the Russians Come: A Survivor's Guide. L.; N.Y., 1985.
- ⁹⁵ *Conquest R.* *Kolyma: The Arctic Death Camps.* L., 1977. P. 26, 31, 55.
- ⁹⁶ *Idem.* The Soviet Political System. L., 1968. P. 63.
- ⁹⁷ *Конквест Р.* Жатва скорби: Советская коллективизация и террор голодом. Лондон, 1988. С. 3.
- ⁹⁸ *Idem.* The Soviet Political System. L., 1968. P. 108.
- ⁹⁹ *Ibid.* P. 116.
- ¹⁰⁰ *Conquest R.* Lenin. L., 1972. P. 8.
- ¹⁰¹ *Idem.* The Soviet Political System. L., 1968. P. 211.
- ¹⁰² *Ibid.* P. 5.

Abstracts

A. Astashov

Dinamics of festive paradigm in the culture of the Soviet childhood in 1920–1930s

In the article scenarios of revolutionary feasts for children in the 1920–1930s are analyzed. They are considered as the original facts of the history of cultural policy of the Soviet state towards the children. They reflected the dynamic of perception of the forms of children's socialization in the Soviet society: from their preparation for the active participation in the immediate "world revolution" by the means of suppressing of a child – to their preparation for the future responsible life with the help of harmonious combination of labour and recreation in the country of "victorious socialism".

Key words: revolution, children's feasts, ideology, youth policy, stalinism.

A. Karavashkin

A historiography of the culture: A.S. Lappo-Danilevsky – P.M. Bitsilli – A.F. Losev – D.S. Likhachev

It is promising to construct the historiography of cultural studies in Russia not chronologically but according to the principle of problematisation which reveals correlations at the ideological, methodological and theoretical levels. Evidently, in the study of culture it is possible to find out certain locations, families, groups of personalities, which are intersecting and form the common theoretical and philosophical area. But even in the close practices of research the historians of science come across different paradigms of study of culture.

This is exactly all those types of paradigms (or styles of humanitarian cognition) – comprehended in a broadest possible sense – what are examined by the author of this article by the example of A.S. Lappo-Danilevsky (epistemological approach), P.M. Bitsilli (historical approach), A.F. Losev (philosophical approach), and D.S. Likhachev (cultural approach as such).

Key words: historiography of culture, theory of culture, cultural studies, A.S. Lappo-Danilevsky, P.M. Bitsilli, A.F. Losev, D.S. Likhachev.

I. Kurukin

The history and the present in historical tragedies of Catherine II

The history was always a state science for Catherine II. In her drama writings the Empress tried to show the image of an ideal ruler, and to exemplify the authenticity and necessity of the autocratic power in Russia, as well as its civilizing mission. She also touched the issue of succession to the throne which was particularly poignant for her. Although in her tragedies, contrary to reality, it was being solved without violence and blood.

Key words: Catherine II, power, autocracy, history, historical tragedy, Riurik.

V. Parsamov

Historical and culturological ideas of Semen Frank

At the very core of Frank's perception of culture there is the primary I-You relation. On the one hand, it separates the culture from the world of distinct things in which there are the subject-object connections; on the other hand, it transfers the researcher's position inside the space of culture. An art is the most pure manifestation of culture, which turns to be the model of pure existence, not divided into different subjects and therefore perceived by intuition. The culture for Frank is not an object to be contemplated but the very type of relationship of man and reality.

Key words: space of culture, cultural studies, philosophy of culture, intellectual history, S.L. Frank.

A. Pisarev

Moscow “streltsy”. Artistic stereotypes and self-consciousness reality

In the article the stereotypes of perception of the images and actions of the Moscow XVII century streltsy, and new versions and approaches to reconsidering the stereotypes according to the research (within the framework of cultural history) of self-consciousness of the streltsy are considered.

Key words: the streltsy, the streltsy riots, princess Sofia, Peter I, cultural history.

F. Taratorkin

M.P. Mokhnacheva as a researcher of the history

In the article the major directions and themes of research by professor Marina P. Mokhnacheva within the context of the academic school of the Historic-Archives Institute are highlighted.

Key words: history of Russian culture, historiography, historical journalism, Historic-Archives Institute, M.P. Mokhnacheva.

F. Taratorkin

The history of Russian culture in the Anglo-American Russian Studies in XIX–XX centuries

In the article the periods of formation and the particularities of historiographic development of the British academic Russian studies – from the first major works of the English historians on Russian history to the British sovietology of the XXth century are examined.

Key words: history of Russia, historiography, Russian civilization, Russian studies, sovietology, history of historical studies.

A. Yurganov

Cultural history of Russia as an issue

In the article the cognitive and methodological dimensions of the problem of cultural history are highlighted. Author emphasizes the fact that the reconstruction of self-consciousness and the lifeworld of a historical epoch is the main goal of the cultural history.

Key words: cultural history, lifeworld, historical self-consciousness, A.Ya. Gurevich.

Сведения об авторах

Асташов Александр Борисович – канд. ист. наук, доцент, кафедра истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, astashsh@yandex.ru

Каравашкин Андрей Витальевич – д-р филол. наук, профессор, кафедра истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, karavash2008@yandex.ru

Курукин Игорь Владимирович – д-р ист. наук, профессор кафедры истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, kurukin@mail.ru

Парсамов Вадим Суренович – д-р ист. наук, профессор, Школа исторических наук, факультет гуманитарных наук, НИУ ВШЭ, parsamovvs@gmail.com

Писарев Алексей Евгеньевич – аспирант кафедры истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, sotnikk@inbox.ru

Тараторкин Филипп Георгиевич – канд. ист. наук, доцент, кафедра истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, taratorkin@mail.ru

Юрганов Андрей Львович – д-р ист. наук, профессор, завкафедрой истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, iurganov@yandex.ru

General data about the authors

Astashov Alexander B. – Ph.D. in History, associate professor, Department of Medieval and Modern History of Russia, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, astashsh@yandex.ru

Karavashkin Andrei V. – Dr. in Philology, professor, Department of Medieval and Modern History of Russia, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, karavash2008@yandex.ru

Kurukin Igor V. – Dr. in History, professor of the Department of Mediaeval and Modern History of Russia, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, kurukin@mail.ru

Parsamov Vadim S. – Dr. in History, professor, School of Historical Studies, Humanities Department, National Research University “Higher School of Economics”, parsamovvs@gmail.com

Pisarev Alexey E. – postgraduate student, Department of Mediaeval and Modern History of Russia, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, sotnikk@inbox.ru

Taratorkin Filipp G. – Ph.D. in History, associate professor, Department of Mediaeval and Modern History of Russia, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, taratorkin@mail.ru

Yurganov Andrei L. – Dr. in History, professor, Head, Department of Mediaeval and Modern History of Russia, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities, iurganov@yandex.ru

Художник *В.В. Сурков*
Художник номера *В.Н. Хотеев*
Корректор *О.К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 04.07.2016.
Формат 60×90^{1/16}
Усл. печ. л. 9,0. Уч.-изд. л. 9,5.
Тираж 1050 экз. Заказ № 83

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Журнал «Вестник РГГУ»
Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»
выходит 12 раз в год.
Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений.
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»
ОАО Агентства «Роспечать» – 70969
Не забудьте своевременно подписаться на наш журнал!