

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

*Учебник для студентов
негуманитарных факультетов*



Воронеж
Издательско-полиграфический центр
«Научная книга»
2020

УДК 008(091)
ББК 71.1
С89

А в т о р ы:

канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета *С. И. Сулимов*;
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий *И. В. Черниговских*;
канд. ист. наук, доцент, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий *В. Д. Черных*

Р е ц е н з е н т:

д-р филос. наук, доц. *Б. В. Васильев*

Сулимов, С. И.

С89 **Культурология : учебник для студентов негуманитарных факультетов / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж : Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2020. – 364 с. – ISBN 978-5-4446-1472-3. – Текст : непосредственный.**

Издание включает в себя основные темы учебного курса по культурологии. Авторами проанализированы и использованы материалы, полученные в ходе многолетнего исследования научных статей, материалов конференций, работ классиков и современных ученых, а также знакомства с первоисточниками. Особое внимание уделяется постоянным и приходящим особенностям русской культуры и культурному состоянию современного мира. Учебник соответствует требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Для студентов негуманитарных факультетов очного и заочного обучения.

УДК 008(091)
ББК 71.1

© Сулимов С. И., Черниговских И. В.,
Черных В. Д., 2020
© Оформление.
Издательско-полиграфический центр
«Научная книга», 2020

ISBN 978-5-4446-1472-3

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Тема 1. Культура и культурология	8
I. Предмет и задачи культурологии	8
II. Понятие культуры	13
III. Структура культуры	20
IV. Культура и цивилизация	26
Тема 2. Основные культурологические концепции	32
I. Развитие представлений о культуре в XVIII – первой половине XIX вв.	32
II. Школы и направления в культурологии второй половины XIX века	37
III. Основные подходы к изучению культуры XX века	43
IV. Анализ концепций культуры в отечественной культурологии	50
Тема 3. Культура Древнего Востока	56
I. Культура древнего Египта	56
II. Культура древней Месопотамии	62
III. Индийская культура	69
IV. Культура древнего Китая	78
Тема 4. Античность как тип культуры	86
I. Феномен «греческого чуда»	86
II. Культура Древней Греции	90
III. Культура эллинизма	99
IV. Римская культура: республика и империя	107
Тема 5. Культура европейского Средневековья	119
I. Христианство в западной культуре	119
II. Система ценностей общества «трёх сословий»	129
III. Культура средневекового города	140
IV. Феномен ересей и их специфика в западной культуре	148
Тема 6. Основные категории исламской культуры	160
I. Догматика и основные течения ислама	160
II. Политические модели ислама: имамат и халифат...	169
III. Философия и литература мусульманского Средневековья	182

Тема 7. Европейская культура эпохи Возрождения	194
I. Сущность Возрождения	194
II. Содержание Возрождения	200
III. Специфика возрожденческого гуманизма	206
IV. Искусство Возрождения	212
Тема 8. Специфика русской культуры	219
I. Язычество в славянской культуре	219
II. От крещения Руси до монгольского нашествия	225
III. Становление русского культурного типа	239
IV. Формирование русской монархии	249
Тема 9. Русская культура в Новое время	264
I. Эпоха реформ XVIII века: достижения и противоре- чия	264
II. Золотой век русской культуры	278
III. Русская культура Серебряного века	293
IV. Советская культура	306
Тема 10. Проблемы современной культуры	316
I. Причины культурного кризиса XIX – начала XX веков	316
II. Постмодернизм как явление европейской культу- ры	326
III. Упадок современной демократии	334
IV. Проблема диалога культур: глобализация и ради- кальный исламизм	340
Библиография	352

Введение

Современный мир справедливо считается глобальным: ни одно общество или государство не живёт в изоляции и не может игнорировать происходящих в мире социально-экономических, политических и культурных процессов. Миллионы людей из стран Центральной Азии, Северной Африки и Латинской Америки живут и работают в России, Западной Европе и Соединенных Штатах Америки, голливудское кино и европейская мода пользуются популярностью на Дальнем Востоке и в Африке, богословские диспуты в Аравии провоцируют международный терроризм, дающий о себе знать во всех регионах мира; и такое положение дел – не случайное стечение обстоятельств. Это и есть глобальный мир, в котором все народы и страны связаны между собой, причём, нередко вопреки собственным интересам и предпочтениям. Процесс формирования единой мировой системы начался ещё в конце XV века и завершился в конце века XX. Архитекторами глобализации были сначала испанские короли и британские предприниматели, а затем – советские партийцы и финансисты с Уолл-стрит. Все они одинаково считали, что людьми движут материальные интересы, например, что все люди одинаково нуждаются в питании и готовы прилагать любые усилия для того, чтобы это питание получить. В западной политической традиции по сей день считается, что главным действующим стимулом международных отношений является торговля, то есть опосредованный обмен товарами и услугами. И, следовательно, если все люди будут материально удовлетворены, то вполне смогут дружно жить вместе, не обращая внимания на такие «мелочи» как различие религий и менталитетов.

Но так ли это? Если бы людьми двигали лишь интересы желудка, то история не имела бы развития. Это было бы бесконечное повторение одних и тех же простых, ведущих к немедленному удовлетворению действий, как это происходит в животном мире. Британский философ Г. К. Честертон остроумно высказался об этом: «Коровы безусловно верны экономическому принципу – они только и делают, что едят или ищут, где бы поест. Именно поэтому двенадцатитомная история коров не слиш-

ком интересна»¹. Если бы люди руководствовались исключительно своими телесными интересами и сиюминутными капризами, то в мире не было бы ни легендарных египетских пирамид, ни готических соборов, никто не написал ни одного романа, стихотворения или музыкального произведения. Проще говоря, общество бы не существовало, а человечество занимало в мире лишь предусмотренное экологией место в пищевых цепочках. Но это ведь совсем не так. Люди разных эпох и обществ имеют отличные друг от друга духовные ориентиры и видят мир с разных позиций. Иногда позиции различных обществ похожи между собой, и тогда народы ведут добрососедскую или даже братскую жизнь (например, братские народы русских, украинцев и белорусов). Но чаще картины мира различных обществ не совпадают, и соседские народы смотрят друг на друга как на чужаков (например, англичане и французы). Иногда образы мира исключают друг друга, и тогда происходит отторжение, доходящее до безусловной ненависти. И поэтому необходимо хотя бы в общих чертах представлять, как видят мир представители различных народов и культур. Для нас с Вами, обязанных трудиться в глобальном мире и по мере сил делать его лучше, недопустимо видеть в людях только лишь биологические организмы, которыми движут примитивные или сложные инстинкты. В данном учебнике мы познакомим читателя с системами ценностей Древнего Востока, античности, западного Средневековья, русского культурного типа, а также посмотрим, в каком социально-духовном состоянии пребывает современный мир. Также мы включили в пособие такие темы как «Европейская культура эпохи Возрождения» и «Основные категории исламской культуры». Надеемся, что они будут интересны читателю и однажды пригодятся в его повседневной жизни.

Также мы хотели бы принести извинения тем читателям, которые ожидают увидеть в нашем учебнике краткий и яркий обзор мировой художественной культуры. Мы сознательно дистанцировались от истории искусства, полагая, что живопись или архитектура являются производными от общей духовной карти-

ны мира. То есть если понять основные духовные доминанты того или иного общества, то освоить создаваемые им артефакты будет совсем несложно. Например, если понять, как видели мир древние египтяне, то станет ясно и то, для чего они строили пирамиды и почему именно на западном берегу реки Нил. В эпоху интернета совсем не трудно увидеть любой дворец, статую или фреску, поэтому мы решили не тратить время читателя на то, что он может узнать без нашей помощи. Гораздо важнее усвоить, каков хотя бы приблизительный спектр возможных картин мира и их основные ценности, понять, что любят и от чего отвращаются люди различных эпох и обществ и почему это именно так. Средневековый рыцарь или древнеримский патриций расскажут нам о нас самих гораздо больше, чем многие наши современники. Изучая ценности прошлого, мы ярче поймём самих себя и наших современных соседей.

Мы благодарим Межрегиональную просветительскую общественную организацию «Объединение православных учёных» и её главу – протоиерея Геннадия (Заридзе) за оказанную нам в ходе работы над учебником широчайшую моральную поддержку.

*С. И. Сулимов
И. В. Черниговских
В. Д. Черных*

¹ Честертон Г. К. Вечный человек. – Москва : Политиздат, 1991. – С. 177.

Тема 1. КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

I. Предмет и задачи культурологии. Культурологию можно рассматривать как сравнительно молодую область науки, которая приобрела самостоятельный статус лишь в конце XX столетия. Основоположником культурологии считается американский антрополог *Л. Уайт* (1900–1975), который ввел в научный оборот сам термин «культурология» и выделил ее как отдельную науку. При этом на Западе подобная научная дисциплина не получила развития, а исследования культуры традиционно ведутся в рамках социальной и культурной антропологии, социологии, семиотики и т.д.

Существуют различные концепции культурологии, в той или иной мере отрицающие или признающие ее статус как самостоятельной науки. Действительно, культурология интегрирует вокруг единого предмета – культуры – сведения из таких наук, как история, антропология, социология, социальная психология, этнология, семиотика, искусствоведение, лингвистика и многих других. При этом отчетливо прослеживается философский характер ее фундаментальных теоретических проблем.

Культурология выступает как целостная система научных знаний о культуре, ее особенностях, строении, исторической динамике, закономерностях становления, функционирования и развития. По своему предмету и используемым методам она отчетливо тяготеет как к гуманитарной, так и социальной областям научного знания. Поэтому, говоря о специфике культурологии, необходимо обратить внимание на существенные отличия этих областей знания от естественных наук. Характерная для последних дистанция между субъектом и объектом познания в социальном и гуманитарном познании не прослеживается, а напротив, наблюдается их частичное совпадение. Они предстают как способ самопознания человека и общества. Как следствие, велика роль личности ученого в процессе познания, его социокультурная принадлежность, мировоззрение. Кроме того, в развитии общества и культуры действуют не только объективные, но и субъективные факторы, что ограничивает применение точных и экспериментальных методов их изучения. При этом большое значение

приобретает проблема интерпретации социальных фактов, часто связанной с прямым или косвенным «социальным заказом». Да и само социальное и гуманитарное познание, несмотря на единство предмета их исследования, рассматривает человека и общество с разных сторон.

Гуманитарные науки обращаются к человеку как к творцу истории, к проблеме уникальности человеческой личности, рассматривают культуру сквозь призму духовности человека, его способности свободно творить. В социальных науках определяющим оказывается исследование объективных глубинных закономерностей, имеющих определяющее воздействие на деятельность и поведение людей.

Многомерность феномена культуры определяет многообразие подходов к ее изучению и интегративный характер самой культурологии. На фоне общей тенденции интеграции научного знания о культуре культурология выступает как комплексная социально-гуманитарная наука, исследующая культуру как способ человеческого бытия. Поэтому объектом культурологии выступают все виды и формы духовной человеческой жизнедеятельности в единстве их многообразия и исторической динамике.

Основной предмет культурологии – культура в единстве и уникальности различных культурных миров и происходящих в них процессов. Культурология изучает содержание, структуру, динамику и способы функционирования культуры, причем в отличие от многих социальных и гуманитарных наук, изучающих отдельные сферы человеческой жизнедеятельности (искусствоведение, религиоведение и т.д.), она комплексно исследует все многообразие проявлений культуры в деятельности человека. Культурологическое исследование направлено не только и не столько на эмпирическое описание феноменов культуры, сколько на сравнительный анализ культур, изучение механизмов межкультурной коммуникации, развитие самой культуры, общего и особенного в ней. При этом культурология основана на единстве теоретического и исторического аспекта познания культуры.

Особое внимание культурология уделяет тем предметным областям, которые связаны с функционированием социально значимых форм культуры, обеспечением механизма социального

воспроизводства и передачей социального опыта из поколения в поколение. К ним относятся нормативно-регулятивные механизмы, организующие жизнь социума и человека в нем (нормы, стереотипы, обычаи и ритуалы), ценностно-смысловые доминанты социальных действий, знаково-коммуникативные средства, обеспечивающие взаимодействие субъектов культуры, информационные связи, протекающие как в синхронно, так и в диахронно в исторической преемственности культуры.

Сложность объекта исследования в культурологии определяет ее структуру. В ней можно выделить как общетеоретический уровень проблематики, опирающийся на философию культуры, так и конкретные культуроведческие направления, основанные на эмпирических исследованиях всего многообразия культурных явлений.

Возможно также выделение *гуманитарной* и *социальной* культурологии. Первая ориентирована на самопознание культуры через интерпретацию ее текстов, поиск глубинных смыслов. Вторая направлена на изучение социальных феноменов и процессов, характеризующих культуру как социально организующий и регулирующий фактор (механизмы социального воспроизводства, коммуникации, ценностно-нормативная система). В социальной культурологии применение строго научной методологии является обязательным – она опирается на научно-эмпирический и теоретический базисы. Гуманитарное исследование отражает как личность автора, так и дух эпохи и культуры, к которым он принадлежит.

Центральной задачей культурологии является постижение основополагающих ценностей культур, их мировоззренческих и категориальных основ. Однако само обращение к духовной составляющей бытия человека и общества неизбежно предполагает использование не только рациональных, структурно-логических процедур, но и интуитивно-эмоционального отношения к нему.

Исходя из основных целей и задач, культурологию также можно структурировать на два уровня: *фундаментальный* и *прикладной*. Фундаментальный уровень включает в себя теоретическое и историческое познание феномена культуры, разработку основных категорий и методов исследования. В нем можно выде-

лить следующие основные разделы: 1) *онтология культуры* (осмысление культуры в целом как способа бытия человека); 2) *морфология культуры* (изучение структуры культуры); 3) *семантика культуры* (исследование культурной семантики, языков и текстов культуры, ее знаково-символической составляющей, механизмов культурной коммуникации); 4) *антропология культуры* (выявление роли человека как творца и творения культуры, изучение культуры в ее личностном измерении); 5) *социология культуры* (исследование культуры как подсистемы общества и основы социальных отношений); 6) *социальная и историческая динамика культуры* (исследование процессов динамики культуры в пространстве и во времени жизни общества, развития социокультурных форм и их изменчивости); 7) *аксиология культуры* (исследование ценностей, их места и роли в культуре, сравнительный анализ ценностей разных культур).

Таким образом, фундаментальный уровень интегрирует философию и теорию культуры, выявляя наиболее общие закономерности ее исторического и социального бытия, определяя методологическую основу культурологии, ее понятийный аппарат и систему методов познания.

Прикладная культурология ориентирована на практику, на применение этих знаний в прогностической, проектной и регулирующей культурные процессы деятельности, выработку технологий социокультурного воспроизводства. При этом практическое значение культурологии в последние годы неуклонно возрастает. Это связано с целями антикризисного управления культурой, охраны историко-культурного наследия, развития новых форм досуговой и культурно-просветительской деятельности, оптимизации применения новых информационных технологий, разрешения проблем социальной адаптации. Большое значение культурологическое знание имеет для регулирования социальных отношений, особенно в этнокультурной сфере, при разрешении различных конфликтов. В условиях глобализации резко возрастает потребность в поисках основ для диалога культур.

Соответственно предмету выделяются и основные культурологические методы как комплекс познавательных приемов и процедур, в значительной мере применяемых и в других науках,

исследующих культуру. В первоначальных исследованиях культуры, особенно в XIX в., преобладал *дескриптивно-классифицирующий метод*, сводимый к описанию и перечислению основных ее элементов. В дальнейшем большое внимание стало уделяться *компаративистскому* (сравнительному), в том числе *сравнительно-историческому анализу* и *методу типологизации культур* на основании различных критериев.

Важнейшее место в культурологии занимает *методы структурно-функционального и системного анализа*, имеющие общенаучный статус. Изучение культуры как сложной целостной системы предполагает обращение не только к ее морфологии, но и к разнообразным связям между ее элементами в их функциональном единстве, к ее структуре и динамике. Это определяет и системность самого культурологического знания.

Методы культурологии можно рассматривать и в соответствии с двумя основными подходами к определению ее сущности: *социальным* и *гуманитарным*. В первом случае основной задачей является поиск наиболее общих законов и принципов, позволяющих анализировать частные явления культурной жизни. Поэтому здесь используются общенаучные методы (компонентный анализ, структурно-функциональный подход, моделирование, математические методы и т.д.). При гуманитарном подходе применяется переход от общего к единичному в изучении конкретных культур и места в них человека. Это предполагает использование эмпирических, и в частности понимающих, *герменевтических методов* (герменевтика занимается интерпретацией текстов культуры). Применение последних обусловлено субъект-субъектным характером гуманитарного познания, для которого процедура объяснения, столь характерная для естествознания, недостаточна. По мнению немецкого социолога **М. Вебера** (1864–1920), специфика наук о культуре заключается в применении особой процедуры, которую он называл «объясняющим пониманием». Это значит, что для них важно вжиться во внутренний мир изучаемой культуры, в ее глубинные смыслы и ценности, понять их, соотнести с собственной культурой и личностными смыслами.

На разных этапах культурологического исследования могут применяться различные методы. Так, на первоначальном этапе изучение конкретной культуры имеет в основном описательно-эмпирический характер, направлено на сбор и классификацию эмпирических научных фактов с использованием соответствующих методов. На втором этапе применяются компаративный анализ и метод типологизации, что предполагает более высокие уровни абстрагирования и формализации. Высшим уровнем культурологического исследования становится выявление фундаментальных структур культуры, ее базовых ценностей и картины мира в целом.

Как и любая наука, культурология выполняет ряд функций, многие из которых являются общенаучными (познавательная, прогностическая и т.д.). В то же время потенциал социально-гуманитарных наук, в том числе и культурологии, связан во многом с *мировоззренческой* и *воспитательной функциями*. Мировоззренческая функция определяется участием культурологии в формировании картины мира конкретной культуры, поскольку эта наука наряду с философией является выражением самосознания культуры, выявляющим ее духовный строй, ценности и категории. Воспитательная функция заключается не только в приобщении человека к ценностям культуры, но и в развитии его духовной культуры в ее нравственном, эстетическом и познавательно-информационном смыслах.

В отношении других социальных и гуманитарных наук культурология выполняет интегрирующую функцию, поскольку, тесно взаимодействуя с ними, она не только создает для них единую теоретическую и методологическую основу, но и способствует обмену и объединению их методов.

II. Понятие культуры. Культурология, как и любая другая наука, имеет свою систему понятий, среди которых главным является понятие «культура». Данная категория универсальна и фундаментальна не только для культурологии, но и для многих других наук: истории, этнологии, социологии и т.д. Более того, без этого термина невозможно рассмотреть феномен человека – его бытие, сущность и природу.

Само слова «культура» (*cultura*)» латинского происхождения. Это слово произошло от глагола «*cōlo, cōlere*», который означал, во-первых, «обитать», «населять» (отсюда *colonus* – колония); во-вторых, «вращивать, возделывать, обрабатывать землю» (отсюда *agricola* – «земледелец» и *agricultura* – «обработка земли»)¹.

Новое – этико-философское – звучание слову *cultura* придает **М. Т. Цицерон** (106–43 гг. до н.э.). Он производит сочетание: «*cultura animi*»; «сельскохозяйственное значение» прилагается здесь к человеческой душе, так создается образ «возделывания души»: «...как плодородное поле без возделывания не даст урожая, – отмечает Цицерон, – так и душа. А возделывание души (*cultura animi*) – это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, приготовляет души к приятно посева и вверяет ей – сеет, так сказать, – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай»². Данное значение было не привычным для классической латыни и являлось результатом перевода Цицероном греческого понятия *παιδεία* (*пайдейя*) – формирование зрелого мужа и полноправного гражданина, наделенного всеми добродетелями, из несмышленного ребенка. Греки осуществляли идеал «пайдейя» посредством обучения, занятий спортом, приобщения к искусству и участия в политической жизни.

Таким образом, предложенное Цицероном понимание культуры представляло собой слияние латинского «возделывания», преобразования внешнего мира с греческим «образованием», совершенствование самого человека.

Введенное Цицероном употребление слова «культура» в значении «функции чего-то» было принято на протяжении очень длительного времени. Так, в сочинениях XVI–XVII вв. встречаются такие словосочетания, как: *cultura juris* («выработка правил поведения»), *cultura scientiae* («приобретение знаний, опытности»), *cultura litterarum* («совершенствование письменности»),

¹ В этом значении его использовал известный римский политик Марк Порций Катон (234–149 гг. до н.э.), написавший трактат «De agri cultura».

² Цицерон М. Т. Тускуланские беседы // Избранные сочинения. – Москва: АСТ, 2000. – С. 255–256.

cultura linguae («совершенствование языка») и т.д. Однако в словосочетаниях такого рода *cultura* проявляет первые признаки самостоятельного значения, хотя само еще опирается на другое слово, образующее с ним формальное и смысловое единство.

В XVII в. термин «культура» претерпевает существенные изменения. Во-первых, относясь к частным процессам и явлениям, слово культура все чаще начинает использоваться при характеристике совершенствования и развития вообще, т.е. происходит универсализация термина. Во-вторых, происходит постепенная утрата словом своей метафоричности. В результате, термин «культура» начинает восприниматься как самостоятельное, самодостаточное понятие (т.е. оно переставало нуждаться в логическом дополнении, говорящем о том, культивированием чего, собственно, культура является).

В конце XVII в. немецкий историк **С. Пуфендорф** (1632–1694) использует слово «культура» для обозначения результатов деятельности общественного человека, того, что создается в дополнение к природе и – более того – даже вопреки ей. Таким образом, слово «культура» перестает означать «функцию чего-то» и приобретает самостоятельное значение.

В 1952 г. американские культурологи **А. Кребер** (1876–1960) и **К. Клакхон** (1905–1960) впервые систематизировали известные им определения культуры, насчитав 164 трактовки. В 1970-е гг. число определений достигло 300, в 1990-е – более 500. В настоящее время количество определений культуры перевалило, вероятно, за 1000. И это не удивительно, поскольку культурой является всё созданное человеком, весь человеческий мир. В окружающем человека мире трудно найти какие-либо предмет или явление, не относящиеся к культуре.

Разумеется, перечислить все известные определения культуры невозможно, да и не нужно, однако можно классифицировать существующие определения, выделив несколько важнейших групп.

В самом общем виде выделяют три подхода в определении культуры: антропологический, социологический и философский¹.

Суть *антропологического подхода* – в признании самоценности культуры каждого народа, которая лежит в основе образа жизни как отдельного человека, так и целых обществ. Иными словами, культура – это способ существования человечества в многочисленных локальных культурах. Это предельно широкий подход, ставящий знак равенства между культурой и историей всего общества.

Социологический подход рассматривает культуру как фактор образования и организации жизни общества. Организующим началом считается система ценностей каждого общества. Культурные ценности создаются самим обществом, но они же затем и определяют развитие этого общества. Над человеком начинает господствовать то, что создано им самим.

Философский подход стремится выявить определенные закономерности в жизни общества, установить причины зарождения и особенности развития культуры. В рамках этого подхода не просто дается описание или перечисление явлений культуры, но и анализируется их сущность. Как правило, сущность культуры видят в сознательной человеческой деятельности по преобразованию окружающего мира и самих людей.

Вместе с тем выделение всего трех подходов к определению культуры не представляется удачным, поскольку каждый из этих подходов, в свою очередь, дает самые разные варианты определений. Поэтому была разработана более развернутая классификация, в основе которой лежит самый первый анализ определений культуры, проделанный А. Кребером и К. Клакхоном. Они разделили все определения культуры на шесть основных типов: описательные (дескриптивные) определения, исторические определения, нормативные определения, психологические определения, структурные определения и генетические определения.

¹ Кертман Л. Е. История культуры стран Европы и Америки, 1870-1917 : учеб. пособие. – Москва : Высшая школа, 1987. – С. 14-19.

Причем некоторые из них в свою очередь разделялись еще на подгруппы¹.

Описательные (дескриптивные) определения базируются на перечисление всего того, что охватывает понятие культуры. Родоначальником такого типа определений является английский антрополог **Э. Тайлор** (1832–1917), который утверждал, что «культура... слагается в целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»².

Исторические определения акцентируют внимание на процессах социального наследования и традиции. Они подчеркивают, что культура является продуктом истории общества и развивается путем передачи приобретенного опыта от поколения к поколению. Данные определения исходят из представлений о стабильности и неизменности социального опыта, упуская из виду постоянное появление новаций.

Нормативные определения утверждают, что содержание культуры составляют нормы и правила, регламентирующие жизнь общества. Эти определения можно разделить на две подгруппы. В первой подгруппе определения ориентируются на идею образа жизни. Определения второй подгруппы концентрируют внимание на идеалах и ценностях общества, это – ценностные определения.

Психологические определения опираются на связь культуры с психологией поведения людей и выделяют в ней социально обусловленные особенности человеческой психики. Эти определения можно разделить на четыре подгруппы. В первой подгруппе особое внимание уделяется процессу адаптации человека к окружающей среде, его жизненным условиям, поэтому такие определения могут быть названы *адаптивными*. В определениях второй подгруппы исследуется процесс научения человека, и то, чему он научился, а не унаследовал генетически. Такие опреде-

¹ Ионин Л. Т. Социология культуры : учеб. пособие. – Москва : Логос, 1996. – С. 44-47.

² Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – Москва : Политиздат, 1989. – С. 18.

ления могут быть названы *дидактическими*. Третья подгруппа определений характеризует формирование *привычек* человека. И наконец, четвертую подгруппу составляют собственно психологические, точнее, *психоаналитические* определения, с точки зрения которых, культура представляет собой результат подавления и ограничения естественных человеческих влечений. Так, например, по мнению *Г. Рохейма* (1891–1953) культура – это сумма всех сублимаций, всех ограничений, реактивных образований; короче говоря, всего того в обществе, что сдерживает и подавляет импульсы или помогает их удовлетворению в преобразованной форме.

Структурные определения культуры акцентируют внимание на структурной организации культуры, т.е. пытаются не только выделить ее элементы, но и выявить связи между ними. В результате культура рассматривается как специфическая система.

Генетические определения рассматривают культуру с точки зрения ее происхождения. Эти определения также можно разделить на четыре подгруппы. Первая подгруппа определений исходит из того, что культура – это продукты человеческой деятельности, мир искусственных вещей и явлений, противостоящий естественному миру природы. Подобные определения могут быть названы *антропологическими*. Определения второй подгруппы сводят культуру к совокупности и производству идей, других продуктов духовной жизни общества, которые накапливаются в социальной памяти. Их можно назвать *идеационными* определениями. В третьей подгруппе генетических определений упор анализируется символическая человеческая деятельность. В этом случае культуру считают либо системой знаков, используемых обществом (*семиотические* определения), либо совокупностью символов (*символические* определения), либо множеством текстов, которые интерпретируются и осмысливаются людьми (*герменевтические* определения). Последнюю, четвертую подгруппу составляют своего рода отрицательные определения, характеризующие культуру как нечто, происходящее из не-культуры.

Со времени творчества А. Кребера и К. Клакхона культурология ушла далеко вперед. Однако работа, выполненная этими учеными, до сих пор не утратила своего значения. Поэтому со-

временные авторы, классифицирующие определения культуры, как правило, лишь расширяют приведенный нами список. Учитывая современные исследования, в него можно добавить еще две группы определений.

Социологические определения представляют культуру как фактор организации общественной жизни, как совокупность идей, принципов и социальных институтов, обеспечивающих коллективную деятельность людей. Такой тип определений акцентирует внимание не на итогах культуры, а на процессе, в ходе которого человек и общество удовлетворяют свои потребности. Такие определения очень популярны в нашей стране. Они приводятся в рамках деятельностного подхода. Эти определения можно разделить на две подгруппы, первая из которых основывается на общественной деятельности людей, а вторая – на развитии и самосовершенствовании человека.

Функциональные определения характеризуют культуру через функции, которые она выполняет в обществе, а также рассматривают единство и взаимосвязь этих функций в ней.

Таким образом, во всех рассмотренных определениях имеется рациональное зерно, каждое указывает на какие-то более или менее существенные черты культуры. В то же время можно указать и на недостатки каждого определения, на его принципиальную неполноту. Как правило, эти определения не являются взаимоисключающими, но простое суммирование их не даст никакого всеобъемлющего определения.

Тем не менее, можно выделить ряд важнейших характеристик культуры, с которыми, очевидно, согласились бы все авторы. Без сомнения, культура – это сущностная характеристика человека, то, что отличает его от животных, приспособляющихся к окружающей среде, а не меняющих ее целенаправленно, как это делает человек. Не вызывает сомнения также и то, что в результате этого преобразования формируется искусственный мир, существенной частью которого являются идеи, ценности и символы. Он противостоит миру природы. И наконец, культура не наследуется биологически, а приобретает только в результате воспитания и образования, получаемых в обществе, среди других людей. Это самые общие представления о культуре, несмотря на

то что любое из перечисленных определений может быть использовано исследователями для решения поставленных ими задач при изучении какой-либо стороны или сферы культуры.

III. Структура культуры. Культура представляет собой целостный системный объект, имеющий сложную структуру. Традиционно принято делить культуру на два вида – материальную и духовную; при этом каждый из них, в свою очередь, делится на определенные подвиды, различающиеся своей спецификой и в то же время несущие в себе все качественные характеристики целого.

Обычно к *материальной культуре* относят всю область материально-производственной деятельности человека и ее результаты – орудия труда, жилища, предметы повседневного обихода, одежду, транспортные средства и т.п. Только человек способен на создание новых предметов, расширяющих его возможности и способности для удовлетворения своих потребностей. Этот созидательный процесс имеет чрезвычайно важные последствия. С одной стороны, одновременно с созданием, освоением орудий труда и приручением природы постепенно развивалось и сознание человека. С другой стороны, вместе с совершенствованием орудий труда видоизменялись и условия жизни, развивалось познание мира, усложнялись отношения между людьми. В материальной культуре можно выделить такие элементы, как культура производства, культура быта, физическая культура.

Духовная культура включает в себя сферу духовного производства (производство идей, образов, ценностей культуры) и его результаты, воплощенные в науке, философии, искусстве, религии, морали и т.д.

Основу духовной культуры составляют знания, ценности и нормы. Они, так же как и продукты материальной культуры, удовлетворяют определенные человеческие потребности. Прежде всего они связаны с необходимостью обеспечения жизни людей в обществе. Для этого человек приобретает необходимые знания о мире и о себе самом, для этого создаются разные системы ценностей, позволяющие человеку осознать, выбрать или создать одобряемые обществом формы поведения. Именно так формируются существующие сегодня разновидности духовной культуры –

нравственность, политика, право, искусство, религия, наука, философия.

В духовной культуре можно выделить два уровня: *специализированный* и *обыденный*. Данное деление культуры было разработано еще эволюционистами XIX в.

Специализированный уровень подразделяется на кумулятивный (где сосредоточивается, накапливается профессиональный социокультурный опыт, аккумулируются ценности социума) и трансляционный подуровни. Исходя из антропологической модели человека, на кумулятивном подуровне культура выступает как взаимосвязь элементов, каждый из которых есть следствие определенной деятельности человека. К ним относятся: хозяйственная культура, политическая культура, правовая культура, философская культура, религиозная культура, научно-техническая культура, художественная культура.

Каждому из этих элементов на специализированном уровне соответствует элемент культуры на обыденном уровне. Они тесно взаимосвязаны и влияют друг на друга: экономической культуре соответствует домашнее хозяйство, ведение семейного бюджета; политической – нравы и обычаи; правовой – мораль; философии – обыденное мировоззрение; религии – суеверия и предрассудки, народные верования; научно-технической культуре – практические технологии; художественной культуре – обыденная эстетика (народная архитектура, искусство украшения жилища).

На трансляционном уровне осуществляется взаимодействие между кумулятивным и обыденным уровнями, происходит обмен культурной информацией.

Роль своеобразных «каналов связи» здесь играют: сфера образования, где традиции, ценности каждого из элементов культуры транслируются (передаются) последующим поколениям; средства массовой коммуникации – телевидение, радио, печать, – где осуществляется взаимодействие между «высокими» ценностями и ценностями повседневной жизни, нормами, традициями, произведениями искусства и массовой культурой; социальные институты, учреждения культуры, где знания о культуре и куль-

турные ценности становятся доступными для широкой публики (библиотеки, музеи, театры и т.п.).

При этом духовная культура всегда остается неразрывно связанной с материальной, поскольку любые предмет или явление материальной культуры в основе своей имеют какой-то проект, воплощают в себе определенные знания, а удовлетворяя человеческие потребности, становятся ценностями. Иными словами, продукты материальной культуры, прежде чем они были созданы, должны были появиться у их создателей в виде чертежей, плана работы – несомненных продуктов духовной культуры. Таким образом, материальная культура всегда является воплощением определенной части духовной культуры. Вместе с тем и духовная культура может существовать, только будучи овеществленной, опредмеченной, получившей то или иное материальное воплощение. Особенно хорошо это видно на примере произведений искусства, которые являются частью духовной культуры, поскольку любая книга, картина, музыкальная композиция и другие произведения искусства, нуждаются в материальном носителе – бумаге, холсте, красках, музыкальных инструментах и т.д.

Структуру культуры можно рассматривать также с точки зрения выявления элементарных структурных компонентов и установления взаимосвязи между ними. Родоначальником этого подхода можно считать американского исследователя *Э. Хобеля* (1906–1993), который в 1949 г. предложил выделить для изучения самую малую единицу культуры – культурный элемент. Элементами материальной культуры могут быть такие предметы, как, например, гвоздь, карандаш, отвертка или носовой платок. Элементом нематериальной культуры может явиться пожатие руки или приподнятие шляпы при встрече, езда по правой стороне дороги, поцелуй как форма приветствия и др. Очевидно, что каждая культура включает в себя тысячи культурных элементов, сливающихся в некое единое целое. Причем некоторые из этих элементов одновременно являются частью многих культур.

Культурные элементы комбинируются в культурный комплекс. Например, знание индивида относительно какого-либо культурного комплекса состоит из отдельных культурных ин-

формативных элементов, каждый из которых несет определенную смысловую нагрузку.

Совокупность культурных комплексов, определяющих наиболее важные виды человеческой активности, формируют культуру института, или институциональную культуру. Например, институт семьи включает в себя культурный комплекс выбора партнера, свадебный культурный комплекс, культурный комплекс медового месяца, культурный комплекс заботы о детях и т.д. Однако не все комплексы являются принадлежностью социальных институтов. Существуют системы комплексов, группирующихся вокруг менее важных видов деятельности, таких, например, как коллекционирование марок. Это относительно независимый культурный комплекс. Таким образом, каждый вид человеческой деятельности содержит специфические культурные комплексы, которые путем анализа можно разложить на ряды отдельных элементов.

Антрополог *У. Гуденау* включил в культуру четыре вида элементов¹:

1. *Понятия* (концепты). Они содержатся главным образом в языке и помогают людям организовать и упорядочить свой опыт. Мы все воспринимаем мир через формы, цвет и вкус предметов, но разные культуры организуют свой мир по-разному. Немцы проводят различие между принятием пищи человеком («essen») и животными («fressen»), в то время как в английском языке для этого существует лишь одно слово – «eat». Мы можем провести такое различие на нашем языке, только если скажем о человеке: «Ест, как свинья».

В языке жителей Соломоновых островов (к востоку от Новой Гвинеи) шесть видов родственников обозначены отдельными словами: отец; брат отца (дядя); сын сестры отца (двоюродный брат); сын сестры матери отца (двоюродный дядя); сын дочери сестры отца (двоюродный племянник); сын сына брата отца отца и сын сына сестры отца отца (троюродные братья). В английском языке даже нет слов, чтобы обозначить четыре последних вида из приведенных родственных отношений.

¹ См. : Смелзер Н. Социология. – Москва : Феникс, 1994. – С. 48-50.

Причиной различий между английским языком и языком Соломоновых островов является то, что жителям последних необходимо наименование, относящееся к каждому из перечисленных родственников, поскольку к ним существует особое отношение. В английском и американском обществах система родственных связей менее сложна, поэтому у нас нет необходимости в словах, обозначающих таких родственников, как сын сына сестры отца отца.

Изучение слов определенного языка, таким образом, дает человеку средства для ориентировки в окружающем мире путем усвоения, накопления и организации своего опыта.

2. *Отношения.* Культура в действительности не только описывает при помощи понятий то, из чего состоит мир, но и содержат определенные представления, как эти составные части связаны друг с другом в пространстве и во времени, по значению (черное противоположно белому) и каузально («пожалел розгу – испортил ребенка»). У нас есть слова, обозначающие Землю и Солнце, и мы убеждены, что первая вращается вокруг второго. Однако до Коперника люди были уверены в обратном. Предполагая ту или иную связь между вещами, люди могут заниматься магией или наукой.

Понятия и отношения между ними фиксируют определенную картину мира, в основе которой лежат представления: 1) о первоначале; 2) о пространстве и времени; 3) о причинно-следственной связи. С точки зрения представления о первоначале выделяют две основные идеи: *творения* и *преобразования*. Так, например, христианская картина мира основывается на сотворении мира, а древнегреческая – на преобразовании Хаоса в Космос. Представление о времени включает в себя следующие аспекты: направленность времени и его деление. С точки зрения направленности, выделяют представления о цикличности времени (что характерно для традиционных культур) и линейности времени (в «прогрессистском варианте» характерно для современных культур). Представление о делении времени включает представления о прошлом, настоящем и будущем. Так, например, исследователи считают, что представление о будущем времени появляется только с переходом от присваивающего хозяйства к

производящему. Понимание причинно-следственных связей может исходить из того, что «а» влечет за собой «б» (что характерно для современной европейской культуры), а может исходить из коррелятивного принципа, выявляя подобие, родство между «а» и «б» (что характерно для симпатической магии первобытных народов).

3. *Ценности.* Этот элемент культуры представляет собой разделяемые всеми убеждения относительно целей, к которым следует стремиться. Мы исходим из того, что *ценность* есть то или иное социальное значение вещей, явлений, процессов для конкретно-исторических субъектов (индивида, социальной группы, исторической общности людей и т.д.), основанное на знании объективных свойств вещей, явлении, процессов и субъективной заинтересованности в них.

П. А. Сорокин (1889–1968) считал, что «именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры»¹. Именно различие ценностей приводит к различию культур. Так, например, смерть вызывает страх у современных европейцев. Но в мусульманской культуре смерть – это особая ценность. Умереть во имя аллаха или на поле боя – величайшая честь для мусульманина.

На основе ценностей формируются *идеалы*, которые отражают представления о конечной цели деятельности. В некоторых культурах идеал образует сферу сакрального, которая подлежит безусловному и трепетному почитанию и охраняется с особой тщательностью всеми возможными средствами. Сакральное (как должное) противостоит мирскому (как сущему). И вот в понимании взаимодействия между этими сферами заключается еще одна разница в культурах: либо сущее может быть преобразовано в должное (в результате эволюции), либо оно может быть только преображено в него (в результате «скачка», чуда)

4. *Правила.* Эти элементы (включающие и нормы) определяют, как должен вести себя человек, чтобы жить в согласии с ценностями своей культуры.

¹ Сорокин П. А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва : Политиздат, 1992. – С. 429.

У. Гуденау объединил эти элементы в следующем определении: культура состоит из стандартных решений – «что есть» (понятия и ощущения), «что может быть» (отношения), «как относиться к тому, что есть и что может быть» (ценности), «что и как делать с этим» (нормы).

IV. Культура и цивилизация. К числу важнейших проблем современного культурологического знания необходимо отнести вопрос о сущности и взаимоотношениях таких феноменов, как культура и цивилизация. Сам термин «цивилизация» образован от латинского слова «*civilis*» – гражданский, государственный, политический, достойный гражданина. Древние римляне называли гражданином (*civis*) жителя крепости или полиса, имевшего гражданские (*civilis*) обязанности перед другими людьми и соблюдавшего общепринятые правила поведения, совместной жизни и нормы вежливости.

Само слово «цивилизация» (*civilisation*) был введен в научный оборот французскими просветителями для обозначения гражданского общества, в котором царствует свобода, справедливость, правовой строй. Первоначально понятия «культура» и «цивилизация» использовались как синонимы и противопоставлялись варварству. Философы эпохи Просвещения настаивали на том, что только высокая культура рождает цивилизацию, а цивилизация, соответственно, является показателем культурной развитости и состоятельности.

В дальнейшем тот же подход мы видим в работах **Э. Тайлора** (1832–1917), который пользовался словом «культура» наряду со словом «цивилизация», часто заменяя одно слово другим. Эта точка зрения нашла свое отражение в работах голландского историка XX в. **Й. Хейзинги** (1872–1945), для которого главное в понятии «цивилизация» – это формирование человека как гражданина, подчинение единому правопорядку, возросшее осознание человеком своего достоинства; исключение варварства. В исторических процессах культуры для Й. Хейзинги важен тот же элемент: очеловечивающий, цивилизаторский.

Такая позиция имеет основания, поскольку культура и цивилизация сходны по множеству параметров. Так, культура, как и цивилизация, имеет социальную природу, существует только в

результате человеческой деятельности, образует «вторую природу», искусственную среду обитания человека, противостоящую природному миру.

С конца XVIII в. в Германии возникает традиция противопоставления культуры и цивилизации. Немецкие философы и просветители, среди которых особое место занимает **И. Кант** (1724–1804), рассматривали культуру как совокупность духовных ценностей. Цивилизация в их понимании – это преобразованный человеком мир внеположных ему вещей, а также степень их доступности в данном обществе для различных социальных групп. Культура ориентирована на формирование совершенной личности, человека-творца. Цивилизация направлена на воспитание идеального законопослушного гражданина, она связана со стандартизацией мышления, ориентацией на абсолютную верность общепринятым истинам. В концепции И. Канта это противопоставление играет важную роль, но не является абсолютным. Он еще верит в прогресс и в возможность согласования внутреннего и внешнего в развитии человека, в достижение «высшей степени человечности», каковым, по его мнению, явится «этическое государство». Однако в данном случае важно подчеркнуть тенденцию превращения культуры в чистую идею и рассмотрения ее исключительно как сферы должного, которому противостоит вся реальная жизнь вообще.

В нашей стране начало такому противопоставлению положили славянофилы, которые отстаивали тезис о духовности культуры и бездуховности цивилизации как чисто западного явления.

Эта традиция оказала большое влияние на интерпретацию культуры и цивилизации в XX в. С ее учетом созданы знаменитые культурологические теории Н. А. Бердяева, О. Шпенглера, Г. Маркузе и др.

Н. А. Бердяев (1874–1948) в своих работах писал о цивилизации как «смерти духа культуры»¹. По его мнению, в культуре развиваются начала духовности, индивидуальности, аристократизма. Для культуры характерны также качественность, вырази-

¹ Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Смысл истории. – Москва : Мысль, 1990. – С. 163.

тельность, эстетичность, стремление к стабильности и консерватизму. Цивилизация же связана с развитием материального, социально-коллективного, демократического начала. В силу этого цивилизация стремится к тиражированию, общедоступности, утилитарности; она ориентирована на прогресс. Поэтому, как говорил Н. А. Бердяев, происхождение цивилизации мирское, она родилась в борьбе человека с природой вне храмов и культа. Если культура имеет душу, то цивилизация – лишь методы и орудия.

О. Шпенглер (1880–1936) в своей книге «Закат Европы» (1918) описал цивилизацию как конечный этап в развитии культуры, означающий ее «закат», или упадок. Он достаточно подробно перечисляет критерии различения культуры и цивилизации. Культура – это становление, творчество, а цивилизация – ставшее. Культура творит многообразие, она предполагает неравенство, индивидуальную оригинальность и неповторимость личностей. Цивилизация стремится к равенству и унификации, к стандарту. Культура – элитарна, цивилизация – демократична. Культура возвышается над нуждами людей, она нацелена на «чистые» идеалы, цивилизация – утилитарна, направлена на достижение практических, полезных результатов. Культурный человек обращает энергию вовнутрь, цивилизованный вовне, на покорение природы. Культура привязана к земле, цивилизация – к городу. Культура основана на мифе, на религии, цивилизация – атеистична. Отличительные признаки цивилизации: развитие индустрии и техники, деградация искусства и литературы, скопление людей в городах, превращение народа в безликие массы, голый технизм, пронизывающий все сферы человеческого бытия.

Еще резче выразился о соотношении культуры и цивилизации **Г. Маркузе** (1898–1979), для которого цивилизация – это жестокая, холодная, повседневная реальность, а культура – вечный праздник. Он противопоставлял духовный труд культуры материальному труду цивилизации, как будний день противостоит празднику, царство необходимости – царству свободы, природа – духу.

Вместе с тем, даже противопоставляя культуру и цивилизацию друг другу, философы и культурологи все же понимали, что они связаны между собой, обуславливают друг друга. Так возник

еще один взгляд на данную проблему, сторонники которого изучают их явления одного ряда, взаимодействующие и взаимопроникающие.

Такое понимание проблемы мы находим у американского этнографа и археолога **Л. Моргана** (1818–1881), который делил человеческую историю на три стадии: дикость, варварство и цивилизацию. По Моргану, на стадии дикости в человеческой деятельности господствовали охота, рыболовство и собирательство, отсутствовала частная собственность, существовало равенство. На стадии варварства появляется земледелие и скотоводство, возникает частная собственность и социальная иерархия. Третья стадия – цивилизация – связана с возникновением государства, классового общества, городов, письменности и т.д.

Эту точку зрения разделяли и основоположники марксизма. В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» **Ф. Энгельс** (1820–1895) выделяет следующие признаки цивилизации:

- 1) «цивилизация упрочивает и усиливает все возникшие до нее виды разделения труда, особенно путем обострения противоположности между городом и деревней»;
- 2) если варварство – это период введения скотоводства и земледелия, то цивилизация – это «период овладения дальнейшей обработкой продуктов природы, период промышленности в собственном смысле этого слова и искусства»;
- 3) при цивилизации появляются купцы, т.е. класс людей, занимающихся не производством, а только обменом продуктов;
- 4) появляются металлические деньги, а вместе с ними денежный капитал, процент и ростовщичество;
- 5) «право отдельных лиц на владение земельными парцеллами, предоставленными им первоначально родом или племенем, упрочилось теперь настолько, что эти парцеллы стали принадлежать им на правах наследственной собственности»;
- 6) классовое деление общества, раскол на антагонистические классы – эксплуататоров и эксплуатируемых;
- 7) в эпоху варварства все еще господствует родоплеменная организация людей – при цивилизации ее заменяет государство;

8) «цивилизация соответствует и вместе с ней окончательно утверждает свое господство новая форма семьи – моногамия, господство мужчины над женщиной и отдельная семья как хозяйственная единица общества».

9) появление письменности и ее применение для записывания словесного творчества;

Таким образом, по мнению Ф. Энгельса «цивилизация является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющие оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе»¹.

Подобная трактовка цивилизации не утратила своего значения и продолжает сохраняться в современной культурологии. При таком подходе понятие «культуры» шире понятия «цивилизации», поскольку культура существует столько же, сколько и само человечество, а цивилизация появляется лишь на определенном этапе развития культуры – вместе с появлением первых городов-государств около 6 тыс. лет назад.

Существует также точка зрения, сторонники которой различают культуру и цивилизацию не с качественной стороны, а с точки зрения этнологии. При этом цивилизация рассматривается как совокупность культур регионального уровня. Эти культуры могут отличаться друг от друга, несмотря на то что они принадлежат одному этносу. Таким образом, цивилизация определяется единством носителя культур, которые могут быть различными по времени и даже по содержанию. Данный подход отражает взгляд на цивилизацию как на процесс эволюции культур в направлении к более сложным состояниям.

При этом культура считается своеобразным кодом, механизмом наследственности цивилизации, в котором записаны все главные моменты ее жизни, передающиеся из поколения в поколение. Иными словами, цивилизация представляет собой матери-

¹ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. – Москва : Политиздат, 1982. – С. 201

альную и социальную организацию жизни людей, а культура дает ценностные ориентации для жизни в мире. Культура хранит и передает специфические особенности, своеобразие, присущие определенному обществу. Эти особенности закрепляются в своеобразной системе ценностей, составляющей ядро культуры. Именно оно обеспечивает устойчивость социального организма, а также адаптацию и динамику цивилизации. Таким образом, культура и цивилизация могут существовать только в единстве.

Тем не менее, понимание того, что важнее – культура или цивилизация, – определяет парадигму ценностей общества. Если цивилизация служит культуре и способствует ее дальнейшему развитию, то в обществе наблюдается гармония между материальными и духовными ценностями, что обеспечивает действительный прогресс данного общества. Оно подлинно гуманное, обращено к проблемам человека, решению которых подчинено развитие производства и экономики.

Если культура подчиняется цивилизации и обслуживает ее нужды, то преобладают материальные потребности и ценности, господствуют прагматизм и утилитаризм, можно говорить о духовном оскудении. К сожалению, в последнее время цивилизация с ее прагматизмом нередко обедняет и унифицирует культуру, что приводит ее к кризису, который часто отмечался философами и культурологами XX в.

Итак, между цивилизацией и культурой нет ни абсолютной гармонии, ни полной несовместимости. Реальные связи между ними существуют в трех основных формах. Первая из них – *генетическая*, поскольку именно культура создает цивилизацию, объективируется в ней. Генетический код культуры воплощается в материальном теле цивилизации. Вторая форма связи – *структурно-функциональная*, поскольку культура и цивилизация воплощают в себе разные стороны человеческой деятельности, духовную и материальную, которые немыслимы друг без друга. И, наконец, третья – *дисфункциональная* связь, когда цивилизация стремится подчинить себе культуру. При этом происходит забвение ценностей культуры и утрачивается ее понимание как основы существования человека и общества. Однако данная ситуация в итоге может привести к гибели самой цивилизации.

Тема 2. ОСНОВНЫЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

I. Развитие представлений о культуре в XVIII – первой половине XIX вв. Период Просвещения, расцвет которого падает на XVIII век, характеризуется не только осознанием идеи культуры, но и попыткой теоретического решения выдвигаемых ею проблем. Осмысление феномена культуры приводит к формированию двух направлений: *натуралистического* и *идеалистического*.

Натуралистическое направление было представлено в трудах французских и немецких просветителей. Французские просветители свою главную задачу видели в критике своего времени, отмеченного, как они считали, несовершенством политических институтов, в первую очередь государства, и общественных порядков, невежеством низов и моральной распущенностью верхов. Предложенная ими программа социального реформирования общества базировалась на двух основных для всего просветительского сознания идеях *«прогресса»* и *«разума»*.

С выдвиганием «идеи прогресса» на первый план главный интерес просветителей перемещается в область человеческой истории. В качестве исторически развивающегося существа, обладающего способностью изменять не только внешнюю, но и собственную природу, человек определяет собой уже не природную, а культурную область действительности.

Граница, отделяющая человека от остального мира, т.е. граница самой культуры, – это историческая дистанция, которую человеку надо пройти, чтобы стать тем, кем он должен быть по своей «природе». Соответственно и культура есть величина, равная той дистанции, которая разделяет две точки исторического пути – состояние, когда человек еще не оторвался от природы («естественное состояние»), и состояние, которое целиком предопределено законами разума («разумное состояние»). Культура есть одновременно и путь, исторически проделываемый человеком с момента его возникновения, и главный результат, итог этого пути.

Поскольку граница, выделяющая человека из мира, задается не внешней природой (как у животных) и не сверхприродным существом, постольку причину ее существования следует искать в самом человеке. Человек в силу собственной разумности ставит себе такую границу, т.е. является самоопределяющимся существом. Вследствие этого данная граница исторически подвижна: человек может осознавать себя (а значит, и быть) человеком в большей или меньшей степени – в зависимости от уровня развития своего разума. В этом смысле человек есть самоизменяющееся, саморазвивающееся существо, субъект (причина, источник) своего развития. Культура и представляет собой область существования человека в качестве такого субъекта. Таким образом, общий смысл понимания культуры можно выразить в следующей формуле: *культура есть развитие человека как разумного существа*.

В целом, давая оценку взглядам французских просветителей, можно сказать, что разумность человека оказывается в результате равенством природы с самой собой. В качестве разумного существа человек остается тем, кем сделала его природа, но только осознавшим, что именно она требует от него. Культура не отделяется здесь от природы ни в качестве особого вида бытия, ни как особая по предмету и методу область знания. Поэтому такой подход и называют *натуралистическим*. Усматривая в культуре «ту же природу», сводя ее к естественным механизмам человеческого поведения, французские просветители не раскрыли специфику, качественное своеобразие культуры в отличие от природы.

Несколько иначе ставило проблемы культуры немецкое Просвещение. Немецких просветителей мало волновали проблемы политического переустройства общества и государства, они больше интересовались проблемами нравственного воспитания человека. Наиболее весомый вклад в немецкую просветительскую концепцию культуры внес *И. Г. Гердер* (1744–1803). В своей книге «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791) он создает более-менее целостную концепцию культуры, затрагивающую вопросы сущности культуры, ее генезиса, роли в жизни общества.

Гердер рассматривает культуру, прежде всего, как результат деятельности человеческого рода на протяжении всей истории его существования. Культура создается в процессе человеческой практики, преобразования природного и социального мира. Гердер считал, что, создавая культуру, человек одновременно создает самого себя. В этом смысле генезис человека есть генезис культуры, и наоборот. Таким образом, процесс развития человека как рода, процесс человеческой деятельности и процесс человеческой истории тесно связаны. Однако Гердер предупреждает, что культура, развивая человека, в то же время, помещает его в тепличные условия, расслабляет, ограничивает его возможности.

Рассматривая культуру, прежде всего как результат человеческой деятельности, Гердер обращает внимание на то, что она одновременно является и процессом. По его мнению, не существует культуры, которая оставалась бы неизменной на протяжении всех тысячелетий существования человеческого рода. По мере того как человечество продвигается по пути исторического развития, по мере того как растет «масштаб исторического действия» и расширяется поле приложения человеческих сил, изменяется и культура, которая становится более многогранной и сложной. В результате, можно говорить о культурном прогрессе, хотя этот прогресс скорее количественный, чем качественный. Однако, рассматривая культуру как процесс, Гердер ставит вопрос о преемственности в ее развитии. Развитие народов составляет как бы единую цепь, где каждое звено связано с предыдущим и последующим. Каждый народ использует достижения своих предшественников и подготавливает почву для преемников.

Изменяясь, культура сохраняет свои базовые характеристики, и ведущую роль в этом играет феномен преемственности. Это позволяет говорить о существовании целостных культур тех или иных наций и народов. На последней мысли Гердер особо акцентирует внимание, настойчиво подчеркивая, что в реальности существует не культура вообще, а культуры различных этносов, которые вступают друг с другом в сложное взаимодействие, образуя, в конечном счете, такое сложное явление, которое при теоретическом анализе может быть названо культурой человеческого общества. Причем эти культуры ценностно равнозначны.

С точки зрения Гердера, представления о европейской культуре как культуре высшего типа совершенно безосновательны, точно так же, как безосновательны все рассуждения о культурах других народов как культурах низших, не способных конкурировать с европейской ни по одному из параметров. Таким образом, Гердер отказывался от европоцентризма в истории культуры.

Идеалистическое направление анализа культуры традиционно связываются с немецкой классической философией, которая разделяла идею о торжестве разума, характерную для просветителей, но выводила ее не из природы человека, а из существования неких высших сил.

Основоположником данного направления считают *И. Канта* (1724–1804). Его, как и просветителей, волновал вопрос о возможностях и пределах разума. Но Кант решительно отказывается от признания культуры как результата длительного развития природы и человеческого общества. Культура для него – это *совокупность духовных ценностей*, субъективная деятельность человеческого сознания, которое само должно дать ответ на вопрос о действии механизмов культуры. Этот вывод был получен Кантом в результате построения его философской концепции, в которой утверждается существование двух миров – мира природы и мира «свободы». Человек, являясь природным существом, принадлежит к первому миру, и в этом качестве он вместе с другими предметами включен во все причинно-следственные цепочки, подчинен естественной необходимости, которая внешним образом определяет его желания и влечения, побуждает его к определенным действиям, направленным на достижение личного блага. В данном случае человека нельзя считать разумным, так как он действует, подчиняясь инстинкту.

Однако поведение человека определяется не только внешними, но и внутренними причинами – целями или идеями. Способность действовать независимо от природы составляет разумность человека. Как разумное существо человек «миру свободы». В результате, человек не только приспосабливается к внешним обстоятельствам своей жизни (подобно всем остальным живым организмам), но приспосабливает их к себе, к своим многообразным жизненным целям. Поступая в соответствии с этими целями,

действуя как разумное и тем самым как свободное существо, он и создает культуру: «Приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) – это культура»¹.

Однако свобода человека не безгранична. Пытаясь действовать по собственному разумению, он неизбежно наталкивается на сопротивление других людей, что приводит к разъединению в обществе. Это всеобщее сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его побороть природную лень и развить свои природные задатки, чтобы занять среди людей достойное место. Культура тем самым возникает как следствие природного антагонизма людей, вызываемого столкновением их личных интересов и воли.

Таким образом, мы сталкиваемся с главным противоречием культуры – противоречием между стремлением к собственной свободе и границами, определяемыми для нее обществом. Умение определять эту границу является признаком культурного человека. Оно настолько важно для Канта, что он дал ему название *категорического императива* – человек должен относиться к другому человеку только как к цели и никогда как к средству для достижения собственных целей.

Таким образом, культура для Канта – это инструмент, подготовка человека к осуществлению его нравственного долга. И в этом смысле культура становится путем из мира природной необходимости в царство нравственной свободы.

Эти представления о культуре получили важные дополнения во взглядах немецких романтиков. Им принадлежит разработка проблемы соотношения отдельных национальных культур, впервые поставленная Гердером, и рассмотрения общечеловеческой культуры как наднационального целого. При этом они подчеркивали, что для культуры важно развитие не одного только разума, но необходимость *универсального синтеза*, основой которого должно стать *искусство*. Именно эстетическое начало культуры выдвигал на первый план **Ф. Шеллинг** (1775–1854). Он

¹ Кант И. Критика способности суждения / И. Кант // Собр. соч.: В 6 т. – Москва : Мысль, 1966. – Т. 5 – С. 464.

считал, что именно художественная деятельность стала средством преодоления животного, естественного начала в людях. Таким образом, немецкие романтики разумному и нравственному человеку просветителей противопоставили мощь человека-художника, человека-творца.

Теоретическим завершением идеалистической концепции культуры стала философия **Г. Гегеля** (1770–1831). При этом, необходимо подчеркнуть, что в его работах культура не выступает в качестве основного предмета исследования. Гегель анализирует, прежде всего, историю самораскрытия мирового разума. По его мнению, подлинной реальностью бытия является абсолютная идея. Она развивается сначала в логике, затем отчуждается в природу и возвращается к себе в форме абсолютного духа. Категории, которые Гегель использует, чтобы раскрыть этот механизм объективации мирового разума, – это опредмечивание и отчуждение. Процессом, противоположным опредмечиванию и отчуждению, является процесс «освоения» или «присвоения». Индивиды находят наличный мир в соответствующих исторических формах объективного и абсолютного духа, утверждает Гегель, и делают это бытие своим личным состоянием, присваивая и осваивая способы деятельности и образы мыслей. Характеризуя этот процесс, Гегель употребляет понятие «образование», которое в немецкой философии первой половины XIX века теснейшим образом связано с понятием «культура». Образование для Г. Гегеля – это «подъем ко всеобщности». В ходе образования человек жертвует своим особенным, частным ради всеобщего.

Таким образом, согласно Гегелю, культура несет в себе момент всеобщности. Человек, погруженный в мир культуры, перестает быть единичным существом, он становится носителем целого.

II. Школы и направления в культурологии второй половины XIX века.

1. Объективистские концепция культуры. Вторая половина XIX в. стала временем рождения собственно культурологических концепций. При этом произошло разрушение классической концепции культуры, вызванное разочарованием в возможностях

разума. В результате происходит отказ от субъективистского, т.е. связанного с человеком, основания культуры и поиск объективистского основания, существующего независимо от человека. Причем такое объективистское основание обосновывалось как с материалистических (*марксизм*), так и с идеалистических (*неокантианство*) позиций.

С точки зрения представителей марксизма – *К. Маркса* (1818–1883) и *Ф. Энгельса* (1820–1895) – культура представляет собой особого рода объективную действительность, которая в отличие от природы имеет деятельный и в то же время общественный источник происхождения и развития. Таким источником является всеобщий общественный труд. Отсюда следует, что создаваемое многими поколениями людей предметное богатство общества есть лишь внешняя форма существования культуры. Ее действительным содержанием оказывается развитие самого человека как общественного существа, т.е. развитие его творческих сил, потребностей, способностей, форм общения и т.д. Создавая богатый и разнообразный мир предметов, человек одновременно создает и самого себя, формирует свои собственные силы и отношения. Производство человеком предметного мира оказывается и его «самопроизводством», его саморазвитием.

Следовательно, в мире культуры человек выступает не только как действующее, но и как самоизменяющееся существо, как субъект и одновременно как результат своей деятельности. Культура с этой точки зрения есть не просто производство вещей или идей в их абстрактной оторванности от человека, а производство самого человека, его сил и способностей, воплощающихся во всем многообразии создаваемой людьми предметной действительности.

Каждое новое поколение людей для реализации своей деятельности должно овладеть уже достигнутым уровнем развития, теми объективными условиями, в рамках которых ему предстоит жить и действовать, должно сделать своим внутренним достоянием те культурные ценности, которые созданы его предшественниками. И каждое новое поколение вносит свой собственный вклад, который заключается в выработке новых достижений в различных областях социальной действительности.

Представление неокантианства о культуре мы рассмотрим на примере взглядов *Г. Риккерта* (1863–1915), изложенных им, прежде всего, в книге «Науки о природе и науки о культуре» (1910). С точки зрения Риккерта существует три мира – мир объектов (мир материальный), мир смыслов (мир субъективный) и мир ценностей (мир идеальный). Мир ценностей автономен и существует независимо от субъектов и объектов. Культура возникает на пересечении этих трех миров, не совпадая ни с одним из них. Культура – это «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей...»¹.

Таким образом, содержание культуры во многом определяется содержанием мира ценностей. При этом эти ценности должны быть общезначимы, т.е. значимы либо для всего общества, либо для некоторой его части. Однако общезначимость (тождественная, по Риккерту, объективности) и согласие людей, вступающих в общение, далеко не одно и то же. И в этом исток многих трудностей неокантианства, положившего в основание культуры единое сознание, обладающее общезначимостью, но столкнувшееся с отнесением к ценностям, которые обладает значимостью лишь для какой-то группы приверженцев этих ценностей.

2. Позитивистский подход к культуре. Основателем позитивизма является французский мыслитель *О. Конт* (1798–1857). Конт утверждает, что философия исчерпала свои познавательные возможности. Поэтому она должна отказаться от своих «вечных» вопросов и уступить место положительному (научному) знанию, опирающемуся на факты и теории, выведенные из этих фактов. Успехи естествознания XIX в. убеждали Конта, что философия может уступить свое место не только в познании природы, но и при познании общественных явлений. Он считал, что должна быть создана наука об обществе – социология, которая будет использовать методы точных наук и опираться на эмпирические данные. Такой же подход следовало применить и к исследованию культуры. Попытка объяснения различия культур с позиций реальности был сделана *И. Тэнном* (1828–1893). Он исходил

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – Москва : Республика, 1998. – С. 59.

из положения позитивизма о культуре, обществе как едином целом, имеющем некое интерпсихическое содержание («дух эпохи») и стремящемся к сохранению равновесия. В результате исследование культуры обогатилось новыми методами, позволяющими изучать культурные феномены с точки зрения их социальных функций. Прежде всего, такому анализу были подвергнуты различные сферы культуры – религия, мораль, искусство и т.д.

Но для дальнейшего развития культурологии ценен не столько сам позитивизм, сколько те новые направления анализа культуры, которые вышли из него. Важнейшими среди них стали:

- *социологический подход* – рассматривает явления культуры с точки зрения их социальных функций, их роли в сохранении стабильности общества. В XIX в. такие исследования проводил **Г. Спенсер** (1820–1903), но наибольшие успехи социологической школы связаны с именами выдающихся социологов XX в. – **Э. Дюркгейма** (1858–1917), **Г. Зиммеля** (1893–1940), **М. Вебера** (1864–1920), **П. А. Сорокина** (1889–1968), **К. Мангейма** (1893–1947).

- *социальная и культурная антропология* – этнографическое исследование культуры, связанное с анализом множества конкретных культур, на основе которого исследователи пытались построить общую теорию развития культуры. Первой такой теорией стал *классический эволюционизм*. Основателями эволюционизма считается немецкий историк **Ф. Г. Клемм** (1802–1867), создавший учение об этапах эволюции культуры, и **Э. Тайлор** (1832–1917), который впервые дал достаточно чёткое для применения в сравнительных исследованиях понятие культуры и предложил в своих трудах образцы таких исследований.

Классическая эволюционистская теория настаивала на существовании универсального закона развития человеческих культур. Представители этого направления считали, что человеческий род един, поэтому все люди имеют примерно одни и те же умственные способности и в сходных ситуациях будут принимать примерно аналогичные решения, что в свою очередь определяет единообразие культуры на сходных ступенях развития. Поэтому в человеческом обществе имеет место непрерывное развитие, то есть прямолинейный процесс перехода от простого ко все более

сложному. Развитие любого культурного элемента изначально предопределено, так как его более поздние формы формируются и зарождаются в более ранних. При этом развитие любой культуры многоступенчато, а ступени и стадии развития едины для всех культур в мире. Культурные различия народов вызваны их различными степенями развития, а все народы и все культуры соединены между собой в один непрерывный и прогрессивно развивающийся эволюционный ряд.

Однако, по мере накопления новых фактических данных к концу XIX века все в большей мере стали проявляться слабые стороны эволюционизма, вступившие в противоречие с фактами реальной жизни. Собранный новый этнографический материал часто не подтверждал эволюционистские положения. Это дало толчок для формирования таких направлений как *диффузионизм* и *функционализм*.

Основателем диффузионизма был немецкий учёный, географ и этнолог **Ф. Ратцель** (1844–1904). Диффузионизм отрицает существование стадий развития культур и наличие смысла в изучении эволюции отдельных элементов культур. Каждый элемент культуры имеет географическую привязку и возникает лишь однажды в одном регионе и из него отдельно или вместе с другими элементами культуры распространяется по всей Земле. Таким образом, культура (или отдельные элементы культуры) распространяется либо вместе с людьми, либо посредством контактов и взаимодействия разных народов.

Функционализм исходит из того, что культура – это рациональная форма организации и обеспечения жизнедеятельности человеческого общества и, поэтому, любое культурное явление может и должно рассматриваться с точки зрения его функции (роли в выполнении этой общей задачи и зависимости от других культурных явлений). Функционалисты рассматривают культуру как целостное образование, состоящее из элементов и частей. При этом каждый отдельный элемент не просто выполняет присущую ему роль, а представляет собой звено, без которого культура не может существовать.

Крупнейшим представителем функционализма был английский ученый польского происхождения **Б. Малиновский** (1884–

1942). Он рассматривает культуру как систему институтов, сложившихся в процессе удовлетворения потребностей человека в конкретных географических и исторических условиях.

3. *Философия жизни о культуре*. Специфика данного направления заключается в том, что оно решительно порывает с рациональными европейскими ценностями разума. Крупнейшим представителем этого направления был **Ф. Ницше** (1844–1900).

Центральным понятием философии Ницше является «жизнь», которая считается единственной подлинной реальностью. Все прочие явления, предметы, феномены человеческой деятельности интересны постольку, поскольку они связаны с главной целью – сохранением жизни. Культура для Ницше – это *специфический способ адаптации человека к жизни, структурирования его деятельности*. Ницше считает человека слабым животным, не способным самостоятельно выжить в потоке жизни. Поэтому человек и придумывает различные приспособления, защищающие его от потока жизни. Таким образом, культура – это своеобразная стена, отгораживающая человека от подлинной реальности – жизни.

В основании культуры, как считает Ницше, лежат *язык и символ*. Освоение мира он связывает с процессом построения логических конструкций и символизацией. Но оборотной стороной этого процесса становится стена, воздвигнутая языком и отчуждающая человека от непосредственного переживания, от реальности, что еще больше увеличивает слабость животного человека. Таким образом, в основе культуры лежит отчуждение, которое приводит к кризису.

Обращается Ницше и к анализу символов, которые во многом схожи с языком и поэтому приносят человеку вред. Символ становится средством, все больше отвоёвывающим у человека его поле деятельности – власть над вещами, орудиями, предметами и т.д. От этого вещи начинают господствовать над людьми, а человек теряет ощущение своего мира. Человек, создавая и выпуская символ в мир, не может им овладеть и сам становится символом. Символ уравнивает, усредняет человека. Таким образом, создавая язык и символы, человек фальсифицирует жизнь,

делает из них систему. В конце концов, они превращаются в самостоятельную силу, враждебную жизни.

Вторым ключевым понятием философии Ницше является воля – как некий ограниченный центр силы. Она может проявляться как воля к вещам (стремление к их постоянному приобретению), а также как воля к символам и образам (жажда рационального познания мира, на деле лишь приводящая к тому, что стена культуры становится все прочнее). В результате воля приобретает деструктивное значение, а отчуждение человека усиливается. Поэтому Ницше признает лишь волю к власти – средство осознания человеком своей личности, стремление управлять своей жизнью. Только это является истинной целью культуры, которая становится способом фиксации волевого опыта человека.

Значительное место в концепции культуры Ницше занимает его анализ европейской культуры. В работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) он выявил два фундаментальных начала европейской культуры – *дионисийское* и *аполлонийское*. Согласно древнегреческой мифологии – Аполлона считали богом света, покровителем искусства, поэзии и музыки. Главным качеством, всего того к чему был причастен Аполлон, было состояние утонченной красоты и гармонии. Дионис, напротив, считался богом безудержного веселья, стихийного порыва. Он нарушает тишину и гармонию, ввергая все в хаотический круговорот. Всякая культура это синтез этих двух начал, только их гармоническое единство способно создать основу для созидания. Однако, по мнению Ницше, современная культура (культура толпы) убила аполлоновское начало, нарушив тем самым гармонию и красоту культуры. Спасение Ницше видел в появлении сверхчеловека, одинокого гения, способного силой восстановить потерянное равновесие.

III. Основные подходы к изучению культуры XX века.

На протяжении XX в. интерес к культурологии продолжал постоянно возрастать, что закономерно привело к появлению множества новых теорий, дававших свою оценку сущности культуры, ее динамики и вероятных перспектив ее будущего. Большая часть философов и культурологов начала XX в., создавая свои теории

культуры, отказалась от поиска объективного основания культуры в природе и обществе, существующего вне и независимо от человеческого сознания. Так появилась большая группа антропологических теорий культуры, рассматривающих ее как чисто человеческий феномен.

1. *Психоаналитическое направление.* Основателем этого направления был австрийский психиатр и психолог **З. Фрейд** (1856–1939). Наиболее полно его взгляды на культуру изложены в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930). Культуру Фрейд трактует как «сумму человеческих достижений и институций, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и регулированию взаимоотношений между людьми»¹. С его точки зрения все, что способствует обработке земли, защите человека от природы, что приносит ему практическую пользу, имеет самое непосредственное отношение к миру культуры.

Первыми подлинно культурными деяниями, как утверждает Фрейд, были: а) укрощение огня, б) постройка жилища, в) изобретение орудий труда, благодаря которым человек получил возможность резко уменьшить свою зависимость от природы. Однако не только установление подобных взаимоотношений между человеком и природой свидетельствует о существовании культуры в том или ином обществе. Особое положение среди требований культуры занимают красота, чистота и порядок. Хотя они и не обладают статусом жизненно необходимых и их полезность для некоторых сомнительна, все же, по мнению Фрейда, эти явления нельзя рассматривать как нечто второстепенное.

К числу конституирующих характеристик культуры Фрейд относит и наличие уважительного отношения к высшим формам психической деятельности, интеллекту, к достижениям науки и искусства. Высшими достижениями человеческого духа он считал искания в области философии и религиозной мысли.

¹ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Собр. соч. : [В 10 т. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии]. – Москва : Фирма СТД, 2008. – С. 220.

Однако самой важной чертой подлинно культурного общества Фрейд считал наличие в нем определенного типа отношений между людьми, которые основываются не на признании права сильного, а на признании принципа равноправия и взаимозависимости людей друг от друга. Отсюда он делает вывод, имеющий принципиальное значение для понимания его культурологической теории: первое требование культуры заключается в требовании *справедливости*. Справедливость Фрейд понимает как насущную необходимость всех и каждого подчиняться требованиям культуры, обуздывать свои первичные инстинкты, разгул которых превращает социальную жизнь в войну всех против всех. Он считает, что только тогда, когда каждый добровольно принимает на себя бремя обязательств перед себе подобными, вытекающих из норм морали, только тогда в обществе могут установиться справедливые и гуманные отношения между индивидами.

Психоаналитический подход получил дальнейшее развитие в культурологии XX в. в работах В. Райха, О. Ранка, Г. Рохейма и др. Но особое место в этом ряду занимает творчество **К. Г. Юнга** (1875–1961), создателя учения об *архетипах* – накопленного коллективного психического опыта, под влиянием которого формируются образы, мысли и чувства людей, выраженные в мифах и символических изображениях.

2. *Символическая теория культуры.* Представления о связи символов с культурой имеют давнюю традицию. Однако целостную концепцию о роли символов в культуре предложил **Э. Кассирер** (1874–1945). В основе его взглядов лежит представление о способности человека к систематической и постоянной символизации, т.е. способности человека создавать символы. Истоки культуры он находит в способности человека творить искусственный мир, в котором реальность обозначается определенными символами. Человек может и должен познать эти символы, которые сам же и создает. Сущностью культуры является символическая деятельность. Этот вывод Кассирер сделал, анализируя природу человека. Опираясь на работы биологов начала XX в., он говорит о несовершенстве биологической природы человека, которая проявляется в ослаблении его инстинктов. В результате че-

люди оказались способными игнорировать обязательные для животных запреты, табу. Он стал свободным, но лишился при этом позитивной программы поведения.

Компенсируя этот недостаток, человек стал бессознательно присматриваться к другим животным, успешно выживающим в природе, и подражать им. При этом он вышел за рамки своей видовой программы, преодолел свою природную ограниченность, изменил способ своего существования. Постепенно человек выработал определенную систему ориентиров, которые надстраивались над инстинктами, дополняя их. Так шло приспособление человека к окружающей среде и одновременное постижение этого мира специфически человеческим способом – с помощью символов, которые стали звеном, соединяющим рецепторную и эффекторную системы. Если у животных эта связь прямая (стимул – реакция), поэтому они ограничены миром чувственного восприятия, то у человека, по мнению Кассирера, между системой рецепторов и эффекторов сформировалось третье звено – «символическая система». Кроме того, животные всегда живут в настоящем времени, будучи неспособными оторваться от реальности, в то время как человек непременно производит мысленную обработку полученных и отправленных сигналов, тем самым отвлекаясь от настоящего. При этом человек производит символы, которые в отличие от сигналов животных, являющихся частью физического мира, не относятся к нему, а обладают функциональной ценностью. Поэтому Кассирер и сделал вывод, что человек живет в символической вселенной, а в символах отразилась попытка закрепить различные стандарты поведения, подсказанные другими живыми существами.

Таким образом, человек, по Кассиреру, это символическое животное. Только создавая символы, он вышел из природного мира. Сам символ понимается как особая форма культурного познания, определенный уровень обобщения человеческого опыта. Это код, имеющий универсальный характер. Благодаря символам культура кодирует огромное количество информации, которая может быть в любой момент востребована и использована после перекодирования в современных условиях.

Специфическим свойством символа является его многозначность. Поэтому культура не существует как что-то однозначно определенное, а выступает как амбивалентный феномен, который может быть истолкован в зависимости от набора доминантных символов и интерпретаций. Вследствие этого одна культура может быть представлена в самых разных формах.

Все культуры представляют собой системы символов. В зависимости от ответа на вопросы, что символизируется и каким образом, мы узнаем, на каком этапе развития находится данная культура. Однако понять культуру другого народа мы можем только при совпадении символических кодов их культур. Поэтому символ имеет еще одно важное свойство – создает между культурами почву для коммуникации и взаимодействия.

3. Игровая концепция культуры. Феномену игры посвящена книга голландского культуролога **Й. Хейзинги** (1872–1945) «Человек играющий» (1938). Хейзинга выводит культуру из игры, которая старше культуры и поэтому творит ее. Культуроформирующие свойства игры проявляются в следующих аспектах:

– игра, представляющая непринужденное, не ориентированное на получение пользы поведение, предоставляет человеку свободу действий, стимулирует воображение и вносит в жизнь смыслы, не связанные с повседневными материальными нуждами. Это приводит к возникновению духовной культуры;

– игра предполагает соблюдение определенных правил, которые предлагаются самим человеком, а не диктуются объективными условиями. Это рождает представление о необходимости ограничения существующей свободы ради жизни среди других людей, что невозможно без определенного порядка. Результатом становится появление морали, а также других норм, регулирующих жизнь человека. Также это способствует развитию общества и разнообразных форм общения между людьми;

– игра обычно связана с соревнованием. Поэтому она ориентирует человека на достижение лучшего результата, заставляет его стремиться к совершенному, прекрасному. Это, в свою очередь, стимулирует творчество во всех областях культуры. Для изменения окружающей действительности посредством любой материальной деятельности человек должен был совершить

предварительно аналогичную работу в своем воображении, т.е. «проиграть» деятельностный процесс;

– игра дает обществу социальные идеалы, исполняя роль драматургической основы в их реализации. Да и сами эти идеалы содержат много игрового, так как они связаны с областью мечты, фантазии, утопических представлений. Целые эпохи могут «играть» в воплощение идеалов, как, например, культура Ренессанса, стремившаяся к возрождению идеалов и ценностей античности.

Но роль игры в истории культуры не всегда была одинаково велика. По мере культурного развития игровой момент отступает на второй план, растворяется в сакральной сфере, кристаллизуется в учености и поэзии, в правовых отношениях, в формах политической деятельности.

Вытеснение игры началось в XVIII в., когда духом общества начинает завладевать трезвое, прозаическое понятие пользы. Получает признание представление, что экономический интерес определяет ход истории. Труд и производство становятся идеалом, а вскоре – идолом. Практицизм, деловитость, трезвость суждений берут верх над «игривостью», необходимость и целесообразность – над непрактичным и бесполезным стремлением к «игре по правилам». Благородство и бескорыстие игрового поведения вступили в противоречие с безнравственностью и жестокостью поведения современного человека. Свидетельство тому – мировые войны, которые стали настоящей бойней, в них ничего не осталось от благородной воинской игры прошлого. Даже игра превратилась сегодня в суррогат игровой деятельности – в спорт, научно-технически организованный азарт. Из единства духовного и физического игра сохраняет лишь низменную физическую оболочку, утрачивая свое высшее духовное содержание. Потеряла игра и свой общественный и общедоступный характер, поскольку чем больше в ней участников и чем меньше зрителей, тем плодотворнее она для личности. Сегодня же игра включает в себя намного больше зрителей, чем участников. Духовное напряжение культурной игры утратило даже искусство. Масса людей потребляет его продукты, но не считают его необходимой частью своей жизни и тем более не творят его сами. Путь выхода из культурно-

го кризиса Хейзинга видит в распространении нового общественного духа, возрождении первозданной игровой природы.

Рассматривая основные подходы к изучению культуры второй половины XX в., мы остановимся на структурализме и постструктурализме.

Структурализм получил наибольшее распространение в 60-х гг. XX в. во Франции. Его основными представителями являются: этнолог К. Леви-Строс, историк культуры М. Фуко, психоаналитик Ж. Лакан, литературовед Р. Барт, а также итальянский искусствовед У. Эко.

Структурализм возникает как результат формирования совокупности методов гуманитарных наук, связанных с обнаружением и описанием структур в разных областях культуры. Общим для структурного анализа является представление о:

- культуре как совокупности знаковых систем и культурных текстов;
- культурном творчестве как символотворчестве;
- наличию универсальных психических структур, скрытых от сознания, но определяющих механизм реакции человека на весь комплекс воздействия внешней среды;
- возможности путем сравнительного структурного анализа знаковых систем и культурных текстов выявления и познания этих структур.

Термином *«постструктурализм»* обозначают ряд подходов в социогуманитарном познании 70–80-х гг. XX в., который получил развитие сначала во Франции, а затем в США. Большую роль в разработке этого направления сыграли «поздний» Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар и др. Постструктурализм противопоставляет принципу однозначного «структурного объяснения» принцип «многомерного прочтения». Для него характерно стремление «децентрировать» структуру, показать, что ей противостоят неструктурные и неструктурируемые силы, сопротивляющиеся упорядочиванию. Это был интеллектуальный протест против принципа власти, воплощенный в самой идее структурной упорядоченности мира, репрессивной власти центра.

IV. Анализ концепций культуры в отечественной культурологии

Изучение проблем культуры в отечественной общественной науке советского периода началось приблизительно в конце 50-х гг. XX в. В дальнейшем было выдвинуто много оригинальных концепций, некоторые из которых мы рассмотрим ниже.

1. *Деятельностный подход.* Этот подход представлен двумя направлениями. Первое направление характеризует культуру как универсальное свойство общественной жизни. Наиболее полно оно представлено в работах *Э. С. Маркаряна (1929–2011)*. Он выделяет следующие основные принципы исследования культуры:

- понимание человеческого общества как универсальной адаптивно-адаптирующей системы;
- понимание человеческой деятельности как специфического проявления информационно управляемой жизненной активности;
- понимание культуры как супер-биологической универсальной технологии человеческой деятельности, ее адаптивного и оптимизационного механизма;
- понимание динамики культурной традиции как универсального механизма воспроизведения и изменения человеческих обществ и основного носителя жизненного опыта, проявляющегося в процессах формирования, действия и трансформации любых групповых паттернов деятельности.

Главная функция культуры, по Маркаряну – это сделать возможным существование социальной жизни человеческих существ как особой естественной самоорганизующейся живой системы.

Любая система – от простого живого организма до общества – стремится к самосохранению и самовоспроизводству. Если система утрачивает возможность вырабатывать механизмы, препятствующие нарастанию энтропийных процессов, т.е. необратимых процессов потери энергии и информации, то она распадается.

Таким механизмом применительно к обществу выступает культура как результат деятельности особого рода, в которой

проявляется социальная природа человека. «В понятии культура, – пишет Маркарян, – абстрагируется именно тот механизм деятельности, который не задается биологической организацией и отличает проявление специфически человеческой активности»¹.

Поясняя свою мысль, он говорит о том, что есть принципиальные отличия в регулировании жизнедеятельности, например, популяции животных и человеческого сообщества. Если в первом случае эта регуляция осуществляется на основе передаваемой из поколения в поколение программы поведения или благодаря действию механизма условных рефлексов, то в социуме регуляция поведения индивидов происходит благодаря усвоению социальных норм, принципов, традиций в процессе социализации. Другими словами, направленность деятельности людей корректируется не биологическими механизмами, а социальными. Система этих механизмов и есть культура.

Культура, будучи результатом деятельности, именно в деятельности обретает самое себя. Вне деятельности, подчеркивает Маркарян, культура существовать не может, как не может существовать деятельность вне ее культурного контекста. Отсюда, считает ученый, вытекает принципиальная возможность определения культуры как специфического для людей способа деятельности.

Второе направление деятельностного подхода рассматривает культуру в контексте личностного становления. Здесь можно выделить работы двух авторов – *В. М. Межуева (1933–2019)* и *Н. С. Злобина (1930–1998)*. Для этого направления характерно то, что «...в основу понимания культуры кладется исторически активная творческая деятельность человека и, следовательно, развитие самого человека в качестве субъекта деятельности. Развитие культуры при таком подходе совпадает с развитием личности ... в любой области общественной жизнедеятельности»². Иначе говоря, ставится задача исследования того, каким образом ре-

¹ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука: (логико-методол. анализ). – Москва : Мысль, 1983. – С. 87.

² Баллер Э. А., Злобин Н. С., Межуев В. М. Культура – человек – философия: к проблеме интеграции и развития // Вопросы философии. – 1982. – № 1. – С. 36.

зультаты деятельной человеческой истории становятся основанием творческой индивидуальной деятельности, т.е. как человек деятельно воплощает осознание себя субъектом деятельности и каким образом в истории деятельности он приходит к подобному самосознанию.

Межуев отмечает неразрывную взаимосвязь четырех социальных феноменов: человека, его личностного начала, деятельности и культуры. С его точки зрения мир, окружающий человека, есть в полном смысле его «произведение», и как таковой он есть не столько явление природы, сколько продукт культуры. В каждый отдельный исторический отрезок времени культура имеет достаточно четко фиксированный образ, что позволяет вести речь о культуре той или иной эпохи или формации, но в масштабах всей человеческой истории она оказывается богаче, многообразнее любого из ее исторических образов. Однако попытки представить культуру как нечто адекватное ее облику, сформировавшемуся в ограниченный отрезок времени, свидетельствуют об ограниченности взгляда. Культура стремится к безграничности, к беспредельности и универсальности развития. Но такое стремление мы можем приписать только человеку, охватывающему своей деятельностью весь мир. С этой точки зрения культура совпадает с границами нашего собственного существования в мире, с нашим специфически человеческим бытием. Уровень универсальности, достигнутый человеком в процессе освоения окружающего мира, есть возможный критерий для выделения сферы культуры. В зависимости от того, насколько универсальным является человек, настолько широка сфера культуры, настолько «окультуренными» выступают те отношения, которые устанавливаются между действующими субъектами исторического процесса. Данный критерий является конкретно-историческим, ибо степень универсальности напрямую связана с уровнем развития производительных сил, степенью свободы индивидов, наличием необходимых условий для самораскрытия человека, обретения его подлинного, а не фальсифицированного «Я».

Таким образом, *культура* есть мера нашего собственного человеческого развития, по которой можно определить величину пройденного нами пути, или, говоря другими словами, свиде-

тельство того, кем мы являемся в этом мире, каковы границы и масштабы существования в нем. Культура – это не просто сумма вещей или идей, которую можно выделить и описать, а вся создаваемая человеком предметная действительность, в которой мы обнаруживаем, находим самих себя, и которая заключает в себе условия и необходимые предпосылки нашего подлинно человеческого, т.е. всегда и во всем общественного, существования.

2. *Системный анализ культуры.* Оригинальную концепцию культуры, базирующуюся на принципах системного подхода, предложил в середине 70-х гг. XX в. **М. С. Каган** (1921–2006). По его мнению, культура есть феномен, который «обнимает все, что творит субъект, осваивая мир объектов»¹. Она включает в себя как то, что человек создает, так и то, как он создает. Следовательно, культура представляет не только продукт человеческой деятельности, но и сам процесс, в результате которого происходит изменение мира и одновременно изменение самого человека. На этой особенности ученый акцентирует особое внимание, подчеркивая, что творение культуры, по сути, есть творение человека, превращения его из биологической особи в социальное существо, обладающее волей, разумом, представлениями о добре и зле, прекрасном и безобразном.

Культура, по Кагану, может быть противопоставлена природе, как результату действия естественных сил, а не креативной деятельности человека. Однако это не означает, что культура и природа суть полные противоположности. Природа есть неорганическое тело человека, а поэтому связь между культурой и природой более сложна, чем это может показаться на первый взгляд. Культура выражает меру власти человека над природой, как внешней, так и собственной (физической и психической). Другими словами, она есть показатель очеловеченности индивида, свидетельство его отдаления от первобытного природно-животного состояния.

Согласно представлениям Кагана, культура может существовать в различных формах и видах. Исходя из того, что суще-

¹ Каган М. С. Человеческая деятельность : (опыт системного анализа). – Москва : Политиздат, 1974. – С. 181.

ствуют субъекты исторического действия разной степени общности, представляется возможным выделить культуру личности, социальной группы, класса, этноса, человечества в целом.

Каган подчеркивает, что культура личности не тождественна культуре группы, а культура нации существенно отличается от культуры класса, поскольку личность, несмотря на все ее желания, ограничена в проявлении своего креативного начала. Соответственно, и проявление деятельной сущности любого социального субъекта менее разнообразно и продуктивно, чем всего человечества.

Понятия «культура» и «общество», по мнению Кагана, тесно связаны, однако это не дает основания рассматривать их как синонимы, обозначающие один и тот же феномен. Культура – продукт деятельности общества, общество – субъект этой деятельности. В силу этого факта структура культуры тождественна структуре человеческой деятельности. Отсюда вытекает необходимость глубокого анализа сущности и природы деятельности.

Каган выделяет в человеческой деятельности четыре элемента: субъекты деятельности; объекты, на которые она направлена; продукты деятельности и, наконец, способы и средства деятельности. Как и Маркарян он относит к культуре третий и четвертый из отмеченных им элементов человеческой деятельности, т.е. продукты деятельности, а также способы и средства ее осуществления.

В первом структурном срезе культуры Каган характеризует способы и средства деятельности как технико-технологическую грань культуры, а продукты деятельности – как ее предметно-продуктивную грань. Во втором структурном срезе культуры Каган выделяет три слоя: материальную, духовную и художественную культуры. В третьем, морфологическом срезе, как бы накладываясь друг на друга, совмещаются первые два среза, в результате чего обнаруживаются наличие и специфика предметно-продуктивной и технико-технологической сторон культуры в каждом ее слое.

Предметно-продуктивная грань материальной культуры включает четыре подразделения: производственно-техническую

культуру, культуру воспроизводства человеческого рода, физическую культуру и социально-политическую культуру.

Технико-технологическими компонентами материальной культуры являются, по мысли Кагана, в культуре производства – техническая оснащенность и уровень мастерства, в физической культуре – спортивные снаряды и процедуры исполнения упражнений.

Столь же сложное строение имеет и духовная культура. Прежде всего, в ней можно выделить четыре аспекта в соответствии с четырьмя основными видами духовной деятельности: практически-духовный, познавательный, ценностно-ориентационный и общение. Каждый из этих аспектов духовной культуры, в свою очередь, может быть дифференцирован в зависимости от конкретного вида деятельности. Например, можно выделить проективную культуру, свидетельствующую о степени реализации человеком своих потенций в данной специализированной отрасли духовного производства, познавательную, идеологическую, нравственную, эстетическую, политическую, правовую и другие культуры.

Особым родом культуры, с точки зрения Кагана, является художественная культура, где человеческая деятельность представлена всеми своими видами.

Так выстраивается система культуры, тождественная структуре человеческой деятельности.

Системный анализ культуры позволяет дать научную классификацию ее функций. Все многообразные функции культуры Каган подразделяет на *внешние* и *внутренние* функции.

К числу внешних относятся следующие функции: преобразовательная, познавательная, прогностическая, ценностно-ориентационная, нормативно-регулятивная, коммуникативная и функция социализации. К числу внутренних функций культуры относятся функции: накопления и сохранения ценностей (кумулятивная функция), производства и распространения ценностей, совершенствования и развития средств и способов культурной деятельности и повышения эффективности действия культуры.

Тема 3. КУЛЬТУРА ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

I. Культура древнего Египта. Египет является одним из самых древних государств в мире. Первые поселения в долине Нила возникли ещё в XXX в. до н.э. Египтяне представляли собой классическое общество-изолят: с трёх сторон Египет отрезан от мира пустынями (Синайской, Суданской и Ливийской), а дельта Нила долгое время не была судоходной. При этом осадки в Египте почти не выпадают, и единственным источником жизни была река, вдоль которой и растянулось царство фараонов. Крупнейшими городами Египта были Мемфис, Фивы и Луксор, поблизости от которых к реке прижимались многочисленные деревни и храмы. С древнейших времён египтяне научились копать оросительные каналы и использовать разливы реки в земледельческих целях. Такие работы требовали учёта большого количества ресурсов и согласованного труда огромного числа людей, поэтому рано возникли государство и письменность. Можно предположить, что в долине Нила люди научились работать сообща и писать друг другу письма ещё до того, как осознали своё языковое или расовое родство. Неслучайно египтяне называли свою страну *Кемет*, то есть «чёрная земля». Получается, что древний египтянин понимал отечество исключительно в территориальных категориях.

В политическом плане Египет представлял собой централизованную бюрократическую монархию, номинально возглавляемую царём-фараоном, но управляемую чиновниками. Фараон считался живым божеством, Сыном Солнца. Весь Египет считался его собственностью, а власть монарха формально охватывала даже такие явления природы как погоду и жизненно важные для страны разливы Нила. Члены правительства считались слугами фараона и совмещали придворные и высшие чиновничьи должности. Например, министры обычно именовались «носителями царских опал», «носителями царских сандалий», «чтецами царя», и даже начальник администрации фараона назывался всего лишь «хранителем царской печати». На официальных приёмах правительство представало именно в таком антураже – как свита фараона, состоящая из покорных и подбострастных слуг.

Однако в реальности фараон чаще всего сильно зависел от своих министров и придворных, а порой даже оказывался их заложником. Ведь большинство его обязанностей носили сакральный, а не административный характер. Греческий путешественник, побывавший при египетском дворе, оставил такое описание будней фараона: «На рассвете царь отсылал свои письма и отвечал на чужие, затем он купался, одевался в парадные одежды и присутствовал при жертвоприношении в храме. Там верховный жрец и народ молились, чтобы бог благословил царя, и жрец инсказательно давал понять монарху, что в его правлении заслуживает похвалы, а что – порицания. После этой проповеди царь приносил жертву, но не уходил из храма сразу, а ещё слушал чтение тех мест из священных книг, где говорилось о поступках и правилах знаменитых людей. Распорядок жизни монарха в остальную часть дня был определен очень подробно – вплоть до времени прогулок и еды – небольшого количества гусятины, говядины и вина»¹. При таком плотном графике, состоящем из ритуальных и декоративных обязанностей, фараон попросту не успевал знакомиться с текущей политической ситуацией и принимать какие-то серьёзные решения.

Реальное же администрирование осуществлял разветвлённый чиновничий аппарат, делящийся на четыре ступени: «друг фараона» – «горячо любимый друг фараона» – «родственник фараона» – «настоящий родственник фараона». Полномочия функционеров зависели от того, какой из четырёх рангов они занимали в одной из трёх ветвей власти (гражданской, военной и религиозной). При этом система рангов была сквозной, гражданского чиновника в любой момент могли перевести в ряды жрецов, назначив на храмовую должность, эквивалентную прежней. Поэтому египетская бюрократическая система была гораздо прочнее любой царской династии, и три её властных вертикали активно сотрудничали и соперничали между собой.

Наиболее энергичные фараоны (Рамзес II, Тутмос III) интересовались делами всех трёх вертикалей, но могли принимать

¹ Эрман А. Государство, армия и общество Древнего Египта. – Москва : Центрполиграф, 2008. – С. 106.

только ограниченные решения. Переломить ситуацию и полностью взять власть в свои руки не смог за долгую историю Египта ни один монарх. Ведь египтяне практически не воевали, за исключением ряда локальных кампаний в Эфиопии и Палестине. У фараона не было под рукой многочисленного войска, на которое он мог бы опереться, ведь участники походов обычно расходились по своим деревням сразу же после окончания войны. Некоторые фараоны вели активную внешнюю политику и, подобно Рамзесу II (1279-1213 гг. до н.э.), содержали регулярное войско, но это было скорее исключение из правил, чем традиционное положение дел. Обычно египетский фараон всё-таки являлся администратором, а не полководцем, и нечасто покидал дворец, в котором ему были больше нужны слуги и секретари, нежели воины. Поэтому монарха никто не охранял, кроме небольшого количества гвардейцев. При серьёзной попытке переворота сотня воинов не смогла бы защитить правителя, а гораздо чаще именно эти люди и становились исполнителями покушений. Такие цареубийства обычно маскировались под несчастные случаи, и правда никогда не обнародовалась. Например, начавший борьбу со жречеством фараон Аменхотеп IV (другое имя – Эхнатон) по официальной версии скончался во время внезапного эпилептического припадка, случившегося без свидетелей. И в тот же день из дворца пропал официальный наследник и соправитель – архитектор Сменхкара. Народ приветствовал нового фараона заочно, а сам Сменхкара больше никому не попадался на глаза: не было официальной интронизации или каких-либо других публичных появлений правителя. Через год Египтом официально правил уже другой человек – принц Тутанхамон, а об исчезновении законного наследника как будто забыли¹.

Поэтому фараон, если только он хотел жить долго и счастливо, должен был считаться с высшим чиновничеством. Чиновники же не могли обходиться без монарха и на словах демонстрировали царю своё почтение ежечасно. В частности, по канонам египетского изобразительного искусства на фресках фараон

¹ Вейгалл А. Эхнатон. Фараон-вероотступник. – Москва : Центрполиграф, 2010. – С. 170-171.

всегда изображался выше и крупнее своих подданных, а рост и пропорции последних варьировались в зависимости от их чиновничьих рангов или отсутствия таковых. При этом военная или землевладельческая аристократия в Египте не сложилась, потому что плодородных земель было слишком мало для того, чтобы появились помещики, а войны почти не велись из-за недоступности соседей. Представители высших эшелонов власти редко происходили из царского рода, и в папирусах почти никогда нет указаний на чьё-то «благородное происхождение».

Единственным социальным лифтом в древнем Египте было образование: все египетские мальчики ходили в школу и обучались чтению, арифметике и письму, а самые способные из них по окончании школы действительно получали чиновные должности. Таким образом, фараон всегда был окружён выходцами из низов, и некоторые из них впоследствии могли даже жениться на дочери монарха и, тем самым, войти в царскую семью.

Жизнь египетского простонародья была противоречивой: с одной стороны, в Египте не существовало рабства в его классическом виде (ни одного египтянина невозможно было купить или продать, и даже за долги нельзя было лишить человека личной свободы), но, с другой стороны, вся земля и вода в стране формально принадлежала фараону. Египтянин даже в своём доме был всего лишь арендатором и поэтому на протяжении всей жизни отработывал эту аренду. Например, легендарные пирамиды и оросительные каналы строились крестьянами совершенно бесплатно: работников вызывали из деревень вахтенным методом, формировали из них ремесленные бригады, и под руководством десятников и бригадиров крестьяне были обязаны отработать определенное количество дней в году на государственных стройках. Наказаний современного типа древний Египет не знал: местные судьи не приговаривали людей к тюремному заключению или смертной казни. Сами эти меры просто не приходили египтянам в голову. Зато телесные наказания применялись даже по самым незначительным поводам. Например, крестьянин, недоплативший натуральную подать с урожая, рисковал быть высеченным розгами, а пойманный с поличным вор чаще всего терял руку.

Такая жизнь пробуждала у древнего египтянина двойственное отношение к себе и окружающим. Например, размышляя о государстве и обществе, он не был оптимистом и не ждал никакого «светлого будущего». Каждое поколение египтян полагало, что живёт в тёмные, смутные времена, и если всеобщее благоденствие когда-то и существовало, то точно не данный момент. Популярностью пользовалось литературное произведение, написанное в жанре поучительного монолога, именуемое «Речения Ипусера», автор которого подчеркивает разницу между легендарным прошлым и мрачным настоящим: «Воистину, воры захватили лучшие земли, и поэтому пахари выходят в поле со щитами. Воистину, люди смиренные говорят: «Властвуют ныне разбойники, свирепые ликом»»¹. Но, с другой стороны, египтянин не видел причин для того, чтобы самому горевать о несовершенстве мира. Каждый египтянин независимо от своего социального положения, стремился по собственному выражению «провести день весело». Египетские нравы вовсе не были суровыми или мрачными: так, в каждом городе существовали пивные, часто проводились борцовские соревнования и танцевальные фестивали. Египетские модницы щеголяли с высокими причёсками, им была знакома парфюмерия. Неслучайно египетские рельефы чаще всего изображают девушек не в поле или на реке, а исключительно в будуаре, за туалетным столиком. Существовала в Египте и художественная литература. В частности, известен, по меньшей мере, один древнеегипетский приключенческий роман («Приключения Синухета»).

В отношении радостей жизни египтяне руководствовались мыслью, озвученной анонимным древним арфистом: «Оставь позади всё зло и думай о радости, пока не наступит день, когда ты достигнешь гавани в той земле, что любит тишину. Проведи день весело и не уставай; никто не унесёт с собой своё добро; ничто уходящее не вернётся к тебе»².

¹ Египетские и африканские притчи / под ред. К. В. Лимаренко. – Харьков : Фолио, 2014. – С. 45.

² Мертц Б. Красная земля. Чёрная земля. Древний Египет: легенды и факты / Б. Мертц. – Москва : Центрполиграф, 2008. – С. 142.

Религия египтян, как и вся их жизнь, была ориентирована на долину Нила. Восточный берег считался страной жизни, потому что солнце всходит на востоке; западный берег, соответственно, считался краем мёртвых. Именно здесь находились кладбища, здесь же стоят легендарные пирамиды Гизы (фараонов IV династии – Хеопса, Хефрена и Микерена).

Египтяне полагали, что человек имеет две души, которые после смерти разъединяются. Одна из них (*ба*) остаётся в теле и живёт вместе с ним ограниченной жизнью, ради чего тело покойника мумифицировалось. Другая душа (*ка*) отправляется на противоположную сторону земли, в царство мёртвых, где ведёт жизнь, похожую на земную, под руководством покойных фараонов и бога Осириса. Для того чтобы обеспечить мёртвым гробницы и безбедное загробное существование, египтяне жертвовали всем: трудом, временем и богатством. Гробницы поражают своей роскошью точно так же, как жилища живых и даже дворцы фараонов удивляют своим аскетизмом. Создаётся впечатление, что вся жизнь древнего египтянина была ориентирована на загробное существование, а земное время рассматривалось только как подготовка к нему. Скорее всего, так и было, потому что, согласно египетским верованиям, боги египтян давным-давно умерли и наблюдали за людьми из загробного мира. В земной жизни людей окружали только чудовища, которые обычно не причиняли людям вреда. Впрочем, боги Египта мало отличаются от чудовищ, потому что все они, за редким исключением, зооморфные – имеют человеческие тела и головы животных (бог смерти – шакал Анубис, богиня материнства – бегемотица Таурт, бог разливов Нила – крокодил Себек и т.д.).

Важной чертой египетской религиозности является вера в посмертный суд, но без загробного воздаяния. Так, боги Осирис и Анубис обсуждали жизнь умершего человека, взвешивали его сердце на весах, но целью их было не устанавливать добрую или злую сущность покойного, а лишь определить, соблюдал ли подсудимый при жизни ряд правил ритуального характера. Например, покойный должен был поклясться, что не говорил дурного о фараоне. Специальное сочинение, именуемое «Египетская книга мёртвых», содержит множество советов, как обмануть боже-

ственных судей даже в том случае, если покойный при жизни не соблюдал никаких правил.

В частности, египетские сказки и художественные рассказы полны сюжетов о находчивых юношах из народа, которые подкапывают царский дворец и воруют из казны. Почти всегда сказочный фараон преследует ловкачей, грозит им различными карами, потом обещает щедрую награду и свою дочь в жёны любому, кто укажет преступника. После таких обещаний вор сдаётся добровольно и, будучи одновременно и преступником, и тем, кто его указал, становится зятем и наследником правителя. Вероятно, древние египтяне полагали, что бог Осирис, судья мёртвых, тоже любит такие легенды и сочувствует их героям.

II. Культура древней Месопотамии. Иной, по сравнению с Египтом, была страна, расположенная в междуречье Тигра и Евфрата, именуемая Месопотамия (в наши дни она называется Ирак). Здесь тоже процветало ирригационное земледелие. Однако, в отличие от Египта, этот край был открыт для соседей со всех сторон. Поэтому его жители (шумеры, аккадцы и халдеи) быстро освоили войну и торговлю. По берегам рек располагалось множество городов-государств, таких как Ур, Борсиппа, Ниппур, Ниш, Ашшур и т.д., но самыми многолюдными и известными были Ниневия и Вавилон («Баб-Илу» – «Врата Бога»). Между городами издавна велась оживлённая торговля, сюда через пустыни приходили караваны из Леванта и Персии, и поэтому не существовало необходимости в создании единого государства. По сравнению с Египтом, в проведении ирригационных работ важнейшую роль играло жречество, представители которого проектировали каналы и координировали труд жителей ближайших деревень. Поэтому храмы распоряжались землями и оросительными каналами как юридические лица. Каждый город был столицей культа того или иного божества, и поэтому для одного государства присоединить другое было совсем непросто по религиозным причинам. Но если жречество стояло на страже независимости своих родных городов, то купечество, наоборот, в незапамятные времена сформировало единый рынок во всей Месопотамии, и поэтому местные города экономически были едины при том,

что в каждом из них правила собственная царская династия или распоряжался коллективный магистрат.

Жители Ашшура и Ниневии, ассирийцы, первыми в мире освоили верховую езду и вошли в историю как грозные завоеватели. В начале I тысячелетия до н.э. весь Ближний Восток платил им дань, и ассирийские цари в посмертных надписях хвастали своими походами и жестокими расправами над побеждёнными. Мы никогда не узнаем, в каком из городов междуречья Тигра и Евфрата впервые зародилась клинописная письменность, но ассирийцы очень хорошо владели ею. В наши дни исследователи располагают большим количеством частных писем, которыми обменивались древние ассирийцы. И если только речь не идёт об официальных документах, главная тема этих посланий – война и власть. То же самое можно сказать об ассирийском искусстве: стены царских дворцов покрыты рельефами, изображающими сражения и жестокие расправы над побеждёнными. Например, ассирийский царь Синахериб (740–681 гг. до н.э.) приказал изобразить на стенах своей столовой горящий город и пленных, посаженных на кол. Датский археолог Й. Лессёэ, участвовавший в раскопках руин ассирийских городов, так описывает увиденные им настенные изображения: «Поведение ассирийской армии изображено на рельефах со вкусом, превращаясь в образец жестокости, не имеющей аналогов в мировой истории, а сами ассирийские цари предстают перед нами в образе бессердечных восточных тиранов»¹.

Достоинством ассирийцев можно считать гипертрофированную практичность. Ассирийцы первыми в истории научились сражаться верхом, проламывать вражеские укрепления стенобитными машинами, проводить массовые депортации, но они же создали и первый в мире водопровод: тот самый царь Синахериб, который украшал свой дворец изображениями казней, спроектировал и построил акведук в окрестностях современной иракской деревни Джирван. Также современный читатель может удивиться поголовной грамотности ассирийцев и их странной для наших

¹ Лессёэ Й. Древние ассирийцы. Покорители народов. – Москва : Центрполиграф, 2012. – С. 156.

дней манере читать письма вслух. Нередко бывало, что автор личного письма заранее знал, что текст будет озвучен адресату третьим лицом и поэтому писал особые указания для чтеца. Например, переписка братьев-принцев Ясмах-Адада и Ишме-Дагана изобилует вот такими вставками: «Скажи Ясмах-Ададу: так говорит Ишме-Даган, твой брат»¹.

К VII в. до н.э. против ассирийского господства вспыхнуло восстание по всему Междуречью, и в 612 г. столица Ассирии, город Ниневия, была захвачена повстанцами. Так завершилась история этого царства. Однако ассирийское господство имело для Месопотамии важное положительное значение: в то время как войско царя громило ближних и дальних врагов, города, объявившие о своей покорности и исправно платившие дань, смогли быстрыми темпами развивать свою экономику, обогащаться и процветать. Поэтому после гибели Ассирии пальму первенства в Междуречье и даже в Леванте захватил Вавилон.

Вавилоняне по сравнению со своими соседями из Ниневии были миролюбивыми. Основанный приблизительно в 2400 г. до н.э. Вавилон стал крупнейшим торговым центром древнего мира. На протяжении тысячелетий его жители вели морскую торговлю в Персидском заливе, а их караваны достигали Средиземного моря и Армении. Для регулирования торговых и земельных отношений вавилоняне создали первый в истории письменный кодекс законов (1750-е гг.), вошедший в историю как «законы царя Хамурапи».

В Вавилоне, несмотря на монархический строй, не сложилась аристократия, и власть находилась в руках чиновников-откупщиков и жрецов, которые выполняли для царей функцию легитимации и владели обширными землями в долинах Тигра и Евфрата.

Царь мог занять престол, только прикоснувшись к статуе бога Мардука, до которой жрецы могли его не допустить. Поэтому монархи были вынуждены покровительствовать жрецам. Этот ритуал необходимо было возобновлять раз в год, поэтому вави-

¹ Лессёз Й. Древние ассирийцы. Покорители народов. – Москва : Центрполиграф, 2012. – С. 127.

лонские цари в своих завоевательных походах старались не удаляться далеко от столицы. Даже такие грозные правители как Навуходоносор II (630–562 гг. до н.э.) не пропускали регулярных ритуалов интронизации, даже если находились в течение года в военных походах. Впрочем, вскоре после свержения ассирийского господства армия в Вавилоне стала наёмной. Это был торговый мегаполис, в котором всё можно было купить или продать, и халдейским купцам было проще нанять для себя воинов со всего Междуречья, чем сражаться самим.

Но Вавилону не было нужно большое войско, потому что его власть над Месопотамией носила коммерческий характер. Например, халдейским торговцам было без разницы, какая династия правит в соседнем городе Барсиппе, если эти цари не препятствовали их коммерции. В частности, некоторых городах Междуречья (например, в Нимруде и Уре) реальная власть находилась в руках вавилонских торговых представительств, а не местных аристократов.

Изначально халдейское общество состояло из трёх неравных социальных групп: аристократию (*авилум*), свободных людей (*мушкенум*) и рабов (*вардум*)¹. Именно аристократы считались полноправными гражданами, хотя простонародье (буквально – «мужики») было неотчуждаемо свободным, и могло заниматься самыми различными видами деятельности. Законы Хамурапи запрещали обращать свободного человека в рабство, как бы беден он ни был и как бы много не задолжал. Поэтому рабов покупали на невольничьих рынках, которых в Месопотамии и самом Вавилоне было немало. Халдейский купец руководствовался принципом «не спрашивай – не отвечай», одинаково приобретая и перепродавая рабов, товары и заморские диковинки, но никогда не интересуясь, как они попали на рынок. Вавилоняне с одинаковой холодной деловитостью торговали как с рыбаками устья Евфрата, так и с похитителями людей из Дамаска. Их интересовала только прибыль, поэтому в вавилонском обществе не было ничего стабильного: нередко простолюдины благодаря

¹ Москати С. Древние семитские цивилизации. – Москва : Центрполиграф, 2012. – С. 83.

коммерческим успехам жили богаче аристократов, а свободные ремесленники арендовали мастерскую и инструменты за такую высокую плату, что жили беднее рабов, как бы самоотверженно они не трудились.

Имущественное расслоение в Вавилоне было настолько серьёзным, что можно сказать, будто существовало два города: один – для богатых, а второй – для бедных. Центр города, включавший в себя царский и жреческий кварталы, а также деловой центр – проспект Айбур-Шабум, был отделён от остального мира крепостной стеной Имгур-Эллиль (в то время как город окружала ещё и внешняя стена – Немет-Эллиль)¹. Внутренние районы были населены самыми богатыми купцами, царскими чиновниками и влиятельными жрецами. Обычно каждый из них владел домом и садом, и за его хозяйством всегда приглядывало множество рабов и свободных приказчиков. Вавилонские цари, дворец которых находился здесь же, до тех пор, пока не вмешивались в дела предпринимателей, могли позволить себе дорогостоящие чудачества. Например, Навуходоносор II для того, чтобы порадовать свою жену Семирамиду, родившуюся в горной местности, прямо на пустынном берегу Евфрата приказал построить искусственную гору с садами, расположенными на террасах. По другой версии, монарх подражал своему предшественнику, ассирийскому царю Синахерибу, который сделал то же самое в Ниневии для своей подруги Шамурат. Однако сады действительно существовали и даже цвели, ради чего была создана дорогостоящая оросительная система, вызывавшая зависть даже у греков и римлян. К сожалению, в наши дни невозможно точно сказать, где находились висячие сады Семирамиды – в Вавилоне или Ниневии, хотя все наблюдавшие их греческие путешественники в один голос утверждали, что видели висячие сады именно в Вавилоне.

Иной, совсем не весёлой и не роскошной была жизнь большинства горожан Вавилона. Здесь обитало много людей, ведущих нищенский образ жизни: ищущих и не находящих заработка, неоплатных должников, ремесленников-арендаторов и,

¹ Белявский В. А. Вавилон легендарный и Вавилон исторический. – Москва : Ломоносовъ, 2011. – С. 142.

разумеется, разных тёмных личностей, нередко путающих чужой карман со своим. Вот как описывает общий фон вавилонского мегаполиса отечественный историк В. А. Белявский: «Вавилон был многолюдным и шумным городом. Он притягивал к себе людей, как магнит, и среди его прелестей не последнее место занимали злчные места – публичные дома, дорогие рестораны и подозрительные трактиры, нередко служившие притонами для разного сброда. Содержали эти заведения обычно рабы, отпущенные на оброк, часто рабыни, совмещавшие ремесло трактирщиц и проституток. Производство алкогольных напитков – виноградных вин и различных сортов сикеры (род пива или браги) из фиников и ячменя – и торговля им были прибыльным делом. Рабовладельцы охотно разрешали своим рабам заниматься этим промыслом, отпуская на оброк, давали им необходимые средства на обустройство»¹. В частности, вавилонская фирма «Эгиби и сыновья», занимаясь легальным ростовщичеством и операциями с недвижимостью, охотно входила в долю с криминальным бизнесом. При этом её офис находился на элитном проспекте Айбур-Шабум, а глава фирмы, Идти-Мардук-балату, считался уважаемым предпринимателем и был вхож в самые уважаемые дома города. Была в Вавилоне и более привычная нашим современникам организованная преступность. В частности, до наших дней сохранилось секретное донесение сыщика по имени Бэл-надин-апли, который докладывал напрямую царю о криминальном синдикате из Урука, имевшем свои филиалы в Сиппаре, Барсиппе и Вавилоне. Причём, щупальца преступного сообщества настолько прочно срослись с властными структурами, что Бэл-надин-апли опасался за свою жизнь и писал царю о том, что судьи и городские чиновники почти наверняка получают свою долю от главаря синдиката, урукского домовладельца Иштар-шум-эреша.

Непредвзятый наблюдатель, иудейский пророк Исайя, хорошо зная жизнь Вавилона, изрёк неутешительный прогноз: «И Вавилон, краса царства, гордость Халдеев, будет ниспровергнута Богом, как Содом и Гоморра. Не заселится никогда, и в роды ро-

¹ Белявский В. А. Вавилон легендарный и Вавилон исторический. – Москва : Ломоносовъ, 2011. – С. 149.

дов не будет жителей в нём. Не раскинет Аравитянин шатра своего, и пастухи со стадами не будут отдыхать там. Но будут обитать в нём звери пустыни, и дома наполнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там. Шакалы будут выть в чертогах их, и гиены – в увеселительных домах» (Ис. 13:19-22).

Но при всём своём прагматизме халдеи вовсе не были безбожниками. Благодаря тому, что они предпочитали писать не на папирусе, а на глиняных табличках, до наших дней сохранилось немало их сочинений. В том числе и религиозного характера. Месопотамский пантеон подробно описывается в поэме *Энума Элиш* («Когда вверху»). В ней фигурируют такие божества как *Шамаш* (солнце), *Эа* (вода), *Иштар* (любовь), *Эрешкигаль* (смерть), *Рамман* (буря) и *Мардук* (покровитель Вавилона), которые одолели чудовище – женщину-дракона Тиамат – и создали из её останков земной мир.

Халдейские боги не налагали на людей никаких обязательств, но предлагали своё покровительство только тем, кто умел правильно и своевременно выполнить ритуалы. Поэтому месопотамская религия тесно сблизилась с магией и астрологией. Однако если отдельно взятый чернокнижник или звездочёт действовал в интересах нанимателя за умеренную плату, то в государственных масштабах все ритуалы были храмовыми и оформлялись очень ярко.

Храм месопотамского божества представлял собой зиккурат, то есть высокую башню с ведущей на неё лестницей. На плоской вершине башни располагался алтарь, поднявшись к которому жрецы и проситель вместе совершали жертвоприношение и озвучивали богам конкретную просьбу. Самый известный зиккурат – легендарная вавилонская башня *Этеменанки*, располагавшаяся в Эсагиле, жреческом квартале Вавилона. По свидетельству греческого путешественника и писателя Геродота, основание башни составляло 185 метров, а высота – 90 метров¹. Для устойчивости башня была сконструирована как восемь этажей, каждый из которых был уже предыдущего. На самом верхнем

¹ Белявский В. А. Вавилон легендарный и Вавилон исторический. – Москва : Ломоносовъ, 2011. – С. 139.

ярус находился небольшой храм Мардука, в котором любой проситель за определенную плату мог попросить бога о здоровье, долголетию или успехе в делах. И таких храмов в Вавилоне было много. В частности, другой достопримечательностью Эсагила был *Нухар* – храм всех богов, из которых особенно выделялся покровитель воров *Бэл*, представленный шестиметровой золотой статуей.

Но вавилонская религиозность может считаться декоративной, потому что она касалась только земных вопросов. Никакого загробного воздаяния для преступников или грешников не предполагалось, равно как не предполагалась и награда для добропорядочных людей. Вавилонский эпос «Легенда о Гильгамеше», повествуя о поисках бессмертия царём-воином Гильгамешем, даёт однозначный ответ о загробной участи человека – она одинакова для всех и гораздо хуже земной жизни. «Там девушка не умывается, водой из окна не плещется. Там перевозчик – «навалились!» – не кричит. Там страж вокруг зубцов не кружит. Там певец песнопений не распевает»¹. Более того, хотя в загробной жизни нет привычных людям дел и развлечений, но мучения в ней вполне реальны. В частности, вавилоняне воображали богиню мира мёртвых Эрешкигаль в виде чудовища, которое без всякой вины терзает покойников.

Немудрено, что при такой религиозности халдеи считали прибыль – высшей ценностью, а земной успех – самым большим приоритетом. Ведь если после смерти всех ждёт одинаковая безрадостная участь, то счастливый человек – тот, кто смог хотя бы на земле ни в чём себе не отказывать.

III. Индийская культура. Колыбель индийской культуры расположена в долинах рек Инд и Ганг. Первые города – Махенджо-Даро и Хараппа – датируются около 2600 г. до н.э. Их руины находятся в долине Инда, то есть в современном Пакистане. По данным археологов, жизнь в них прекратилась около 1500 г. до н.э., и мы никогда не узнаем, какой народ их населял. Известно

¹ Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов. – Москва : АСТ, 2010. – С. 252-253.

только, что жители Хараппы писали не на древнем индийском языке (санскрите) и, следовательно, говорили на каком-то ином, не индийском наречии. Даже развалины городов названы современными пакистанцами (например, «Мохенджо-Даро» на урду, современном пакистанском языке означает «Холм Мертвецов»). Однако само место для строительства городов неведомым народом было выбрано очень удачно: северная Индия имеет влажный климат, пересекается многими реками, и благодаря этому земледелие здесь не требует искусственной ирригации, как в Египте и Месопотамии. По этой причине здесь даже не сложилось единого государства: различные мелкие княжества просто не имели необходимости зачем-нибудь объединяться. Каждое из них вполне могло содержать в хозяйственном плане себя само, и благодаря родству языков представители разных княжеств охотно торговали между собой, выменивая недостающие товары.

Индийскую культуру, подобно египетской, можно считать изолятом: с юга северная Индия прикрыта от полуострова Деканским хребтом, с севера и востока – Гималайскими горами и джунглями Индокитая, а с запада – афганскими горами и пустыней Тар. Зато долина Инда, именуемая здесь Пенджаб (Пятиречье), и междуречье Ганга и Джамны (Бенгалия) состояли между собой в тесной связи, и можно сказать, что уже с VII в. до н.э. здесь существовало единое культурное пространство¹. Жители современных индийских штатов Бенгалия, Уттар-Прадеш, Бихар, Химачал-Прадеш, Кашмир, Раджастхан и Гуджарат, а также нынешнего Пакистана не считали себя одним народом, но пользовались единой системой письменности, которая называется *санскрит*. Общественное устройство княжеств от Инда до Ганга было похожим, и поэтому даже возник индийский термин *Арьяварта*, обозначавший известный индийцам мир. В Арьяварту входили северная Индия, народы полуострова Индостан, ведшие в те времена первобытнообщинный образ жизни, а также остров Цейлон и западное побережье Индокитая, куда индийские моряки нередко совершали плавания, и где уже к началу н.э. жило немало индийских переселенцев. Ко всем остальным народам индий-

¹ Кей Д. История Индии. – Москва : АСТ, 2011. – С. 88.

цы относились настороженно, хотя иногда Пенджаб и Бенгалия становились ареной вторжения азиатских кочевников (кушане, эфталиты), а в IV-III вв. до н.э. на северную Индию несколько раз нападали греки. Но индийцы относились к вражеским вторжениям, как и к соседским визитам с одинаковым безразличием. Иностранцев они называли «млеччха» («варвары») и не собирались у них ничему учиться. Поэтому индийскую культуру можно считать автохтонной и изучать в отрыве от остального мира.

Поскольку главной индийской политической единицей было княжество, то каждому правителю (радже или махарадже) требовалась собственная столица. Вся северная Индия была усеяна большими и маленькими городами, каждый из которых был столицей одноименного княжества: Таксила, Варанаси, Паталипутра и т.д. В Раджастхане аристократы обходились без городов, управляя своими княжествами из укрепленных замков. Например, династия Сисодия предпочитала управлять княжеством Мевар из крепости Читторгарх, не имея столицы в европейском понимании этого слова. Все эти города и княжества постоянно торговали или воевали друг с другом, некоторые из них усиливались, другие ослабевали, но баланс никогда не бывал прочным. Так, в IV-III вв. до н.э. в долине Ганга доминировала империя Магадха со столицей в Паталипутре, но достаточно оказалось пары военных поражений для того, чтобы она распалась без следа.

На пути к объединению страны лежали два непреодолимых препятствия. Во-первых, индийский аристократ (махараджа, раджа, раджпут) представлял на политической сцене не самого себя и свою корону, а династический клан, в который он входил. Такие решения как отречение от престола, вассальная клятва или капитуляция перед врагом не могли приниматься им в единоличном порядке. В истории Индии нередко бывало, что два раджи договаривались между собой о союзе, а их многочисленные братья отказывались признать такой договор, и война вспыхивала с новой силой. Более того, индийские аристократы полагали, что ведут свои родословные от различных божественных предков, и поэтому династические браки не могли их примирить. Ведь считалось, что природа династий различается, как волки и львы, и поэтому они не могут соединиться в одно разветвленное семей-

ство. Каждая династия ревностно отстаивала исключительно свои права на власть, земли и привилегии, не испытывая ни солидарности, ни сочувствия к другим аристократическим семьям. Для северной Индии такое положение дел обернулось сущим кошмаром. Ведь в одном только Раджастане насчитывалось четыре разветвленных династии раджей: Солнечная (*Сурьявамши*), Лунная (*Чандравамши*), Огненная (*Агникула*) и Змеиная (*Нагавамши*). Каждое из этих семейств делилось на кланы, состоящие из многочисленных дальних и побочных родственников, и бескомпромиссно защищало только свои интересы¹. И если четырёх этих династия хватило для того, чтобы превратить историю Раджастана в одну нескончаемую гражданскую войну длиной в полторы тысячи лет, что говорить об остальной Индии, где таких аристократических семейств в каждой области было не меньше десятка?

Для того чтобы одолеть противника раз и навсегда, требовалось либо изгнать, либо полностью уничтожить весь его клан. Индийский аналог рыцарей, раджпуты, действительно пытались решать друг с другом вопросы именно так. Битвы между ними достигали крайнего ожесточения, о чём свидетельствует особенность индийского меча (кутара): это оружие пристёгивается к руке воина перед началом сражения и вложить в ножны или выронить его без помощи оруженосца не получится. Таким образом, раджпут мог победить или погибнуть, но он не мог бросить оружие и сдаться. Неслучайно индийские эпосы *«Махабхарата»* и *«Рамаяна»* описывают бесконечную борьбу князей между собой, завершающуюся только вместе с гибелью всех персонажей.

Вместе с тем, согласно индийской аристократической традиции, погибший монарх своей смертью покупал жизнь и права наследства своим потомкам. Поэтому если крепость раджи оказывалась в осаде и не было возможности отстоять её, то защитники, спрятав своих детей или даже ещё до начала осады вылав их в другое место, совершали ритуальное самоубийство. Мужское коллективное самоубийство называлось *шака* и подразуме-

¹ Успенская Е. Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. – С. 33.

вало, что воины атакуют превосходящие силы осаждающих и все погибли в неравном бою. Их жёны и сёстры перед началом самоубийственной атаки совершали *джаухар* – массовое самоожжение во дворе обреченной крепости, чтобы вызвать в воинах гнев и ярость. Однако если такое «парное» самоубийство состоялось, то победившая сторона обязывалась заключить с уцелевшими малолетними наследниками погибшего раджи мир и не оспаривать их права на данное княжество.

Во-вторых, важным препятствием на пути объединения Индии был политический принцип, которым руководствовались большинство раджей и их советников: «принцип мандалы». В IV в. до н.э. пенджабский мудрец и политический деятель Каутилья изложил основные положения данной концепции в своей книге *«Артхашастра»* («Учение о выгоде»). Согласно данному учению, политическое пространство делится на пять заключенных друг в друга сфер. Центральная сфера этого пространства – правитель; вторая, ближайшая к нему сфера, состоит из его естественных врагов – соседних князей; третья сфера – из потенциальных союзников, которые приходятся естественным врагам соседями (и, следовательно, врагами); четвертая сфера – потенциальные враги, которые могут вмешаться в соседскую междоусобицу, но могут этого и не делать; и только самая дальняя, пятая сфера состоит из естественных союзников. Таким образом, в традиционной индийской политике реализовывался принцип «чем дальше, тем роднее». От раджи требовалось своевременно стравливать естественных и потенциальных врагов, при необходимости – прибегать к помощи потенциальных и естественных союзников; в общем, вертеть четыре внешние окружности в выгодных для себя направлениях. Даже титул индийского правителя, эквивалентный русскому «самодержцу» или западному «суверену», звучал как *«чакравартин»*, то есть «вращающий земные круги». Возможно, именно в «принципе мандалы» скрывается ответ на вопрос, почему все иноземные вторжения в Индию оказывались успешными: всегда находился какой-нибудь махараджа или раджа, видевший в завоевателях своих естественных союзников и помогавший им против своих же соотечественников.

До сих пор мы говорили о жизни индийской аристократии, но, конечно же, раджи, махараджи и их приближенные составляли не самую многочисленную группу индийского населения. Более того, в отличие от Месопотамии, в Индии все группы социальной вертикали были связаны между собой сакральным учением о кастах. Не будучи равноправными или одинаково ценными, каждая каста всё-таки предполагала наличие других каст и какие-то свои обязанности перед ними.

Согласно индийскому религиозному учению, из четырёх частей тела бога Брахмы возникли четыре касты – замкнутые социальные группы, принадлежность к которым передаётся по наследству. Из рта божества произошли жрецы (*брахманы*), из сердца – воины (*кшатрии*), из рук – ремесленники и торговцы (*вайшьи*), а из стоп – крестьяне (*шудры*). В древности касты действительно выполняли предписанные им религиозным учением социальные функции, но уже в начале н.э. профессий и видов деятельности стало так много, что касты внутри себя разделились на множество профессиональных групп, некоторые из которых были далеки от первоначального кастового рода занятий. Например, в касту кшатриев входили не только воины, но и судьи, а к шудрам относились не только земледельцы, но и домашняя прислуга. Также существовала социальная группа, не входящая ни в какую касту. Это были так называемые неприкасаемые, изгои индийского общества.

Вопреки популярному представлению, переход из одной касты в другую был возможен, но только с понижением социального статуса. Например, высшей касте – брахманам – был предписан ряд пищевых запретов, в частности, запрещалось употреблять в пищу что-либо, связанное с коровой (как мясо, так и молоко, и коровий жир). В случае, если брахман нарушал этот запрет, то автоматически переводился в касту кшатриев, что становилось позором и для него, и для его семьи. Легенда о происхождении аристократического рода Сисодия гласит, что во время вражеского нашествия раджпуты оказались без предводителя, и им добровольно вызвался быть смелый и решительный брахман Баппа. Чтобы кшатрии приняли его в свои ряды, Баппа намеренно понизил свой социальный статус, съев говядины и, тем самым, пере-

ведя себя из касты брахманов в касту кшатриев. Таким образом, он получил сакральное право участвовать в сражениях, возглавил своих земляков-раджпутов в сражении с врагами и одержал победу. Но жить с пониженным статусом гордый Баппа всё-таки не хотел и покончил с собой, при свидетелях выпив расплавленный свинец, чем и обусловил название возглавляемого им раджпутского клана («сисодия» на местном языке означает «свинец»)¹.

Касты существуют в Индии по сей день, хотя юридически они были отменены по Конституции 1950 г. Возможно, причины такой устойчивости института каст скрываются в религиозной, а не социальной сфере.

Традиционная индийская религиозность основывается на сборнике священных книг, именуемом «Веды» (написаны в XVI в.) и различных дополнениях к ним. Получается довольно внушительный корпус религиозной литературы. Французский исследователь Д. П. Шантепи де ля Сосей так характеризует этот компендиум: «Ведическая литература очень обширна: она содержит не только священные песни, но и учебники ритуала, практического богословия и зачатки философских рассуждений. Сборники песен, которые составляют главную суть вед и которые мы большей частью и именуем «Ведами», называются по-индусски *мантры* (курсив автора). Они распадаются на четыре раздела (сборника): *Ригведу* – книгу религиозных гимнов; *Самаведу* – песнопения, тексты; *Яджурведу* – жертвенные формулы и ещё один более поздний, но лишь по изданию, а не по содержанию, сборник *Атхарваведу* – книгу магических песен и заклинаний. Для религиозной науки имеют значение лишь Ригведа и Атхарваведа. Самая поздняя веда, написанная прозой, состоит из так называемых *брахманов*. Они посвящены культу жертвоприношений, однако там встречаются мифологические, богословские, даже этимологические сведения. К брахманам в качестве дополнения

¹ Успенская Е. Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. – С. 51.

примыкают *араньяки* – «размышления в лесу» и *упанишады* – «наставления», содержащие древнейшую философию индусов»¹.

Традиционная религия Индии, брахманизм, основывается на ведической идее об иллюзорности земного мира и любой жизни в его пределах. С точки зрения «Вед», земной мир является сном божества Брахмы, и, следовательно, все живые существа – и животные, и люди, и даже боги – на самом деле не существуют. Но по этой же причине они не могут и по-настоящему умереть: то, что живёт лишь иллюзорно, умирает тоже иллюзорно. Из этого следует учение о *сансаре*, то есть о переселении душ. Покидая земную жизнь, живое существо сразу же рождается снова в том обличье, на которое оно, по мнению Брахмы, было похоже в прежней жизни. Например, злой и невоздержанный человек в следующей жизни рискует родиться крокодилом. Поэтому длящаяся в данный момент жизнь каждого живого существа несёт на себе отпечаток предыдущей жизни, который называется *карма*. Но понятие кармы лишено нравственного содержания: Брахма, устраивая переселение душ, руководствуется не моральными, а эстетическими критериями. Следующая жизнь не является ответственностью за предыдущую, а только отражает её по принципу сходства и подчеркивания основных черт. Например, человек в следующей жизни может родиться зооморфным или антропоморфным божеством наподобие Ганеши с головой слона или шестирукой богини Кали, а может родиться и дождевым червяком. В этом нет никакого поучительного момента, ведь Брахма лишь видит всё происходящее во сне и не относится к своим снам серьёзно.

На рубеже VI–V до н.э. в Индии возник *буддизм*, ставший метафизическим протестом против бесцельного и бесконечного переселения душ, органично вошедший в индийскую картину мира. Основателем буддизма был непальский принц *Гаутама Шакьямуни* (563–483 гг. до н.э.) по прозвищу Будда (Учитель). Он прожил очень разнообразную жизнь, успев побыть как наследником княжеского престола, так и странствующим монахом. Позна-

¹ Иллюстрированная история религий / под ред. Д. П. Шантепи де ля Сося. – Москва : Эксмо, 2008. – С. 193.

комившись с жизненными реалиями всех социальных групп, Будда сделал революционный для брахманизма вывод: любая жизнь является страданием. Ведь любой человек – богатый или бедный, здоровый или больной – всю жизнь к чему-то стремится, за что-то борется, а потом всё равно теряет и жизнь, и всё, что нажил. Получается бесконечная борьба, в которой человек время от времени проигрывает, умирает, затем рождается снова и всё повторяется. Будда отмечал, что точно таким же бессмысленным циклом живут животные и даже боги. Например, божество Шива погиб в поединке с богиней Кали, родился вновь в образе бога Вишну, а после его смерти стал человеком по имени Кришна и т.д. В этой цепи бесконечных рождений и смертей нет никакого смысла, потому что божество-сновидец Брахма не ставит перед своими снами никаких целей и вообще не воспринимает их серьёзно. Получается, что любое живое существо обречено бесконечно жить и страдать без какой-либо необходимости.

Корнем страдания Будда считал любые человеческие желания, побуждающие человека на что-то надеяться и что-то делать. Если человек сумеет заставить себя не желать ничего (и, соответственно, ни к чему не стремиться), то сможет прервать цепь сансары и перестать перерождаться. Ведь он станет ни на что не похож, и Брахма не найдёт подходящего для перерождения образа. Так человек станет пустотой, которую Будда называл словом «нирвана» и записывал цифрой ноль. Последователи Будды как тогда, так и сейчас стремятся избавиться от любых привязанностей и привычек, погасить любые желания и интересы, чтобы ещё при жизни в их душе была именно пустота.

Буддизм распространился далеко за пределы Индии, неся с собой архитектурный канон, по которому принято строить буддийские храмы и монастыри. Например, современный узбекский город Бухара назван так в честь когда-то находившегося в нём буддийского святилища (*vihara*)¹. Также буддизм, претерпев ряд адаптационных трансформаций, прижился в Тибете, Монголии и, особенно, в Китае.

¹ Фрай Р. Н. Бухара в Средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры. – Москва : Центрполиграф, 2016. – С. 18.

IV. Культура древнего Китая. Китайская культура зародилась раньше, чем китайское государство. Ещё в VII–VI вв. до н.э. в долине реки Хуанхэ существовало несколько бесконечно враждующих княжеств, население которых занималось ирригационным земледелием, выращивая рис на заливных полях. Каждое из таких государств пыталось жить самостоятельно и при этом пыталось диктовать свою волю соседям. В результате в долине Хуанхэ не прекращались братоубийственные войны. К тому же, степь Ордос, раскинувшаяся к северу от Хуанхэ, издавна привлекала кочевников: жужаней, гуннов, чжурчжэней, тюрков, монголов и т.д. Поэтому китайцам на протяжении своей ранней истории приходилось постоянно отстаивать свою культурную идентичность перед кочевыми пришельцами, а в ряде случаев и шагать за пределы своей родной долины. Например, ещё до появления в Китае единого государства, китайские правители знали о существовании городов в Средней Азии, а китайские путешественники посещали северную Индию. Но на жизнь большей части общества эти международные связи никак не влияли, потому что каждый князь или царь стремился прежде всего доминировать над соседями, а не осваивать незнакомые земли. Братоубийственные войны не прекращались, хотя все воюющие стороны говорили на одном языке и видели мир в одинаковых категориях.

Политическое противостояние множества удельных княжеств и соперничающих княжеских династий осложнялось двумя противоположными позициями, которые одновременно должен был занимать правитель.

Первым делом китайцы требовали от монарха, чтобы он в первую очередь был повелителем природных сил, своего рода верховным жрецом и божеством в одном лице. Такой статус не позволяет принимать никаких резких или радикальных мер: божества и жрецы не ведут войн. От императора требовалось постоянно возвращать в себе добродетель, потому что, лишь обладая добродетелью, династия может править. Как только иссякает добродетель, иссякает и способность хорошо управлять, а следом и легитимность. Такой император-жрец независимо от своего желания может царствовать лишь формально. Французский исследователь М. Гране так характеризует царский статус в древнем

Китае: «Государь – это мудрец, который обладал более человеческой и одновременно более отвлеченной добродетелью, чем герои; он цивилизует мироздание непосредственным воздействием своей действенности и царствует в согласии с Небом ради счастья народа. Прежде всего он создатель точного и сотворяющего благо календаря. Его помощники действуют, вдохновляясь государственной добродетелью. Что касается его самого, то он царствует, не задумываясь над управлением»¹. Но ведь такой император совершенно беззащитен перед собственными придворными, которые без труда могут превратить правителя в ширму, за которой можно бесконечно и безнаказанно устраивать личные дела. Царей и князей нередко убивали, а на их место короновали их малолетних детей, которые в силу возраста не могли ничем управлять.

Поэтому китайские монархи, движимые хотя бы инстинктом самосохранения, были вынуждены решать вторую, более приземленную задачу: укреплять свою личную власть. Для того, чтобы не опасаться близких родственников, китайские правители старались назначить их на ответственные должности, но разослать подальше от столицы. Если бы один из царских братьев или племянников вспомнил о своих правах на корону, то правитель успел бы принять меры до того, как узурпатор достигнет столицы и приступит к непосредственному перевороту. Но по этой же причине царям и князьям приходилось поручать придворные и гвардейские должности родственникам своей жены, которые прав на престол не имели. Однако царица почти всегда была сестрой или дочерью соседнего монарха, сегодняшнего союзника, но вчерашнего и завтрашнего врага. Правитель оказывался между двумя партиями (своих и чужих родственников), и жизнь его зависела от того, насколько аккуратно он сможет соблюдать баланс между ними. Даже самые отважные и дальновидные цари, нередко побеждавшие врагов на поле боя, большую часть своего времени проводили, отслеживая и распутывая интриги, сплетаемые монаршими братьями и шурьями.

Древний Китай всё-таки стал единым государством в III веке до н.э. благодаря военным победам и политическому такту од-

¹ Гране М. Китайская цивилизация. – Москва : Алгоритм, 2016. – С. 17.

ного из местных князей. Первым императором стал князь Ин Чжэн (258–210 гг. до н.э.). Он победил своих врагов, захватил их земли и попытался создать централизованную чиновничью монархию. Чтобы подчеркнуть разрыв с прошлым, император взял себе новое имя – *Цинь Шихуанди*, под которым и вошёл в историю как создатель Китайской империи.

Оценивая его политические шаги в ретроспективе, можно подумать, что первый китайский император брал пример с египетских фараонов. Например, он создал разветвлённый административный аппарат, в который допускались представители всех слоёв общества при условии грамотности и сдачи экзамена. Китайские чиновники, подобно их египетским коллегам, имели ранги: «*расцветающий талант*» – «*повышенный человек*» – «*совершенствующийся учёный*». Была создана единая система провинций, введена единая система мер и весов, через страну проложили сеть удобных дорог.

Для того, чтобы жители различных княжеств привыкли друг к другу, Цинь Шихуанди предпринял несколько грандиозных строек. В годы его правления были построены *Великая китайская стена*, речной канал *Линцзюй*, действующий и в наши дни, и грандиозный дворец *Эпан*. Войско императора Ин Чжэна уверенно потеснило кочевников в северной степи, после чего захваченные земли были надёжно отсечены от степи при помощи Великой стены. Корабли императора плавали к японским берегам, что позволило китайцам получить представление о землях, находящихся восточнее их границ.

В своих политических проектах Цинь Шихуанди вдохновлялся сочинениями более раннего философа-чиновника Гунсюнь Яна, больше известного под псевдонимом *Шан Ян* (390–338 гг. до н.э.). Ещё в эпоху раздробленности Шан Ян был губернатором одной из провинций в царстве Вэй и обобщил свой управленческий опыт в «Книге правителя области Шан». Какие же он давал рекомендации венценосным читателям? Шан Ян полагал, что основа государственного благополучия зиждется на двух факторах: силе войска и запасах продовольствия. Хорошим монархом является тот правитель, который побеждает и завоевывает соседей и не зависит ни от кого в экономическом плане. Всё остальное, на

взгляд Шан Яна, – излишества и мелочи. Вот, к примеру, что он пишет о литературе и искусстве: «Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; ли (искусство – *авт.*) и музыка способствуют распушенности нравов; доброта и человеколюбие – мать проступков; назначение и выдвижение на должности добродетельных людей – источник порока»¹. Для простонародья Шан Ян вообще предлагал отменить образование, требуя от жителей ремесленных кварталов и деревень только готовности бесплатно выращивать рис и зерно для государства и по приказу царя безропотно отправляться на войну. Единственным методом воспитания подданных губернатор-писатель считал наказания: «Люди по своей сути стремятся к порядку, однако действия их порождают беспорядок. Поэтому там, где людей сурово карают за мелкие проступки, проступки исчезают, а тяжким преступлениям просто неоткуда взяться. Это и называется «наводить порядок ещё до того, как вспыхнут беспорядки»»². Учение Шан Яна получило название «легизм» (от лат. «lex» – «закон»).

Разумеется, такой политический режим мог держаться только на прямом принуждении. Пока страной управлял энергичный и безжалостный Цинь Шихуанди, империя стояла незыблемо. Но при менее властных правителях Китай не раз распадался на воюющие княжества и царства, которые потом снова объединялись и снова распадались. Можно сказать, что «маятник» китайской истории до самого XX в. раскачивался от всевластной монархии к вольнице аристократических семейств и обратно.

Как мы говорили выше, китайцы привыкли считать себя единым народом ещё до того как власть в стране оказалась в одних руках. Поэтому жизнь простонародья была очень сходной во всех царствах и княжествах долины Хуанхэ. Большинство крестьянских семей напрямую зависели от своего хозяйства, в котором сочетались вахтенные методы (уход мужчин на поля с мая по октябрь) и домашнее скотоводство. Крепостное право в Китае не раз декларировалось, но фактически почти никогда не соблюдалось.

¹ Шан Ян. Книга правителя области Шан. – Москва : Рипол-классик, 2018. – С. 127.

² Там же. С. 131.

лось. Китайский крестьянин отдавал часть урожая государству или помещику, но в личном плане оставался свободным. В частности, когда губернаторы или корона требовали людей для обязательных неоплачиваемых работ на строительстве дорог и крепостей, то сельские сходы отправляли на эти вахты исключительно бездельников, пьяниц и азартных игроков. Эта категория людей, не дороживших своим огородом и не любящих труда на земле, называлась в китайской деревне «подлый народ». Государственные чиновники, отвечающие за мобилизацию рабочих, часто закрывали глаза на «качество материала». То же самое касалось и городских ремесленников: каждый из них был обязан выполнить для государства в течение года определенное количество заказов бесплатно, а в остальное время мог неограниченно работать на себя, не будучи никому должным.

На словах декларируя всесилие и тотальный контроль, властные структуры почти никогда не могли проникнуть во внутреннюю жизнь китайской деревни, потому что главными добродетелями местные крестьяне считали семейную верность и соседскую взаимовыручку. В частности, каждую весну сельчане устраивали шумный праздник с танцами, на который обязательно приглашали гостей из соседних деревень. Именно здесь, во время хороводов и здравниц происходило знакомство будущих женихов и невест. В Китае существовала традиция заключать браки между давно знакомыми семьями, чтобы родство между ними с каждым поколением только углублялось. Китайская аристократия даже заключала договора о сватовстве, рассчитанные на поколение вперед. К примеру, если жена аристократа умирала, то он мог вторично жениться только на одной из её сестёр. Однако традиция брака по договору не считалась нерушимой. В частности, китайские родители не имели ничего против того, чтобы их сын или дочь выбирали себе пару по любви. Китайские народные песни прямо советуют девушкам чаще гулять вдаль от дома, а ребятам – ухаживать за девушками, не интересуясь, кто их родители.

Важную роль в стабилизации семейной жизни играл культ предков. По мнению древних китайцев, покойный дед или отец не исчезал безвозвратно, но присутствовал в семье и стерёг её благополучие до тех пор, пока его душе приносились жертвы

(чаще всего – символические). Если старший мужчина в семье забывал это делать, то покойные предки могли умереть навсегда и, тем самым, оставить семью без божественной защиты. Поэтому в каждом доме независимо от уровня достатка и социального статуса его хозяев обязательно было «святилище предков» – специальная комната или сарай, где хранили бамбуковые дощечки с именами покойников из предыдущих поколений. При таком тщательном запоминании своей родословной каждый китаец, от императора до хлебопашца, точно знал свою покойную и живую родню и был готов действовать в её интересах даже наперекор всему. В результате китайские крестьянские семьи были очень дружными, и ни государственные чиновники, ни помещики-аристократы не могли по своему усмотрению вмешиваться в сельскую жизнь. За пределами обязательных налогов и повинностей китайский крестьянин был совершенно свободен и чувствовал себя хозяином в своём доме и полноправным семьянином в кругу родни.

Любопытный культурный феномен представляет легендарная китайская образованность. Ещё Цинь Шихуанди нуждался в технических специалистах для осуществления своих грандиозных строительных проектов. Поэтому он охотно приглашал на службу грамотных представителей любых социальных слоёв. Со временем данный обычай трансформировался в стройную систему экзаменов, которые было необходимо сдать для того, чтобы претендовать даже на самую низшую чиновную должность. Законодательно экзаменационная система была введена при династии Суй в 605 г. н.э. и в том или ином виде сохранялась до 1905 г., то есть 1300 лет. Но, что наиболее важно, сдавать эти экзамены мог любой желающий, и поэтому императорское правительство всегда поощряло деятельность сельских школ и негосударственных просветительских организаций. Можно предположить, что каждый китаец, где бы он ни жил и каким бы трудом ни занимался, умел, по меньшей мере, читать и писать. Поэтому древний Китай оставил нам в наследство большое количество книг – как сводов законов, так и философских сочинений.

На рубеже VI-V вв. до н.э. чиновник и философ *Конфуций* (551–479 гг. до н.э.) в работах «Книга песен» и «Книга перемен»

изложил своё понимание государства и общества. В частности, моделью общественной жизни философ признавал только семью, в которой старшие и младшие взаимно заботятся друг о друге. В государстве император является отцом, чиновники и аристократы – старшими братьями и дядьями, а простонародье – детьми. Идеал Конфуция – «добрый муж», который почителен к старшим и милостив к младшим. По мнению Конфуция, от старших требуется не наказывать или запугивать младших, а воспитывать их. Разумеется, не все люди с первого раза понимают добрые советы, и поэтому требуется прочная, ритуализованная система образцов для подражания. Каждый человек должен выполнять свои обязанности и строить отношения с близкими, старшими и младшими по заранее известным схемам. Эти схемы можно не понимать, но им обязательно следовать хотя бы на уровне механического повторения. Поэтому конфуцианское учение получило название «патернализм» (от англ. «pattern» – «образец»). Конфуций полагал, что когда каждому человеку ясно, что именно он должен в данный момент делать и что за этим последует, общество избавится от нестабильности и неопределенности.

Но конфуцианство не является религией и его неумеренная любовь к строго прописанным ритуалам оказала китайской народной религиозности дурную услугу. Дело в том, что для древнего Китая был характерен анимизм – вера в духов природы, предков и даже неодушевленных предметов. Сердцем любого селения считался Храм Почвы в котором проводились ритуалы для родной земли. Знали в Китае и буддизм, прочно вошедший в местную культуру в виде сети монастырей. В южном Китае был популярен даосизм – мистическая религия, основные положения которой сформулировал аскет и философ Лао-цзы. Но правительство, руководствуясь конфуцианским учением о строго прописанном ритуале, попыталось упорядочить и до мелочей регламентировать религиозную жизнь общества. Всё, что не получалось расписать буквально до точки, объявлялось отклонением от нормы. Например, традиционно отрекшимся от мира буддийским монахам правительство пыталось выдавать специальные паспорта, удостоверяющие степень их «просветлённости». Монах без такого паспорта считался самозванцем, и, наоборот, мирянин,

купивший монашеский паспорт, автоматически признавался монахом и освобождался от любых налогов и повинностей¹. Ведь персона императора в Китае не только обожествлялась, но каждый священнослужитель любой религии считался государственным функционером, выполняющую важную работу, то есть молясь за здоровье императора. Поэтому между профессиональным духовенством и простонародьем в древнем и средневековом Китае царил недоверие. В частности, для китайской культуры характерно постоянное присутствие сект как эзотерической, так и антиправительственной направленности.

Однако традиционную китайскую культуру можно считать одной из самых устойчивых в мире. К примеру, от Вавилона не осталось ничего, кроме развалин, а на землях древнего Египта в наши дни живут арабы, иной по отношению к строителям пирамид народ, даже не понимающий традиционного египетского (коптского) языка. А в современном Китае каждый знает, кто такой Конфуций и для чего Цинь Шихуанди построил Великую китайскую стену.

¹ Крюков М. В. [и др.] Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.). – Москва : Наука, 1984. – С. 173.

Тема 4. АНТИЧНОСТЬ КАК ТИП КУЛЬТУРЫ

I. Феномен «греческого чуда». Античность представляет собой уникальный культурный тип, включающий в себя древнегреческую и римскую культуры. Синтетическая греко-римская культура отличается как от культуры Древнего Востока, так и от европейской культуры более поздних времён.

Мало кто не слышал древнегреческих мифов и легенд о подвигах Геракла или Троянской войне, но прототипы этих людей и событий – не современники античности и, если и когда-либо были, то задолго до неё. Греция в свой легендарный период охватывала юг Балканского полуострова и острова Эгейского моря, а также Крит. Культура той эпохи называется «минойская» и находится в такой же связи с античностью, как Киевская Русь – с современной Россией. Согласно археологическим находкам, даже минойская письменность сильно отличается от классической греческой азбуки. Об обществе предков древних греков (ахейцев и ионийцев) мы знаем, в основном, из записанных в более поздние времена баллад поэта-барда Гомера, жившего в VIII в. до н.э., после падения минойского общества, но до начала античности. Его поэмы «Илиада» и «Одиссея» повествуют о Троянской войне и приключениях царя Одиссея, возвращающегося с этой войны домой. Гомер не был современником тех событий и восстанавливал прошлое в понятных для себя и своих слушателей терминах. Если же попытаться представить минойскую Грецию, то получится что-то, похожее на города-государства древней Месопотамии. Вот как описывает государства ахейцев британский историк Дж. Фуллер: «Царь, как вождь племени, возглавлял совет старейшин, и его решения выносились на обсуждение ассамблей, или народного собрания, для ратификации. Царь был и верховным жрецом, и верховным судьёй, и верховным главнокомандующим; он возводил свой род к богам, и его охраняла личная стража, подобно тому как в более поздние времена датских и англосаксонских королей охраняли их дружинники»¹. В «Илиаде»

¹ Фуллер Дж. Военное искусство Александра Великого. – Москва : Центрполиграф, 2003. – С. 12.

красноречиво описывается организация такого общества: во время похода на Трои спартанский царь Менелай зовёт на помощь своего брата, микенского царя Агамемнона, а тот на правах самого авторитетного полководца созывает своих союзников из других ахейских городов-государств. Каждый прибывает со своей дружиной, в которой соседствуют как подданные царя, так и одиночки-авантюристы без рода и племени, такие как Ахилл или Аякс Теламонид. Все важные решения в этом союзном войске принимаются на совете царей, а бой распадается на серию эпических поединков.

Неизвестно, по какому пути пошла бы история минойского общества, если бы не совпавшие по времени два страшных события: в XIII в. до н.э. южная Греция подверглась нашествию дорийских племён, спустившихся с Балканских гор, а в окрестностях острова Крит произошло извержение вулкана (на острове Тира), нанесшее колоссальный урон критскому хозяйству. Микены были разрушены дорийскими завоевателями и больше не возродились: в наши дни археологи раскопали руины крепости и царского дворца, существовавшие до нашествия, но более новых построек на этом месте не было. Точно также волна цунами, вызванная извержением тирского вулкана, смыла прибрежные критские города, надолго положив конец торговому судоходству в этом регионе. Поэтому эпоха Гомера неслучайно называется «архаика»: прежний, минойский мир уже не существовал, а новое общество ещё не возникло. Можно сказать, что легендарный бард жил в «тёмные века».

Возникает закономерный вопрос: почему на развалинах минойского общества не возникла культура прежнего типа? Проще говоря, почему греки не унаследовали без изменений прежний образ жизни или не заимствовали культурные и политические формы у своих азиатских соседей? Однозначного решения этой проблемы нет. В наши дни популярны три варианта ответа на этот вопрос: гносеогенная, социогенная и мифогенная концепции, хотя на самом деле подходов гораздо больше.

Гносеогенная концепция полагает, что в предклассический период греками было накоплено огромное количество знаний, что привело к возникновению качественно нового, оригинально-

го типа мировоззрения. Но ряд ли эта теория состоятельна, ведь времена, следующие за варварскими нашествиями, наоборот, обычно характеризуются упадком знаний. В эпоху «архаики» греки даже успели забыть прежнюю, минойскую письменность, не говоря уже о том, что у них не было возможности создавать что-то новое. При этом сами они считали кладовой знаний Восток и даже в V в. до н.э., в эпоху расцвета оригинального античного общества среди богатых греческих юношей считалось большой удачей отправиться на учёбу в Египет или Малую Азию (в те времена эта территория контролировалась персами). Поэтому мы не можем согласиться с гносеогенным подходом.

Социогенная концепция считает причиной возникновения нового типа культуры проекцию общественного устройства на окружающий мир. Согласно данной точке зрения, греки в безвременье между минойской и античной культурами создали оригинальный тип общества, который позволил им сформировать оригинальное мировоззрение. Вряд ли такое возможно, ведь минойские городские монархии мало отличаются от восточных, а в эпоху «архаики» греков в самую первую очередь интересовали вопросы выживания, а не социальные эксперименты. Если же предположить, что в архаическую эпоху получили дальнейшее развитие минойские социальные тенденции, то получается ещё более абсурдная ситуация. Цари Агамемнон и Одиссей больше похожи на германских и скандинавских конунгов эпохи «тёмных веков», чем на демагогов или архонтов классической Греции. Конечно же, нельзя отрицать, что в период архаики греки создали новое, по сравнению с минойским, общество. В частности, этому способствовал переход от бронзового века к железному. Имея железные орудия труда, греки больше не нуждались в крупной сельскохозяйственной кооперации, и одна семья вполне могла вспахать столько земли, сколько в прежние времена обрабатывал целый род. Благодаря этой метаморфозе общество стало состоять не из родов, а из семей мелких собственников, каждый гражданин которого владел землёй и был в экономическом плане самостоятельным. Однако многие общества совершили переход из бронзового века в железный, но античность представляет собой

уникальный культурный тип. Поэтому причины её оригинальности следует искать всё-таки не в социально-экономической сфере.

Мифогенная концепция видит возникновения античной культуры в особенностях древнегреческой религии, которые вышли на первый план из-за последовавшего за падением Микен социально-политического хаоса. Дело в том, что, в отличие от египетской, китайской или индийской языческих религий, греческие верования практически не имели приемлемого учения о загробной жизни. Божества, составлявшие греческий пантеон, были живыми среди живых: царь богов громовержец Зевс, богиня любви и красоты Афродита, покровитель моря Посейдон, бог войны Арес и т.д. Таким богам можно молиться и приносить жертвы ради успеха в том или ином земном деле, но покойник лишается их защиты, потому что сами эти божества не умирают. Они всегда остаются на земле. Неслучайно греки полагали, что боги живут на вершине горы Олимп, то есть в конкретном месте пространства, имеющем топографические и географические координаты. Олимп находится в той Греции, которая принадлежит живым, и не имеет отношения к загробному миру. Правитель мира мёртвых бог Аид, наоборот, почти не появляется на земле, и само его имя греки использовали как название места, откуда нет возврата. По мысли Гомера и более позднего поэта Гесиода, умирая, люди лишаются души, превращаются в «тени», которые ничего не помнят и не соображают¹. Какой бы ни была загробная жизнь, она не является продолжением земного существования хотя бы потому, что покойный не помнит ни своего имени, ни своего прошлого. Поэтому в царстве бога Аида нет ни горя, ни радости. Строго говоря, людей там тоже нет, есть лишь их пустые оболочки или «тени». Все люди независимо от своей земной жизни обязательно попадут в это место и примут такое состояние. Исключение составляют лишь мифические герои, которые приходится родственниками богам (например, Геракл – внебрачный сын Зевса). Все же прочие люди обречены после смерти превратиться в бесплотные тени, для них после смерти нет ничего.

¹ Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы различных народов. – Москва : АСТ, 2010. – С. 230.

Поэтому мировоззрение греков было ориентировано на познание и освоение земной жизни, ведь другой жизни греки не знали и не имели.

На аналогичных духовных началах, как мы помним из прошлой главы, строилась культура древней Месопотамии. Но если халдеи могли себе позволить торговать и оплачивать свою роскошь, то грекам в эпоху архаики пришлось начинать создание своей культуры на минойском пепелище, в довольно-таки неблагоприятных условиях.

В силу вышеозначенных причин возникновение на развалинах погибшего ахейского общества нового культурного типа, предельно оригинального и ни на что не похожего, принято называть «греческим чудом».

II. Культура древней Греции. Об античной культуре как самостоятельном явлении можно говорить приблизительно с VII в. до н.э. Именно в это время греческие города-государства окончательно отказываются от монархического строя и начинают ту жизнь, которая и вошла в историю под названием «полисная демократия». Но обсуждать политический строй или экономические особенности древней Греции сложно в отрыве от общей картины, господствовавшей в мировоззрении греков классической эпохи. И в этом мировоззрении содержались три оригинальные особенности, которые порознь встречались у разных народов, но сложились вместе только в античной Греции, создав неповторимую культурную картину. Речь идёт о космоцентризме, интуиции меры и культе тела. Рассмотрим три античные мировоззренческие доминанты и их социально-культурные следствия подробно.

Космоцентризм. Греки полагали, что мир представляет собой единое упорядоченное целое и подчиняется какому-то одному всеобъемлющему закону. Этот закон проявляется во всём – от природных явлений до общественного устройства. Боги, если они существуют, тоже подвластны действию мирового закона. Можно сказать, что древние греки не отрицали богов, но отрицали их всемогущество. Например, античный драматург *Софокл* (495–406 гг. до н.э.) в своих трагедиях «Эдип-царь», «Антигона» и «Семе-

ро против Фив» отстаивает точку зрения, что судьба каждого человека predetermined с момента его рождения, и ни сам человек, ни боги не могут это predetermined изменить. Персонажи Софокла знают свою судьбу из предсказаний, всеми силами пытаются переломить ситуацию при помощи личных достоинств, но всё оказывается тщетно. Другой греческий драматург Еврипид (480–406 гг. до н.э.) вообще занимал атеистическую позицию: «Кто-то утверждает, что есть боги на небе. Их нет там! Ни одного!»¹. Зародившаяся на рубеже VII–VI вв. до н.э. философия открыто считала своей задачей понять мировой закон и научиться следовать ему средствами человеческого разума, без мистики.

В политической жизни античной Греции принцип космоцентризма выражался в признании греками существования одной-единственной правильной правовой и политической модели, обязательной для всех людей. Допускались её различные понимания и толкования, но строго запрещалось отрицание единых для всех правил. Например, один из древнегреческих законодателей, Солон Афинский предложил лишать гражданских прав человека, который не участвует в партийной борьбе в своём городе, то есть не признаёт никакого дела правым и необходимым для совершения². По мнению Солона, членство в какой-либо партии, означает, что человеку общие с товарищами взгляды всё-таки важнее личного покоя. А значит, человек может быть полезным своим согражданам, а не только жить за их счёт.

Но космоцентризм имел и обратную сторону: ведь в мире, который вечно и неизменно управляется нечеловеческим законом, не может произойти ничего принципиально нового. Например, философ Платон полагал, что все самые важные идеи (благо, истина, справедливость) существовали всегда и никак не зависят от того, знает их человек или не знает³. В процессе познания, по Платону, человек ничего не придумывает, а только лишь пости-

¹ Иллюстрированная история религий / под ред. Д. П. Шантепи де ля Со-сея. – Москва : Эксмо, 2008. – С. 380.

² Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. – Москва : АСТ, 2004. – С. 84.

³ Адлер М. Шесть великих идей. – Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. – С. 25.

гает то, что до него и без него останется прежним. При таком подходе трудно претендовать на новаторство. Поэтому политические системы и техническое развитие античных городов-государств долгое время оставались без изменений, даже тогда, когда реальность давно уже не соответствовала идеальным представлениям о «должном». Для того, чтобы проводить какие-то коренные реформы, требовалось придумать для них оправдание: почему раньше мир прекрасно обходился без реформ, а теперь их проводить необходимо? Афинский законодатель Солон (638–560 гг. до н.э.), проводя радикальные реформы политической и экономической жизни Афин, представил дело так, как будто предлагаемый им порядок существовал всегда, просто в последние пятьдесят лет его мало кто соблюдает. То есть политик-новатор выдал себя за реставратора, и, как только ему поверили, его законопроекты были приняты. Остроумнее поступил спартанский законодатель Ликург (800–730 гг. до н.э.): предложил соотечественникам свой политический проект в качестве эксперимента, попросив следовать этим законам только до тех пор, пока он сам не вернется из дальней поездки. Взяв со спартанских старейшин клятву до его возвращения ничего в новых законах не менять, Ликург уехал на чужбину и там покончил жизнь самоубийством, распорядившись даже своё тело похоронить тайно, чтобы спартанцы не могли перезахоронить его на родине. В результате «эксперимент» продержался в Спарте более пяти веков, на протяжении всего периода считаясь временной мерой. И, наоборот, реформаторы Арат из Сикиона и Клеомен из Спарты, жившие в III в. до н.э., предлагавшие усовершенствовать пришедшую в упадок систему городов-государств, были попросту убиты своими согражданами за то, что покушаются на «мировой порядок».

Никакой внешний или внутренний стимул не мог заставить греков признать, что мир меняется. Так, перенаселение приводило к тому, что многие граждане переселялись за море, но воспроизводили в новых городах образ жизни прежних. Они даже привозили с собой на новое место мешок земли родного города и разводили первый огонь новой родины от факела, зажженного ещё дома. Так, выходцы из Милета основали в Крыму город Пантикапей (ныне – Керчь), но законы, властная вертикаль и даже

уличная планировка в нём были скопированы с милетских. Точно так же выходцы из города Фокея построили город Массилия (ныне – Марсель) в южной Франции, но образ жизни его не отличался от фокейского.

Ничто не могло заставить греков отступить от модели мирового порядка, какой они её представляли. Иные в культурном отношении народы, не признававшие такой всеобъемлющей модели, по мысли греков, не являлись людьми в полном смысле этого слова. Непонятных иностранцев греки называли «варварами» и считали, что варвар – это нечто среднее между животным и человеком. Так, известнейший греческий философ Аристотель считал, что варваров можно и нужно продавать в рабство, потому что семьи варваров устроены не так, как греческие, а значит, варвары – не люди¹.

Интуиция меры. Представление древних греков о благе существенно отличалось от аналогичного представления наших современников. Современный человек является неосознанным поклонником полноты: например, он не желает себе совсем никаких неприятностей и, наоборот, был бы рад заполнить свою жизнь только интересными и приятными событиями. Античный грек видел мир принципиально в ином ракурсе: дуально. Для него важным критерием правильности была симметрия – всего должно быть поровну. Например, древний грек полагал, что в жизни горе и радость, труд и отдых должны сменять друг друга так же, как в природе зима меняет лето, а ночь – день. В этом он видел важное проявление мирового закона, и если полагал, что изменения хоть и неприятные, но закономерные, то переносил их без жалоб.

Именно в стремлении к симметрии таится разгадка древнегреческих статуй, которые настолько сбалансированы, что не могут считаться копиями живых людей. Такие скульптуры как Копьеносец мастера Поликлета или Зевс ваятеля Фидия вовсе не претендуют на то, чтобы подражать реальным людям (например, натурщикам). Их создатели пытались выразить мировой закон равновесия, как бы заключив его в человеческое тело. Копьено-

¹ Аристотель. Политика. – Москва : АСТ, 2010. – С. 23.

сец – это попытка изобразить идеального, соответствующего мировому закону человека.

В социально-политической жизни древней Греции интуиция меры выражалась, прежде всего, в стремлении к равенству и, следовательно, равноправию. Так, все города-государства считались равны между собой, и поэтому в Греции не сложилось единого государства. Все греки говорили на одном языке, знали, что живут в одной стране, которую называли Эллада, но ни один город, даже такой влиятельный как Афины, не мог пользоваться законным приоритетом перед другими городами. Поэтому политической единицей в античной Греции был именно *полис* – самоуправляющийся город-государство, властвующий над своей сельской округой. Французский исследователь Ф. Шаму кратко и доходчиво описывает политическую сущность полиса: «Центром его был город – крупный или маленький, к которому прилежала территория не очень значительная по своей площади. Он управлялся своими собственными институтами и законами. Он имел средства защиты, которые обеспечивали его безопасность. Наконец, он признавался как государство другими государствами и обществами»¹. Вся Эллада делилась на небольшие независимые территории, каждая из которых возглавлялась каким-то одним влиятельным городом, например, столицей независимой области Аттика были Афины, столицей Беотии – Фивы, Лаконики – Спарта, Арголиды – Аргос и т.д. Между собой эти государства заключали различные военные и коммерческие союзы, но в плане интеграции не пошли дальше двойного гражданства. Время от времени коалиции греческих полисов вступали в войну друг с другом, но победитель в такой войне не присоединял побеждённых, а только облагал их данью и принуждал к неравноправным союзническим договорам. А так как эллины очень трепетно относились к вопросам равноправия, то вскоре такие договора нарушались, и войны вспыхивали снова.

На идеалах равенства-равноправия и равенства-равновесия строилась и гражданская жизнь полиса. Так, во всех греческих

¹ Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – С. 204.

городах, кроме Спарты, господствовали демократические режимы, при которых все властные должности замещались на выборной основе, каждый полноправный гражданин не просто мог, а был обязан принимать участие в народном собрании и голосовать за ту или иную партию или кандидата. Никаких наследственных прав или привилегий греки не признавали. Будучи теоретиком полисной демократии, Аристотель прямо отмечал, что если семейная иерархия стабильна (отец и не может стать матерью или сыном своим детям), то государственная власть – это власть свободного и равного над другими свободными и равными¹. Гражданские и военные полномочия поручались победителю в выборах сроком на один год, после истечения которого он мог баллотироваться снова, но нередко и попадал под суд за то или иное злоупотребление властью. Защищали греческие города (кроме Спарты) войска, комплектуемые на призывной основе: греческие призывники служили три года и покупали себя оружие и доспехи за собственные деньги. Для подчеркивания принципа равенства все воины должны были вооружаться одинаково и ходить строем. До тех пор, пока доходы граждан оставались сопоставимыми друг с другом, города могли содержать такие войска без особых затруднений. Отличительной чертой древнегреческой армии были выборность командиров и отсутствие уставов: за полководцем не признавали права на единоличное командование и, тем более, на суд и расправу над подчиненными. Греческий полководец назывался «стратег», и эту должность часто занимал тот же человек, что доминировал в политике мирного времени. Нередко после окончания военных действий таких деятелей обвиняли в стремлении установить единоличную власть, а проще говоря – за то, что слишком выделялись и, тем самым, зримым образом нарушали равенство. В частности, афинский стратег Фемистокл, победивший персидских завоевателей в морском сражении при Саламине (480 г. до н.э.), был приговорён к смертной казни по надуманному обвинению и спасся, лишь убежав к вчерашним врагам.

При таком подходе к системе властных отношений, греческие полисы по самой своей сути содержали в себе корни своей

¹ Аристотель. Политика. – Москва : АСТ, 2010. – С. 32.

гибели. Ведь эти города были торговыми: в каждом из них, конечно, была крепость-акрополь (в Афинах – Мунихия, в Фивах – Кадмея и т.д.), но сердце греческого города всегда билось на центральном рынке. Например, центром Афин была Агора – огромный крытый рынок, на котором граждане проводили большую часть дня, решая торговые вопросы, налаживая контакты и просто беседуя. Любое другое занятие, кроме коммерции, в Греции считалось зазорным. Все работы, требующие профессионализма, поручались рабам. Например, большинство афинских гончаров и врачей были купленными у пиратов невольниками. Греческий выборный чиновник обычно выполнял свои обязанности всего лишь год или два и поэтому оставался в них всего лишь любителем. То же самое можно сказать об эллинских воинах и полководцах: дошло до того, что во время судьбоносного для Эллады сражения при Херонее (338 г. до н.э.) афинским войском командовал выборный стратег Демосфен, по своей гражданской профессии – оратор, а его противником был македонский царь Филипп II, опытный профессиональный воин. Греческим призывникам, только вчера узнавшим, с какой стороны у копья находится остриё, противостояли македонские ветераны, вся жизнь которых прошла на полях сражений. Исход битвы можно было легко предсказать ещё до её начала.

Но главной социальной проблемой полисов было быстрое расслоение населения на очень богатых и очень бедных. Имея равные гражданские права, некоторые греки всё-таки становились богаче и влиятельнее других. Влияние приходило к ним ещё быстрее в силу закона, по которому чиновник был обязан оплачивать расходы, связанные с выполнением обязанностей, из своего кармана¹. Например, приступая к ремонту порта, соответствующее должностное лицо покупало стройматериалы и нанимало рабочих за деньги из казны, но по окончании срока своих полномочий должно было вернуть в казну все потраченные деньги вплоть до копейки. В результате обедневшим гражданам не было смысла участвовать в выборах: если бы выбрали кого-то из них,

¹ Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – С. 235.

то такой человек не смог бы выполнять возложенные обязанности. Поэтому к концу IV в. до н.э. все важные государственные должности сконцентрировались в руках нескольких богатых семейств (в каждом полисе были собственные торговые олигархи).

Культ тела. Вопреки популярному мнению о какой-то особой греческой духовности, следует отметить, что древний грек как во времена Гомера, так и в конце своей оригинальной истории (II до н.э.) воспринимал мир и самого себя исключительно в телесных категориях. Проще говоря, грек считал реальными только материальные объекты или даже только те из них, которые лично он мог увидеть глазами и потрогать руками. Поэтому среди искусств греки ценили выше других изобразительные: скульптуру и театр. Возможно, читатель будет удивлён, но дошедшие до наших дней греческие мифы и легенды излагались не в форме прозаического романа, а как баллады, исполняемые перед большой аудиторией, и театральные постановки. Греку хотелось именно смотреть на приключения героев, а не только читать о них.

Таким же материалистическим было и отношение эллинов к богатству. Так, они измеряли денежные средства исключительно в весовых категориях (талантах), а хранили их исключительно в форме монет и драгоценностей. Понятия современного банковского вклада и бумажных купюр не были знакомы грекам. В их обществе о богатстве человека судили по той роскоши, которой он себя окружал, и эта роскошь по правилам приличия не могла быть поддельной. Например, греческий богач желая расплатиться за какую-нибудь покупку, но не имея нужного количества золотых монет, попросту снимал с пальца золотой перстень и предлагал его продавцу.

Стремление поддерживать равновесие, сочетаемое с чрезмерным уважением к телу, создали оригинальный античный тип воспитания – *калокагатию*. В этой педагогической модели считалось важным умеренное развитие душевных и телесных свойств человека, сочетание спорта и школьных занятий. При этом телесная сила ценилась гораздо выше умственного совершенства. К примеру, победитель в спортивных состязаниях, не говоря уже об Олимпийских играх, приравнялся в почестях и наградах к ге-

рою войны. А многие известные философы считались большинством греков просто чудаками и порой намеренно создавали себе скандальную репутацию (Сократ, Антисфен, Диоген Синопский). Некоторые мыслители пользовались уважением и даже выполняли придворные обязанности: например, *Платон* (429–347 гг. до н.э.) был советником сицилийского тирана Дионисия, а *Аристотель* (384–321 гг. до н.э.) воспитывал македонского царевича Александра, будущего великого завоевателя. Но правители приглашали этих людей ко двору скорее за их глубокие познания в математике и физике, нежели за отвлечённые умозрения. Например, Аристотель был очень уважаем за свои работы «Физика» и «Логика», но даже его родной сын Никомах не хотел читать отцовскую работу о добродетели. Написанную специально для него («Никомахова этика»).

Акцент на телесных аспектах жизни повлиял и на греческое понимание пространства: греки не понимали пустоту. Поэтому греческая математика – это, прежде всего, геометрия. А греческая география – это всегда путешествие из точки А в точку Б, в котором ориентирами являются другие точки. Например, афинский капитан, отправляясь в плавание в Египет, следовал не кратчайшим путём с севера на юг, а делал крюк вдоль южного побережья Малой Азии, берегов Сирии и Палестины вплоть до самой дельты Нила.

Представление об обществе и полисе как о чём-то материальном повлияло на греческие политические отношения: ведь одно материальное тело не может поглотить другое. При столкновении двух каменных шаров они либо срикошетят друг от друга, либо менее прочный окажется расколот более прочным. По этой аналогии греческие полисы, побеждая в войне, либо уничтожали вражеское государство вообще, либо оставляли его в покое, навязав обременительный мирный договор. Но поглотить противника и, тем самым, усилиться за всю древнюю историю не смог ни один полис. Даже легендарные спартанцы, покорив соседнюю область Мессению, на протяжении нескольких столетий держали её жителей в рабстве, но не смогли создать с ними единого общественного организма.

III. Культура эллинизма. Македонский царь Александр IV (356–323 гг. до н.э.) из династии Аргеадов своими военными походами принципиально изменил политическую и культурную обстановку в Восточном Средиземноморье. Сначала действуя как соправитель отца, Филиппа II Одноглазого, затем самостоятельно, этот монарх нанёс поражение союзу полисов Эллады и принудил их граждан участвовать в своих завоеваниях на Востоке. В ходе длившейся 12 лет войны Александр победил и захватил простиравшееся от Эгейского моря до Средней Азии Персидское царство, Египет, территорию современных Афганистана и Пакистана. В рядах его войска действовали вместе как македонцы, так и греки. В частности, македонским флотом командовал критянин Неарх, а обязанности царского секретаря выполнял грек Эвмен из Кардии, в то время как македонские аристократы Селевк, Птолемей и др. занимали высшие посты в армии. При этом Александр не просто побеждал своих восточных врагов, но и планировал создать на их территориях единое греко-ориентальное государство. В частности, своей столицей царь-завоеватель считал Вавилон, ввёл при своём дворе персидский церемониал и, вопреки греческим брачным законам, практиковал многоженство, к чему принуждал и своих соратников. Разумеется, созданная им империя представляла собой «лоскутное одеяло» и распалась вскоре после смерти создателя (323 г. до н.э.). Но в её получивших независимость провинциях воцарились греческие и македонские династии, которые управляли, подобно восточным царям, но при этом в культурном плане оставались эллинами и создавали вокруг себя греческий духовный климат. В частности, во всех образовавшихся после распада империи Александра государствах языком делопроизводства стал греческий. Этот феномен получил название «эллинизм»: пересаживание греческой культуры на чуждую ей восточную почву. Такие государства возникли даже в областях, которые современный читатель никак не связывает с античностью.

Например, на территории современных Туркмении, Узбекистана и Таджикистана в III-II в. до н.э. существовало *Греко-Бактрийское царство*, главными центрами которого были как

погибшие города вроде Ай-Ханума (его развалины находятся в современном Афганистане), так и существующие до сих пор – Бактры (ныне – Балх), Бухара и Мараканда (ныне – Самарканд). Один из его правителей, Диодот I чеканил монеты греческого образца. Условно говоря, драхма, вышедшая с бухарского монетного двора, ничем, кроме портрета правителя, не отличалась от своей «кузины» с аналогичного двора в Афинах. Возможно, для современного таджикского, узбекского или туркменского читателя это звучит удивительно, но в III-II вв. до н.э. Средняя Азия представляла собой вполне освоенный греками и македонцами край. Вот как характеризует один из её главных городов, Ай-Ханум, советский археолог Б. А. Литвинский: «Ай-Ханум, город греко-македонского и греко-бактрийского периодов, стал общепризнанным эталонным памятником восточного эллинизма. По размерам и планировке город типичен для провинциальных городов греческой ойкумены эпохи эллинизма.(...) Акрополь укреплен дополнительными поясами стен и «самой природой места». На второй террасной части между верхним и нижним городом, как и полагалось, в эллинистическом полисе, расположен театр. Рядом с ним, южнее, открыт и арсенал. (...) Центральная улица, длиной около 1700 м, идущая с юга на северо-восток параллельно р. Пяндж, отделяет нижнюю часть города от верхней и средней. Центральную часть второй надпойменной террасы, вероятно, занимает административный квартал, в который входят дворец, героон, гимнасий и другие общественные сооружения»¹. Примечательно, что большинство найденных среди руин текстов написаны на греческом языке, и среди них встречаются не только официальные документы, но и стихотворные произведения, афоризмы и даже один из диалогов Платона. К сожалению, во время нашего нашествия на Среднюю Азию кочевых племён, именуемых юэчжи, в 140-е гг. до н.э. Ай-Ханум был взят штурмом и разрушен до основания. Даже оригинальное название этого города неизвестно: Ай-Ханум – это название современной узбекской де-

¹ Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан): в 2 т. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. – Москва : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 38.

ревни, расположенной неподалеку от развалин. Б. А. Литвинский полагает, что греческие переселенцы называли этот город Эвкратидия, в честь полководца Эвкратиды, совершившего победоносный поход в Индию.

На территориях современных Афганистана и Пакистана существовало *Индо-Греческое царство*, один из правителей которого, полководец Менандр (165–130 гг. до н.э.) вошёл в индийскую литературу как покровитель буддизма Милинда. В частности, буддийский трактат «Вопросы Милинды» повествует о беседе Менандра с буддийским монахом Нагасеной¹. Но самые известные и влиятельные эллинистические государства сложились не в Центральной Азии, а в Леванте. Их возглавляли династии Антипатридов, Селевкидов и Лагидов (Птолемеев), ведущие своё происхождение от полководцев Александра Македонского Антипатра, Селевка Никатора и Птолемея Сотера.

Македония под властью династии Антипатридов жила под девизом «Можем повторить!». В частности, её цари называли своих детей именами сподвижников Александра и героев греческих мифов. Например, самыми популярными были имена Филипп и Персей. Это царство постоянно участвовало в войнах Леванта, пытаясь воспроизвести завоевания Александра Македонского, но эта мечта сыграла с государством злую шутку: каждый принц или просто политический авантюрист считал себя равным легендарному царю и вёл собственные политические игры, не считаясь ни с кем. Самой первой мишенью для македонских атак становились греческие города Эллады, которые македонцы стремились превратить в свои провинции. Впрочем, один из таких авантюрных походов привёл к возникновению чуда света – знаменитого Колосса Родосского. Когда в 282 г. до н.э. македонский полководец Деметрий Полиоркет осаждал крепость на острове Родос, то её жители поклялись богу солнца Гелиосу, что воздвигнут ему самый большой памятник на свете, если только божество спасёт их. Македонское войско, не взявши крепости, покинуло остров, и по заказу родосцев скульптор и архитектор Харес из Линды воздвиг статую Гелиоса высотой в 36 метров. По проекту

¹ Кей Д. История Индии. – Москва : АСТ, 2011. – С. 160.

Хареса Гелиос стоял на берегу гавани Мандраки, а в его поднятой руке был устроен факел-маяк для кораблей, держащих курс на Родос. В 226 г. до н.э. землетрясение повалило этот колоссальный памятник, и в таком поверженном виде он пролежал ещё восемь веков.

Но, в целом, режим Македонского царства не был благотворным для греков: ведь династия Антипатридов пыталась превратить их в покорённый народ и постоянно сравнивала с побеждёнными Александром персами. Поэтому во время противостояния Македонии с Римом полисы Эллады поддержали римлян и способствовали уничтожению Македонского царства (II в. до н. э.).

На территориях Сирии, Персии и Месопотамии воцарилась династия *Селевкидов*. Её основатель, Селевк I Никатор, подражал Александру Македонскому и основывал города, называя их в честь самого себя и своих родственников. Так, он построил город Антиохию (ныне – Латакия в Сирии), увековечив этим названием своего отца, македонского аристократа Антиоха; в честь своей жены, персидской принцессы Апамы, Селевк назвал город Апамею (в современном Ираке), а самого себя почтил городом Селевкия-на-Тигре (недалеко от современного Багдада). Режим династии Селевкидов был в культурном отношении шовинистическим: государственным языком считался только греческий, греческие переселенцы не облагались налогами, а город Селевкия даже имел полисное самоуправление, как будто находился не в Ираке, а где-нибудь в Элладе. Считая своим предком бога Аполлона, Селевкиды построили в его честь садово-парковый ансамбль Дафна в пригороде Антиохии, в котором также разместился великолепный храм греческого божества. И в Антиохии, и в Селевкии действовали театры, на сценах которых ставились пьесы Софокла и Еврипида.

Но всё это культурное великолепие не касалось коренных жителей Сирии, Персии и Месопотамии. Огромные сельские территории, окружавшие города греков-переселенцев, именовались презрительным термином «хора». Именно их туземные жители платили налоги, из которых финансировалось архитектурное бла-

голепие городов и расцвет искусств¹. Местные жители были вынуждены оплачивать капризы своих греко-македонских господ, выполнять для них повинности, в ряде случаев даже воевать за них, и при этом оставаться людьми второго сорта. Это не значит, что македонские чиновники и греческие переселенцы были расистами, просто они, следуя старой греческой логике, считали человеческим только свой образ жизни, а все остальные, непонятные народы казались им «варварами», почти что животными. И любой варвар, выучив греческий язык и освоив эллинистическую моду, мог войти в ряды селевкидских чиновников и офицеров. Тем более что царство Селевкидов управлялось бюрократически и не имело никакой наследственной аристократии. Любой профессионально пригодный человек мог занять при этом режиме любую государственную должность, хотя так же легко мог её и потерять вместе с головой: всё зависело от царских нужд и прихотей. Получалось, что эллинистическая династия Селевкидов окружила себя интернациональной чиновничьей публикой, представители которой были равно чужды греческому и туземному обществу и скрыто отстаивали только свои личные интересы. Это приводило к коррупции немыслимых масштабов. А между тем в туземных народных низах копилась глухая ненависть к заносчивым и наглым греческим пришельцам и их продажным фаворитам. Поэтому когда государство Селевкидов оказалось в непростой внешнеполитической ситуации, местное население не стало защищать этих царей, открыв восточную границу парфянам, а западную – римлянам.

В *Египте* воцарилась греческая династия Лагидов, которых историческая наука называет Птолемеями за их традицию называть всех принцев одним и тем же именем. Основатель династии, македонский полководец Птолемей I Сотер сделал своей столицей Александрию, но всячески старался польстить местному населению. Иного пути не было, ведь греческих переселенцев в Египте по сравнению с туземцами было совсем не много. Поэтому Птолемей часто появлялся при народе в короне древнеегипет-

¹ Васильев Л. С. Всеобщая история: в 6 т. Т. 1. Древний Восток и античность. – Москва : Высш. шк., 2007. – С. 340.

ских фараонов и посвящал храмы местным божествам. Однако его наследники, Птолемей II Филадельф и Птолемей III Эвергет, решили войти в историю как покровители учёности и искусств, а эта позиция потребовала от них ориентации на эллинистический мир. Так, Птолемей II основал в Александрии крупнейшую в тогдашнем Средиземноморье библиотеку, при которой вскоре открылся и грандиозный университет, именуемый Мусейон. Для преподавания в этом заведении были приглашены самые известные философы и математики греческого мира. Так, в Мусейоне вели занятия географ Эратосфен, математик Евклид, поэт Аполлоний Родосский, литературный критик Аристарх Самофракийский, инженер Гиерон и многие другие деятели культуры¹. Но родным языком всех этих писателей и учёных оставался греческий, следовательно, для египтян и других восточных народов Мусейон был закрыт, а его творения – бесполезны. Например, именно здесь Аполлоний Родосский написал поэму «Аргонавтика», посвященную плаванью Ясона за Золотым Руном. Вряд ли она была интересна или хотя бы понятна жителям Востока, которые даже не могли прочесть это произведение. Впрочем, если туземцы принимали греческий язык и стиль одежды, то двери Мусейона для них тут же открывались. Так, в этом университете не без успеха преподавали халдей Бэл-уцур (под греческим именем Берос) и египтянин Мер-не-Джхути (под греческим именем Манефон), а написанные ими книги «Вавилоника» и «История Египта» вошли в фонды Александрийской библиотеки.

Учёные Мусейона очень чутко реагировали на достижения других греческих государств и деятелей. Так, в 321 г. мореплаватель из Массилии по имени Пифей совершил путешествие на дальний Север, пройдя вдоль Атлантического побережья нынешней Франции, обогнув Британию и достигнув Норвегии в районе современного города Тронхейм. По возвращении он опубликовал свои путевые заметки, которые были встречены в Элладе градом насмешек. Зато в Александрии географ Эратосфен с любопыт-

¹ Боннар А. Греческая цивилизация в 2 т. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1994. – Т. 2. – С. 308.

ством изучил журнал моряка и признал его сведения достоверными.

Другим важным достижением династии Лагидов стало строительство гигантского маяка на острове Фарос близ Александрии. Этот маяк, построенный архитектором Состратом Книдским в 279 г. до н.э., достигал 111 метров высотой и считается одним из чудес света. К сожалению, до наших дней он не сохранился: землетрясение в XIV в. уничтожило его до основания, и сейчас на этом месте находится средневековая крепость Кайт-Бей.

В культурном и религиозном отношении режим Лагидов формально декларировал толерантность. В частности, ни один из правителей этой династии не позволял себе презрительных высказываний о египтянах или их культуре. Но в правовом отношении всё-таки существовала строгая сегрегация по национальному принципу: «Там, где государство оказывало своим гражданам какие-нибудь милости, эти милости распространялись только на граждан греческих общин; напротив, подушную подать платили только египтяне, в то время как жившие в отдельных египетских округах александрийцы освобождались даже от общинных повинностей, которые должны были нести постоянные жители округов. Хотя в случае провинности александриец расплачивался спиной так же, как и египтянин, однако первый мог хвалиться и хвалился, что его бьют палкой, а египтянина – плетью»¹.

Здесь, как и в царстве Селевкидов, сохранялось различие между греческими городами и туземной сельской округой, но сами города принадлежали не только греко-македонским переселенцам. Три переселенческих города долины Нила (Александрия, Птолемида и Навкратис) заселялись представителями разных народов приблизительно в равных пропорциях, и поэтому здесь всегда процветал мультикультурализм. Вот как характеризует религиозный климат эллинистического Египта британский исследователь Э. Бивен: «В папирусах упоминается культ сирийской богини и культ финикийского Адониса. Одна из надписей

¹ Моммзен Т. История Рима. В 5 т. Т. 5. Кн. 8. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. – Москва : АСТ, 2002. – С. 595.

была сделана по заказу жреца, который посвящает святилище фригийскому Агдистису. В Фаюме III века до н.э. находится храм Митры, безусловно, построенный персами. Кроме того, там отправлялся культ фракийского бога-всадника Герона, ставший наполовину египетским»¹. В Александрии храмы греческих богов соседствовали с иудейскими синагогами, а также с синкретическим культом Сераписа, божества, придуманного по настоянию Птолемея I Сотера и объединявшего в себе эллинские и восточные черты. В такой пёстрой среде сталкивались представители самых различных народов и культур, и каждая из этих общностей претендовала на первенство, помогая своим протеже занимать чиновные должности, чтобы те покровительствовали только землякам. Арбитрами в этой социально-духовной борьбе выступали цари Лагиды.

К сожалению, занимая египетский престол и тщательно реставрируя египетские обычаи, Птолемей I не сумел отделить декоративные элементы от основных. В частности, в коренных египетских династиях власть фараонов передавалась не от отца к сыну, а от тестя к зятю. То есть фараоном становился не сын предыдущего правителя, а муж его дочери. Поэтому древнеегипетские принцы, желая унаследовать корону своих отцов, заключали формальный брак с родными сёстрами. Египтяне хорошо знали генетические последствия таких браков и поэтому в обычных семьях соблюдали строгую моногамию. Только фараону закон позволял иметь несколько жён, и эта уступка делалась вовсе не из потакания низменным страстям венценосца, а лишь в силу необходимости: чтобы будущий наследник престола не стал жертвой инбридинга. Но греко-македонские завоеватели не разобрались во всех этих тонкостях, и Птолемей I, чтобы понравиться своим египетским подданным, выдал за своего наследника замуж свою же дочь, не оговаривая наличие второй жены и не запрещая деторождение от родной сестры. Поэтому Птолемей II даже вошёл в историю под прозвищем Филадельф, то есть «любящий сестру». Последствия такой недалёковидности не замедлили ска-

¹ Бивен Э. Династия Птолемея. История Египта в эпоху эллинизма. – Москва : Центрполиграф, 2011. – С. 141.

заться. Если прозвища первых представителей династии свидетельствуют об их достоинствах – Сотер (Спаситель), Эвергет (Благодетель), то последние Лагиды известны совсем другими чертами – Филометор (Любящий мать), Фискон (Пузатый), Авлет (Флейтист). В I в. до н.э. египетский престол всё чаще занимали слабоумные и душевнобольные принцы, не способные не только управлять страной, но даже присматривать за самими собой. От их имени правила чиновничья бюрократия, набранная из представителей самых разных народов, поверхностно усвоившая греческий язык и эллинистическую моду и отстаивавшая только свои личные и партикулярные интересы.

Поэтому, когда в 30 г. до н.э. в долине Нила высадились римляне, египетское простонародье без колебаний предало царицу Клеопатру II, последнюю представительницу династии Лагидов. Расчёт египтян был прост: они хотели заменить культурно чуждую им бездарную царицу-гречанку на такого же чужого, но во много раз более деловитого и талантливого диктатора-римлянина.

IV. Римская культура: республика и империя. Кроме греческого общества, разбросанного по разным полисам и эллинистическим монархиям, в античную культуру входит древний Рим. По своей системе ценностей римляне отличаются от греков, но поскольку Рим гораздо моложе Эллады (основан в 753 г. до н.э.), то римляне с самых первых лет своей истории многое заимствовали у греков. Однако у греческих полисов и Рима изначально была различная социально-экономическая основа: как мы уже говорили выше, греки – это профессиональные торговцы, а римляне начинали свой исторический путь в качестве пахарей-земледельцев.

Изначально Рим был лишь деревней на одном из семи холмов в долине Тибра, а населявшее его итальянское племя квири-тов ничем не отличалось от других итальянских племён: сабинов, эквов, вольсков и т.д. Законодателем, придавшим Риму оригинальный вид, считается полубогатый царь Нума Помпилий (753–683 гг. до н.э.), упорядочивший римские семейные отношения и религиозные обряды. Но традиционная римская религиоз-

ность по сравнению с греческой выглядит очень бледно: римляне почитали многочисленных духов сельскохозяйственного пантеона, которых никак не изображали. Все известные римские статуи богов более поздних времён являются подражанием греческим образцам, равно как и параллели между римскими и греческими богами (например, Юпитер = Зевс) были проведены спустя много лет от основания Рима.

Рим быстро прошёл путь от монархии к полисной республике: в 496 г. до н.э. последний царь, Тарквиний Гордый, был изгнан из города, и с тех пор единовластие пришёл конец. Но Римская республика никогда не была демократической, более того, она являет собой пример аристократического режима в чистом виде. Поскольку римляне, в отличие от греков, жили сельским хозяйством, то для них важной ценностью обладала земля. И поэтому же завязалось важнейшее противоречие ранней римской истории: жители полиса делились на две группы с различными правами. Привилегированной группой считались *патриции* – потомки первых переселенцев, тех, кто основывал Рим вместе с легендарным царём Ромулом. Именно они считались полноправными гражданами, и главный правящий орган государства, Сенат, состоял из представителей именно патрицианских семей. Между собой римляне так и называли Сенат – «совет отцов». Из числа патрициев ежегодно выбирали двух консулов, возглавлявших исполнительную власть и по окончании срока полномочий входивших в состав сената. Потомки же более поздних переселенцев назывались *плебеи* – неполноправные граждане, которым не позволялось участвовать в законодательной деятельности. Обычно плебейским семьям при земельных переделах выделяли самые худшие участки под предлогом того, что предки этих людей пришли в Рим уже на всё готовое. Плебеи отвечали на такую дискриминацию гражданскими беспорядками, ссылаясь на тот факт, что во время войн с внешним врагом и патриции, и плебеи стоят в рядах ополчения плечом к плечу. После ряда политических коллизий плебеям разрешили иметь свой представительный орган – Народное собрание, возглавляемое двумя выборными трибунами. Трибуны не имели права составлять законы, но могли заблокировать любой сенатский законопроект, если считали, что

он не учитывает интересы плебеев. Так сложился баланс сил, ставший основной пружиной римской истории почти на шесть веков. Дело в том, что для удовлетворения интересов всех групп населения приходилось находить источники земель и денег где-то вне Рима, и римляне поневоле были вынуждены постоянно воевать с соседями. И римский национальный характер формировался в постоянном противостоянии со всем остальным миром.

Важнейшими духовными чертами, которые римляне считали добродетелями, были такие качества как *доблесть*, *благочестие* и *верность*. Рассмотрим их подробно.

Доблесть / мужество (virtus) понималась римлянами в широком смысле слова: это и храбрость на поле боя, и готовность жертвовать частным ради общего, и семейная честь. Римляне очень дорожили своей репутацией, которая благодаря развитому культу предков распространялась не только на человека и его родственников, но и на дальних потомков. В частности, в римских домах хранились посмертные маски покойных отцов, дедов и прадедов, и живой потомок либо гордо выставлял их в прихожей, показывая гостям, к какой замечательной и славной семье он принадлежит, либо, наоборот, постоянно слушал в свой адрес упреки за преступления, совершенные его далёкими предками. В понятие доблести также входила готовность без пререканий выполнять общественные обязанности и не искать в этом никакой личной выгоды. Римский юрист и писатель Марк Туллий Цицерон так характеризовал почётную, но неизбежную обязанность каждого гражданина: «Мудрый и добродетельный человек думает гораздо больше о том, чтобы делать добро, чем получать за него вознаграждение. Нет ничего прекраснее, чем избавление отечества от угрожающих ему опасностей. Счастлив тот, кто за такую великую услугу чествуется своими согражданами! Но нет ещё несчастья, когда добро, которое им оказано, превышает их благодарность»¹. В свою героическую эпоху римляне действительно превыше всего ценили похвалу соотечественников. Например, когда легионы выигрывали сражение, то самых сме-

¹ Цицерон М. Т. Мысли и высказывания. – Москва : ОЛМА Медиа-Групп, 2011. – С. 133.

лых бойцов обычно награждали не деньгами и ценностями, а лавровыми или дубовыми венками. Победоносный полководец получал не несметные сокровища, а право вернуться в Рим парадом. Такой парад победы назывался *триумф*, и самым ценным в этом мероприятии для победителей были аплодисменты зрителей. В наградных документах Сената даже встречаются такие формулировки как «наградить овацией». Высоко оценивая мнение сограждан, римляне в то же время были совершенно безразличны к другим народам. Свой город они по умолчанию считали столицей мира: в городской крепости, Капитолии, высился храм Юпитера, бога, который, по мысли римлян, дал им власть над всем миром. Поэтому ни сострадание, ни милосердие не входили в число римских добродетелей: с врагами полагалось сражаться, мирных соседей – побеждать и поработать при помощи убеждения и запугивания, но на равных римляне не вели дел ни с кем. Неслучайно любимым их девизом была фраза «горе побеждённым» («*Vae victis*»). Сражаясь с иноземцами, побеждая их, убивая буквально ни за что, римлянин в собственных глазах всегда оставался правым: ведь он принадлежал к *populi Romani*, римскому народу, которому по праву существования принадлежит весь мир. Например, их совершенно не смущала перспектива вмешиваться в войны соседних государств на правах самозванных арбитров, или продавать в рабство жителей соседних городов, прогонять соседей с их земель и т.д. Хотя следует отдать римлянам должное – сами они очень хорошо умели держать удар. Ведь легионы неоднократно терпели поражения, случалось, что пленных легионеров победители унижали (битва в Кавдинском ущелье, 321 г. до н.э.), несколько римских полководцев попали в руки врага и были зверски замучены (консулы Маний Аквиллий и Марк Регул). Но римляне, воздавая почести погибшим, возвращались к войне и жестоко мстили за них. Понимание доблести как негибкости заставляло римлян добиваться своих целей до победного конца, противостоя всему миру, если понадобится.

Благочестие (*pietas*) понималось римлянами не просто как хорошие манеры, но как безусловное уважение к старшим и установленным ими обычаям. Римское общество было строго патриархальным: например, отец, глава семейства, имел право

судить своих домочадцев без всякого официального разбирательства и приговаривать их даже к смертной казни. Все государственные институты республики декорировались под семейные – даже Сенат официально назывался «совет отцов». Власть должностных лиц долгое время держалась на уважении к их должностям. Например, консулов сопровождали лишь несколько ликторов – телохранителей с розгами и секирами, выполнявшими, в основном, церемониальные функции. Любой желающий мог бы напасть на консула, и вряд ли бы такая символическая охрана смогла бы ему помешать.

Неуважение к старшим строго наказывалось, как и нарушение супружеской верности. Женщине римляне отводили почетную, но обременительную роль матери семейства. Так, в Риме большим уважением пользовался культ Весты, богини домашнего очага, единственный в мире круглый храм которой сохранился до наших дней.

Верность (*fides*) понималась предельно широко: от верности данному слову или Отечеству до беспрекословного выполнения приказов старших или начальства. По критерию такой верности можно считать римлян поклонниками муштры, подавляющей любую самостоятельность. С точки зрения наших современников, римлянин от самого своего детства до старости ориентировался только на установленные традицией и правительством образцы, а каждый его шаг регламентировался и оценивался общественным мнением. При этом любое отступление от образца строго наказывалось: верность образцам ценилась римлянами даже выше семейных и товарищеских связей. В качестве примера такой верности римляне приводили реальную историю, случившуюся в 363 г. до н.э. Полководец Тит Манлий Торкват построил легионы для битвы с галлами (кельтами) и строго приказал никому из бойцов до следующего распоряжения не двигаться с места. Бывший в том же войске сын полководца в этот момент услышал, как галльский вождь обзывает римлян трусами и слабаками и вызывает на поединок любого желающего. Храбрый юноша принял вызов, победил кельта, но тем самым нарушил приказ отца. После сражения, в котором галлы были разбиты,

полководец устроил строгий разбор ошибок подчиненных и приговорил родного сына к смертной казни за своеволие¹.

Но шло время, и к I в. до н.э. Рим изменился до неузнаваемости. Постоянные войны вынудили римлян всё чаще доверять власть одному человеку, временно приостанавливая полномочия консулов и Сената. Земледельцы проводили на полях сражений большую часть жизни и после окончательных побед над врагами выяснили, что их хозяйство, лишенное надлежащей заботы, пришло в полный упадок. Найти работу в городе или на селе стало совершенно невозможно, потому что военные победы привели в Италию множество рабов. Невольникам, в отличие от наемных работников, не нужно было платить. Поэтому нередко ветеран-победитель возвращался с войны на развалины родного дома и в заросший огород. Жена за десять лет отсутствия мужа успела уйти к более успешному соседу, а выросшие дети не узнавали отца.

От долговременных военных кампаний выигрывали только те, кто лично в войнах не участвовал: всевозможные проходимцы и уклонисты. Отсутствие дома большинства мужчин давало им возможность опутывать семьи ветеранов долгами, которые потом выплачивались воинами-победителями и их потомками. Вот как описывает деятельность римских ростовщиков античный историк Плутарх: «Есть на проценты проценты, но к ним проценты и третьи. Так что над учёными, утверждающими, что из ничего ничто не рождается, они только посмеиваются: у них-то из того, чего не было и чего не существует, рождается лихва! Собирают налоги по закону они бы сочли за стыд, зато собирают их противозаконно, отдавая деньги в рост, а ещё вернее – грабежом занимаются! Ведь тот, кто получает меньше, чем указано в расписке, ограблен»². В результате к середине I в. до н.э. большинство римлян стали нищими и бездомными, а Сенат и магистраты имели дело исключительно с финансистами и их неоплатными должниками. Выборы превратились в спектакль, потому что каждый кредитор, выдвигая свою кандидатуру, заставлял должников голосовать за себя,

¹ Штоль Г. В. Древний Рим в биографиях. – Москва : Ломоносовъ, 2013. – С. 57.

² Плутарх. Застольные беседы. – Москва : Эксмо, 2008. – С. 431.

взамен прощая им часть процентов по займам. Поэтому после череды гражданских войн к началу н.э. в Риме установилось единовластное правление императоров. Официальным титулом монарха было «принцепс», то есть председатель Сената, нечто вроде современного пожизненного президента. Но на практике императоры правили жесткой рукой и стремились передать власть по наследству своим детям. Некоторые императоры вошли в историю как талантливые администраторы (Август, Тиберий), другие завоевали для Рима дальние земли (Клавдий, Траян), но встречались среди них и слабоумные, избалованные принцы, использующие доставшуюся по наследству власть как игрушку. Таковы были легендарные Калигула и Нерон, но ими далеко не исчерпывается ряд венценосных психопатов, превращавших жизнь римлян в постоянный кошмар.

Легендарные непобедимые легионы ещё в канун гражданских войн перешли на контрактную основу комплектования, то есть состояли из профессионалов, служащих в армии не меньше 20 лет и получающих за это ежегодную денежную плату. По истечении срока службы легионеру бесплатно предоставлялась земля в одной из имперских провинций, но принять такой подарок почти не находилось желающих. Ведь после долгой военной службы почти никто из легионеров не умел делать ничего другого, кроме как маршировать и сражаться. Тем более что служба в римской армии была гораздо тяжелее современной и часто приводила ветеранов к инвалидности. Вот как описывает положение легионеров I в. н.э. римский историк *Публий Корнелий Тацит*: «А если кто, несмотря на столько превратностей, всё-таки выживет, его гонят к тому же чуть ли не на край света, где под видом земельных угодий он получает болотистую трясику или бесплодные камни в горах. Да и сама военная служба – тяжелая, ничего не дающая: душа и тело оцениваются десятью ассами в день; на них же приходится покупать оружие, одежду, палатки, ими же откупаться от свирепости центурионов, ими же покупать у них освобождение от работ. И право же, побои и раны, суровые зимы,

изнуряющее трудами лето, беспощадная война и не приносящий им никакой выгоды мир – вот их вечный удел»¹.

При этом империя внешне процветала. Римляне познакомились с греческим искусством, и вскоре Рим был полон эллинских статуй и их местных копий. Подражая грекам, римляне создали разноплановую литературу. Например, подражая «Одиссее» Гомера, римский поэт *Публий Вергилий Марон* написал поэму «Энеида» о приключениях троянского героя Энея, мифического предка римлян. Были и более лёгкие произведения: лирическая поэзия *Гая Валерия Катулла* и шуточные наставления для влюблённых *Публия Овидия Назона* («Наука любви»). А вот театр в Риме не прижился. Будучи практичными людьми, римляне терпеть не могли фальши, и поэтому предпочитали достоверные и натуралистичные зрелища гладиаторских боёв. Участники этих поединков чаще всего были рабами и военнопленными, но благодаря популярности в Риме кровавых зрелищ гладиатор-победитель быстро набирал популярность и в известности мог бы сравниться с современными «звёздами» эстрады. Но большинство гладиаторов не доживали до популярности, а некоторые из них с самого первого боя выставлялись на арену без доспехов, в качестве садистского развлечения. О настроениях, царивших среди зрителей гладиаторских боев, очень красноречиво писал другу римский философ *Луций Анней Сенека* (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.): «Случайно попал я на полуденное представление, надеясь отдохнуть и ожидая игр и остроумия – того, на чем взгляд человека успокаивается после вида человеческой крови. Какое там! Всё прежнее было не боем, а сплошным милосердием, зато теперь – шутки в сторону – пошла настоящая резня! Прикрываться нечем, всё тело подставлено под удар, ни разу ничья рука не поднялась понапрасну. И большинство предпочитает это обычным парам и самым любимым бойцам! А почему бы и нет? Ведь нет ни шлема, ни щита, чтобы отразить меч! Зачем доспехи? Зачем приёмы? Ведь это лишь оттягивает миг смерти. Утром люди отданы на растерзание львам и медведям, в полдень – зрителям. Это они

¹ Тацит П. К. *Анналы. История.* – Москва : АСТ, 2005. – С. 46.

велят убитым идти под удар тех, кто их убьёт, а победителей шадят лишь для новой бойни»¹.

Римская практичность также выражалась в направленности имперской архитектуры: большинство римских построек были хоть и величественны, но утилитарны. Например, римляне не только независимо от восточных народов изобрели водопровод, но и организовали во всей империи централизованную систему водоснабжения. Длинные акведуки связали реки и озёра с многочисленными городами, под каждым из которых была проложена разветвленная канализация. Таким же практичным был подход к путям сообщения: основывая в завоеванных землях новые города, римляне сразу же прокладывали мощные дороги между ними и столицей. Так, именно римские завоеватели основали Лондинию (Лондон), Эборак (Йорк), Лютецию (Париж), Бурдигалу (Бордо), Могонциак (Майнц) и многие другие современные европейские города, каждый из которых связали с Римом доступной в любое время года дорогой. Именно поэтому возникла крылатая фраза «все дороги ведут в Рим». Сама столица представляла собой яркий контраст между величием мирового могущества и нищетой тех, кому этого могущества не досталось. Так, в центре города высился огромный стадион – Колизей, в котором устраивались гладиаторские бои, Ипподром, на котором почти ежедневно проходили скачки и гонки колесниц, громадные арки, построенные в честь триумфов прославленных полководцев, роскошные дворцы императоров и их приближенных. Например, один из семи холмов, Палатинский, стал синонимом элитного района, а огромный столичный бизнес-центр назывался Форум, в честь чего теперь любую площадку для деловых обсуждений именуют этим словом. В то же время за рекой Тибр находились трущобы, где ютилась всевозможная нищая и незаконопослушная публика. В частности, организованная преступность существовала в Риме со II в. до н.э., к ней примешивались последователи всевозможных запрещенных культов. Время от времени правительство устраивало масштабные облавы, но из-за всепроникающей коррупции проку

¹ Сенека, Марк Аврелий. *Наедине с собой.* – Симферополь : Реноме, 2002. – С. 27.

от них почти не было. Римская философия той эпохи констатировала лживость надежд на то, что всемогущее государство или могущественный правитель могут радикально изменить мир. Такие мыслители как Сенека и *Эпиктет* с горечью отмечали, что люди во все времена остаются всего лишь людьми, и поэтому завоевание мира Римом – не смысл истории, а лишь одно событие среди многих.

Во II в. н.э. империю ждал следующий виток развития: захватнические войны завершились, и приток рабов на поля и в шахты прекратился. В Риме попросту стало некому работать. Даже гладиаторы теперь чаще всего были свободными людьми, дававшими платные (но по-прежнему кровавые) представления по контракту. Римские предприниматели и чиновники выходили из положения по-разному: помещики освобождали немногих оставшихся у них рабов, делили свои поля между ними и позволяли обрабатывать их как угодно, жить урожаем, лишь бы помещик получал за это ежегодную плату. Чиновники предпочитали позволять жившим у имперских границ варварским племенам переселяться на римскую землю при условии, что они будут платить налоги и служить в легионах. Германские переселенцы охотно принимали такие приглашения, а потом рассказывали оставшимся дома друзьям и родственникам о слабости империи. Тем более что в Риме не утихали перевороты и гражданские войны, корона переходила из рук руки по несколько раз за год, а гвардейские командиры давно уже превзошли своим влиянием номинальных императоров. Так что переселившимся в империю варварам было, что рассказать землякам. Поэтому начиная с III в. н.э. на империю не прекращаются набеги германцев и кочевников. Обычно варвары переправлялись через служившие границами реки Рейн и Дунай, грабили ближайшие селения и уходили, прежде чем легионы успевали выдвинуться навстречу. С каждым годом такие нападения становились всё глубже и наглее.

На последнем этапе своего существования Римская империя представляла собой жалкое зрелище. Масштабное строительство носило, в основном, военный характер: вдоль границ строились многочисленные укрепления, состоящие из стен и фортов, которые должны были оборонять от варваров пограничные отря-

ды и легионы. Самый известный из сохранившихся в наши дни античных «укрепрайонов» – Адрианов вал в Великобритании, построенный императором Адрианом. Эта цепь крепостей и застав пересекает Британию от Ирландского до Северного моря. И, как и прочие укрепления, она не выполнила свою задачу. Причин гибели империи можно на самый первый взгляд назвать три.

Во-первых, римские легионы давно уже потеряли боеспособность, превратившись в некое подобие вооруженных каторжников, всегда готовых к грабежам, но не желающих сражаться. Вот как описывает последних легионеров римский историк Аммиан Марцеллин: «Солдаты тогда позволяли себе наглость и грабежи в адрес своих же сограждан, а перед неприятелем проявляли трусость и бессилие; в полной праздности они обогащались путём разных происков и умели самым точным образом распознавать качества золота и драгоценных камней в полную противоположность недавнему прошлому»¹.

Во-вторых, империя не могла обойтись без варваров или хотя бы закрыть от них границы. Имперская экономика не смогла бы функционировать без постоянного притока дешёвых рабочих рук, и поэтому переселенцев лишь фильтровали на благонадежных и непригодных. Пограничные укрепления выполняли функцию гигантских фильтрационных пунктов, а вовсе не неприступных крепостей. Что касается легионов, то в них было немало солдат варварского происхождения, и поэтому надёжность этих войск стала крайне сомнительной.

В-третьих, римское общество буквально погрязло в коррупции и роскоши для одних его граждан и нищете для других. Его верхушку составляли несколько десятков богатых семейств, из числа которых вербовались высшие государственные чиновники, а основная масса имперских граждан состояла из неимущих и бесправных людей, многие из которых были обременены долгами, полученными по наследству. При этом менталитет обеих общественных групп мало различался. Аммиан Марцеллин ярко и наглядно описывает римскую элиту и простонародье рубежа IV–V вв. н.э. Вот что он пишет о римской аристократии поздней

¹ Марцеллин Аммиан. Римская история. – Москва : АСТ, 2005. – С. 261.

эпохи: «При таких условиях даже немногие дома, прежде славные своим серьёзным вниманием к наукам, погружены в забавы позорной праздности и в них раздаются песни и громкий звон струн. Вместо философа приглашают певца, а вместо риторика – мастера потешных дел. Библиотеки заперты навечно, как гробницы, и сооружаются гидравлические органы, огромные лиры величиной с телегу, флейты и всякие громоздкие орудия актёрского снаряжения»¹. Простонародье историк характеризует с не меньшей брезгливостью: «Что же касается людей низкого происхождения и бедняков, то одни проводят ночи в харчевнях, другие укрываются за завесами театров.... Компании режутся в кости, втягивая с противным шумом воздух, с треском выпускают его через ноздри или же – это самое любимое занятие – с восхода солнца и до вечера, в хорошую погоду и в дождь обсуждают мелкие достоинства и недостатки коней и возниц. Удивительное зрелище представляет собой эта несметная толпа, ожидающая в страстном возбуждении исхода состязания колесниц»². Разумеется, такое общество было безразлично к положению дел на границах. Жители Рима, независимо от своего социального положения, попросту не желали знать ни о чём, кроме своих разнообразных развлечений.

Итог не замедлил сказаться: в 378 г. варварское племя готов разгромило легионы, возглавляемые императором Валентом, и начало бесконтрольное переселение на имперские территории, сопровождаемое их беззастенчивым разграблением. В 410 г. готы захватили Рим, а в 476 г. варварский вождь Одоакр отобрал корону у последнего римского императора и провозгласил себя королём Италии, тем самым отказавшись признавать факт существования империи.

¹ Марцеллин Аммиан. Римская история. – Москва : АСТ, 2005. – С. 18.

² Там же. С. 19-20.

Тема 5. КУЛЬТУРА ЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

I. Христианство в западной культуре. В 476 г. Римская империя погибла, и в Западной Европе наступил период, именуемый «тёмные века». В эту эпоху германские варварские племена заселяют провинции исчезнувшей империи и в ходе долгих междоусобиц устанавливают между собой границы. Так, франки обосновались в Галлии (ныне – Франция), остготы и лангобарды – в Италии, саксы и англосаксы – в Британии, вестготы – в Иберии (ныне Испания). Очень важно отметить, что варварское нашествие не было планомерной политикой, осуществляемой союзом племён в отношении слабеющего цивилизованного соседа. Все эти племена – как германские, так и степные – находились на крайне примитивной ступени развития, и никакого согласия между собой не имели. Одни из них вторглись в империю как беженцы (например, готы, спасавшиеся от кочевников во второй половине IV в.), другие раз за разом устраивали грабительские набеги на приграничные провинции и, почувствовав безнаказанность, решили перебраться в империю окончательно (саксы, франки). Имперское правительство пыталось интегрировать варваров в цивилизованное общество, но результаты оказались более чем скромными. Ведь варвары понимали только язык силы, а легионы, во время поздней античности растерявшие боеспособность, не могли им противостоять. В результате в 476 г. вождь германского племени ругив по имени Одоакр без боя отобрал корону у последнего императора Западной Римской империи и не пожелал возложить её на себя. В Западном Средиземноморье императорский титул уже настолько лишился авторитета, что даже варварский вождь не уважал его. Поэтому в западных провинциях бывшей империи началась новая эпоха, в которой варвары оказались предоставлены сами себе. Восточная Римская империя уцелела и в VI в. даже нанесла захватчикам несколько ощутимых контрударов, но вернуть бывшие провинции под свою власть ей оказалось не под силу.

Уничтожив политическую структуру Римской империи на территории современных Франции, Англии, Испании и Италии, варвары оказались в историческом тупике. Ведь культурного об-

щества, которое могло бы их учить и наставлять, более не существовало, а сами они не имели никакой культуры, которую можно было бы развивать. Французский исследователь Л. Альфан красноречиво описывает духовный мир варваров: «О литературной культуре как таковой явно не могло быть и речи у народов, которые до сих пор вообще не ведали почти ничего, кроме грубой сельской жизни, грабежей и боёв. (...) Факты ясно свидетельствуют: захват римской территории германскими народами повсюду влѣк за собой гибель литературной и научной культуры, и познавать духовные радости германцы постепенно начали лишь по мере того, как подпадали под обаяние латинской словесности»¹. Но первоначально варвары не проявляли к этой «словесности» никакого интереса, ведь латинский язык был для них чужой, а собственной письменности германцы не имели. Могут возникнуть возражения, что скандинавским народам с незапамятных времён известна руническая письменность. Но при ближайшем рассмотрении окажется, что эти руны – это многократно упрощённый латинский алфавит. Украинский историк К. Ю. Галушко приводит курьёзную историю заимствования этой письменности германцами у римлян: в III в. племя эрулов, жившее в Ютландии, попыталось переселиться на римские земли, но потерпело поражение и после долгих скитаний вернулось в Скандинавию, вместо богатых трофеев принеся с собой чужеземный алфавит. Эрулы упростили латинскую письменность настолько, насколько могли её понимать, и так возникло руническое письмо. Недаром слова «руны» и «эрулы» созвучны между собой. Но руническая письменность примитивна: она позволяет составлять короткие сообщения, но не годится для написания развернутых текстов².

Точно так же варвары в первые десятилетия знакомства с империей относились к христианству, в IV в. уже бывшим в Риме государственной религией. Сначала германцы исповедовали своё традиционное язычество, а к христианам относились безразлично

¹ Альфан Л. Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века. – Москва : Вече, 2006. – С. 61.

² Галушко К. Ю. Всемирная история. Викинги. История завоеваний. – Харьков : Клуб Семейного Досуга, 2020. – С. 32.

или даже враждебно. Например, известный духовный подвижник, богослов и философ Августин Блаженный (354–430) вспоминал о расправах над верующими в землях племени готов, расположенных на северном берегу реки Дунай: «Или, быть может, не следует считать гонением то, что царь готов преследовал в Готии христиан с удивительной жестокостью в то время, когда там были одни православные, из которых весьма многие увенчались мученичеством, как об этом мы слышали от некоторых из братьев, которые тогда ещё были детьми и отчетливо вспоминали, что сами видели это?»¹. Переселившись на имперские земли, почти все варварские племена христианизировались, не различая ортодоксальное христианство и многочисленные ереси, что ещё сильнее усугубило духовную и политическую сумятицу.

В политическом отношении «тёмные века» представляли собой бесконечную череду военных конфликтов, начавшихся ещё в римские времена, а после исчезновения имперской администрации ставших беспрерывными. Ведь варвары появились на имперских территориях в качестве военных союзников (федератов) и наёмников слабеющего государства и не предполагали, что им придётся заниматься гражданскими делами. Поэтому после гибели империи оказалось, что военные вожди (ярлы, конунги) могут руководить только собственными дружинами или племенами, но никак не многолюдными городами. Поэтому прежде богатые области быстро обеднели. Единственным способом получить власть и сохранить её долгое время была вооруженная сила, и многие варварские вожди с тоской вспоминали об имперской эпохе, когда чиновникам и губернаторам не приходилось носить при себе оружие и решать спорные вопросы на поле боя. Л. Альфан отмечает, что традиционная политическая культура германского общества не предполагала государственности, и поэтому варварским вождям приходилось по мере сил и интеллекта заимствовать римский опыт². В частности, именно на

¹ Августин Аврелий (Блаженный). Творения в 4-х т. Т 4: О граде Божьем. Книги XIV-XXII. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – С. 306.

² Альфан Л. Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века. – Москва : Вече, 2006. – С. 45.

рубеже V–VI вв. большинство варварских племён принимают христианство, так как только в рядах духовенства сохранялись грамотные люди, способные написать письмо, отправить донесение или зафиксировать решение суда. Кроме духовенства, читать и писать не имел почти никто: общество настолько деградировало, что от системы государственных и частных школ, развитой в Римской империи, не осталось и следа. Британский историк описал положение дел в культуре тех времён коротко и ярко: «Люди полностью утратили искусство письма. Жалкие рунические каракули были единственным способом выражения мыслей и желаний, предназначенных для передачи на расстояние. Варварство в лохмотьях управляло всем»¹. В такой обстановке лишь духовенство сохранило латинскую грамотность, потому что священникам и монахам требовалось ежедневно читать молитвы и проповеди, а жизнь епархии без письменного делопроизводства попросту невозможна.

Поэтому уже в начале VI в. сложился союз между Церковью и молодыми варварскими государствами. К примеру, вождь франков Хлодвиг из рода Меровея (466–511) принял крещение, признал христианство новой религией своего племени, а взамен Церковь объявила его королём, то есть законным правителем. Вот как передаёт смысл процедуры крещения и христианской коронации этого правителя французский историк Ж. Тессье: «Меровингский король стал легитимным королём, подчиняться которому велели совесть и позитивный канонический закон. То, что Хлодвиг терял, отказываясь ссылаться на родство с богами, он воспринял, получая от епископов право считаться наместником Бога в миру»².

Образованные клирики даже помогли новоявленному королю составить и записать свод законов, получивший название «Салическая правда», который в римских юридических терминах обобщает традиционные правовые нормы германцев. Впрочем, на многих землях ещё несколько веков сохранялось персональное

¹ Черчилль У. С. Рождение Британии. – Смоленск : Русич, 2005. – С. 72.

² Тессье Ж. Крещение Хлодвига (25 декабря 496 года?). – Санкт-Петербург : Евразия, 2019. – С. 226.

право, согласно которому каждый человек жил по законам, принятым в его племени: например, франки – по «Салической правде», а римляне – по принятым ещё в имперские времена кодексам. В целом, процесс превращения вождей в королей, неразрывно связанный с христианизацией варваров, длился до середины VIII в. Те вожди, которые не желали легитимировать свою власть при помощи коронации, полагаясь лишь на династическую преемственность и право силы, со временем оказались повержены союзом Церкви и её новой германской паствы. Со своей стороны, западная Церковь именно благодаря военной помощи первых королей стала независимой от патриарха и Восточной Римской империи и даже обрела светскую политическую власть. В частности, именно так оформился институт папства, возникшей в результате целенаправленной политики римских епископов, считающихся на Западе наследниками апостола Петра. В 756 г. король франков Пипин Короткий пришёл на помощь «наследникам апостола Петра», защитив их от германского племени лангобардов, пытавшихся брать с римской Церкви дань. Но франки не могли оставаться в Италии долго, и поэтому Пипин, в обмен на собственную коронацию «по обряду», признал Папу светским монархом, уточнив, что передаёт отвоеванные у лангобардов земли не лично Папе Стефану II, а апостолу Петру и его наследникам. Так возникло теократическое государство, существующее до наших дней и официально именуемое Святой Престол, по условиям договора «Пипинов дар» владевшее всей Центральной Италией и не допускавшее существования на этих землях никакой другой администрации. При этом важно уточнить, что с момента коронации Пипина Короткого Папы претендовали на исключительное право утверждать европейских монархов до самого XIX в. Дело в том, что Пипин Короткий на момент своего похода в Италию был не законным королём, а узурпатором, свергшим своего предшественника Хильдерика III из династии Меровингов. Но Папа Стефан II взамен за военную помощь легитимировал власть Пипина и признал новую династию Каролингов законной. Следовательно, папская коронация стала считаться более законной, чем власть, полученная по наследству. Поэтому западные короли на протяжении почти всей средневековой истории стара-

лись поддерживать с Папой хорошие отношения и лишний раз не подвергать сомнению папский авторитет.

Благодаря этому союзу между Церковью и молодыми королевствами, западное общество ещё на заре своей истории стало христианским. Дальнейшее его развитие не может быть понято без уточнения догматики этой религии. Ведь если в наши дни общество исповедует толерантность и веротерпимость, то в Средине века христианство было для западного человека буквально всем: он жил в мире, данном ему Богом, а все свои слова и поступки старался выверять по заповедям Христа.

Одни христианские идеи сыграли в развитии западной культуры временную роль, но другие вошли в самую её суть. Без них знакомого нам всем по романтическим книгам и фильмам Средневековья с рыцарями и принцессами не могло существовать. Вот основные принципы христианства, ставшие основой средневековой культуры.

Теоцентризм – учение о том, что центром и высшей ценностью мира является Бог. Как гласит Библия, всемогущий Бог сотворил мир из ничего за шесть дней, руководствуясь лишь Собственными замыслами. Человек является любимым Божьим творением, но правила в мире устанавливает всё-таки не он. Эту мысль очень удачно сформулировал апостол Павел: «Ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое; престолы ли, господства ли, начальства ли, – всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего и всё Им стоит» (Кол. 1:16-17). Все люди созданы Богом, и, следовательно, между ними нет никакой качественной разницы: король не является каким-то особенным человеком, более ценным для Бога, чем слуга. Правила, которые Бог предписал людям соблюдать, одинаковы для всех, и привилегированное положение не даёт человеку никаких льгот перед Богом, более того, налагает дополнительную ответственность.

Креационизм – мир был сотворён Богом согласно только Его благой воле и поэтому не обладает самостоятельностью или неизменностью. Никакое мирское государство или правительство, богатство или престиж не имеют самостоятельного значения, и поэтому не могут иметь в глазах людей самостоятельной

ценности. Например, если человеку предлагается совершить грех для того, чтобы занять престижную должность или быстро разбогатеть, то, с точки зрения христианства, это не равноценный обмен. Иисус Христос говорил ученикам по этому поводу: «Что пользы человеку приобрести весь мир, если он теряет собственную душу?» (Мк. 8:36). Ведь никакой успех в мирской плоскости не приблизит человека к Богу, и лояльность политическому режиму не является синонимом христианского подвижничества, хотя и не отрицает его. Британский философ К. С. Льюис очень удачно сформулировал эту мысль: «Коллектив смертен; мы – вечны. Когда не будет ни учреждений, ни наций, ни культур, каждый из нас будет по-прежнему жив. Бессмертие обещано нам, не им. Христос принял смерть не ради государств и обществ, а ради людей»¹. Но, в то же время, принцип креационизма означает, что, если мир сотворён не человеком, то не в человеческих силах его изменить. Человек может и должен жить в тех исторических и социальных обстоятельствах, в которых родился по воле Божьей. И поэтому же человеку предстоит отвечать перед Богом не за весь мир, а только за свои собственные мысли, слова и поступки. С точки зрения христианства, для человека совсем не стыдно жить в нищете или болеть неизлечимой болезнью, но ему ни в коем случае не позволено быть злым или подлым.

Персонализм – Бог и человек являются свободными личностями, поэтому человек волен выбирать свой жизненный путь и реализовывать выбор в делах под свою личную ответственность. Важный аспект христианства заключается в том, что Бог творил не весь род человеческий, а каждого человека индивидуально. Поэтому люди не взаимозаменяемы для Него, и каждый важен для Бога именно будучи самим собой, а не гражданином, чиновником, тружеником или чьим-то семьянином. Перед Богом все люди равны, будучи его творениями, но каждый ценен индивидуально и не может эту ценность потерять. Именно поэтому христианство не признаёт расовую сегрегацию и запрещает рабство: люди всех цветов кожи и социального положения одинаково созданы Богом и важны для Него. Если человек сознательно не же-

¹ Льюис К. С. Эссе. – Тюмень : Русская неделя, 2016. – С. 74.

лает быть христианином или даже богохульствует, то такое поведение обусловлено не его происхождением или национальностью, а индивидуальным выбором, за который впоследствии будет отвечать только этот человек, а не все его земляки или соотечественники. По причине равенства людей перед Богом ни один человек не является ни заранее избранным, ни заведомо проклятым. Людей «второго сорта» по Божественному замыслу нет и не должно быть. То есть если аристократ без причины оскорбит или ударит слугу, то с точки зрения христианства это будет точно такой же грех, как если бы аристократ ударил или оскорбил равного себе. При этом христианство требует от верующих активной жизненной позиции, и поэтому быть верующим лишь номинально не получится. Апостол Иаков писал по этому поводу: «Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак. 2:15-17). Евангельская проповедь любви к ближнему является обязательной для выполнения всеми христианами, без различия их социального состояния, и поэтому король обязан быть таким же милосердным, как и любой другой человек. Как говорилось выше, отказ от евангельской этики является исключительно личным выбором человека, ответственность за который лежит только на сделавшем его человеке и больше ни на ком.

Эсхатология – учение о конце света и посмертном воздаянии. Согласно христианской доктрине, мир, будучи однажды сотворён Богом, будет однажды Им и уничтожен. Когда этот момент наступит – неизвестно, но конец света обязательно произойдёт. После этого все люди, когда-либо жившие на земле, предстанут перед Богом на последнем Суде, и каждому из них придётся отчитаться о всех своих прижизненных мыслях, словах и поступках. После этого Бог создаст новый, более уютный и радостный мир, чем был прежний, но допустит в него только тех людей, которых сочтёт нужным оправдать от грехов. Этот новый, пока ещё не существующий мир описывается в Библии не очень ясно, но очень ярко: «И отрёт Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет;

ибо прежнее прошло» (Откр. 21:4). Люди же, жившие по земным правилам, окажутся в новом мире не нужны, ведь там не требуются качества, так нужные для успеха в земном мире. Участь тех, кто хотел всеми силами преуспеть в земной жизни, окажется печальна: «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев, и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов – участь в озере, горящем огнём и серою; это – смерть вторая» (Откр. 21:8). Поэтому данная каждому человеку временная земная жизнь нужна лишь для того, чтобы подготовиться к жизни небесной, заслужить право на неё, а если совершены какие-то грехи, то чтобы раскаяться в них и искупить их.

Именно такие принципы легли в основу зарождавшейся западной культуры и обусловили тот социально-духовный феномен, который мы называем Средневековье. Но прежде, чем рассматривать жизнь построенного на христианской этике общества, прежде обратим внимание на политические процессы, ставшие для средневекового европейского социума основой.

Как уже было сказано, варварские короли пытались любыми методами легитимировать свою власть и, тем самым, избежать конкуренции со стороны храбрых и воинственных подданных. Многие из них обращались к ушедшим в прошлое римским образцам политической практики, когда власть императора основывалась на законодательстве, а не на вооруженной силе. И некоторые из этих монархов пытались возродить Западную Римскую империю в том виде, в каком они её себе представляли. Особенно преуспел на этом поприще король франков Карл I Великий (742–814), объединившей под своей властью территории современных Франции, Германии и Северной Италии и объявивший себя римским императором. Пытаясь организовать в своём обширном государстве мирную жизнь, он столкнулся с колоссальной нехваткой не только опытных администраторов, а даже просто грамотных людей. Французский историк Л. Альфан так описывает текущее на тот момент положение дел: «В первой половине VI в. Епископ Цезарий Арльский уже сталкивался в Провансе с богатыми купцами, не умевшими ни читать, ни писать; он ещё этому удивлялся; через сто пятьдесят лет владение чтением и письмом уже считалось в Галлии роскошью, которую многие клирики и даже не-

которые епископы не могли себе позволить»¹. Начальные школы сохранялись только при некоторых церквях и монастырях, да и то не везде. Поэтому Карл Великий особым указом организовал школу при своём дворце в городе Ахен и не постеснялся сам брать в ней уроки. В частности, император научился писать только к сорока годам, но очень гордился этим. По его приказу по всей его необъятной империи открывались церковные школы, в которых предписывалось учиться не только будущим священникам, но и детям светских аристократов. Стремясь побороть варварское наследие «тёмных веков» Карл Великий даже законодательно утвердил правила написания букв латинского алфавита, для некоторых народов Европы остававшегося чужим. С помощью приглашенного из Англии философа и богослова Алкуина Йоркского (753–804) император смог привлечь к своему двору талантливых писателей и поэтов, которые в ту эпоху не пользовались ничьим уважением (без грамотности не может быть читателей), а также монахов-летописцев, которым Алкуин помог организовать копирование сохранных ими рукописей.

Это явление получило название «Каролингского Возрождение», и стремление возродить Римскую империю и античную культуру буквально пронизывало каждую черту этого феномена. Император Карл не только финансировал образование и поощрял копирование всех имевшихся в наличии римских книг, но и затеял грандиозное строительство. Поскольку варварское общество не располагало ни хорошими ремесленниками, ни архитекторами, ни даже подходящими строительными материалами, император нашёл остроумный выход: по его приказу из развалин римских построек выламывались наиболее сохранившиеся детали и помещались в новые здания. Так, колонна из руин античной бани стала несущей частью построенной неподалёку церкви. Этими мерами Карл Великий символически подчеркивал, что собирается создать новый тип общества, в котором соединятся классическая античная культура и христианская вера.

¹ Альфан Л. Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века. – Москва : Вече, 2006. – С. 195.

Империя Карла Великого существовала совсем недолго и распалась при наследниках отважного короля – в 843 г. В результате этого Европу снова стали сотрясать и раздирать междоусобные войны, внешние враги западного мира не замедлили этим воспользоваться, и на долгое время от создания какой-либо империи на Западе пришлось забыть. Однако курс на возрождение духовной культуры, синтезирующей христианство и некоторые элементы античной культуры, был уже взят и больше никогда не прерывался. Церковь окончательно взяла на себя труд по просвещению общества, а воинственное, непрочное государство пошло на всеобъемлющее и неразрывное сотрудничество с ней. Такой и стала наступившая эпоха – век благородных рыцарей, святых подвижников и работающих крестьян.

II. Система ценностей общества «трёх сословий». Ранее Средневековье насыщено вторжениями в Европу различных народов, не принадлежащих к христианской или германской культуре. Сначала это были арабы (VIII в.), потом венгры (IX в.), а затем викинги (VIII–XII вв.). Все эти походы если и не приводили к прочным завоеваниям, то дестабилизировали обстановку и препятствовали формированию в Европе централизованных государств. В результате постоянного военного противостояния друг с другом и со всем миром западные короли не смогли создать всеохватывающей монархии, какой была некогда Римская империя, хотя и пытались это сделать (Карл Великий, Оттон I). В результате назначаемые Карлом Великим графы, в идеале должны были быть заместителями монарха на различных территориях, превратились в независимых правителей, которые подчинялись короне лишь формально. Если в поздней Римской империи граф (comes) был назначаемым и сменяемым по воле государя чиновником, то в средневековой Европе он стал фактически самостоятельным правителем, обладающим всей полнотой военной, политической и судебной власти в землях, которые почти всегда доставались ему по наследству. Поэтому в средневековой Европе образовался новый, не существовавший в античности тип отношений. В западном обществе, раскинувшемся от Англии до Вислы, сложились три относительно автономных друг от друга сословия, еди-

ных во всех феодальных государствах: рыцарство (аристократия), духовенство (клир) и «третье сословие» (купцы, ремесленники и крестьяне).

Аристократия с самого начала носила ярко выраженный военный характер. Частые набеги и междоусобицы, территориальная и политическая удалённость от короля заставляли местных властителей братья за оружие и защищать крестьян своими силами. Королевские чиновники (в Англии – шерифы, во Франции – сенешали) далеко не всегда имели какую-то реальную власть и даже несли службу только в королевских землях. Например, противник легендарного Робина Гуда, шериф Ноттингемский, распорядился лишь в городе Ноттингеме и его окрестностях, и вряд ли его слово что-нибудь значило для соседнего феодала, герцога Йоркского.

Но рыцари не были разрозненными варварскими вождями и представляли собой единую на всём европейском пространстве воинскую корпорацию. Отношения между ними строились по принципу вассалитета, согласно которому один из аристократов давал клятву (оммаж) другому участвовать во всех его сражениях взамен за поддержку и не подчиняться никому, кроме него. Обычно ритуал принесения такой клятвы обставлялся очень торжественно: будущий вассал становился на колени перед потенциальным сеньором и произносил слова клятвы, после чего сеньор поднимал его с колен, помогал отряхнуться, и оба рыцаря побратски обнимались. Если оммаж приносился королю, то кандидат в вассалы должен был ритуально поцеловать монарший сапог. Но в обоих случаях и сеньору, и вассалу, и зрителям было понятно, что совершается именно театрализованное действие. Например, в 911 г. французский король Карл III Простоватый, не имея сил одолеть терроризировавших страну викингов, предложил их вождю конунгу Хрольфу стать герцогом захваченных им территорий, если викинг примет христианство и принесёт Карлу клятву верности. Конунг согласился и действительно крестился в католичество под именем Роллона и даже целовал королевский сапог. Но всем – и скандинавам, и французам – было ясно, что викинг попросту легально отобрал у Франции одно из герцогств. Также следует отметить, что средневековые клятвы верности

нарушались настолько часто, что за их нарушение даже не наказывали: фактически почти каждый вассал зорко следил за положением дел своего сеньора и был всегда готов принести оммаж другому государю, если это окажется выгоднее, чем служить прежнему. Если гешефт срывался, то этика тех лет требовала от предателя лишь публично извиниться перед сеньором, а от последнего – обязательно простить изменника. Впрочем, такая снисходительность открывала широкие возможности для дипломатических комбинаций. Ведь рыцари приносили клятву верности не только королю, но и друг другу. Используя хитросплетения родственных и вассальных отношений, можно было раздувать и гасить почти любые конфликты, не прибегая к вооруженной силе.

Короли, нередко не имея реальной власти над высшей аристократией, не пытались вмешиваться в отношения сеньоров и вассалов и лишь размещали их в тех землях, где наиболее требовалась твёрдая рука и готовность сражаться. Между рыцарями даже сложилась особая иерархия, получившая наименование «феодальная лестница», особенностью которой был неотчуждаемый характер титулов. Например, король мог пожаловать виконту титул графа, но предшествующий титул виконта аристократ тоже сохранял. В этом важное отличие титулов от должностей или званий: будучи единожды пожалованными, они сохраняются за своим носителем и его наследниками навсегда или, по крайней мере, до тех пор, пока не будут отняты специальным указом, который в Англии назывался «аттинктура».

Рассмотрим феодальную лестницу французского королевства, в той или иной вариации принятую во всех европейских странах, подробнее. Вот её иерархия: *король – герцог – маркиз / маркграф – граф – виконт – барон – рыцарь*. В германских княжествах и Австрии существовал ещё титул *эригерцога*, который обычно жаловали родственникам монарха, но во Франции и Англии родственники короля обычно были герцогами. Например, вторым лицом после венценосца во французском королевстве был герцог Орлеанский, потому что Орлеан – второй по значению город после Парижа, и этим титулом всегда владели младший брат монарха и его прямые наследники. В Англии и Герма-

нии существует особый феодальный титул, не имеющий аналога у французов – *князь* (у англичан – *prince*, у немцев – *furst*), и со Средних веков до наших дней наследник английского престола носит титул принца (князя) Уэльского. Также требуют пояснений такие титулы как «маркиз» (в Германии – «маркграф») и «рыцарь». В раннее Средневековье марками называли пограничные владения, в которых постоянно происходили боевые стычки с соседними государствами. Это был передовой край королевской власти, и поэтому власть над марками жаловали самым храбрым и отчаянным аристократам. Особое рискованное положение, в котором они находились из-за вражеского соседства, ставило их в более привилегированное положение, чем графов. Поэтому титул «маркграф» можно перевести как «старший граф», хотя в реальности маркграф мог и не иметь в подчинении графов. Титул «рыцарь» следует отличать от слова, обозначающего конного воина в доспехах. На полях сражений все аристократы становились рыцарями, но в качестве титула это слово означало самого младшего из феодалов. В английском и французском языках младший аристократ и тяжеловооруженный всадник даже называются по-разному: по-английски «рыцарь» – «knight», а «всадник» – «rider», по-французски «рыцарь» – «chevalier», а «всадник» – «cavalier».

Именно на рыцарей, самых младших феодалов, выпадали все тяготы битв и походов, потому что, собрав их отряды под своим знаменем, сеньор из числа графов или виконтов мог лично в сражениях не участвовать, а им приходилось добывать ему победу и славу, сходясь с врагом в конном и пешем строю. Возможно, именно поэтому, сражаясь друг с другом, рыцари старались лишней раз не убивать и дважды думали, прежде чем ударить противника по голове шестопёром или пронзить копьём. Обычно их конные схватки сводились к тому, что проигравших участников выбивали из седел, и после сражения они платили своим победителям выкуп или приносили оммаж. Сегодняшние враги завтра могли стать союзниками, если династическая расстановка сил менялась, и поэтому желающих совершать непоправимые поступки почти не было. Но, относясь друг к другу по-джентльменски, западные рыцари постоянно проходили реаль-

ную боевую закалку в сражениях с иноверцами: арабское вторжение во Францию (VIII в.), венгерские набеги (IX–X вв.), налёты викингов, а потом и Крестовые походы ставили католических воинов перед противником, которые не соблюдал европейских правил боя и особо не церемонился с пленниками. В таких битвах рыцари сражались так, что имена многих из них вошли в легенды. В качестве примера можно привести маркграфа Роланда, племянника Карла Великого, отряд которого, будучи окружен мусульманами в Пиренейских горах (778 г.), отверг предложение сдаться и принял заведомо безнадежный бой. Все эти рыцари и сопровождавшие их воины-простолюдины погибли, но это сражение стало сюжетом для многих средневековых эпических произведений. Именно такого отношения к жизни требовало средневековое общество от своих аристократов: быть верными своим сеньорам, любезными с друзьями и непримиримыми к врагам.

Центром жизни аристократа-феодала был его замок, из которого рыцарь осуществлял свою власть над окрестными деревнями, будучи судебным и военным правителем. Крепость, состоящая из одного-двух периметров стен и центральной башни (донжона), почти никогда не была рассчитана на представительские функции. Большинство замков расположены на высоких холмах, а если на равнине, то обязательно окружены рвами. Примерами таких укреплений могут послужить замки *Фуа* и *Шато де Гизор* во Франции и *Альтенбург* в Германии. Задачей крепости было служить убежищем для окрестного населения в случае вражеского набега и быть опорной базой для наступательных операций. Весь быт живущего здесь аристократа носил военизированный характер. Так, любимыми развлечениями были облавные охоты и турниры, в качестве спортивных занятий проводились частые скачки и учебные поединки. По принятому в Западной Европе праву майората старший сын аристократа наследовал титул и земли и не мог иметь никакой другой судьбы, кроме военной. Зато остальные сыновья обычно пытались делать церковную карьеру и поэтому с детства обучались не только владению оружием, но и грамоте. Уже в XII в. среди рыцарей были популярны романы, пропагандировавшие их идеалы. Так, романы о сэре Ланселоте и поисках святого Грааля были написаны французским

поэтом и писателем Кретьеном де Труа именно в 1100-е гг. Другим памятником рыцарской культуры были баллады и песни («Песнь о Роланде»). В них обычно славятся три качества: отвага на поле боя, великодушие к поверженным врагам и любовь к даме сердца.

О последнем идеале следует сказать особо. Христианская Церковь очень серьёзно относится к вопросам брака и в Средние века не позволяла разводиться даже королям. Совершивший же супружескую измену человек как в те годы, так и сейчас приравнивается христианством к убийце. Поэтому западный рыцарь, в отличие от своих восточных аналогов (индийских раджпутов и японских самураев) не окружал себя гаремами из крестьянских девушек, не заводил любовниц среди служанок и не покушался на жён других аристократов. Однако большинство браков заключались по сговору между родителями жениха и невесты, и страстные чувства молодого воина требовали какого-то допустимого в обществе выхода. Таким выходом стал культ «дамы сердца», предполагавший, что аристократ влюбится в какую-нибудь даму, с которой никогда не познакомится лично. Эта дама могла жить в другой стране или быть женой соседа, о своих чувствах к ней влюблённый рыцарь мог заявлять без утайки даже при своей супруге, но ни при каких обстоятельствах не должен был встречаться. Обычно рыцари посвящали своим дамам сердца стихи, изображали их портреты на внутренней стороне своих щитов, а на турнирах повязывали на копья лоскуты такого же цвета, как платок дамы сердца, если она присутствовала среди зрителей. Вот образец письма влюблённого рыцаря о своей «прекрасной даме»: «Сам Бог бы изумился, когда бы я осмелился покинуть свою даму. Всевышний не знает, что если бы я потерял её, то никогда и ни в чём не нашёл бы счастья и что Он сам не знал бы, чем утешить меня»¹. Но, повторимся, что такая любовь могла быть только духовной – ни одной личной беседы аристократа с дамой его сердца не допускалось. Самыми счастливыми были те рыцари, чья дама сердца приходилась им супругой – такие случаи

¹ Осокин Н. А. Альбигойцы. Начало истории и учение. – Москва : Вече, 2020. – С. 99.

тоже бывали, и католическое приходское духовенство всеми силами старалось этому содействовать.

Духовенство играло в средневековой Европе двойственную роль. Сначала клир был только проводником христианских идей в варварские массы, но хозяйственное запустение вынудило монахов взять на себя сначала возделывание земли, а потом и владение ею. Идея монашества зародилась в Восточном Средиземноморье, и первыми монахами были анахореты – святые отшельники, покинувшие мир и удалившиеся в пустыню для того, чтобы избегать мирских соблазнов и проводить жизнь в молитве. Именно такими монахами были святые преподобные Антоний Великий (251–357) и Макарий Египетский (300–391), навсегда ставшие примером монашеских добродетелей. Но вскоре у отшельников появились ученики, к ним часто приходили ищущие доброго совета паломники, и вскоре возникли первые монастыри – коллективные поселения монахов, подчинявшиеся строгому уставу и обеспечивавшие свои хозяйственные нужды собственным трудом. Считается, что первый общежительный монастырь основал святой Пахомий (292–348) в Египте, а вскоре такие обители распространились по всей территории бывшей Римской империи.

Однако в Западном Средиземноморье варварское нашествие уничтожило централизованное государство и парализовало экономическую жизнь региона. Поэтому монастыри, жившие на самообеспечении, оказались единственными субъектами хозяйственной жизни, которые не просили милостыни, а даже были готовы её предоставить. Подлинным основателем западного монашества считается святой преподобный *Бенедикт Нурсийский* (490–547), основавший монастыри в Субиако и Монтекассино, на территории охваченной анархией Италии. Новаторством его системы стал обязательный для монахов ручной труд, а также обязательное чтение¹. Если инок бенедиктинской обители был неграмотным, то братия учила его чтению и письму, и к каждому церковному празднику каждый монах был обязан самостоятельно

¹ Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. – Москва : Ломоносовъ, 2013. – С. 49.

читать, кому или чему этот праздник посвящён. Именно в этих монастырях возникли первые средневековые библиотеки и скриптории – мастерские по копированию и реставрации книг. В частности, первый в Западной Европе университет – *Сорбонна* – возник в Париже на базе монастырской школы (XIII в.).

Любознательность и образованность черноризцы считали необходимыми качествами для спасения души и нередко приравнивали умственный труд к физическому. Очень важно отметить, что в раннее Средневековье государство совсем не помогало монастырям в их учёных изысканиях, а большинство королевских чиновников не умели ни читать, ни писать. Однако монастыри оставались очагами учёности даже в тех странах, которые никогда не входили в состав бывшей Римской империи и даже не имели единого государства. Например, ирландские монастыри Бангор и Лисмор возникли в VI в. буквально на пустом месте, в окружении языческих кельтских племён, которые даже не имели собственной письменности. И именно в этих монастырях сформировалась оригинальная историческая школа, благодаря которой мы знаем о событиях, происходивших в Ирландии дохристианской эпохи: монахи записывали кельтские легенды, предания и поверья, со временем составив на их основе ряд серьёзных исторических исследований¹.

В расцвет Средневековья монахи владели землями и работали на них, служили учителями рыцарских детей, иногда участвовали в военных походах в качестве капелланов и советников. Взамен аристократы и даже короли часто жаловали Церкви щедрые дары, прося священников отмаливать их совершенные на полях сражений грехи. Так, именно за деньги верующих рыцарей были построены лондонский собор св. Павла и собор Богоматери в Париже. Иногда клирики по воле случая выполняли светские и даже военные обязанности (например, в 845 г. обороной Парижа от викингов руководил епископ Жослен)². Глава католической Церкви, Папа римский, выступал арбитром в королевских проти-

¹ Диллон М., Чедвик Н. К. История кельтских королевств. – Москва : Вече, 2006. – С. 213.

² Стриннгольм А. Походы викингов. – Москва : АСТ, 2008. – С. 79.

востояниях и пытался силой своего авторитета поддерживать в Европе «Божий мир». В ходе Крестовых походов сотрудничество Церкви и аристократии стало столь тесным, что даже появились духовно-рыцарские ордена, «братья» которых были одновременно и воинами, и монахами. Так, в 1128 г. по благословению святого Бернарда Клервосского был основан орден тамплиеров (по выражению основателей – «святое воинство»), включавший в свои ряды рыцарей, служивших только Богу, а не королю. После этого ордена начали появляться в больших количествах и на всех рубежах христианского мира, где требовалась вооружённая сила: в Испании – ордена Сантьяго и Калатравы, в Палестине – ордена Св. Иоанна (госпитальеры) и орден Св. Марии Иерусалимской (тевтонцы). Монашеская принадлежность рыцарей этих орденов заметна по девизам этих военных корпораций: «*Трудись и молись*» (тамплиеры), «*Помогать. Защищать. Исцелять*» (тевтонцы) и «*Защищать веру и служить бедным*» (госпитальеры).

Важно отметить, что католическое духовенство с XI в. практикует celibat, то есть не только монахам, но и священникам запрещено жениться и иметь детей. Поэтому западный клир пополняется выходцами из других сословий и социальных групп. Например, среди средневековых монахов и священников соседствовали как младшие сыновья аристократов, так и научившиеся грамоте крестьянские парни.

Из разнообразного состава «третьего» сословия наиболее близким к аристократии и духовенству было *крестьянство*. Вопреки популярному мнению, крепостное право было очень распространено в Европе, особенно в Англии. Но к крепостным относились далеко не всегда хлебопашцы, а только две категории сельских жителей: лично и поземельно зависимые крестьяне. Лично зависимый крестьянин был обязан прислуживать феодалу в его замке или даже сопровождать хозяина в его походах, а поземельно зависимый пахарь жил и работал на земле, принадлежавшей сеньору, и был обязан ежегодно платить натуральный или денежный оброк или отрабатывать барщину. Разница между этими двумя группами зависимых крестьян была столь значительной, что их даже называли по-разному: лично зависимый крестьянин назывался *серв* (отсюда английское слово «сервис» –

«service» – «служба»), а поземельно зависимый крестьянин назывался *виллан*. Кроме того, в средневековой Англии также существовал многочисленный слой полностью свободных крестьян, именуемых *йомены*. Йомены часто давали вооруженный отпор аристократам, пытавшимся поставить их в зависимость. Типичным представителем этой общности является легендарный Робин Гуд.

Однако в большинстве своём крестьянство было лояльно к рыцарству и духовенству. Неслучайно народные праздники, сопровождавшиеся выступлениями странствующих актёров, часто проходили в замковых дворах и собирали среди зрителей как аристократов, так и крестьян. Дело в том, что все три сословия были тесно связаны между собой, и ни одно из них не могло поставить себя в оппозицию двум остальным. И монастырь, и замок в случае войны открывали свои ворота крестьянским беженцам и брали их под свою защиту. Приходской священник учил крестьянских детей читать с такой же доброжелательностью, с какой он занимался с сыновьями рыцарей, и это приходское образование становилось пропуском в ряды духовенства для представителей обоих сословий – и высшего, и низшего. Рыцарь проводил много времени в компании своих слуг – например, на охоте его сопровождали сервы-псары, а за его боевым конём ухаживал крепостной конюх. Эти люди шли вместе со своим господином на войну, а некоторые из них, продемонстрировав силу и смелость, в дальнейшем сами становились рыцарями, получая посвящение от своего господина. То есть вчерашний хозяин становился их сеньором, а вчерашние слуги превращались в вассалов.

Конечно, светские и духовные феодалы (аристократы и монастыри) требовали от поземельно зависимых крестьян выплаты и услуги, но обычно одно не совпадало с другим. Например, если землевладелец требовал оброк в денежной или натуральной форме, то он уже не принуждал крестьян к барщине, то есть бесплатной работе на своих полях, и наоборот. В XIII–XIV вв. многие английские и французские феодалы перестали привлекать крестьян к барщине и отказались от взимания с них натуральной подати, предпочитая раз в год получать с них денежные выплаты. Крестьянам разрешалось для этого заниматься любым трудом

или предпринимательской деятельностью, лишь бы помещик или монастырь в конце года получили заранее назначенную сумму. Такие условия жизни были более чем приемлемыми, и поэтому средневековая Европа знает мало крестьянских восстаний. В частности, во Франции на протяжении всего Средневековья случилось лишь одно по-настоящему серьёзное выступление, получившее название Жакерия (1358), именуемое так из-за презрительного прозвища крепостных крестьян «Жак-простак» (аналогично русскому «Ивану-дураку»). Но причиной Жакерии были вовсе не сами взаимоотношения аристократов и крестьян, а начавшаяся Столетняя война (1337–1453), поборы и грабежи которой поставили многих пахарей на грань голодной смерти. В обычные, мирные года духовные и светские феодалы старались соблюдать меру в налагаемых податях и повинностях. В частности, как шутили французские аристократы, «с кого однажды дерёшь шкуру, того не пострижешь дважды».

Светский феодал имел над своими зависимыми крестьянами судебную власть вплоть до права казнить тех из них, чья вина в совершении уголовных преступлений была доказана. Однако общий христианский стиль жизни средневекового общества не позволял аристократу, каким бы влиятельным он ни был, без очень веской причины избить или убить простолюдина. Право собственности на землю или на труд крепостного не распространялось на его жизнь или членов его семьи. Даже король не мог убить или изувечить простого крестьянина по своей прихоти или отобрать у него жену. Поэтому Средневековье, в отличие от античности, практически не знает аристократов-садистов. Образы высокородных чудовищ, создаваемые голливудским кино, являются фантазией сценаристов и режиссёров от начала до конца. Например, на протяжении всего периода Средних веков в Европе было лишь два аристократа, беспричинно мучивших и убивавших своих крестьян и слуг. Первый из них – барон *Жиль де Ре* (1405–1440), маршал Франции, сохранился во французском фольклоре под прозвищем Синяя Борода. Вторая – венгерская графиня *Елизавета Батори* (1560–1614), запомнившаяся современникам как Кровавая Пани. Но оба живодёра были быстро изобличены и арестованы, причём, несмотря на их влиятельное положение и бо-

гатство, ни один рыцарь не согласился их защищать. Обоих преступников судил королевский суд (Синюю Бороду – французский, Кровавую Пани – венгерский), Жиль де Ре окончил свои дни на эшафоте, а Елизавета Батори – в одиночной камере только потому, что в Венгрии не принято было казнить женщин. Таким образом, для средневекового общества крестьянская жизнь была не менее ценна, чем жизнь представителя высшей аристократии, и убийца-граф был для средневековых судей всего лишь убийцей.

Но общество трёх сословий всё-таки не было всеобъемлющим. Не все средневековые европейцы жили в замках, деревнях и монастырях.

III. Культура средневекового города. Оригинальным анклавом иной жизни в средневековой Европе была коммуна – самоуправляющийся город. Данное явление представляет собой специфический западноевропейский феномен, и особенность его заключается в следующем. Восточный город наподобие Багдада или Александрии порой бывал многолюднее и богаче западных Венеции или Марселя, но он всегда управлялся губернатором, назначаемым монархом. В Багдаде не могло быть иных законов, кроме тех, которые действуют на всей территории государства. В Западной Европе сложился иной тип отношений: многие города имели неотчуждаемое самоуправление, и даже короли нередко уважали местные законы, действующие только на территории этих коммун. Например, французский король не считал себя в праве отменять городские законодательные акты таких городов как Тулуза или Арль, а такие города как Гамбург или Франкфурт входили в состав Священной Римской империи на правах «вольных городов», то есть полноправных союзников императора наравне с княжествами и герцогствами. Поэтому в средневековых европейских коммунах сложился иной по отношению к рыцарскому обществу тип человека и гражданина. Нельзя сказать, что этот горожанин был однозначно лучше или хуже других представителей средневекового общества, но он был именно *другим*.

Оригинальный тип самоуправляющегося города не возник в средневековой Европе, а сохранился в ней с античных времён. Как мы помним из предыдущей темы, греческие города-полисы

обладали политической независимостью и с большим трудом встраивались в эллинистические монархии Леванта. Некоторые же из этих городов располагались в Западном Средиземноморье и даже в рамках Римской империи сохраняли широкую внутреннюю автономию. Например, Массилия (ныне – Марсель) не лишалась самоуправления на протяжении всего римского периода её существования. Для античности такой тип города был естественным и назывался *муниципий*. Во время «тёмных веков» многие муниципии не были разрушены варварами и сохранили своё политическое устройство, пусть и в измененном виде. Затем они на правах самоуправляющихся единиц вошли в состав средневековых королевств и феодальных владений (графств, герцогств). Более того, пример такой жизни оказался столь заразителен, что коммуны впоследствии возникли даже в тех землях, которые никогда не входили в ареал античной культуры. Например, в Германии и Чехии образовались такие самоуправляющиеся города как Гамбург, Бремен и Прага, которые в древности попросту не существовали. Это означает, что коммуна была не пережитком античных времён, а эффективным политическим институтом, отвечающим требованиям времени. Каким же принципам подчинялась жизнь таких городов?

Центром коммуны была не крепость, а ратуша, в которой проходили заседания магистрата. Отличительной чертой европейских городов являлось выборное правление. Так, мэр (в Германии – бургомистр) и другие члены администрации избирались только на годовой срок и были подотчетны народному собранию. Не имело значения, живут в городе представители феодальной аристократии или не живут: коммуна не признавала аристократических привилегий. В итальянских коммунах (Флоренция, Венеция) нередко богатое купечество пользовалось большим уважением, чем рыцарство, и какого-нибудь герцога за заслуги перед городом могли торжественно произвести в «торговое сословие». В Южной Франции (Марсель, Тулуза) дело обстояло наоборот: влиятельных торговцев нередко зачисляли в ряды аристократии. Своё недоверие к наследственному социальному статусу горожане чаще всего выражали в праздничных карнавалах. Особенность этих праздников в том, что каждый их участник мог наря-

даться любым представителем городского общества, в том числе и противоположным своему реальному положению. Например, портной мог шить себе епископскую мантию и щеголять в ней на празднике, как настоящий церковный владыка, а богатый купец, наоборот, одевался, как нищий, и демонстративно просил милостыню на потеху гуляющей публике. Таким образом, жители коммун открыто демонстрировали своё непризнание нерушимых социальных барьеров.

Как уже говорилось выше, во всех коммунах управление носило выборный характер. Иногда названия должностей были стилизованы под античность (например, в провансальских городах правителей называли консулами), иногда назывались на современный манер (например, в германских коммунах выборный магистрат назывался «бургомистр», то есть «комендант крепости»). Должностных лиц выбирали сроком на один год, после окончания которого они давали отчет о своих действиях перед народным собранием и либо получали награду, либо подвергались наказанию. Человека могли выбирать консулом или бургомистром несколько раз подряд, но никто из должностных лиц не мог узурпировать должность на всю жизнь и не считаться с мнением сограждан. В частности, в коммунах не было гвардии, и поэтому выборный правитель не мог использовать против народного собрания вооруженную силу. Более того, само войско коммуны представляло собой ополчение, отстаивавшее независимость именно города, а не его правителей. Вот как характеризует политический статус Тулузы, города-коммуны в Южной Франции отечественный историк Н. А. Осокин: «Муниципалитет управлял как внешними политическими делами, так полицейскими и судебными. Войско принадлежало непосредственно города; его водили в бой консулы; они же заключали договоры, мирные условия. Эти же сановники нанимали рыцарей к себе на службу, обязывая их, прежде всего, ничем не нарушать городского спокойствия и порядка. Город объявлял войну и вёл её от своего имени, иногда помимо графов и даже в эпоху французского владычества посылал свой отряд в армию короля, как совершенно

независимый, с собственными начальниками»¹. Следует отметить, что, в общем и целом, городские ополчения сражались неплохо и порой давали решительный отпор отрядам окрестных рыцарей, пытавшихся налагать на горожан повинности, как на своих крестьян. В 1302 г. фламандские горожане в битве при Куртре смогли даже разгромить войско французского короля и в знак торжества отрезали у 350 убитых рыцарей шпоры. Шпоры эти были выставлены в качестве трофея в одной из городских церквей Куртре как символ победы горожан над аристократами, и поэтому битву при Куртре ещё называют Битвой золотых шпор. Но победа в сражении и победа в войне – не одно и то же, и для достижения полной независимости у коммун часто не хватало сил. Поэтому горожане обычно стремились заключить союз с королём против наиболее агрессивных, склонных к грабёжам феодалов-аристократов. Впрочем, окрестные аристократы далеко не всегда нападали на города, предпочитая торговать с ними, посещать их праздники, заключать союзы против общего врага, а многие рыцари даже владели в городах недвижимостью.

Казалось бы, что мешало удачливому городскому полководцу провозгласить себя пожизненным правителем города или даже его собственником? Препятствий было очень много. Во-первых, ополченцы и горожане были одними и теми же людьми, и поэтому они ни в коем случае не стали бы действовать против своего же города. Во-вторых, городское самоуправление предполагало множество властных структур и инстанций, которые все вместе составляли прочную систему сдержек и противовесов. Некоторые должности пользовались почётом и влиянием, но не позволяли обогатиться, другие, наоборот, оплачивались из городского бюджета, но не располагали полномочиями. Поэтому отдельно взятый выборный чиновник любого уровня не мог принимать никаких важных решений тайком от своих коллег или даже без их содействия. Вот как описывает положение консулов в коммунах Южной Франции Н. А. Осокин: «Жалования должностным лицам в Арле не полагалось, тогда как в Авиньоне кон-

¹ Осокин Н. А. Альбигойцы. Начало истории и учение. – Москва : Вече, 2020. – С. 73-74.

сулы из дворян получали сто солидов, а купеческие – пятьдесят солидов. В Арле же, напротив, консул, хоть раз получивший деньги, лишился своего сана. Зато оскорбление, нанесенное им, наказывалось со всей строгостью: виновник отдавался в их полное распоряжение. Вместе с «мудрыми мужами» они разбирали уголовные дела»¹. Такая прочная система внутреннего контроля позволяла горожанам иногда даже смещать епископов, если им казалось, что владыка не соответствует своему сану по нравственным или политическим причинам.

Основными занятиями городского населения были ремесло и торговля. Ремесленники объединялись в союзы (цехи), подчинявшиеся письменным уставам и действовавшие по принципам взаимопомощи. Свободная конкуренция среди кустарей не допускалась. Каждый мастер, каким бы ремеслом он ни занимался, в вопросах продажи товаров и услуг следовал распоряжениям цеховых старшин, нередко вопреки собственным коммерческим интересам. Но именно так порядок гарантировал ему не прекращающийся поток заказов, распределяемых этими же старшинами, а ежемесячные взносы в цеховую кассу служили своеобразным фондом на случай болезни или пожара. В рамках цехового союза все мастера были знакомы друг с другом и нередко рождались между собой. Это позволяло ремесленникам отстаивать права как своей профессии, так и каждого профессионала в отдельности. Так, в 1378 г. во Флоренции коллективно взбунтовались чесальщики шерсти (так называемые, чомпи). Причиной волнений стало понижение цен на шерсть, намеренно предпринятое владельцами сукнодельческих мастерских. Лишившиеся большей части своего заработка шерстобиты объявили забастовку, за что подкупленный сукновалами магистрат попытался штрафовать их. Результатом стало немедленное вооруженное восстание.

Не следует думать, что городские ремесленники представляли собой замкнутую группу, постоянно вмешивающуюся в политику на городском уровне. Мастера очень часто брали себе в ученики способных деревенских ребят, и в дальнейшем эти под-

¹ Осокин Н. А. Альбигойцы. Начало истории и учение. – Москва : Вече, 2020. – С. 83.

мастерья становились такой же частью цеха, как и наследственные ремесленники. По крайней мере, ни один потомственный мастер не возражал взять вчерашнего ученика в зятя. Цеховые торжества тоже носили общий характер: на день рождения авторитетного мастера приглашали всех – и других мастеров, и их подмастерьев, а празднование нередко оплачивалось из цеховой кассы. Часто представители одного ремесла селились на одной улице и приходились друг другу соседями, благодаря чему в городах-коммунах ещё в раннее Средневековье сформировались ремесленные районы. Поскольку каждый цех имел собственные юбилейные даты, то почти каждый месяц в таких районах происходили праздники и торжества – хоть не всегда пышные, но всегда весёлые и гостеприимные.

Но подлинными хозяевами средневековых городов были всё-таки не многочисленные мастера и подмастерья, а богатое наследственное купечество. Европейские города, в отличие от своих русских и восточных аналогов, зародились именно как очаги торговли, и поэтому невозможно представить себе средневековую коммуну без купцов. Подлинный расцвет западного городского купечества произошёл в эпоху Крестовых походов (XI–XIII вв.), когда множество рыцарей отправились освобождать Палестину от мусульманских завоевателей. Эти походы открыли городским торговцам две возможности, и ни одну из них купцы не упустили.

Во-первых, многие воины не вернулись живыми из Святой Земли, и это позволило торговцам-горожанам за бесценок скупать у вдов и сирот замки и поместья погибших крестоносцев. Именно на этой волне «мародерства у себя дома» сложился тот социальный слой, который вплоть до наших дней называется буржуазией. Вот как характеризует эту группу её французский историк Д. Бартелими: «Под ней мы понимаем новую элиту, которую во многих ситуациях можно отличить от рыцарства, равно как от городского простонародья и тем более от сельских жителей, – это деловые люди, для которых основным источником богатства была коммерция, даже если они вкладывали капитал и в

земельную собственность, начиная с виноградников»¹. В отличие от феодалов, живших в своих замках и владевших своими землями, и от ремесленников, воспринимавших мастерские как свой дом, буржуа относятся ко всему лишь как к источнику прибыли. Для этого социального слоя, как в Средние века, так и в наши дни нет ничего святого, кроме денег.

Во-вторых, Крестовые походы нуждались организации инфраструктуры: рыцарей было необходимо не только одновременно доставить в Левант, но и снабжать всем необходимым на протяжении всего периода военных действий. Купцы из городов-коммун охотно взялись помочь, требуя взамен долю от военной добычи, а основание на Ближнем Востоке христианских королевств позволило торговцам из итальянских и французских городов организовать прочную морскую дорогу для своего бизнеса. Н. А. Осокин, к работам которого мы уже обращались выше, полагал, что Крестовые походы открыли для городского купечества более широкие горизонты, чем для самих крестоносцев: «Корабли Венеции, Генуи, Марселя, Арля, привозившие крестоносцев в Азию, возвращались назад с богатыми товарами малознамого Востока. Эти товары преимущественно сосредотачивались в Италии, но оттуда они прежде всего передавались на берега Роны, Гаронны и Геро, течением которых достигали дорог Оверни и Веле. В Марселе, Арле, Тулузе, Сен-Жилле, Нарбонне, Безьере, Люнеле и Бокере возникли склады азиатских продуктов и изделий»². Хотя неверно полагать, что поток товаров тёк только в направлении с востока на запад – было и обратное движение. В частности, скупаемые торговцами по дешевке изделия фламандских и немецких мастеров (например, замки или слесарные инструменты) втроедорога продавались ими в Антиохии и Александрии³. Итальянские купцы не брезговали и работоторговлей, посредничая между татарскими ордами южнорусских степей и еги-

¹ Бартелеми Д. Рыцарство. От древней Германии до Франции XII в. – Санкт-Петербург : Евразия, 2012. – С. 304.

² Осокин Н. А. Альбигойцы. Начало истории и учение. – Москва : Вече, 2020. – С. 91-92.

³ Борецкий-Бергфельд Н. П. Колониальная история западноевропейских континентальных стран. – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 6.

петскими султанами. В частности, в крымском городе Кафа в Средние века существовала постоянная генуэзская колония, скупавшая пленников у возвращавшихся из набегов татар и перевозившая их на своих кораблях в Египет, чтобы перепродать арабам со значительной наценкой. Аналогичные колонии мусульманских и иудейских купцов существовали в Венеции, Генуе и даже в Марселе. Колоссальные прибыли позволяли наиболее влиятельным купцам прекрасно ладить с католической Церковью, делая щедрые пожертвования и приобретая покровительство среди епископов и даже кардиналов.

Членство в купеческих союзах (гильдиях) чаще всего передавалось по наследству. И к середине XIV в. в итальянских, немецких и даже чешских коммунах сформировалась финансовая олигархия, получившая название *патрициат*. Несколько влиятельных купеческих семейств необязательно занимали все выборные муниципальные должности, но реальная власть находилась именно в их руках. Ремесленники оказывались заложниками их комбинаций на международном рынке, а городское католическое духовенство буквально жило за счёт подаяния из рук патрициата и поэтому благословляло любые гешефты венецианских или гамбургских купцов. Например, ростовщичество категорически запрещено и католической, и православной Церквями, но итальянские купцы на протяжении столетий практиковали его, и ни один епископ не пытался помешать им. Иногда городской патрициат состоял из семейств, этнически чуждых основной массе горожан. Так получилось в Испании, некоторых германских княжествах и в Чехии. Вот как описывает чешский патрициат середины XIV в. чешский историк Й. Мацек: «В чешских городах власть корыстолюбивого патрициата была ещё более ненавистна потому, что патрициат здесь в большинстве своём был немецким, в то время как подавляющее большинство городского населения составляли чехи»¹. Против власти такой верхушки горожане нередко поднимали восстания, но всегда терпели поражение в этой борьбе. Ведь олигархические круги вели бизнес с не менее влия-

¹ Мацек Й. Гуситское революционное движение. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1954. – С. 23.

тельными феодальными аристократами и даже с королями, что обеспечивало им поддержку рыцарского войска по первому требованию. Католическая Церковь нередко тоже покровительствовала патрициату, потому что высшее духовенство не чуждалось коммерции и охотно принимало из рук «патрициев» пожертвования.

Поэтому именно в городах с их привыкшим к свободе слова населением и давними университетскими традициями чаще всего вызревали антикатолические протесты, получавшие статус ересей, но всегда имевшие серьёзные последствия для стран, в которых они случались.

IV. Феномен ересей и их специфика в западной культуре.

Как мы видели в предыдущих разделах, средневековое общество представляло собой союз трёх сословий между собой и с городами-коммунами, которые входили в сословную структуру общества лишь условно, но активно взаимодействовали с каждой из составлявших её групп. В обществе трёх сословий каждый человек был на своём месте и занимался делом, которое оказывалось полезным для представителей остальных сословных групп. Крестьянин и ремесленник своим трудом содержали рыцарей, которые защищали города и сёла на полях сражений, а духовенство молилось о победе рыцаря и урожае крестьянина. Как мы помним, в эпоху раннего Средневековья католическая Церковь прочно вошла в политический процесс, став одним из самых влиятельных его участников. Папа римский короновал монархов, тем самым, легитимируя их власть: без коронации правитель не мог стать королём, а значит, его власть не была законной, и любой желающий из числа аристократов мог легально попробовать свергнуть его. В свою очередь феодальные династии получали свои титулы и владения формально по королевской воле. Граф был графом потому, что один из королей дал ему или его предкам этот титул. И у каждого графа обязательно должен был быть монарх, которому аристократ мог бы служить. Аристократ мог быть феодалом, лишь будучи частью социальной иерархии, возглавляемой королём, но никак не сам по себе. В случае династического конфликта или измены феодал мог покинуть одного короля и присягнуть другому, но не мог официально стать независимым

правителем (хотя по факту нередко таковым и являлся). Крестьяне в свою очередь нередко были верны своему сеньору не в силу его личных достоинств, а потому, что считали свои сословные обязанности утвержденными Богом. Получалось, что законность любой власти, в том числе и светской, имела своим источником католическое христианство и Церковь как социального представителя этой религии. Папа римский оказывался своеобразным гарантом общественного порядка, должностным лицом, обязанным организовывать общественную жизнь, воздействуя на высшие эшелоны власти в каждой западной стране. И такой огромный авторитет одного человека сыграл с западным обществом злую шутку.

И в Средние века, и в наши дни попавших в беду людей интересует вопрос: кто в этом виноват? Средневековый крестьянин, сеньор которого был щедр на рукоприкладство или норовил обобрать вилланов до нитки, закономерно спрашивал: «Кто позволил такому жестокому и жадному человеку властвовать?». Ответ был ясен: ни один феодал не являлся таковым, пока король не жаловал ему земли и титул. Получается, что король либо не знает о нравах своего вассала, либо целиком одобряет их. Зачем же нужен такой легкомысленный король? Но дальнейшее горестное размышление сразу же блокировалось христианским учением о законности светской власти и католической концепцией, согласно которой Папа римский непогрешим и любой коронованный им монарх благословлён самим Богом. Для крестьянина или ремесленника всерьёз обсуждать королевские достоинства и недостатки считалось грехом, и приходские священники старались почаще об этом напоминать пастве. В свою очередь некоторые влиятельные графы и герцоги тяготились королевской властью и охотно бы свергли монарха, возложив корону на себя или отменив монархию вообще. Например, для средневековой Франции стать федерацией или конфедерацией крупных феодальных графств и герцогств было проще и реальней, чем сохранить единство и со временем превратиться в то государство, которым она является по сей день. Центробежные стремления феодалов сдерживала отнюдь не королевская гвардия, в Средние века представлявшая собой лишь небольшой отряд, а авторитет Папы римско-

го, по благословию которого корону носила та или иная династия. И, следовательно, вздумай граф или герцог объявить о независимости своих владений, он сразу бы получил репутацию отступника от веры, убить которого вовсе не грех, а богоугодное дело. Поэтому вполне светские по своей направленности претензии крестьян и аристократии к существующему политическому порядку должны были выражаться в религиозных формах, хотя и не только в них. Отечественный исследователь Н. И. Кареев так охарактеризовал сложившуюся ситуацию: «В веке религиозной культуры и в народной массе, особенно способной воспринимать общие идеи в религиозной оболочке, социальные движения получали именно сектантский характер, и в сектах, как средневековых, так и реформационного периода мы встречаемся со всеми существенными признаками народных движений на социальной почве»¹. Иначе и быть не могло: бросая вызов какому-то одному компоненту общественной жизни, протестующий крестьянин или рыцарь, тем самым, оспаривал всё созданное Богом мироустройство, а если смотреть только в социальном спектре, то не признавал авторитет католической Церкви, такое устройство мира благословляющей. Поэтому у социально-политического бунтаря и реформатора не было иного выхода, как вместе с не нравящимся ему политическим режимом или социальным институтом отвергнуть ещё и католическое христианство. Именно поэтому в средневековой Европе ересь стала обязательной спутницей социально-политического протеста.

Под ересью понимают сознательное уклонение от ортодоксальных религиозных догматов и правил, произвольное их толкование в интересах толкователя. Ереси возникают в любых религиях, имеющих четко зафиксированные догматы, которые можно было бы оспаривать. Например, бывают ереси в христианстве, исламе, иудаизме и даже в буддизме. Чем сильнее религия настаивает на безоговорочном принятии своей догматики, тем более непримиримы к ней ереси, производные от неё. Человека, под-

¹ Кареев Н. И. Философия культурной и социальной истории Нового времени (1300-1800). – Санкт-Петербург : Типография М. Стасюлевича, 1902. – С. 44.

держивающего ересь и разделяющего еретическое учение, называют «еретик», а его идейного вдохновителя, автора этого учения именуют «ересиарх». Повторимся, что ереси существуют в любых религиях, имеющих чёткую догматику, и все такие религии борются с ересями, но эта борьба далеко не всегда превращается в непосредственное противостояние человека человеку. Например, для православной Церкви в Греции и Леванте характерна именно полемика, в ходе которой еретики и ортодоксы стараются опровергнуть взгляды друг друга. Лишь в редчайших случаях эта борьба доходит до арестов или расправ. Русская православная Церковь во все времена была более сурова к идейным отступникам, предлагая им выбор между отказом от еретических убеждений и физическим наказанием (на Руси нераскаявшихся еретиков ждало пожизненное заключение). Католическая же Церковь, претендуя на опосредованное, а иногда и на непосредственное мировое господство, столкнулась с таким же масштабным противодействием, и поэтому только в Западной Европе еретические движения приняли размах и характер стройных и спланированных политических выступлений.

Первой еретической волной, нанёсшей удар по духовно-политическим основам средневековой католической цивилизации, стало богомилство. Данное движение зародилось в IX в. в Болгарии, под влиянием внедряемого там быстрыми темпами православного христианства и восточного сектантского движения, именуемого *манихейство*. Болгарам, в языческую эпоху не имевшим структурированного духовенства, было непросто привыкнуть к тому, что теперь у них есть профессиональные священники и даже епископ, и что всю эту иерархию нужно содержать. Поэтому они охотно усвоили манихейское учение о том, что земной мир со всеми его жизненными коллизиями создан Сатаной, а подлинное добро возможно лишь после смерти. Богомилы учили свою паству, что ни к чему в земной жизни нельзя привязываться, никаким делом не следует всерьёз увлекаться, и что никакая земная власть (ни светская, ни духовная) не является законной. В общинах богомилов поддерживалась строгая иерархия, в частности, возглавлял сообщество «дед», и только он один знал суть учения. Своим ученикам он мог говорить всё, что угодно.

Некоторые даже верили, что строят новое общество, в котором все будут жить по Божьим законам. По факту же «дед» стремился не допустить для своих учеников никакого успеха в земной жизни и, по возможности, дезорганизовать жизнь остального общества. При этом все богомильские общины стремились отказаться от труда и жить за счёт общества «непосвященных». Советский историк Н. Н. Державин отмечал, что богомилы блокировали болгарскую экономику, отвергая принцип собственности: «Борясь с эксплуататорами народного труда, богомилы отвергали частную собственность и строили свои общины на коллективной собственности»¹. Проще говоря, сектанты не наживали имущества сами и постоянно пытались перераспределить чужое добро в свою пользу. Аргумент они выдвигали простой: если ничто земное не может быть хорошим, то ничем не надо дорожить. Следовательно, никто не должен пытаться сохранить своё имущество. Такая, на первый взгляд, простая доктрина быстро распространилась по долине Дуная, Греции и Македонии. Государь Восточной Римской империи Алексей I Комнин в 1054 г. разгромил движение, арестовав его вождей и отдав под суд всех сектантов, которые словом или делом нападали на христиан или грабили православные церкви. Военно-полицейский аппарат империи быстро и почти бескровно справился с сектой и принудил еретиков бежать на Запад. А вот в Европе богомилы обрели новую жизнь.

Дело в том, что в 1059 г. на Латеранском Соборе Папа римский Николай II и его единомышленники архидиакон Гильдебранд и кардинал Пётр Дамиани добились запрета браков для духовенства. Именно с тех пор католические священники не имеют права жениться, подобно монахам. Эта мера, принятая Папой, была вынужденной, потому что многие женатые священники воспринимали церкви как свою семейную собственность, передавали их по наследству неспособным быть клириками сыновьям или давали в качестве приданного дочерям. В 1059 г. такому положению дел пришёл конец, но ближайшим следствием реформы стало изгнание из приходов тысяч женатых священников, кото-

¹ Державин Н. Н. История Болгарии в III т. – Москва : Изд-во АН СССР, 1946. – Т. I. – С. 46.

рые лишились средств к существованию. Грамотные, знающие латынь и умеющие проповедовать перед любой аудиторией, эти люди стали яркими сторонниками бежавшей из Болгарии секты. Богомилы учили, что земной мир – это творение Сатаны. Каждый из лишившихся прихода женатых священников с радостью подтверждал это: ведь иначе нет объяснений, почему человека наказывают только за то, что он является мужем и отцом. Богомилы указывали на коррупционное сращивание католической Церкви с королевскими дворами, при которых кардиналы часто разрешали королям содержать любовниц. Крестьяне с воодушевлением узнали от сектантов, что собираемые сеньорами подати ничего не значат, и что без самих сеньоров можно обойтись – ведь никакая земная власть не законна. Вскоре по всей Западной Европе возникли филиалы богомильского движения: в Италии богомилов называли патарены («плачущие»), а во Франции – альбигойцы потому, что большинство еретиков поселились в местности Альбжуа. Размах движения был таким, что в 1167 г. в городе Сент-Феликс-де-Караман прошёл сектантский Собор, на котором была сформирована богомильская Церковь, включающая в себя даже «патриарха» и «епископов».

Возникает закономерный вопрос: за чей счёт жила эта «анти-Церковь»? Ведь христианство, признавая мир творением Божьим, благословляет труд как сотрудничество с Богом. А богомилы, считая мир творением Сатаны, трудиться запрещали или, по крайней мере, не одобряли этого занятия. Поэтому перед сектой были открыты два пути: перераспределять чужую собственность в свою пользу или найти простаков, которых можно заставить работать за себя. Второй вариант был опробован ещё в Болгарии, когда сектантам низших степеней иерархии намеренно рассказывали, будто весь смысл их жизни – содержать «деда» и его приближенных, и что только в этом случае они после смерти попадут в рай. Возможность же прямого грабежа имущества и земель неверующих богомилы получили в Лангедоке – области на юге Франции, где местные рыцари и аристократы обрели в учении секты духовное оправдание для своего сепаратизма. Граф Тулузы Раймонд VI и его вассалы одобряли сектантов потому, что если мир – творение Сатаны, то, значит, стоящий на страже

мирового порядка Папа – сатанинский слуга. Если Папа – не «наследник Святого Петра», то и проведённая им коронация ничего не стоит. А это значит, что французский король ничем не выше и не значительнее любого феодала и никаких законных прав приказывать аристократам не имеет. Граф Раймонд отказался повиноваться королю и разрешил сектантам свободно грабить католические церкви и монастыри Лангедока. Пытавшийся образумить графа папский посланник Пьер Кастельно был убит. Результатом этого стал крестовый поход, объявленный Папой по просьбе французского короля в Южную Францию. Французские и немецкие крестоносцы воевали с сектантами почти 40 лет, штурмуя горные крепости и сходясь с рыцарями-еретиками на полях сражений. Это событие получило название *Альбигойская война*, и оно ярко выявило особенности западной средневековой культуры.

Обычно доброжелательные друг к другу и снисходительные даже к поверженным противникам войны-католики проявили по отношению к еретикам крайнюю непримиримость, убивая каждого, кто не крестился по-христиански и прилюдно не называл себя католиком. В средневековом мире, где люди во всех своих делах, мыслях и развлечениях ориентировались на религиозную этику и считали высшей добродетелью верность Богу, отступников воспринимали как сознательных сатанистов, врагов Бога и людей. Никакие личные достоинства и заслуги не засчитывались, если их носитель был еретиком. Например, участник Альбигойской войны трубадур Гильём Тудельский так вспоминал о юном виконте Безье, храбром и великодушном рыцаре, сражавшемся на стороне богомилов:

*Был юн виконт, у всех любовь он вызывал,
С ним был накоротке любой вассал.
Он страха подданным нисколько не внушал,
Как с равным, каждый с ним смеялся и играл.
Но на его земле всяк рыцарь привечал
Еретиков, – и им приют предоставлял¹.*

¹ Гильём Тудельский. Песнь об Альбигойском крестовом походе. – Москва : Квадрига, 2010. – С. 141.

То есть одного факта дружбы с еретиками для рыцарей-католиков хватало, чтобы сражаться с виконтом-отступником не на жизнь, а на смерть. После долгой войны христиане победили, крепости сектантов были разрушены, а вожаки богомилов и их самые упорные приверженцы – схвачены и казнены.

Второй волной ересей, буквально накрывшей Европу на рубеже XIV–XV вв. стали антиклерикальные движения. Связующей нитью между Альбигойской войной и теми, кто стал известен в XV в. как *гуситы*, можно считать секту вальденсов, бывшую союзниками богомилов в годы Альбигойской войны. В отличие от своих восточных товарищей, вальденсы не считали, что земной мир создан Сатаной или ещё по какой-нибудь причине негативен. Они не имели ничего против земной жизни с её радостями и горестями, но не соглашались на существование духовного сословия. Основатель движения, французский проповедник Пьер Вальдо, считал, что церковные обряды на самом деле не священны и являются красивой декорацией, без которой можно обойтись. Вальдо полагал, что Церковь как социальные институт и иерархическая структура не нужна и обслуживает лишь интересы своих руководителей. Отечественный историк Н. А. Осокин так характеризует учение этой секты: «Церковь вальденсов, прозванная «бедняками лионскими», согласно своему исповеданию, отрицала всякие внешние институты. В ней не было ни установленных обрядов, ни прелатов, ни монахов, ни десятин, ни церковных имений, ни привилегий, брак священников был дозволен»¹. То есть для вальденсов священник был лишь проповедником, которому никто ничего не должен, кроме оплаты его еженедельной проповеди, и то в случае, если она окажется интересной. Разумеется, католическая Церковь сразу же объявила сектантов вне закона и подвергла их преследованиям. Тем более, что в ходе Альбигойской войны возникла церковная спецслужба, именуемая «инквизиция», в задачи которой входил поиск еретиков и привлечение их к ответственности. Но служившие в инквизиции монахи, будучи членами Церкви, не имели права судить мирян и

¹ Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. – Москва : АСТ, 2000. – С. 185-186.

поэтому, обнаружив и арестовав еретика, они представляли его на суд светских властей. Именно король или феодал решал судьбу вальденса: казнить его, держать в тюрьме до тех пор, пока не раскается, или вообще отпустить, лишь по-отечески пожуриив. К несчастью для католического западного общества, идеи вальденсов оказались востребованными среди светских правителей.

В начале XIV в. королевская власть Англии и Франции была уже достаточно сильна для того, чтобы держать своих вассалов в повиновении без помощи Папы. Из духовного союзника папский Рим превратился в надоедливо и требовательного соседа. Ведь Папы по-прежнему пытались влиять на светских правителей и, что для последних было особенно неприятно, взимать с королевств денежные поборы. И английский, и французский короли ничего не имели против христианства, нередко были глубоко верующими людьми, но вмешательство Папы в дела своих королевств они больше терпеть не желали. Вальденсы произвольно подсказали им идею, что вполне можно сохранить Церковь, но подчинить духовенство государству и, тем самым, лишить Папу функционеров на территории страны. В октябре 1377 г. английский богослов, профессор Оксфордского университета *Джон Уиклиф* (1324–1384) на заседании парламента предложил королю самому решать, что делать с церковными доходами и не ориентироваться на мнение Папы. Именно так возникла идея *национальной Церкви*, которая в наши дни с успехом реализована в Великобритании. Уиклиф не только не был выдан инквизиции, но регент королевства герцог Ланкастерский всячески оберегал богослова и советовался с ним по церковным вопросам, фактически отделив Англию от католического мира, управляемого Папой (хотя юридический разрыв Англии с Римом оформился только в XVI в.).

Но в Англии антикатолическое движение проходило так легко и безнаказанно только потому, что пользовалось молчаливой поддержкой короны. А в Центральной Европе ересь привела к серии военных акций, получивших название «гуситские войны» (1419–1434). На рубеже XIV–XV вв. Чехия находилась в печальном положении, потому что её королём считался германский император, редко бывавший в Праге, но назначавший на все высшие

духовные и светские должности своих немецких подданных. Например, кардиналом Чехии был немецкий клирик, ни слова не понимавший по-чешски и не видевший в этой большой беде, потому что католические богослужения проводятся по латыни. По протекции кардинала и с императорского одобрения едва ли не половину чешских земель получило немецкое аристократическое семейство Розенбергов, тем самым, выселив из замков чешских рыцарей. Все попытки чехов протестовать натыкались на аргумент кардинала о том, что власть короля благословлена Папой, и поэтому не повиноваться ей – грех. Поэтому против католической Церкви в Чехии выступил профессор Пражского университета *Ян Гус* (1369–1415). Немецкий историк Г. Вебер так характеризует религиозно-политические взгляды Гуса: «Первоначально Гус восставал только против пороков церковного управления и был далёк от мысли об основании любой Церкви; но ход событий привёл его к тому, что он стал противником католической Церкви. Он колебал самые основы её, отвергая безусловное повиновение Папе и все те церковные учреждения, божественность которых нельзя подтвердить словами Священного Писания»¹. Выступив против католической Церкви, Гус почти сразу же попал под арест, а в Чехии не было национальной династии, которая могла бы защитить его. В 1415 г. теолога осудил Собор в Констанце, и там же состоялась казнь. Гуса сожгли на костре, и его сторонники почти сразу же подняли антикатолическое восстание в Чехии. Но поскольку Гус не создал никакой положительной доктрины, а только лишь отвергал католицизм, то его последователи, гуситы, не создали никакого церковного или политического организма и лишь устроили избиение католического духовенства². Вместо освободительной армии Чешского королевства в стране действовал конгломерат отрядов и банд, возглавляемых сектантами всех мастей. Они убивали священников и монахов, жгли церкви и расправлялись с каждым, кого подозревали в сочувствии к католи-

¹ Вебер Г. Всеобщая история в 14 томах. Т. 8: История Средних веков. Ч. 4. – М. : Изд-во К. Т. Солдатенкова, 1894. – С. 207.

² Мацек Й. Гуситское революционное движение. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1954. – С. 61.

кам. Вожаки чешских рыцарей Ян Жижка из Троцнова и Ян Гвезда из Вицемилиц пытались придать движению национально-освободительный характер, но у многочисленных и разрозненных вооруженных еретиков попросту не было между собой ничего общего, кроме ненависти к Церкви. Например, серьёзным влиянием пользовались секты пикардов и адамитов, не интересовавшихся идеей национальной Церкви, но отличавшихся жестокостью и шокирующим поведением. Вот как описывает их немецкий историк Г. Вебер: «Они (адамиты – *авт.*) совершенно отвергли всякие богослужебные обряды, говорили, что единственный закон для человека тот, который начертан Богом в его сердце. С ним соединялось у них экзальтированное коммунистическое учение; всё имущество было у них общим. Они провозглашали даже общность жён; фанатичнейшие из них ходили нагими (как Адам в раю, потому-то они и были названы адамитами). Они построили себе укрепление и делали набеги...»¹. А ведь речь идёт не о пациентах психиатрической лечебницы. Эти люди составили целый конгломерат вооруженных отрядов, которые курсировали по территории Чехии и расправлялись с каждым, кто не соглашался с их экзотическим учением. Кроме того, адамиты особенно отличались, оскверняя церкви и предавая католических клириков мучительной смерти. За счёт такого яркого, вызывающего поведения именно маргинальные сектанты определили репутацию гуситского движения, и, конечно же, ни Папа римский, ни германский император не унизились до переговоров с этой публикой. Шокированный выходками сектантов Папа объявил в Чехию ряд крестовых походов, и посланные германским императором австрийские и венгерские рыцари к 1434 г. смогли победить гуситов.

Так в XV в. выглядело вдохновлённое вальденской ересью антикатолическое движение в Чехии. А в XVI в. некоторые германские князья обнаружили, что идея национальной Церкви может освободить их от диктата Папы, если только не доверять её реализацию сектантам и еретикам. Именно под этими знамёнами

¹ Вебер Г. Всеобщая история в 14 томах. Т. 8: История Средних веков. Ч. 4. – М.: Изд-во К. Т. Солдатенкова, 1894. – С. 243.

прошла легендарная Реформация, но это уже другая история. Для нас важно лишь то, что идея национальной Церкви, в современном мире господствующая почти во всех европейских странах, зародилась именно в Средние века, под влиянием еретических учений. Победа этой идеи, может быть, и стала для Западной Европы началом новой эпохи, но, разрушив единство между политической и духовной властью, средневековую культуру она буквально похоронила.

Тема 6. ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

I. Догматика и основные течения ислама. Ислам представляет собой самую молодую из трёх мировых религий: первой датой мусульманского календаря считается 1 сентября 622 г., то есть мусульманская эра (*хиджра*) моложе христианской на 622 г. Например, если сейчас по христианскому календарю 2020 г. н.э., то по календарю мусульманскому – 1398 г. х.

Основатель этой религии *пророк Мухаммед из рода Курайш* (571–632) объединил арабские племена, действуя одновременно вооруженной рукой и проповедью. В частности, в истории становления ислама выделяют два сражения, одно из которых пророк выиграл (битва при Бадре, 624 г.), а второе проиграл (битва при Ухуде, 625 г.). Поэтому можно считать, что основополагающей была всё-таки проповедь, а не военная сила. В частности, влиятельный центр караванной торговли Мекка, в 622 г. изгнавший Мухаммеда в город Медину, впоследствии принял новую веру и в 630 г. открыл свои ворота пророку по доброй воле.

Ислам включает в себя три компонента: *дин*, *ихсан* и *иман*. *Дин* – это система культово-обрядовой практики, предполагающая определенные ритуалы (молитвы, способ одеваться и т.д.). *Ихсан* – учение о нравственной добродетели, требующее неукоснительного соблюдения; проще говоря, система представлений о благочестии. *Иман* – совокупность пяти столпов ислама. Последний компонент является теологически самым важным, потому что под «столпами» понимаются главные принципы веры.

Итак, исламская религия основывается на пяти главных принципах:

– *таухид*: единобожие. С точки зрения мусульман, есть только одно божество – Аллах. Других богов или каких-либо ипостасей одного божества ислам не признаёт. Американский исследователь В. Ирвинг удачно выделил отличие исламского понимания божества от христианского: «Мухаммед проповедовал веру в то, что был, есть и всегда будет только один Бог, Творец всех вещей, единый, неизмеряемый, всеведущий, всемогущий, всеблагий и вечный. На единстве Бога он настаивал особенно

строго в отличие от веры христиан в Троицу»¹. Согласно исламскому вероучению, Аллах не только имеет иную по отношению к сотворенному миру природу, но его даже нельзя сравнивать ни с чем, в мире существующим. Например, вопрос о том, является ли Аллах личностью, лишён смысла. Ведь любая личность предполагает определение (например, человек является человеком и не является слонем), а к Аллаху никакое мирское определение не применимо (он не является ничем из существующего на земле и ни на что не похож);

– *адл*: предопределение. Согласно исламскому вероучению, каждое событие и каждый человеческий шаг предопределены Аллахом и не могут быть изменены по человеческой воле. Человек не выбирает свою судьбу, не выбирает и то, грешить ему или не грешить, а отвечает перед Аллахом только за своё отношение к происходящему. Например, если мусульманин, совершивший грех, понимает, что нарушил коранический запрет, то он не будет наказан за свой поступок. Точно так же нет человеческой вины в событиях, происходящих в жизни человека. Как говорит Корана, «не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах» (9:51). Поэтому с точки зрения мусульманской нравственности очень важна покорность воле Аллаха, готовность терпеть предопределенную им судьбу. Само слово «мусульманин» означает «покорный»;

– *нубувва*: учение о пророках. Мусульмане признают шестерых пророков, пять из которых – библейские: Адам, Нух (Ной), Ибрагим (Авраам), Муса (Моисей) и Иса (Иисус). Шестым пророком является Мухаммед, и он же считается «печатью пророков». Согласно исламскому вероучению, больше Аллах не будет присылать пророков, и поэтому ни один мусульманин не более благодатен, чем другой. В исламе отсутствует духовенство как особое сословие, посредничающее между людьми и Богом, а клирики воспринимаются как образованные и квалифицированные богословы и теологи, помогающие пастве понимать Коран и правильно выполнять обряды;

¹ Ирвинг В. Жизнь Магомета. – Москва : Амрита, 2016. – С. 276.

– *эсхатология*: учение о конце света и загробном воздаянии. Как и христианство, ислам признаёт земной мир временным божественным творением и настаивает на обязательном завершении земной истории и посмертном суде над всеми когда-либо жившими. Кораническое описание рая и ада похоже на христианские и зороастрийские представления, но с небольшой разницей. Пророк Мухаммед полагал, что любой мусульманин, попавший в ад, может посредством покаяния и понесенного наказания очиститься от греха и переместиться в рай. Также мусульманское учение о загробной жизни, кроме рая и ада, предполагает наличие третьего места, именуемого *ал-Араф*, в котором находят последний приют сумасшедшие, недееспособные калеки и люди, не сделавшие в жизни ни добра, ни зла. Они не подвергаются наказаниям и не получают никакой награды, но могут общаться как с жителями рая, так и с мучениками ада;

– *имамат (халифат)*: в отличие от других мировых религий, ислам не видит разницы между религиозной и политической жизнью. Община мусульман называется *умма* и является одновременно религиозной, правовой и политической единицей. Кодекс религиозно-правовых обязанностей мусульманина называется *шариат*, и в Средние века он не без успеха заменял в некоторых странах светское законодательство. Глава общины верующих – *имам* – может быть одновременно и политическим лидером, хотя может им и не быть. Почти все разделения мусульман на те или иные направления происходят именно по вопросу критериев легитимности имама.

Из этих пяти столпов следуют пять мусульманских догматов, каждый из которых сопряжен с подлежащей безусловному исполнению обязанностью: *намаз* (каноническая молитва пять раз в день), *саум* (одномесячный Пост), *закят* (милостыня), *хадж* (паломничество в Мекку), *шахада* (открытое исповедание своей веры). Важно отметить, что эти обязанности похожи на христианские, но суть их иная. Так, если христианская молитва – просьба человека Богу, то мусульманская – выражение благодарности: христианин просит о милости («Господи, помилуй»), а мусульманин благодарит за неё («Аллах велик»).

Мусульманский Пост охватывает месяц Рамадан и по форме выглядит гораздо строже своих христианских аналогов: в частности, запрещено любое питание, питье, курение и интимная близость. Но при этом Пост распространяется только на светлое время суток: после заката мусульманин может делать всё то же самое, что и вне Поста.

Милостыня в исламе представляет собой обязательный налог, который может выплачиваться конкретному нуждающемуся по выбору верующего, а может передаваться государству, но в любом случае он должен быть выплачен. Как отмечает В. Ирвинг, «каждый мусульманин обязан так или иначе потратить десятую часть своих доходов на помощь бедным и несчастным»¹. Причём, суть закята в помощи именно мусульманам, укреплению единства уммы, а вовсе не в демонстрации благодушия или тренировки милосердия. Например, требуя от верующего обязательно тратить 10% дохода на милостыню, мусульманская доктрина не предписывает прощать долги. Таким образом, закят направлен именно на заботу об обедневших членах мусульманской общины, а не на воспитание её адептов. Среди иноверцев ислам выделяет христиан и иудеев, которых именует «людьми Книги», а представителей всех остальных религий объявляет идолопоклонниками. С христианами и иудеями мусульмане могут вести дела, придерживаясь особых правил (в частности, представители этих конфессий обязаны в мусульманских странах платить особый налог – *джизью*), но с «идолопоклонниками» мусульманин не может иметь ничего общего до тех пор, пока они не обратятся в ислам.

Паломничество-хадж считается в исламе очень уважаемой обязанностью, но оно совсем необязательно должно совершаться по-настоящему. Например, если паломник отправился в путь, а потом по какой-то причине вернулся, то хадж считается совершенным. Точно так же благочестивый мусульманин может не путешествовать в Мекку сам, но оплатить поездку одному из единоверцев. Правда, человек, совершивший священное паломничество по всем правилам обретает очень уважаемый статус

¹ Ирвинг В. Жизнь Магомета. – Москва : Амрита, 2016. – С. 292.

хаджи и получает право носить белую чалму, подчеркивающую его авторитет.

На исторической арене ислам начал свой путь как религия завоевателей. Не было медленного прозелитизма, сопровождаемого мученичеством, который являются «визитной карточкой» христианства. Для первых мусульман весь мир представлял собой землю, охваченную *джахилией* (буквально – «невежеством»), и сам Аллах предопределил победу верующих в борьбе с идолопоклонниками за торжество шариата. Поэтому ещё при жизни пророка Мухаммеда исповедующие ислам арабские племена начали череду завоеваний, которые в VII–VIII вв. буквально перекроили карту мира. В 638 г. Иерусалим и вся Палестина были захвачены арабами под руководством халифа Омара; ещё в 635 г. арабский полководец Халид ибн Валид по прозвищу «Меч Аллаха» взял штурмом Дамаск и тем самым овладел Сирией; в 641 г. войском Амра ибн аль-Аса был захвачен Египет; в 711 г. Тарик ибн Зияд, подчинив Северную Африку, вторгся в Испанию и нанёс поражение королю вестготов Родериху в битве при Хересе. Ещё раньше, в 635 г. была завоевана Персия, что открыло мусульманам путь в Среднюю Азию и Индию. В 762 г. неподалёку от развалин Вавилона арабы основали Багдад, который и стал столицей их неогромного государства.

Однако новообразованное государство моментально раскололось на множество родовых, земляческих и религиозных группировок. Знатные арабские семейства Алидов, Омейядов и Аббасидов и их многочисленные приверженцы вступили в противоборство между собой. Везде, где только было возможно, заявили о себе сепаратистские тенденции, а на фоне политической борьбы всех против всех возникло множество сектантских течений, размывавших ислам ещё сильнее, чем некогда ереси размывали христианство. При всей непримиримости учения пророка Мухаммеда к иным религиям и традициям, средневековый ислам включил в себя немало их фрагментов. Кроме того, для большинства мусульман пользуется авторитетом не только Коран, но и Сунна – сборник поучений и советов, данных пророком Мухаммедом в разных жизненных ситуациях, и оказалось, что не все изречения пророка оригинальны.

Вот как характеризует сложившееся под влиянием ислама общество в Леванте мусульманский историк Ф. Дафтари: «Однако возникшее во времена пророка единое мусульманское сообщество (*умма* (курсив автора)) вскоре распалось на многочисленные соперничающие общины и группировки, поскольку мусульмане не смогли выработать единую точку зрения по ряду фундаментальных проблем»¹. Ведь Коран не записывался после смерти пророка несколько веков. В результате мусульмане твёрдо знали, кто «чужой», записывая в этот разряд иудеев, христиан, зороастрийцев и последователей античной философии, но не могли внятно определить, кто такие «свои». Как только обстановка в военном и политическом плане стабилизировалась, *умма* сразу же раскололась на *суннитов*, *шиитов* (*ши'а*), *исна'ашарийа* (*двунадесятники*), *зайдийа* и *исма'илийа*. Эти направления вели между собой бурную полемику, и различные политические авантюристы охотно использовали это противостояние в личных целях. Американский исследователь А. Джилман полагал, что многие арабские войны усвоили из проповеди пророка вовсе не теологическое учение, а лишь разрешение нападать на иноверцев: «Семена, брошенные пророком, теперь давали всходы и приносили плоды. Только то не были плоды, что даются постами, молитвами и упованием на Аллаха. Сокровенная суть учения Корана обычно не принималась в расчёт. На него ссылались лишь для обоснования своих действий, чтобы их оправдать, и это оказывало громадное воздействие на правоверных. Когда, к примеру, пророк писал об ограничениях в браке и внебрачном сожителстве, он имел в виду просто уже сложившуюся вокруг повсеместную практику. Он не заглядывал в будущее так далеко, чтобы предвидеть политику военного захвата, принятую на вооружение мусульманами»². Поэтому, одержав победу на поле боя, они не знали, как отличить свою веру от чужой.

¹ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 34.

² Джилман А. Сарацины: от древнейших времён до падения Багдада. – Москва : Вече, 2007. – С. 184.

Из-за сильной размытости исламской ортодоксии и крайней молодости данной традиции получилось, что едва ли не в каждой области появился «свой» ислам. Само понятие «ереси» пока ещё не могло быть применено ни к одному из направлений, потому что основной мусульманский догмат, *таухид* («нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед пророк его») позволяет отделить только христианство, политеизм и иудаизм. И сунниты, и шииты, и хариджиты-берберы, и исмаилиты (появившиеся несколько позднее), и зайдиты (Йемен и северная Персия) оказались в равном положении. Также не стоит забывать о той двери, которую распахнул ислам для различных доисламских верований и философских систем, пытаясь всеми силами отгородиться от них. Дело в том, что мусульманские завоеватели в захваченных землях вводили специальный налог для иноверцев, что подвигло огромные массы людей притвориться мусульманами для того, чтобы сбросить свои деньги¹. И для того, чтобы управлять своим государством, арабские завоеватели были вынуждены обращаться за помощью к вчерашним иноверцам, которые недолюбливали ислам, но отличались образованностью и финансовой грамотностью. Попытки назначать на все ответственные должности только арабов, предпринимаемые династией Омейядов, окончились неудачей: вчерашние воины-победители не имели никакого опыта чиновной работы и не могли эффективно решать бюрократические задачи. Поэтому сменившая Омейядов династия Аббасидов объявила об интернациональном характере новой религии и правовом равенстве всех мусульман, которое является важнейшим принципом ислама по сей день. Это было политическое решение, но именно оно позволило исламу перешагнуть национальные и племенные границы. С этого момента мусульманские государства и религиозные тексты оказались в руках представителей народов, совсем не похожих на арабский, имевших собственные взгляды на государство, право и религию. Вот как характеризует этот исторический момент французский историк Л. Альфан: «...можно

¹ Сулимов С. И., Черниговских И. В. В поисках Бога: теистические антисистемы в мировой истории. – Huntsville: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – С.103.

сказать, что империя халифов приобретала «всеобщность». Из империи победителей она становилась империей всех адептов мусульманской религии, нообращенных (мавали) и потомков первых последователей пророка, персов, сирийцев, египтян, африканцев, испанцев и арабов. Бедуин теперь – такой же мусульманин, как и все остальные, равный всем остальным; с течением времени на всех будет наложена равная податная повинность; все, кто примет религию пророка, будут пользоваться совершенно равными привилегиями. Пришествие Аббасидов знаменовало конец арабской гегемонии: халиф из вождя завоевателей становился, по крайней мере в теории, главой всех мусульман без исключения. В реальности дело обстояло не совсем так. Абу-ль-Аббас одержал победу благодаря иранцам; ради их выгоды он и будет править, и то же самое придётся делать тем представителям его рода, кому по обычаю, заведенному ещё при Омейядах, он передаст по наследству свою власть. Влияние, почести, щедроты станут уделом одних только иранцев – недовольным бедуинам останется лишь удалиться к себе в пустыню¹. Халифат Аббасидов давно уже ушёл в прошлое, но интернациональный характер реформированной ими религии сохранился навсегда. Именно интернационализм позволяет исламу инкорпорировать в ряды уммы новые народы. Например, предки современных турок, кочевники-тюрки, появились в Леванте только в XI в., что не помешало им стать мусульманами и на протяжении всего Нового времени быть хранителями исламских традиций и государственности (об этом подробнее будет рассказано ниже).

Из-за того, что с самых Средних веков в рядах мусульман присутствовало большое количество недавних иноверцев, нередко образованных и эрудированных, ислам постоянно повергался притоку изначально не входящих в него идей. Поэтому даже в наши дни существуют четыре мусульманские правовые школы, различающиеся отношением к таким «новшествам» (*бида*). Эти школы называются *мазхабы*, и каждый мазхаб главенствует в той или иной исламской стране. Вот их краткое описание:

¹ Альфан Л. Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века. – Москва : Вечер, 2006. – С. 163.

– ханафитский мазхаб признаёт законными не только Коран и Сунну, но и народные традиции, прецеденты прошлого и коллегиальные решения богословов. Именно ханафитский мазхаб был основополагающим почти во всех многонациональных мусульманских государствах (Багдадском халифате, Османской империи и империи Великих Моголов);

– маликитский мазхаб основывается на всём, выше перечислено, но допускает в качестве «новшества» всё, что может привести к добру (например, технические новинки или полезные обычаи иноверцев). Эта правовая школа всегда была популярна в Северной Африке (Марокко, Алжире, Тунисе и Ливии);

– шафиитский мазхаб приравнивает по легитимности к Корану и Сунне высказывания и деяния соратников пророка Мухаммеда. В наши дни он популярен в Египте и Иране;

– ханбалитский мазхаб опирается на Коран и Сунну, допускает коллегиальные решения богословов, но настаивает на временном характере таких решений. Единственный источник легитимности, не связанный с Кораном и Сунной, – мнения соратников пророка Мухаммеда, если их достоверность подтверждена. В наши дни эта правовая школа лидирует только в Саудовской Аравии.

Однако краеугольным камнем шариата является вопрос государственности. Согласно мусульманскому международному праву, мир делится на *дар-аль-ислам*, *дар-аль-сульх* и *дар-аль-харб*, то есть «землю ислама», «землю мира» и «землю войны»¹. На «земле ислама» у власти должны находиться мусульмане, а право – основываться на шариате. «Земля мира» может быть населена иноверцами, но править ими всё равно должны мусульмане, хоть и уважая чужую религию. «Землёй мира» считается и чужая, неисламская страна, в которой мусульманин по какой-либо причине вынужден жить, если его религиозные убеждения не притесняются. Но «земля мира» – редкое для мусульман обозначение. Гораздо чаще они говорят о «земле войны», то есть неисламских территориях, которые надлежит обратить в ислам во-

¹ Юрченко А. Г. Элита монгольской империи: время праздников и время казней. – Санкт-Петербург: Евразия, 2012. – С. 182.

оруженной рукой. Но прежде, чем исламизировать чью-то страну, необходимо добиться соответствия шариату собственного государства. Ислам располагает несколькими оригинальными политико-правовыми моделями, которые мы рассмотрим в следующем разделе.

II. Политические модели ислама: имапат и халифат.

Согласно ортодоксальной мусульманской традиции халиф – это заместитель пророка после смерти Мухаммеда, бывшего «печатью пророков», последним боговдохновенным человеком на свете. Преемники Мухаммеда пытались создать теократическое государство и объединяли в своих руках военную, политическую и духовную власть. Академик В. В. Бартольд, российский ориенталист, охарактеризовал первоначальный халифат следующим образом: «Естественным главой теократического государства был бы, конечно, пророк, непосредственный выразитель воли Всевышнего; но Мухаммед объявил себя последним из пророков; его преемники называли себя только *халифами* (здесь и ниже – курсив автора), т.е. заместителями пророка Божьего. Халифы были призваны продолжать дело основателя общины; в виду этой цели, они, конечно, должны были избираться из среды ближайших сподвижников Мухаммеда и в свою очередь намечать себе преемников. (...) Халифы были не только *имамами*, т.е. религиозными руководителями общины, но и *эмирами*, предводителями военных сил, хотя лично редко принимали участие в походах»¹. Первые халифы действительно были полновластными владыками тогда ещё немногочисленных верующих. Но распространение ислама среди неарабских народов и знакомство мусульман с византийской и персидской культурами привели к серьёзным изменениям.

Во-первых, для управления обширными территориями, быстро захваченными мусульманами, требовались опытные чиновники, которых среди арабов насчитывалось очень мало, так как до начала Хиджры арабы вели племенной образ жизни и не

¹ Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва: Восточная литература, 2002. – С. 305.

имели представлений о государственном механизме. Поэтому им пришлось привлекать на службу персов и даже православных греков, показавших себя очень эффективными администраторами. Сложившаяся бюрократическая структура была фактически индифферентна к религии, но вносила в общество иерархию, прежде неизвестную арабам: чиновник стоит на социальной лестнице ниже государя, но выше простого человека. Так в исламском мире оформились предпосылки для установления светской власти, которая могла руководствоваться как шариатом, так и политической целесообразностью.

Во-вторых, после смерти Али, последнего халифа, приходившегося родственником пророку Мухаммеду, среди мусульман остро встал вопрос о престолонаследии. Благодаря этой проблеме молодой исламский мир раскололся на суннитов, шиитов и хариджитов. «По мнению хариджитов, община должна хранить завет пророка; если эта цель может быть достигнута без единоличного главы общины, имама, то можно обойтись без него; если признано необходимым избрать имама, то он имеет право на повиновение подданных лишь до тех пор, пока управляет ими согласно с предписаниями веры; в случае нарушения этих предписаний он может быть низложен и даже убит. Для шиита все сомнения разрешались не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении душ, выработалось понятие о переходе власти имама по наследству в роде Али, четвёртого халифа, зятя пророка»¹. То есть хариджиты (в наши дни большинство из них живёт в странах Магриба) отстаивают принцип первоначального арабского равенства всех членов племени, а шииты выступают сторонниками династической преемственности. Поскольку династия пророка Мухаммеда пресеклась на Али и его сыне Исмаиле (оба погибли в ходе переворота, совершенного полководцем Муавией), то любая светская власть воспринимается шиитами как неизбежное терпимое зло, с которым придётся мириться до второго пришествия. То есть для шиитов как светское государство, так и суннитский халифат равны в своей неза-

¹ Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 306-307.

конности: А = Б, потому что ни одна из них не Д. В Средние века находилось немало сектантских главарей и откровенных шарлатанов, выдававших себя за вернувшегося Мессию (Махди) и даже за воскресшего халифа Али, поэтому в ходе истории шииты выработали иммунитет к различному сектантству и экстремизму.

Самым многочисленным течением ислама являются сунниты, которые исключают социоцентризм хариджитов, но при этом соглашаются с ними в том, что халиф может и должен властвовать на выборных, а не династических основаниях. Власть халифа как бы ограничена договором с общиной верующих (уммой), халиф ни в коем случае не самодержец. Но, в отличие от хариджитской версии, сунниты настаивают на том, что в выборах участвуют не все мусульмане, а только самые компетентные в религиозных и правовых вопросах. Такие «эксперты» называются *муджтахиды*. Вот как характеризует муджтахидов один из крупнейших российских специалистов по исламскому праву Л. Р. Сюкияйнен: «Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре с халифом представляет особая группа мусульман – муджтахиды, наделенные определёнными качествами – справедливостью, мудростью и знаниями, позволяющими им самостоятельно решать мусульманско-правовые вопросы, не урегулированные Кораном и сунной»¹. Муджтахиды не назначаются специально для выборов халифа, но должны заранее составить себе репутацию как богословы и правоведы. Если они сочтут нужным выбрать преемником халифа его сына или, наоборот, совершенно чужого правителю человека, то выборы всё равно будут легитимными, потому что ключевую роль в них играет именно коллегиальное решение, а не династический фактор. При правящем халифе муджтахиды составляли консультативный совет, но только в силу своей компетентности. Гипотетически же в этот совет мог войти любой мусульманин, обладающий достаточными знаниями для того, чтобы давать советы правителю.

¹ Сюкияйнен Л. Р. Концепция халифата и сравнительное государственное устройство в странах арабского Востока // Сб. обзоров : Право и политика в развивающихся странах. – Москва : ИНИОН АН СССР, 1991. – С. 121.

Как уже было сказано выше, изначально халиф сосредотачивал в своих руках духовную и военную власть. Но с течением времени политическое значение его должности упало: арабский халифат знал и интриги придворных клик, и затяжные гражданские войны, и дворцовые перевороты, и сепаратизм окраин. В 945 г. произошло окончательное лишение халифа светской власти: персидский правитель из династии Буидов стал править Персией и Месопотамией под титулом султана. «Термин *султан* (здесь и ниже курсив автора) в X в. получил значение единоличного светского правителя, в отличие от духовного владыки, *имам*. (...) Халиф, прежде соединявший в своих руках власть имама и султана, остался, по крайней мере, имамом; сохранялась даже фикция, что от него исходит всякая верховная власть в исламе, что все султаны обязаны получать от него инвеституру и приносить ему присягу»¹. Разумеется, утверждение султанов халифами было просто торжественной формальностью, а после разрушения Багдада монголами (1258) халифы вообще перебрались в Каир, под защиту мамлюкского султана Бейбарса.

Возникает вопрос: если халифы задолго до монгольского нашествия уже не имели реальной власти, то почему они эмигрировали с территорий, захваченных монгольским ханом Хулагу, а прежде от светских султанов и эмиров не эмигрировали? Этот вопрос важен потому, что обнаруживает важную особенность мусульманской политической культуры. Дело в том, что мусульмане плохо относятся к намеренному подчеркиванию светского характера власти: согласно Корану источником любой власти может быть только Аллах. Ни в XIII в., ни в наши дни среди руководителей уммы не было простаков, и большинству верующих во все времена понятно, что власть султана основывается не на религиозном авторитете, а на богатстве казны и силе войска. Но каждый султан объявлял себя защитником шариата и демонстрировал халифу своё уважение. Де факто большинство халифов жили и умирали так, как этого хотелось светским правителям, реально контролировавшим Багдад, но де юре каждый из этих пра-

¹ Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 309.

вителей объявлял себя защитником халифа или даже его ставленником. Правитель, игнорирующий сакральный статус халифа или отвергающий шариат, с точки зрения ислама, недопустим. Если же такая власть навязывается силой, то лучший для мусульман вариант – внешняя или внутренняя эмиграция. По крайней мере, правового обозначения страны, в которой иноверцы правят мусульманами, исламская политическая культура не знает. Термин «дар-аль-сульх» предполагает господство правителя-мусульманина в немусульманской стране, а не наоборот. Поэтому вторжение язычников-монголов, не признававших ни духовный, ни политический авторитет халифа, казалось мусульманам подобием конца света. Отечественный исследователь А. Г. Юрченко ярко описывает эту ситуацию, в основе которой лежало взаимное непонимание: «Монголы никогда не объявляли войну исламу, хотя с позиции мусульман война носила религиозный характер, и, кажется, нет подтверждений тому, что шёл поиск дополнительных опор легитимации в религиозном измерении. Согласно идеологической доктрине монголов, власть Чингисхану дарована Вечным Небом. Источник же политической власти представителей «золотого рода» – генеалогия, а именно – их принадлежность к прямым потомкам Чингисхана по мужской линии. Идеология мирового господства не предполагала какого-либо интереса к религиозным меньшинствам. Что касается Корана как источника мусульманского права, то очевидно, ему не было места в монгольской системе власти. Мы не можем оценить всю глубину дискомфорта мусульманского жречества перед лицом новой реальности, когда верховный правитель с равным вниманием относился к разным культам, следуя воле Вечного Неба»¹. Разумеется, халиф, будучи духовным главой мусульман, не мог ужиться с ханом, который не интересовался ни чьим мнением, кроме своего собственного, и не собирался отличать ислам от какой-нибудь другой религии подвластных народов.

Халифат переместился из Багдада в Каир, хотя светские правители-мусульмане поступили более гибко. Они продолжили

¹ Юрченко А. Г. Элита монгольской империи: время праздников и время казней. – Санкт-Петербург : Евразия, 2012. – С. 181.

именовать себя защитниками шариата, но при этом поспешили породниться с элитой завоевателей-монголов, тем самым легитимировав свою власть сразу с двух сторон: через верность шариату – перед мусульманами, и через генеалогию – перед кочевниками. Так зародилась особая, одновременно степная и мусульманская аристократия, правившая Средней Азией и северной Индией на протяжении шести веков. Позицию её ханов и султанов очень точно выразил Захир-ад-дин Бабур (1483–1530), основатель империи Великих Моголов: «Прежде наши отцы и родичи тщательно соблюдали устав Чингиза. В собрании, в диване, на свадьбах, за едой, сидя и вставая, они ничего не делали вопреки уставу. Устав Чингисхана не есть непреложное предписание бога, которому человек обязательно должен был бы следовать; кто бы ни оставил после себя хороший обычай, этому обычаю надлежит подражать, а если отец совершил дурное дело, его должно заменить хорошим делом»¹. Но даже такая наполовину степная, гордящаяся происхождением от Чингисхана, аристократия формально признавала авторитет халифа.

В Египте халифат окончательно оформился в своём классическом виде. Р. Л. Сюкияйнен однозначно указывает: «Халиф как глава государства не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом»². Этот правитель оставляет за собой право издавать фетвы (послания верующим), проверять соответствие светских законов шариату и быть третейским судьёй в религиозных спорах, но поскольку государство мамлюков не было теократическим, то не могло быть и речи о вмешательстве халифа в государственное управление. В 1517 г. турки, победившие мамлюков на поле боя, торжественно пленили халифа, после чего он, по официальной версии, передал свою духовную власть султану Селиму I Свирепому. С этого времени османский султан стал считаться ещё и халифом, то есть духовным главой мусуль-

¹ Бабур-наме. Записки Бабура / под ред. С. А. Азимджановой. – Ташкент : Изд-во Академии наук Узбекской ССР, 1958. – С. 219.

² Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Сб. : Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. – Москва : Наука, 1985. – С. 144.

ман-суннитов. Однако и в Османской империи не произошла реставрация теократии. Один из российских тюркологов Н. Г. Киреев отмечает: «В турецком абсолютистском государстве..., в отличие от других исламских государств, было представлено три традиции – тюркского этноса, монгольской власти и ислама. Причём, преобладающей стала традиция «абсолютной и централизованной власти», – даже над нормами шариата»¹.

Не следует думать, что в Османской империи халифат превратился в пустую формальность, просто султаны предпочитали сосредотачивать внимание на решении политических вопросов, а религиозные проблемы передавали в компетенцию особого чиновника, называвшегося *шейх уль-ислам*. Придворные богословы зорко следили за чистотой суннитского ислама и, в случае возникновения ересей, уведомляли об этом султана, который пользовался халифскими полномочиями для ликвидации обновленческих и сектантских движений. Так, в начале XIX в. по его приказу египетский паша, политически независимый от Стамбула, выступил против аравийских ваххабитов и нанёс им военное поражение. Но духовная власть не отождествлялась со светской и не могла её заменить. Например, по условиям Кючук-Кайнарджийского мирного договора (1774) между Россией и Османской империей султан признавал политическую независимость Крымского ханства, но оставался духовным главой крымских татар («великим Халифом Магометанского закона»²). То есть русская императрица Екатерина II не считала духовную власть султана над крымскими мусульманами значимым фактором. В XIX в. османские султаны пытались распространить своё влияние на Среднюю Азию, для чего умело использовали панисламистские лозунги, но только правитель Кашгара Якуб-бек согласился чеканить монеты с профилем султана, а остальные эмиры и ханы оставили стамбульские призывы без ответа. Зато, следует отметить, баланс и стабильность, поддерживаемые в рели-

¹ Киреев Н. Г. История этатизма в Турции. – Москва : Наука, 1991. – С. 25.

² Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 315.

гиозной сфере усилиями шейха уль-ислам и халифа, оставались практически незыблемыми. В века османского халифата сунниты не знали ни влиятельных сектантских движений (исключение – разгромленные и подавленные ваххабиты), ни обновленчества. На третейский суд халифа выносили свои споры даже мусульманские раджи северной Индии.

В начале XX в. исламский мир ждало первое, но далеко не последнее потрясение. В 1918 г. Османская империя проиграла Первую мировую войну и была разделена между победившими европейскими державами. Так, Сирию, Ливан и Палестину объявили своими подмандатными территориями Англия и Франция и принялись наводить в этих странах собственные порядки, а в самой Турции произошла революция, лишившая султана Мехмеда VI престола (1922). Следующие два года халифом был брат свергнутого самодержца Абдул Меджид II, не претендовавший на светскую власть и занимавшийся исключительно религиозными вопросами. Вот как характеризует его отечественный историк А. Г. Ушаков: «...Абдул Меджид даже и не думал заниматься подрывной деятельностью. Да и какая там деятельность! Это был совершенно безвольный и изнеженный аристократ, очень образованный и набожный. Почти пятьдесят лет прожил он в своём дворце на Босфоре, занимаясь живописью и выращиванием роз. Каждую пятницу он посещал Святую Софию, где усердно молился, а в остальные дни с важностью истинного правителя принимал многочисленных посетителей»¹. Следует отметить, что, если он принимал многочисленных посетителей, то, значит, должность халифа была у мусульман востребована. Вряд ли к непопулярным деятелям каждый день приезжают гости из самых разных областей исламского мира. Увы, лидер турецких реформаторов, паша *Мустафа Кемаль Ататюрк* (1881–1938) стремился любыми способами вестернизировать молодую республику и преуспел в этом начинании. 1 марта 1924 г., выступая перед Национальным Собранием, он сказал такие слова: «И ради земного и ради потустороннего счастья нам настоятельно необходимо как можно

¹ Ушаков А. Г. Феномен Ататюрка. Турецкий правитель, творец и диктатор. – Москва : Центрполиграф, 2002. – С. 260.

скорее полностью освободить нашу религию, наши верования от влияния старой политики, старых политических институтов, служивших корыстным интересам узких групп»¹. Под одним из «старых политических институтов» реформатор имел в виду халифат. Уже 4 марта 1924 г. Абдул Меджид II и его семья были высланы из Турции, а сама должность халифа в Турции была упразднена. Поскольку халифат представляет собой интернациональный институт, то он может базироваться в любой мусульманской стране, а не только в Турции, но в силу политических причин об изгнанном халифе никто не вспомнил. После смерти Абдула Меджида II в 1944 г. должность халифа остаётся вакантной, не будучи ни отменена панисламским собранием муджтахидов, ни занята каким-либо легитимным представителем мусульманского духовенства.

Иной исторический путь прошла политическая концепция шиитской ветви ислама. Шииты не признают и никогда не признавали халифат, считая, что вместе с пресечением династии пророка исчезла и всякая легитимная светская власть. Это не значит, что в обществе должна поддерживаться перманентная анархия. Просто любая светская власть воспринимается как необходимое зло и не может претендовать на сакральный статус. Зато власть духовная обладает в глазах шиитов непререкаемым авторитетом и не может быть подчинена власти светской или соединена с ней. По мнению Ф. Дафтари, этому способствовали эзотерические настроения, бывшие популярными среди некоторой части уммы в первые века хиджры: «С самого начала сторонники Али были убеждены, что Послание ислама содержит сокровенные истины, которые не могут быть постигнуты непосредственно человеческим разумом. А потому они признавали необходимость в авторитетном религиозном руководителе, или имаме, – так шииты стали называть своих духовных учителей и руководителей. В дополнение к функции носителя исламского Откровения и роли лидера общины, что признавалось большинством мусульман, шииты усматривали в наследнике Пророка носителя ключевой

¹ Ататюрк М. К. Избранные речи и выступления. – Москва : Прогресс, 1966. – С. 325.

духовной функции. Преемник как таковой имел право религиозного разъяснения Послания ислама. Согласно *ши'а*, человек, обладающий такими качествами, мог принадлежать лишь к семье Пророка (*ахл ал-байт*), члены которой одни только и могли обеспечить легитимный путь для объяснения и интерпретации учения ислама»¹. Таким образом, имам шиитов, в отличие от халифа суннитов, прежде всего богослов и священнослужитель, а не политический деятель. Если халиф может и должен сотрудничать со светской властью, хоть сам не занимает правительственной должности (например, в Османской империи халифами бывали как султаны, так и их родственники), то имам занимается, в основном, духовным наставлением своей паствы, изучением и разъяснением Корана и отвечает за свою деятельность только перед Аллахом. Власть имама предоставлена ему не выбором уммы, а его особым происхождением, обусловившим способность к познанию скрытых смыслов Корана. Имам не обязан доказывать пастве свою полезность, от него требуется просто быть.

Разумеется, далеко не все шиитские имамы были кровными потомками пророка Мухаммеда, уже в Средние века генеалогию сменила метафизическая аргументация. Так, В. В. Бартольд отмечает: «Для шиита все сомнения разрешались не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении душ, выработалось понятие о переходе власти имама в роде Али, четвертого халифа, зятя пророка»². Читатель удивится: ведь учение о реинкарнации нехарактерно для ислама. Это и есть один из «метафизических» аргументов, используемых шиитскими имамами в различные эпохи. Кроме манихейской идеи о переселении душ, в шиизме присутствует мессианская идея о возвращении подлинного имама (последним из которых считается халиф Али). Именно вера в Махди (мессию) позволяет шиитам относиться к светской власти безразлично, ведь она воспринимается ими как временное и переходящее явление.

¹ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 37.

² Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 307.

Из различного отношения к светской власти в суннизме и шиизме следует и различное отношение к методам установления социальной справедливости. Например, сунниты, выбирающие и смещающие своих халифов, требуют от них установления в обществе надлежащего порядка или хотя бы консультирования верующих по этому вопросу. Шииты же убеждены, что, кроме Махди, никто не сможет изменить мир и установить в нём социальную справедливость: «Махди должен был освободить множество угнетённых и недовольных от несправедливого социального порядка, установленного Аббасидами – узурпаторами легитимных прав Алидов на руководство»¹. Поэтому на протяжении почти всей своей истории шиизм не активировал свой протестный потенциал. Единственным его уязвимым местом было мессианство, сполна выразившееся в средневековом исмаилитском движении. Адепты исмаилизма ждали прихода Махди едва ли не каждые десять лет и пытались поддержать неведомого спасителя вооруженной рукой. Поэтому их течение было фактически уничтожено светскими властями и ортодоксальными мусульманами ещё в Средние века. К тому же, в рядах шиитского клира сложилась строгая иерархия, необходимая для интерпретации и трансляции сакральных текстов, и духовенство никак не было заинтересовано в разбалансировании социального порядка. Как отмечает французский исследователь Ж. Кепель, иерархическая структура и клерикальные доходы позволяли шиитскому духовенству занимать по отношению к любым политикам отстраненную позицию и, не проявляя враждебности, избегать участия в любых политических коллизиях: «В шиизме духовенство имеет иерархию и организацию, во главе которой стоят аятоллы. Самые уважаемые из них являются «источниками для подражания» («марджа-е таклид»). Будучи получателями закята, аятоллы пользуются большой независимостью, прежде всего, финансовой, от поли-

¹ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 55.

тической власти, к которой они демонстрируют лишь показную лояльность (кетман)»¹.

Исторически шиизм стал господствующей религией в Персии (современном Иране), зороастрийские и манихейские идеи которой идеально подходили для роли «сокровенных знаний» и органично дополнили шиитское вероучение. На протяжении Средних веков и Нового времени персидские монархи находили в шиитах преданных или безразличных, но никак не мятежных подданных, а грамотное и эрудированное духовенство охотно выполняло бюрократические функции. Династии сменяли друг друга на шахском престоле, но авторитет монархии оставался непререкаемым, потому что шииты считают лишь Махди достойным изменить существующие политические и социальные отношения².

Переломный момент в политическом сознании иранских шиитов произошёл в 1960-е гг., во время прозападных реформ шаха Мухаммеда Резы Пехлеви, пытавшегося секуляризировать Иран. Как ни удивительно, но подтолкнул шиитский клир и паству к политической активности не какой-нибудь богослов-традиционалист, а интеллигент и политик социалистической ориентации *Али Шарияти* (1933–1977). Переводя с французского языка работу радикального философа Франца Фанона «Проклятьем заклеймённые», он целенаправленно перевёл на фарси термины «угнетатели» и «угнетённые» кораническими словами «мостабирин» («надменные») и «мостадафин» («обездоленные»). Таким образом, лексикон классовой борьбы получил религиозное звучание и был сразу же подхвачен шиитским духовенством. Но это было бы невозможно, если бы не нашёлся богослов, целенаправленно перешедший от выжидательной позиции традиционного шиизма (ожидание Махди) к ориентации на социальную активность. Этим богословом стал аятолла *Рухолла Хомейни* (1902–1989), творчески и совершенно нетипично для шиита переосмы-

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 106.

² Сулимов С. И., Трегубова Д. Д. Шиитский исламизм как политический фактор // Манускрипт: научно-теоретический и прикладной журнал. – 2019. – №6(12). – С. 131-136.

ливший социалистические идеи А. Шарияти. Французский исследователь Ж. Кепель коротко и четко пересказывает основные идеи программной работы Хомейни «За исламское правительство»: «Эти лекции решительно порывали не только с шиитским квиетизмом в целом, но и с прежней позицией самого Хомейни. В них он призывал к свержению монархии и утверждению на её руинах исламского правительства, верховным наставником которого был бы знаток шиитского права. Тем самым он перечеркивал всю интеллектуальную конструкцию, учившую мириться с дурным правителем в ожидании мессии и в подчинении духовенству, и проповедовал реальное завоевание власти тем же духовенством»¹. Хомейни охотно и умело использовал политическую риторику социализма и после победы «белой революции» (1979) вместе со своими соратниками взял курс на поддержание в обществе хотя бы видимой социальной справедливости. Отстранение социалистов от власти в начале 1980-х гг. ничего не изменило: Исламская республика Иран устроена именно на социалистических принципах.

Гражданский мир в Иране долгое время поддерживался благодаря ирано-иракской войне, которая послужила для после-революционного общества консолидирующим фактором. Однако и после окончания этой войны социальная жизнь иранского общества остаётся стабильной. Бесспорно, в ней имеют место такие явления, как коррупция и безработица, но от открытых антиправительственных выступлений иранцы далеки. Отечественный исследователь Н. А. Филин отмечает, что при сохранении текущей внутривнутриполитической ситуации Исламской республике Иран не угрожают революции образца «Арабской весны» 2011 г.² При этом государственный режим в Иране, ставший исламистским почти сразу же после свержения монархии, остаётся таковым по сей день: например, полномочия президента и парламента огра-

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 45.

² Филин Н. А. Социально-демографический фактор массовых волнений в арабских странах и Иране // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы: материалы конференции «круглого стола». – Москва: ЛЕНАНД, 2015. – Изд-е 2-е. – С. 42.

ничены богословским Наблюдательным советом, который проверяет любые законодательные акты и президентские указы на соответствие нормам шариата, и только после этого они вступают в силу. Такая оригинальная, слегка похожая на теократию политическая модель не мешает республике быть экономически самостоятельной и стабильной. Отечественный автор Б. В. Долгов, оценивая внутреннюю и внешнюю политику Исламской республики, указывает: «Необходимо отметить, что Исламская республика Иран в своей эволюции показывает достаточные социально-экономические достижения, несмотря на постоянное военно-политическое и экономическое давление со стороны США и ЕС»¹. Таким образом, можно констатировать, что шиитская политическая модель (имамат) демонстрирует небывалую жизнеспособность и пережила суннитскую (халифат) больше, чем на половину века.

Как мы убедились, в политическом плане исламская мысль предлагает две концепции, хотя на деле существует немало гибридных проектов. Ниже мы увидим, что при таком политическом многообразии разнообразно и мусульманское искусство.

III. Философия и литература мусульманского Средневековья. Вокруг исламской культуры бытует совершенно несправедливое мнение, будто мусульманам чужды изобразительное искусство и светская философия. Сторонники такого подхода обычно ссылаются на коранический запрет изображать живых существ, который должен был навсегда заблокировать развитие художественного творчества. На самом деле всё обстоит вовсе не так радикально. Американский исследователь В. Ирвинг замечает: «Утверждают, что портретная живопись оттого не введена у магометан, что Коран запрещает изображение живых существ. Но то место Корана, в котором видят запрещение, есть, по видимому, только отголосок второй заповеди – не творить кумиров и изображений для поклонения, – заповеди, которую свято

¹ Долгов Б. В. Феномен «Арабской весны»: 2011-2016 гг.: причины, развитие, перспективы. Тунис, Египет, Ливия, Сирия, Алжир. – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – С. 177.

чтут евреи и христиане. На одном из знамён Магомета был изображен чёрный орёл. Наиболее замечательное мусульманское украшение Альгамбры, в Гранаде, есть фонтан, поддерживаемый львами, высеченными из камня, и даже некоторые мусульманские монархи чеканили монеты со своими изображениями»¹. То есть коранический запрет не помешал сформироваться в исламском мире ни геральдике, ни скульптуре, ни даже живописи. То же самое можно сказать и о светской философии. Французский исследователь А. Корбен справедливо отметил, что знакомство с популярными среди греческого населения Леванта трудами Аристотеля и врача Клавдия Галена вызвали живейший интерес мусульман уже в первые века Хиджры. В частности, сочинения Аристотеля были переведены на арабский язык и легли в основу многих религиозно-философских учений, созданных мусульманами. Уже в X в. арабы разграничивали философию (*фаласифа*) и теософию (*хикмат илахийа*), тем самым признавая различие между религиозной доктриной, мистицизмом и рациональной философией².

Конечно же, развитие той или иной формы культуры в исламском мире зависело от политического и духовного фона конкретного региона, в частности, от мазхаба, которого придерживалось местное духовенство, терпимости правительства и циркуляции идей. Например, на Аравийском полуострове фактически господствует ханбалитская правовая школа, отвергающая любые «новшества», а по караванным путям странствуют, в основном, мусульманские паломники, жаждущие совершить хадж в Мекку. Зато в таких пограничных для *дар-аль-ислама* регионах как Испания (мусульманская до 1492 г.), Средняя Азия и северная Индия (современный Пакистан) почти всегда культурный фон был пёстрым. И мусульманская общественность была открыта для новых веяний так же, как и в любом другом оживлённом и многонациональном краю. В данном разделе мы расскажем о некото-

¹ Ирвинг В. Жизнь Магомета. – Москва : Амрита, 2016. – С. 280.

² Корбен А. История исламской философии. – Москва : Академический проект, 2016. – 3-е изд. – С. 155.

рых средневековых мусульманских философах и поэтах, а также о центрах учености, ставших для этих людей *alma-mater*.

В первой половине IX в. багдадский халиф Абдуллах аль-Мамун открыл в Багдаде «Дом мудрости», представлявший что-то среднее между библиотекой и отделом переводов. Приглашенные в качестве специалистов греки и иудеи перевели с греческого и сирийского языков на арабский почти весь корпус античной философии и литературы, доступный к тому времени в Леванте. Что любопытно, это делалось не с целью исламизировать эллинское наследие, а, наоборот, внести в духовную жизнь халифата новые веяния. В частности, Домом мудрости руководил Хунайн ибн Исхак, православный христианин арабского происхождения¹. Не избежали переводов и доисламские персидские произведения, основываясь на которых таджикский поэт *Хахим Абулькасим Фирдоуси* (935-1020) написал свой легендарный эпос «Шахнаме» («Книга царей»), охватывающий практически весь доисламский период персидской истории. Сам халиф аль-Мамун был не просто спонсором и меценатом Дома мудрости, но и увлеченным читателем регулярно появлявшихся там переводных книг. Вообще личность этого монарха развеивает мифологизированное, ни на чём не основанное представление о восточных монархах как о самовлюбленных деспотах. Вот как описывает характер и увлечения аль-Мамуна немецкий историк Э. Шредер: «Мамун любил шахматы. «Это возбуждает разум!» – говорил он, и он же придумал некоторые игры. «Я не должен слышать от тебя «давай сыграем», я хочу услышать «давай сразимся»», – говорил он. Но он не был лучшим игроком и часто восклицал: «Я должен править миром и справляюсь с этим, но страна размером в две пяди для меня велика»»².

Именно благодаря халифу аль-Мамуну и его наследникам в исламском мире возникла и получила разностороннее развитие светская философия, начавшаяся как подражание античным уче-

¹ Корбен А. История исламской философии. – 3-е изд. – Москва : Академический проект, 2016. – С. 35.

² Шредер Э. Народ Мухаммеда. Антология духовных сокровищ исламской цивилизации. – Москва : Центрполиграф, 2008. – С. 287.

ниям, но быстро ставшая оригинальной. В качестве примеров самобытных мусульманских мыслителей обратимся к трём наиболее известным средневековым восточным философам. Их имена *Абу Юсуф аль-Кинди* (801–873), *Абу Наср аль-Фараби* (872–950) и *Абу Хамид аль-Газали* (1058–1111). Важно, что все три автора – не современники и даже не земляки: аль-Кинди – уроженец Ирака, аль-Газали – Хорасана, а аль-Фараби – выходец из Средней Азии, хотя большую часть жизни преподавал в Дамаске. Это не ученики какого-нибудь одного автора и не выпускники одной школы. На примере этих трёх мыслителей мы увидим духовный климат, царивший в духовной жизни исламского востока на рубеже I–II тысячелетий.

Абу Юсуф аль-Кинди создавал своё учение на стыке суннизма и шиизма. С одной стороны, аль-Кинди был близок к мутазилитам, одному из религиозно-философских течений суннизма, но, с другой стороны, участвовал и в шиитских дебатах о сущности имамата. Его важнейшей заслугой является разграничение религиозного и философского знания. А. Корбен так суммирует воззрения мыслителя на этот счёт: «Аль-Кинди был убеждён, что такие доктрины, как сотворение мира *ex nihilo*¹ (здесь и ниже – курсив автора), телесное воскресение и пророчество, не вытекают из рациональной диалектики и не могут быть ею доказаны. Вот почему в рамках его гносеологии производится различие между человеческой наукой (*илм инмани*), включающей логику, квадриум и философию, и наукой Божественной (*илм илахи*), открытой только Пророкам»². Следовательно, философия может оставаться в стороне от теологических вопросов и познавать земной мир без обязательной ссылки на теологию. Более того, аль-Кинди полагал, что требования, предъявляемые к человеку религией и философией, хоть и различны, но одинаково важны: «Даже если приходится признать некие несущественные разногласия между Божественным откровением и человеческими знаниями, философией смертных, эти два феномена имеют между собой много об-

¹ *Ex nihilo* (лат.) – из ничего.

² Корбен А. История исламской философии. – Москва : Академический проект, 2016. – 3-е изд. – С. 157-158.

щего. И социальная философия, в развитие которой всё же внёс свой вклад и аль-Кинди, даже если он и не создал собственной концепции, сосредоточивает внимание на сходных вещах: на благе и развитии как индивида, так и общества в целом и надлежащем управлении этим обществом со стороны государства¹.

Такая постановка вопроса открыла настоящий простор для социально-философского творчества. Именно в этой сфере эстафету подхватил *Абу Наср аль-Фараби*, который делал акцент именно на социально-философских учениях Платона и Аристотеля, тщательно стараясь примирить их в своих работах «Сущность законов Платона» и «Трактат о нравах жителей Добродетельного города».

О последнем произведении следует сказать особо – это первая (но не последняя) мусульманская концепция идеального государства, созданная, возможно, в подражание античным классикам, но с неизгладимой восточной спецификой. Аль-Фараби делит общества и применяемые в них модели управления на два типа: управление – на «ведущее к счастью» и «ведущее к иллюзорному счастью», а общества – на «совершенные» и «несовершенные». Микрокосмом совершенного общества мыслитель считает город, как до него это делали Платон и Аристотель. Подобно последнему, аль-Фараби выделяет несовершенные типы государственного устройства и полагает, что причиной социальных пороков является невежество. Невежественные города бывают разных типов, но все они управляются каким-нибудь неразумным и не ведущим к счастью способом. Так, правители в них либо безграмотны, либо пьяницы, либо подвержены религиозному фанатизму. Власть таких правителей наследственная, и они ни перед кем не несут ответственности. Основой власти в невежественных городах является вооруженная сила, а война – их стандартное состояние. Такими городами являются воображаемые город Необходимости, город Обмена, город Низости, Честолюбивый город и их различные подвиды. В городе Необходимости

¹ Великие мыслители Востока: выдающиеся мыслители, философские и религиозные произведения Китая, Индии, Японии, Кореи, исламского мира / под ред. Я. П. Мак-Грилла. – Москва : КРОН-ПРЕСС, 1999. – С. 561.

правят мошенники, разоряющие жителей. Город Обмена – аналог легендарного Вавилона: в нём процветает торговля, и граждане поглощены мелочной деяческой суетой. В городе Низости процветает вульгарный гедонизм, а Честолюбивый город населён гордецами, предпочитающими бесконечное и напыщенное бахвальство реальным достоинствам. Всем этим городам с иллюзорным управлением аль-Фараби противопоставляет Добродетельный город, отличительной чертой которого являются альтруистические взаимоотношения жителей, каждый из которых помогает другому обрести счастье. Но даже при таких теплых отношениях между собой граждане всё равно нуждаются в правительстве, потому что, к сожалению, не каждый человек всегда следует благородным душевным порывам. Аль-Фараби полагал, что политическая власть является необходимостью, хотя ей совсем обязательно быть жесткой: «А что касается всех жителей города, то, если они не в силах следовать предпочтительным силам, они должны подчиниться справедливости законодателей, указывающих им путь и говорящих о справедливости и деяниях самых лучших из праведников»¹.

Управляться Добродетельный город может как одним правителем, так и несколькими (предельное их количество – двенадцать). Главные управленческие методы главы (или глав) Добродетельного города – обучение и воспитание граждан. Быть избранным на правительственную должность может любой горожанин, но только если он обладает двенадцатью необходимыми правителю качествами, среди которых – здоровье, восприимчивость, хорошая память, проницательность, красноречие, любознательность, скромность, честность, самоуважение, презрение к деньгам, справедливость и решительность. Подражая античному философу Платону, мыслитель делит население идеального города на пять сословий: мудрецы, служители религии, измерители (счетоводы, врачи и землемеры), воины и земледельцы (к которым приравниваются купцы и скотоводы). Аль-Фараби рекомендует избирать правителем представителя касты мудрецов и пред-

¹ Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата : Наука, 1985. – С. 149.

лагает считать его главой служителей религии. Глубоко знакомый с системой аль-Фараби А. Корбен полагает, что эта идея – попытка синтеза платонического учения о правителе-философе и шиитского учения об имаме как главе общины верующих¹. При этом мыслитель всегда держался в стороне от политики, никогда не занимал начальственных должностей и воспринимал свой «Трактат» именно как размышления об идеальном государстве, но ни в коем случае не как образец для немедленного осуществления.

Оригинальный вектор избрал для своего социального учения *Абу Хамид аль-Газали*. Увлёкшись мистическим учением суфизма и некоторое время даже ведя отшельническую жизнь, он всячески отвергал светскую философию и даже написал работу под названием «Опровержение философов». Утверждая, что единственный источник истинного знания – Коран и Сунна, аль-Газали всё-таки создал оригинальное учение об управлении государством, которое суммировал в работах «Наставление правителям» и «Книга, избавляющая от заблуждений». В «Книге» он, среди прочего, изложил оригинальный для той эпохи принцип этического рационализма, указывая, что рациональное познание и любые умственные способности полезны для человека не сами по себе, а только лишь будучи направленными на постижение блага: «Поразмыслив далее о целях, которые я хотел достичь в своей преподавательской деятельности, я обнаружил, что помыслы мои были направлены в отношении этих целей не исключительно только на всевышнего Аллаха, но что побудительным мотивом и двигателем для меня служили поиски почестей и широкой известности»². Стремление к знанию ради знания аль-Газали считал напрасной тратой человеческой жизни, которая и без этого не очень длинная. Зато рациональное познание, подчиненное поискам добродетели и не дистанцирующееся от религиозных положений, может стать прочной опорой для этики. Любопытно, но при всей своей декларируемой неприязни к философии аль-

¹ Корбен А. История исламской философии. – 3-е изд. – Москва : Академический проект, 2016. – С.165.

² Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – Москва : Изд-во АН СССР, 1960. – С. 243.

Газали был противником религиозного догматизма и ригоризма. В частности, он нередко ссылался на изречение пророка Мухаммеда: «Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага»¹. Следовательно, ни одно религиозное или философское учение не может быть объявлено еретическим, «нечестивым» или «зловредным» до тех пор, пока его ошибочность не будет доказана при помощи разумных аргументов.

По мысли философа, любое зло может быть лишь субъективным, потому что Аллах творит только добро. Не понимая заветы Аллаха, люди нередко принимают благо за зло, не ценят его и неправильно пользуются им. Поэтому решение социальных проблем зависит не от учреждения каких-либо идеальных социальных институтов, а, в первую очередь, от совершенствования человеческого разума. Признавая индивидуальную свободу воли, аль-Газали признаёт за всеми людьми право на обретение мудрости и постижение истины, но при этом познавательные способности людей неодинаковы, потому что различны их способности и возможности. По этой причине мыслитель делит граждан любого государства на четыре категории: слабохарактерные («невежды»), которым для исправления нрава нужен опытный наставник; люди, различающие добро и зло, но не поступающие согласно своим знаниям («заблудшие невежды»), которым для исправления необходимо осознать свои добродетели; «безнравственные невежды», не видящие зла в дурных поступках и поэтому неисправимые; люди с трагическим жизненным опытом, видящие смысл своей жизни в творении зла («злобные невежды») и подлежащие исправлению только Аллахом. Аль-Газали полагал, что совершенствование одного лишь разума, в отрыве от нравственного роста, не исправит общественного состояния. К примеру, «злобные невежды» и «заблудшие невежды» страдают и заставляют страдать других не от незнания природы добра, а от нежелания этой природе следовать. Поэтому в обществе одновремен-

¹ Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – Москва : Изд-во АН СССР, 1960. – С. 213.

но необходимы и воспитание, и принуждение. Для равномерного осуществления обеих функций философ предложил разграничить полномочия и обязанности светской и духовной власти. Этим шагом он, очевидно, надеялся объединить суннитов и шиитов, предлагая приравнять имама к халифу путём лишения последнего светской власти. То есть глава общины верующих будет заниматься только духовными вопросами и, таким образом, сможет быть наставником для граждан, которые сами не могут постичь природу блага, а земные государственные проблемы лягут на плечи султана, который не будет даже пытаться контролировать духовную жизнь своих подданных. Сам аль-Газали не предлагал никаких политических реформ и относился к своим сочинениям исключительно как к литературному творчеству. Но, справедливости ради, скажем, что именно такая концепция власти действовала во многих суннитских государствах до самого начала XX в., хотя ни один мусульманский монарх формально не признавал себя только лишь светским правителем, предпочитая роль защитника шариата.

Аналогичные процессы шли и в мусульманской литературе: уже в X–XI в. она стала, во многом, светской. В создании такой поэзии и прозы долгое время лидировала Бухара (город на территории Узбекистана), где стараниями династии Саманидов в X в. сформировалась разносторонняя школа искусств и наук. В частности, протее правителей был известный врач и философ *Абу Али ибн Сина* (980–1037), чьи работы были популярны даже в Западной Европе, где его знали под именем Авиценна. Но, что для нас более важно, здесь же сформировалась поэтическая школа, авторы которой внимательно относились к мирской жизни со всеми её горестями и радостями. Одним из самых уважаемых при бухарском дворе поэтов был *Абу Абдуллах Джафар ибн Рудаки* (858–941), совмещавший литературу с музыкой, то есть бывший по терминологии нашего времени бардом. Его творчество носило очень разносторонний характер. Вот как характеризует его американский исследователь Р. Н. Фрай: «Рудаки считался величайшим из ранних персидских поэтов, и более поздние поэты XI и XII столетий копировали его стиль. На самом деле его поэмы сохранились только в описаниях, антологиях или справочниках

поздних авторов. Рудаки слыл мастером гасиды – панегирика, или хвалебной оды покровителю. Но Рудаки не только превозносил эмира за вознаграждение; он использовал множество других стихотворных размеров, а мотивы чаши и вина, как и другие, столь распространенные в поздней поэзии, также содержатся в отрывках из Рудаки. Их смысл и значение в поэмах Рудаки просты и прямолинейны, без всяческого мистического подтекста поздней суфийской поэзии (мистико-аскетическое направление в исламе, возникшее в VII–IX вв., отрицающее мусульманскую обрядность и проповедующее аскетизм)»¹. В дальнейшем мирские мотивы получили колоссальное развитие в поэзии *Омара Хайяма Нишапури* (1048–1131), тоже выпускника школы в Бухаре, кроме поэтического таланта отличившегося как математик и астроном. Однако в наши дни наиболее известна его поэзия, а которой нет и тени религиозности, зато немало доброго юмора и вдумчивого пессимизма, характерного для атеистического мировоззрения. К примеру, вот такое стихотворение ярко выражает мировосприятие глубокомысленного, но нерелигиозного человека:

*Мы умрём, а мир наш будет
В небе странствовать всегда.
Мы ж по смерти не оставим
Здесь ни знака, ни следа.
Мы не жили во вселенной –
Мир вращался и тогда, –
И без нас ему не будет
Ни ущерба, ни вреда².*

Омар Хайям ни в коем случае не вёл антиисламской проповеди, но его творчество именно светское. В своих стихотворениях он скорбит о временности человеческого бытия, о ненадёжности никаких мирских достоинств, но, в то же время, полагает, что радости жизни должны радовать, а не подвергаться осуждению. Во многих своих поэтических произведениях Хайям шутивно и обстоятельно рекомендует не избегать вина, хоть оно и запрещено

¹ Фрай Р. Л. Бухара в Средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры. – Москва : Центрполиграф, 2016. – С. 81–82.

² Хайям О. Рубайат. – Москва : Славянские книги, 2012. – С. 101.

Кораном, ценить дружбу, даже если она может завершиться предательством, и не горевать о неизбежной смерти. Ведь из того факта, что смерть неизбежна, вовсе не следует, что на протяжении земной жизни нужно думать только о ней. До тех пор, пока земная жизнь может порадовать человека, радоваться можно и нужно, не оглядываясь ни на какие культовые запреты. При этом поэт не выступает апологетом вседозволенности: по его мнению, великодушие и товарищеская верность ценны в земной жизни сами по себе. К таким самодостаточным добродетелям Хайям относит также и весёлый нрав. В своих шутках поэт бывает язвительен, но чаще просто остроумен:

*Вхожу в мечеть. Час поздний и глухой.
Не в жажде чуда я и не с мольбой:
Когда-то коврик я стянул отсюда,
А он истёрся. Надо бы другой¹.*

Характерно, что за подобные стихи поэт вовсе не подвергся преследованиям со стороны духовенства или светских властей. Более того, могущественный персидский визирь *Низам аль-Мульк* (1018–1092), будучи выпускником бухарской школы, открыто покровительствовал бывшему сокурснику.

Можно сказать, что такая разносторонняя синкретическая учёность всякий раз расцветала на окраинах исламского мира, когда мусульманское мировоззрение встречалось с идеями и учениями иноверцев. Так, в Андалусии в годы господства там мусульман сложилась собственная философская, литературная и медицинская школа, ярким представителем которой был *Абу Бакр ибн Туфайл* (1110–1185), автор романа «О Хае, сыне Якзана», во многом похожего на «Маугли» британского писателя Р. Киплинга. Северная Индия, в которой мусульмане господствовали с VIII н.э., стала родиной многих синкретических философских и живописных школ, в которых на равных сотрудничали мусульманские и индуистские деятели. К сожалению, случившееся время от времени нашествия кочевников (тюрков, монголов, османов) постоянно разрушали культурные центры исламского мира, временно блокируя развитие светской культуры. А когда в

XV в. началось победоносное и тотальное вторжение в *дар-аль-ислам* европейцев, то многие мусульманские эрудиты стали ориентироваться на усвоение западной культуры или же, напротив, на идеализацию самых архаических, отживших своё черт культуры исламской. К деятелям первого типа относятся такие прозаические реформаторы как турецкий полководец и президент Мустафа Кемаль Ататюрк (1881–1938), а ко вторым – основатели ваххабитского и деобандского движений, о которых мы скажем в главе, посвященной проблемам современной культуры.

¹ Хайям О. Рубайат. – Москва : Славянские книги, 2012. – С. 228.

Тема 7. ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. Сущность Возрождения. Само слово «возрождение» (или «ренессанс»¹) впервые употребил в 1550 г. итальянский художник и историограф Дж. Вазари в работе «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих». Он назвал «возрождением» деятельность итальянских художников начала XVI века после долгих лет упадка в период «средневековья и варварства».

Мыслители Просвещения, видевшие в Возрождении начало собственной культуры, резко противопоставляли его «тёмной», «грубой», «варварской» средневековой образованности. Вслед за большинством идеологов ренессансной поры они продолжали твердить о «воскресении», «возвращении к жизни» или «преображении» в XV–XVI вв. литературы, наук, искусств, нравов, связывая эти явления с перемещением значительных культурных ценностей и сил из Греции в Италию в результате захвата османами Константинополя (1453) и падения Византийской империи. Новым во взгляде на Возрождение было то, что к этой эпохе просветители относили упадок веры и появление атеизма.

В полной мере оформление понятия «Возрождение» для обозначения особой исторической эпохи, заложившей основы новоевропейской культуры и цивилизации, произошло в XIX в. Гегель, давший в «Философии истории» наиболее чёткую характеристику достижений этой культуры, находил в ней «развитие духа к более высокой форме человечности», что проявилось в «так называемом восстановлении наук, расцвете изящных искусств», в «желании человека изведать мир».

Как уже сложившееся историческое понятие «Возрождение» использовал французский историк Ж. Мишле, который называл эту эпоху «героическим броском исполинской воли» и указывал в качестве важнейших её достижений «открытие мира, открытие человека».

¹ Ренессанс (фр. Renaissance, итал. Rinascimento) – от лат. renasci «рождаться опять, возрождаться».

В трудах немецкого историка Г. Фойгта («Возрождение классической древности, или Первый век гуманизма», 1859) и швейцарского историка культуры Я. Буркхардта («Культура Италии в эпоху Возрождения», 1860), заложивших основы науки о Возрождении, в качестве важнейшего результата этой эпохи указывалось на появление индивидуальности, полагающейся на себя, самодовлеющей, свободной не только от ограничений, налагаемых корпоративным строем Средневековья, но также от тиранических оков всякого авторитета – церковного, религиозного, морального. Благодаря работам Фойгта и Буркхардта понятие «Возрождение» прочно вошло в обиход мирового гуманитарного знания для обозначения определённого периода в развитии европейской культуры и цивилизации.

Эпоха Возрождения является одной из дискуссионных в социогуманитарных науках. И прежде всего речь идет о сущности и особенностях ренессансной культуры, а также оценке ее места в европейской цивилизации. Ответы на эти вопросы связаны, прежде всего, с выяснением отношения Возрождения к средневековой культуре. Споры идут вокруг следующей проблемы: Возрождение – это продолжение средневековой культуры или преодоление ее или, другими словами, Возрождение – это высшая стадия развития средневековой культуры или это особый самобытный этап в развитии европейской культуры. Те, кто придерживается первой позиции, сталкиваются со следующей трудностью: как объяснить пафос гуманистической деятельности (отчетливо, осознанно и целенаправленно антисредневековый), так и достигнутые на этой основе интеллектуальные и художественные результаты. Сторонники второй позиции неизбежно приходят к тому, что включают в категорию «ренессансных» едва ли не все социальные, политические и культурные факты, имевшие место в названный период, – не только деятельность ученых и писателей-гуманистов, но и технические изобретения, научные открытия, колонизацию Нового света, борьбу между Карлом V и Франциском I за европейское господство, деятельность Савонаролы, мистицизм Якова Бёме, натуральную магию и т.п. Явления же, которые при всем желании невозможно подвести под понятие «Возрождение» (например, «охота на ведьм», получившая осо-

бый размах именно в XVI веке), при данном подходе объявляются «пережитками» Средневековья.

Одно из решений этой коллизии предлагает Г. К. Косиков¹. По его мнению, нужно говорить о большом, трехсотлетнем периоде, принадлежащем одновременно и истории Средних веков, и истории Нового времени. В этот период, с одной стороны, продолжают существовать и в целом регулировать механизм общественной жизни феодальные структуры и ценности, а с другой ренессансно-гуманистическая культура, на смену которой приходят различные формы «свободомыслия» XVII века, а затем культура Просвещения XVIII в.

При этом, несмотря на очевидную преемственность, между ренессансной культурой и культурой XVII–XVIII столетий существует качественная разница. Культура XVII–XVIII вв. выработала такие феномены (экспериментально-математическое естествознание, принцип историзма при подходе к природе и обществу, идею внесловного равенства индивидов и их политической свободы и др.), которые стали основой цивилизации Нового времени и обеспечили для Западной Европы необратимый характер исторического процесса. Не так обстоит дело с ренессансной культурой. Несмотря на то, что ее непосредственное влияние продолжало сказываться в ряде случаев вплоть до начала XX века (яркий пример – «классическая» система образования с ее упором на изучение античной древности и мертвых языков, доставшаяся в наследство именно от эпохи Возрождения; эта система продолжала господствовать в школьном деле даже тогда, когда общественная необходимость в так называемом «реальном», политехническом обучении стала вполне очевидной), эта культура не выработала таких идей и ценностей, которые сами по себе могли бы лечь в основу новой, не средневековой цивилизации. Культура Возрождения во многом подготовила (во всяком случае, расчистила) почву для культуры и цивилизации Нового времени, но,

¹ Косиков Г. К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000-2000 : учеб. пособие. – Москва : Высш. шк., 2001. – С. 8-39.

как таковая, она родилась и умерла в пределах средневековой цивилизации.

Качественная разница существует также между культурой Возрождения и традиционной культурой Средневековья: последняя – в силу многовекового успешного функционирования – была институционализована, а первая – лишь в незначительной степени и лишь в некоторых (гуманитарных) областях. Культура Возрождения не превратилась в механизм, который регулировал бы основы общественной жизни в эпоху, когда существовало ренессансное движение. Этим и определяется неустойчивое и потому не лишенное драматизма историческое положение культуры Возрождения: возникнув в рамках Средневековья и в принципе отнюдь не порывая с его ценностями, эта культура тем не менее существенно переместила акценты в средневековой картине мира, создав определенные условия для ее последующего разрушения; однако вместе с тем сама по себе ренессансная культура, прежде всего по причине своей принципиальной элитарности, обнаружила явную нежизнеспособность уже во второй половине XVI века, она «сама изжила себя в новой социальной обстановке. Культ античности вырожден в ограниченное педанство, гордый индивидуализм – в себялюбивую беспринципность, учение о достоинстве человека – в инструкцию образцовому придворному... Гуманизм не стал идеологией масс»¹.

Одной из причин того, что культура Возрождения не переросла в цивилизацию Возрождения, по мнению исследователей, является внешний фактор. Дело в том, что после смерти германского императора Фридриха II в 1250 г. Италия получила относительную независимость от императорской власти. В ней выделились в качестве самостоятельных пять городов-государств: Милан, Венеция, Флоренция, Неаполь и Папская область. Через Италию шли торговые связи Запада с Востоком, благодаря которым экономическое развитие городов-государств пошло по буржуазному пути, опережая Францию и Германию. В Милане ведущую роль играл род Сфорца, присвоивший себе титул герцогов

¹ Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – Москва : Мысль, 1977. – С. 48-49.

Миланских. Венецианская республика возглавлялась Большим советом как законодательным органом, Советом десяти во главе с дожем в качестве исполнительной власти. Но с захватом Константинополя турками в 1453 г. экономическая и политическая роль Венеции упала, ибо Византия была ее важнейшим торговым партнером.

Наиболее цивилизованным городом считалась Флоренция, откуда происходило большинство гуманистов Возрождения. В XIII веке население города состояло из трех сословий – знати, богатых купцов и ремесленников. Первые составляли партию гибеллинов, ориентировавшихся на немецкого императора, два вторых принадлежали к гвельфам, поддерживавшим римского папу, который вел давнюю борьбу с императором за власть, ссылаясь на «Константинов дар» (римский император Константин якобы дал папе полную власть над Римом и всем Западом, гуманист Лоренцо Балла доказал подложность этого «дара»). Власть в городе, бывшем формально республикой, контролировалась семейством Медичи.

С конца XV века французские короли стали претендовать на освободившийся трон Неаполитанского королевства, а поскольку аналогичные претензии были высказаны испанцами, то начались войны между французами и испанцами на территории Италии (т.н. «Итальянские войны» 1494–1599 гг.), которую грабили и те, и другие иноземные войска. В итоге испанцы победили, но в результате этих войн естественное развитие Италии было прервано и деформировано. Контрреформация, развернувшаяся в Италии во второй половине XVI в., «задушила» светскую культуру Возрождения. Действовавший с 1559 г. «индекс запрещенных книг» наложил запрет на многие выдающиеся произведения ренессансной литературы («Декамерон» Боккаччо, сочинения Баллы, Макиавелли, Аретино и др.). Мощным орудием контрреформации стал Орден иезуитов. Введенные в 1542 г. суды инквизиции по испанскому образцу отличались изощренной жестокостью. На кострах инквизиции погибли крупнейшие мыслители позднего средневековья Джордано Бруно и Джулио Чезаре Ванини. Многие гуманисты вынуждены были эмигрировать в Швейцарию и другие европейские страны.

В своем развитии культура Возрождения проходит следующие этапы:

XII–XIV вв. – Проторенессанс, или Предвозрождение в Италии. Представлено именами художника Джотто, поэта Данте, мыслителя и монаха Франциска Ассизского. Русский философ Н. А. Бердяев именно Проторенессанс считал наиболее совершенным проявлением возрожденческой культуры, так как с его точки зрения в это время человек еще не утратил связи со своим духовным центром, с Богом, как это произошло в более позднее время. Проторенессанс, по его мнению, потому так совершенен, что соединяет гуманизм и религиозную духовность.

XIV–XV вв. – раннее Возрождение, проявившееся сначала в литературе, а затем в изобразительном искусстве, представленное, в частности, именами Петрарки, Боккаччо (литература), Донателло, Вероккьо (живопись, скульптура).

Период с XV в. (конец) по XVI в. (20–40-е годы) – Высокое Возрождение, воплотившееся в философском, научном, художественном творчестве Л. Валлы, Пико делла Мирандолы, Д. Бруно, Н. Макиавелли, Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело и в творчестве целой плеяды других блистательных талантов.

XVI в. (с 1520 по 1540 г. и с 1570 по 1590 г.) – позднее Возрождение. Это закат возрожденческой культуры в Италии, сопровождавшийся экономическим кризисом, наступлением церковной реакции. В XVI в. происходит кризис ренессансных гуманистических идеалов, нашедший выражение в позднем творчестве Микеланджело и Тициана, в маньеризме – художественном направлении, во многом противоположном Ренессансу (Корреджо, Аманти, Челлини и др.).

Кризис итальянского Возрождения совпадает с развитием и расцветом Северного Возрождения (Реформации) в Германии, на севере Франции, в Нидерландах и Англии. Термин «Реформация» (лат. – преобразование) означает мощное религиозное движение в Центральной и Западной Европе, направленное против безраздельного господства католической церкви и поддерживаемых ею феодальных порядков. Северное Возрождение, или Реформация, имеет свою собственную периодизацию. Истоки Северного Воз-

рождения обнаруживаются в 20-30-е годы XV в., а само Северное Возрождение датируется XVI в.¹

II. Содержание Возрождения. Возрождение часто характеризуют как эпоху открытий, определивших ее новизну. Безусловно, среди этих открытий в первую очередь следует назвать открытие античности (и шире – открытие истории, обращенность к своей исторической традиции). Для Италии ее великим историческим прошлым как раз и была античность. Северная Европа вслед за Италией наряду с античностью «вспоминала» и свои варварские истоки, отсюда более тесная связь Северного Возрождения с готикой, со средними веками.

При этом необходимо иметь в виду, что Средние века никогда полностью не утрачивали связи с Античностью. Грамотные люди нужны всегда, а обучаться грамоте можно было только по античным учебникам и античным текстам.

В период так называемого «Каролингского возрождения» в конце VIII – середине IX века сохраняются и переписываются многочисленные рукописи античных авторов. В XI–XII вв., в свою очередь, возобновляется изучение классического наследия. Во Франции в школах, которые процветали по соседству с соборами, комментировались Вергилий, Овидий, Ювенал, Стаций, Гораций, Лукан, Саллюстий и т.д. В диспутах о нравственности не боялись цитировать «Трактат о дружбе» Цицерона и письма Сенеки. Монашенки с усердием штудировали «Искусство любви» Овидия; им давали комментированные выдержки из «Метаморфоз».

В деловой традиции, преимущественно в нотариальной практике, продолжали все время господствовать постановления римского положительного права, урезанные, правда, согласно скудным потребностям общества, но заимствованные несомненно из практической части Кодекса Юстиниана.

Произведения искусства, в свою очередь, демонстрируют, что эпоха Средних веков также не забывала античные темы и мо-

¹ История и культурология : учеб. пособие / под ред. Н. В. Шишовой. – Москва : Логос, 2000. – С. 241-242.

тивы. Романских скульпторов вдохновляли статуи, барельефы, стелы и саркофаги, оставленные потомкам Античностью. Готическое искусство также многое почерпнуло из сокровищ античного искусства. На колокольне Джотто во Флоренции под высоким покровительством пророков и сивилл расположены статуи античных богов, символизирующих планеты, наряду с Добродетелями, Науками и Таинствами. В Реймском соборе некоторые статуи, в особенности знаменитая «Встреча Марии и Елизаветы», созданная около 1230 г., настолько классически совершенны, что их анонимного создателя обычно называют «мастером античных фигур».

Можно привести и другие примеры: в величайшем интеллектуальном памятнике Средневековья «Сумме теологии» его автор – Фома Аквинский – стремился соединить учение Иисуса и философию Аристотеля. В период золотого века флорентийского гуманизма Фичино предпримет аналогичную попытку, когда будет стараться приблизить к христианскому учению философию Платона.

Однако нужно помнить, что в-первых, в средневековой культуре картина античности была представлена не полно, а фрагментарно; во-вторых, усваивалась форма, а не содержание и, в-третьих, присутствие античных элементов в средневековой культуре было далеко не так ясно современникам, как ясно в настоящее время нам. Больше того, современники совершенно не ощущали их, ибо старое было очень хорошо переработано в новом.

Обращение к античности в период Возрождения включало в себя как количественный, так и качественный аспекты. К жизни вернулось некоторое количество забытых или полузабытых античных текстов (в частности, диалоги Платона), было извлечено из-под руин некоторое количество памятников античной скульптуры, которые составили основу первых музейных коллекций. Так, по инициативе Сикста IV (1471–1484) был основан Капитолийский музей, собрание которого в момент основания включило знаменитую этрусскую «Волчицу», бюст Домициана и статую Геркулеса (все произведения были выполнены из бронзы), а также «Льва, пожирающего лошадь», «Мальчика, вынимающего за-

нозу» и «Цыганку». Вскоре Юлий II (1503–1513) основал другой музей – в Бельведере, – где разместил незадолго до того обнаруженные статуи. Получили новый облик некоторые литературные жанры и существенно изменился стиль архитектуры и изобразительных искусств. Но не это было главным. Качественная специфика Возрождения заключалась в обращении к содержанию античной культуры, которая стала опорой в стремлении построить светскую антропоцентрическую культуру, которая и составляет подлинную сущность Ренессанса. Таким образом, античность и ее возрождение играли роль средства и ни были последней целью ренессансной культуры.

Но, стремясь воскресить античность, подражая ей, возрожденческая культура не могла достичь той спокойной и ясной гармонии, которая была в той или иной мере свойственна всей античной культуре и особенно полно выразилась в классической Греции. Это происходило потому, что внутренний мир возрожденческого человека, его мировоззрение существенно отличались от внутреннего мира античного человека, пребывавшего в полной гармонии с окружающим его космосом, ощущавшим себя в единстве с ним. Все в этом мире было частью единого целого: природа, люди, божества. Человек эпохи Возрождения, прошедший школу средневекового христианства, давно утратил ощущение гармоничного единства мира, так как сам оказался расколот на человека внешнего – природного и внутреннего – духовного. Вся возрожденческая культура стремилась преодолеть этот раскол, но была не в состоянии достичь этого. «В Ренессансе, – отмечал, в частности, Н. А. Бердяев, – произошло бурное и страстное столкновение нового духовного содержания христианской жизни, которое возрастало на протяжении всех средних веков, столкновение человеческой души, заболевшей тоской по иному, трансцендентному миру и не способной уже удовлетвориться этим миром, с вечно возрождающимися и возрождающимися античными формами. То была душа, заболевшая жаждой искупления и приобщения к тайне искупления, которой не знает античный мир, душа, отравленная христианским сознанием греха, христианской раздвоенностью между двумя мирами, не способная удовлетворить-

ся формами природной жизни и культурной жизни античного мира»¹.

Н. А. Бердяев подчеркивал сложность, противоречивость Возрождения, несводимость его к античному язычеству и творчеству. С его точки зрения, обратившись к античному искусству, ко всем формам античной жизни, античному познанию, античному государству, Ренессанс не мог их повторить, он своеобразно «преломил их в новом духе, в новом содержании». В конце концов, меняются все результаты: платонизм эпохи Возрождения очень мало походит на античный платонизм, как не похожи на античное искусство эпохи Возрождения и создаваемые, хотя бы в теории, формы государственности. Отмечая особенности культуры Возрождения, Н. А. Бердяев обращал внимание на то, что хотя она и менее совершенна, чем, например, эллинская, но вместе с тем богаче своими исканиями и гораздо сложнее.

Как уже отмечалось, специфика Северного Возрождения (Реформации) заключается, в частности, в том, что оно обретает свои исторические корни в варварском средневековье, а когда вслед за Италией обращается к античности, то ищет в ней незамутненные чистые истоки раннего христианства. Нормы христианской жизни Северное Возрождение находит не в современной ему церкви, а в ранних апостольских общинах, не знавших монашества, культа святых, корпоративного богословия, пышной обрядовости и иерархии.

Другим важным открытием европейского Возрождения становится открытие Природы. В это время происходит поиск совершенных форм в самой природе и через природу. Все искусство Возрождения обращено к природе, вырабатывает на ее основе свои эстетические принципы. Наука также стремится познать естественные законы мирового развития (в отличие от средневековой, сосредоточенной на познании божественных законов). Однако Возрождение обнаруживает новое отношение человека к природе: от созерцания (художественного и познавательного) тайн природы в начале эпохи он переходит к активной позиции, выступая как ее завоеватель и покоритель. В конечном счете это

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. – Москва : Мысль, 1990. – С. 104.

не только меняет природу, не только создает новую среду обитания человека, но изменяет и самого человека. Этим в итоге определяется радикальный сдвиг и переворот в развитии всего человечества: переход от органического к механическому и машинному складу жизни, говоря языком Н. А. Бердяева. А используя современную терминологию, намечается переход от космогенной, традиционной цивилизации к техногенной, современной.

Значительным событием новой эпохи становятся Великие географические открытия, прежде всего открытие Нового Света. Столкновение с неизвестными до сих пор цивилизациями и культурами не только меняло предметный мир культуры европейского человека, преобразовывало его быт, но значительно расширяло границы мира, а значит, и границы человеческого сознания. Великие географические открытия – это еще и начало европейской колонизации, в результате которой произошел контакт – столкновение различных культурных миров и началось распространение европейской культуры «вширь»¹.

Но самым важным и значительным открытием эпохи Возрождения было открытие Человека. Считается, что это открытие привело к изменению картины мира: теоцентрической (где средоточие всего – Бог) на антропоцентрическую (где средоточие всего – человек).

Однако если мы посмотрим на христианскую картину мира, то увидим, что Бог является отнюдь не центром мироздания, но его создателем; в качестве же центра и «венца творения» выступает именно человек, созданный по образу и подобию Божию и поставленный владычествовать над всем природным универсумом (Бытие, 1, 26-28). Хотя это представление было осложнено идеей грехопадения и двойственности человека, способного не только подняться до Бога, но и опуститься до животного, понятие «обожения» лежало в самой основе христианского вероучения, а мысль о том, что человек создан для того, чтобы повелевать природой, проникая в ее тайны, являлась в Средние века само собой разумеющейся, принимая разную окраску – от рационалистиче-

¹ История и культурология : учеб. пособие / под ред. Н. В. Шишовой. – Москва : Логос, 2000. – С. 248-250.

ской до мистической и магической. Еще в эпоху патристики блаженный Августин писал, что Бог создал человека и наделил его разумом не для службы себе, а ради самого человека. В XII веке Бернард Сильвестр утверждал, что дар интеллекта позволяет человеку постичь любые загадки мироздания и даже управлять звездами.

Деятели Возрождения не отрицали этого, но делали особый акцент на величии человека, способного возвыситься до своего создателя. Следуя блаженному Августину, Ф. Петрарка (1304–1374) утверждал, что «Богу человек дороже, чем самому человеку»¹. Согласно М. Фичино (1433–1499), «человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над ним что-нибудь не зависящее от его власти. Это – состояние только одного Бога. Он всюду стремится владычествовать, всюду желает быть восхваляемым и быть старается как Бог всюду»².

Ясно, что, будучи сопричастен Богу, человек возвеличивался гуманистами отнюдь не в качестве изолированной и самодовлеющей индивидуальности, а напротив – как представитель родовых возможностей всего человечества. Поворот, совершенный гуманистами, заключался в переносе акцента с идеи «обожения» (которое дается лишь по благодати) человека, на его «обожествлении» – не в смысле, конечно, вытеснения «тварью» своего «творца», а в смысле подчеркивания «божественных» в своей бесконечности познавательных-этических и творческих возможностей человека по отношению к мирозданию.

Вот почему, весьма горячо относясь к представлению о моральной активности и познавательной деятельности человека, о его свободе и «универсальности», гуманисты «мерой вещей» сделали человека не в его природной данности, а в его специфически культурной ипостаси. Согласно Пико делла Мирандоле (1463–1494), имени человека достоин далеко не всякий, рожденный на свет, но лишь тот, кто приобщен к знаниям и к образованности,

¹ Петрарка Ф. О средствах против всякой судьбы // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения : сб. текстов. В 2-х ч. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1984. – Ч. I. – С. 134.

² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. – Москва : Мысль, 1998. – С. 341-342.

ибо отличие человека от прочих тварей в том, что он «животное ученое». При этом деятели Возрождения понимали и подчеркивали, что ученость – не природное свойство индивида, а результат упорного труда и овладения богатствами культуры; это значило, что истинная сущность человека заложена в нем как бы в потенции, в виде его способностей, и только от его свободы, воли и настойчивости зависит, сумеет ли он развить их, преодолев собственную дикость и возвысившись над природными инстинктами.

Развивая свои духовные способности до предела, человек как раз и обретает достоинство, ибо с наибольшей полнотой реализует свое божественное содержание и потому становится почти равным самому Богу. Идеал ренессансной личности – вовсе не субъект, лелеющий свою индивидуальную неповторимость, а человек, индивидуально упражняющий свой дух, чтобы приобрести качество «универсальности», т.е. вобрать в себя все возможное разнообразие культуры и тем – в пределе – слиться с другими столь же «универсальными» индивидами. На деле, конечно же, гуманисты весьма ревниво относились к успехам друг друга, что порождало культ собственной незаурядности, дух соперничества и соревнования. Индивидуализм гуманистов – это индивидуализм «отличников», стремящихся быть не «отличными» от всех прочих, а «отличиться» перед ними в деле приближения к идеалу «универсальности»¹.

III. Специфика возрожденческого гуманизма. В современном понимании под гуманизмом (от лат. *humanus* – человеческий) понимается система мировоззрения, основу которого составляет защита достоинства и самоценности человека, его свободы и права на счастье. Считается, что истоки современного гуманизма восходят к эпохе Возрождения, когда в Италии, а затем в Германии, Голландии, Франции и Англии возникает широкое и многоликое движение против духовного деспотизма церкви, опу-

¹ Косиков Г. К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000-2000 : учеб. пособие. – Москва : Высш. шк., 2001. – С. 27-29.

тавшей жизнь человека системой жестких регламентаций, против ее аскетической и циничной морали. Социальную подоплеку гуманизма составляла борьба «третьего сословия» (буржуазии, крестьянства, ремесленников, городского плебса) против господствующей феодальной аристократии и духовенства. В противовес церковному требованию посвятить земную жизнь искуплению своих грехов, гуманисты провозгласили человека венцом мироздания, утверждали его право на земное счастье, на «естественное» стремление к наслаждению и способность к нравственному самосовершенствованию как духовно свободной личности.

Однако гуманизм, который действительно существовал в Италии периода Возрождения и стал для него своего рода идейной программой, есть, прежде всего, особая и целенаправленная ориентация культурных интересов. Если брать современное употребление этого термина, то ближе к нему по смыслу лежит область не «гуманного», а «гуманитарного». Гуманисты Возрождения – это не столько «человеколюбцы», сколько люди, занятые вполне определенным культурным делом, которое они сами называли *studia humanitatis* («гуманитарные штудии»), т.е. разрабатывающие ту сферу знаний, которая имеет непосредственное отношение к человеку. Они включали в нее поэзию (и словесность вообще), риторику, политику, историю и этику, т.е. дисциплины, связанные по преимуществу с этической проблематикой и опирающиеся на античные авторитеты.

При этом необходимо отметить, что результаты деятельности гуманистов очень скромные. Мы не найдем у них ни одной мысли, которая была бы полностью и всецело оригинальной. Если, к примеру, интенсивное развитие средневековой схоластики привело в XIII веке к появлению такой фигуры, как Фома Аквинский, который сумел дать обобщающую «сумму» христианской теологии; если, с другой стороны, XVII столетие породило Декарта, в ряде отношений стоящего у истоков философии Нового времени, то лежащий между ними трехвековой период развития гуманистической мысли богат по большей части эрудитами, компиляторами и комментаторами (пусть даже такими проникновенными, как неоплатоник Марсилио Фичино) античной мудрости. Складывается впечатление, что для гуманистов Возрождения

важнее был сам процесс. Так, например, в «Письме к потомкам» Ф. Петрарка писал: «С наибольшим рвением предавался я изучению древности, ибо время, в которое я жил, было мне всегда так не по душе, что, если бы не препятствовала тому моя привязанность к любимым мною, я всегда желал бы быть рожденным в любой другой век и, чтобы забыть этот, постоянно старался жить душою в иных веках»¹.

Кроме того, если рассматривать ренессансный гуманизм как некую сумму идей, то мы обнаружим, что она характеризуется внутренней противоречивостью и непоследовательностью.

Возьмем, к примеру, идею гражданского служения. Да, итальянские гуманисты, особенно флорентийцы в первой половине XV в., такие, как Колуччо Салутати, Леонардо Бруни, Маттео Пальмери, сказали немало красивых слов об обязанностях человека перед согражданами и республикой, о высокой ценности этих обязанностей. Гражданское служение поставлено ими выше основной гуманистической ценности – учености. Как сказал флорентийский гуманист Маттео Пальмери, «среди всех человеческих деяний самым превосходным, наиболее важным и достойным является то, которое совершается ради усиления и блага родины»². Не все гуманисты, однако, с этим согласны. Наряду с пафосом деятельности, направленной на общее благо, гуманизму свойственен и пафос уединения, почти отшельничества, мирных и сосредоточенных занятий вдали от шумных городов, от политических битв и страстей. Далеко не всегда они сочетались мирно. Даже жизнь деятельную не всегда гуманисты ставили выше созерцательной, тем самым словно бы отрекаясь от главной своей задачи – ученой деятельности.

Невозможно вычленив из гуманистических идей и теорий единую политическую программу. Гуманисты одинаково непринужденно выказывали себя республиканцами и монархистами, за-

¹ Петрарка Ф. Письмо к потомкам // Лирика. – Москва : Худож. лит., 1980. – С. 310.

² История мировой культуры : Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Отв. ред. С. Д. Серебряный. – Москва : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. – С. 339.

щищали политическую свободу и осуждали ее, становились на сторону республиканской Флоренции и абсолютистского Милана.

Гуманисты всячески превозносили идеал благородства, основанного на личных заслугах и добродетелях, отвергая благородство, даруемое богатством и родовитостью. Но не менее часто гуманисты заявляли о своем презрении к «толпе» и «черни», обличали ее глупость и невежественность, лень и низменные привычки, непостоянство и бешенство. Конечно, под «черню» не всегда имелись в виду социальные низы, скорее – все те, кто, какое бы положение в обществе ни занимал, был чужд добродетели и учености. Но мощный пафос элитарности, пронизывающий рассуждения гуманистов, отрицать невозможно.

Наконец, вряд ли можно оспаривать то, что важнейшей из идейных установок гуманизма является стремление к реабилитации материально-телесной стороны человеческого бытия, отход от чистого и как бы бесплотного средневекового спиритуализма и утверждение гармонического единства плоти и духа. Нельзя не согласиться, в частности, с тем, что эпикуреизм, ставший более или менее достоверно известным в это время благодаря обнаружению поэмы Лукреция «О природе вещей», быстро занял место одного из важнейших идейных компонентов гуманизма. Достаточно сослаться на такие сочинения, как «Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков» Козимо Раймонди или диалог Лоренцо Баллы «О наслаждении» (так назывался в первой редакции диалог «Об истинном и ложном благе»). Но, с другой стороны, мы найдем высказывания, в которых говорится, что добродетель сама по себе является наградой и не наслаждение побуждает к ней стремиться, а разумный выбор и свободная воля¹.

Некоторые исследователи (например, Л. М. Баткин) считают, что эта внутренняя противоречивость и непоследовательность является результатом «диалогичности» ренессансного гуманизма, обусловленного встречами и взаимодействием разных

¹ История мировой культуры : Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Отв. ред. С. Д. Серебряный. – Москва : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. – С. 339-341.

культур, впервые открывшихся навстречу друг другу. Не случайно любимым жанром гуманистической литературы был не трактат, где автор выражает свое мнение впрямую, а диалог, где автор передает (или делает вид, что передает) мнения других лиц. Но если, скажем, в диалогах Платона позиция автора всегда и однозначно совпадает с позицией одного из собеседников (Сократа), то во многих гуманистических диалогах ее бывает трудно или вообще невозможно вычленивать: создается впечатление, что автор и не стремится ее заявить, а дорожит именно множественностью позиций.

По мнению М. Л. Андреева, гуманистов Возрождения объединяет исходный импульс – «полное, безоговорочное и бескомпромиссное отрицание всего интеллектуального и художественного опыта средневековья (из гуманистической среды и вышло это уничижительное прозвание). Отрицание не отдельных черт и характеристик, а всего этого времени в целом...»¹. Это отрицание, в свою очередь, предполагает обновление и, прежде всего, обновление самого человека, открытие перед ним нового мира, мира незавершенного, который дает возможность для реализации своих способностей. Именно эта надежда на обновление и придает динамизм этому этапу развития культуры.

Противоречивость гуманизма раскрывается и в таком феномене возрожденческой культуры, как титанизм. Можно сказать, что титанизм является результатом импульса отрицания и надежды на обновление. Дело в том, что отрицание может проявляться не только в естественном отмирании, но и в насильственном разрушении, ломке старых основ. Для такой ломки нужны были весьма сильные люди, гиганты мысли и дела – титаны земного самоутверждения человека.

Когда говорят о титанах эпохи Возрождения, часто имеют в виду вполне определенные имена, прежде всего Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело. Чтобы понять титанизм как явление, необходимо хотя бы кратко обратиться к жизни и творче-

¹ История мировой культуры : Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Отв. ред. С. Д. Серебряный. – Москва : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. – С. 342.

ству этих гениев. Деятельность их поистине универсальна, им одинаково доступны и живопись, и архитектура, и литература, и естественные науки. Более того, они успешно могли интегрировать свои знания и открытия, сделанные ими в одних областях творчества, в другие области. Например, Леонардо использовал знания оптики в живописи, изобретая свою знаменитую «дымку», делавшую его полотна более объемными. Возрожденческие художники опирались в мастерстве на знания математики и анатомии. Титаны эпохи Возрождения в научных прозрениях выходили далеко за границы своего времени, могли представить непредставимое – достаточно вспомнить о технических предвидениях Леонардо да Винчи, о теории множественности миров Дж. Бруно или гелиоцентрической системе Н. Коперника.

Но титанизм как явление давал о себе знать не только среди людей великих. Стремление к самовыражению, желание выйти за грани возможного были свойственны многим людям этой эпохи (прежде всего – эпохи итальянского Возрождения). Этот массовый «всплеск» энергии во многом и породил феномен возрожденческой культуры. Однако та же самая титаническая сила имела в эпоху Возрождения отрицательную, или «обратную», сторону. Ведь самоутверждалась не только личность высокая, творческая, но и личность аморальная. Да и в любом человеке, даже самом великом, наряду с творческими, созидательными силами дремлет разрушительная энергия. Пример – Бенvenuto Челлини (1500–1571). Знаменитый ювелир и скульптор стремился самоутвердиться не только в творческих достижениях, но и в совершенных им преступлениях. В своем дневнике он, желая прославиться в глазах грядущих поколений, приписывал себе страшные поступки, которых на самом деле не совершал.

Стихийное самоутверждение человека вело к тому, что «светскость» итальянской возрожденческой культуры проявлялась в оргиях, которым предавались даже священнослужители и монахи. Так, францисканские монахини были изгнаны из города Реджо за грубые и скандальные нарушения общественного порядка. В истории Европы прославились своими преступлениями злоедающая отравительница Екатерина Медичи (1519–1589) и семейство Борджиа, глава которого – папа Александр VI (1492–

1503) соединял честолюбие, корысть и развращенность с блестящими дарованиями и образованностью. Таких примеров можно привести множество¹. Духовная свобода оборачивалась разгулом страстей, для которых не мог быть барьером закон, соперничество становилось диким и необузданным, допуская любые средства борьбы с конкурентами из-за ущемленного тщеславия, для достижения личных и политических целей.

Гибельность такого разгула индивидуализма ощущали сами деятели эпохи Возрождения. Отсюда трагизм, пронизывающий все творчество Микеланджело, – он характеризует время, в которое живет, как «век преступный и постыдный». Можно сказать, что итальянское Возрождение раскрепостило огромный внутренний потенциал человека, накопленный на протяжении всего европейского средневековья, но сам человек еще не научился управлять этой раскрепощенной энергией.

IV. Искусство Возрождения. Эпоха Возрождения – это время расцвета всех искусств, в том числе и театра, и литературы, и музыки, но, несомненно, главным среди них, наиболее полно выразившим дух своего времени, было изобразительное искусство. С изобразительным искусством и архитектурой связаны наивысшие художественные достижения Возрождения.

Дело не в избытке талантов (действительно беспримерном), дело в том, что эти таланты поставили себе целью достижение высшего художественного совершенства и цель эту считали достигнутой. Живопись данной эпохи лишена исходного для Возрождения культурного импульса: она не располагает античным образцом (античная живопись впервые стала известна после раскопок Помпеи в XVIII в.) и ориентацию на абсолютную модель ей заменяет ориентация на абсолютный результат (а в более узком смысле, отсутствие собственной модели компенсируется наличием модели в архитектуре и скульптуре – здесь ищут и находят сведения об организации пространства и изображении тела в античном искусстве).

¹ Более подробно об этом можно прочитать в работе А. Ф. Лосев «Эстетика Возрождения» (глава «Обратная сторона титанизма»).

Эта эпоха талантов решительным образом изменила социальный статус художника. Во-первых, она дала ему лицо. Средневековый художник – абсолютный аноним, очень редко мы знаем его имя. Художник Возрождения – это уже персона, он стремится к славе и, завоевав ее, умеет ею пользоваться, перед ним заискивают сильные мира сего, он на равных держит себя с князьями и монархами, и те по достоинству ценят его труд. Однако, изменилось не только отношение к художнику, но изменился и он сам: разностороннее образование теперь для него не редкость, как не редкость и родовитость – и скульптор и архитектор *Филиппо Брунеллески* (1377–1446), и писатель *Леон Баттиста Альберти* (1404–1472) происходят из знатнейших флорентийских семейств.

И, наконец, именно в этой среде, среде художников и зодчих, оформился и утвердился один из самых ярких и привлекательных культурных образов Возрождения – образ «человека универсального». Впервые универсальность дарований и способностей была осмыслена как культурная ценность. Причем сама по себе, вне непосредственного результата, вне прямой реализации. Разумеется, была и реализация, и самый яркий тому пример – творчество *Микеланджело Буонарроти* (1475–1564), живописца, скульптора, архитектора и поэта, творчество, поражающее не только своей высочайшей художественностью, но и своей мощью, усилием, в нем воплощенным, даже чисто физическим. Это – универсальность, для которой вообще нет преград, в том числе и преграды собственной телесной ограниченности (известно, что потолок Сикстинской капеллы Микеланджело расписывал в одиночку, без помощников, – и погубил зрение, поскольку работать приходилось лежа на спине, с запрокинутой головой)¹.

Существует теория, что Возрождение началось с того, что художники перестали удовлетворяться рамками господствовавшего «византийского» стиля, для которого характерно наличие узко ограниченного круга сюжетов и «двумерность» изображе-

¹ История мировой культуры : Наследие Запада: Античность. Средневековье. Возрождение: Курс лекций / Отв. ред. С. Д. Серебряный. – Москва : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. – С. 366-367.

ния, и в поисках образцов для своего творчества первыми обратились к античности. Одними из первых отказались от «византийской манеры» *Чимабуэ* (1240–1302) и *Пьетро Каваллини* (ок. 1240–1330). Оба они стремились к объемности изображения и его большей выразительности. Однако резкий разрыв с византийской традицией наиболее проявился в творчестве крупнейшего мастера Проторенессанса *Джотто ди Бондоне* (1266/1267–1337). Это касается абсолютно всего. Сакральный сюжет превращается в живое повествование. Именно у Джотто живопись перестает быть лишь вспомогательным комментарием к Священному Писанию, обретая самостоятельное значение. Художник уходит от стереотипов, отказывается от жесткой символической системы, его интересуют сложные пространственные и оптические эффекты. Его интересует мир в его многообразии. Его, наконец, интересует правда человеческого чувства и человеческой мысли. Его персонажи теряют прежний иконописный облик. Важнейшую роль у Джотто начинает играть колорит. Он не только и не столько выражает теперь небесную символику, сколько помогает придать реальную убедительность, пластическую объемность фигурам и предметам, выделить главных героев, выявить идейный смысл композиции.

В своих композициях Джотто подвергает анализу душу человека, разбирает его чувства, показывает различные стороны его характера, его нравственное состояние. Натуралистическая манера Джотто оказала сильнейшее влияние на дальнейшее развитие итальянской живописи, придав ей выразительность, глубину и экспрессию.

В эпоху Проторенессанса в Италии вместо литературного языка средневековья – латинского – постепенно формируется народный язык – итальянский. Большой вклад в его создание внес величайший писатель того времени *Данте Алигьери* (1256–1321). В своем раннем произведении «Новая жизнь», написанном на итальянском языке, Данте рассказывает историю любви к Беатриче, начиная с их первой встречи, когда они были еще совсем детьми, и до смерти возлюбленной, когда ей исполнилось 18 лет. Образ простой горожанки, возвеличенной любовью поэта, он проносит через всю жизнь. И совсем уж в духе эпохи Возрожде-

ния сцена из его «Божественной комедии», в которой он изображает свою Беатриче сидящей поверх повозки, символизирующей Церковь у врат Чистилища.

В эпоху раннего Возрождения в искусстве происходит освоение античного художественного наследия, формируются новые этические идеалы, художники обращаются к достижениям науки (математики, геометрии, оптики, анатомии). Ведущую роль в формировании идейных и стилевых принципов искусства раннего Возрождения играет Флоренция. В образах, созданных такими мастерами, как *Донателло* (ок. 1386–1466) и *Андреа дель Верроккьо* (1435–1488), доминируют героические и патриотические начала («Св. Георгий» и «Давид» Донателло и «Давид» Верроккьо).

Основоположником ренессансной живописи является *Мазаччо* (1401–1428) (росписи капеллы Бранкаччи, «Троица»). Мазаччо умел передавать глубину пространства, связывал фигуру и пейзаж единым композиционным замыслом, придавал отдельным лицам портретную выразительность. Но становление и эволюция живописного портрета, отражавшего интерес возрожденческой культуры к человеку, связаны с именами художников Умрийской школы: *Пьеро делла Франческа* (ок. 1420–1492) и *Пинтуриккьо* (1454–1513).

Особняком в эпоху раннего Возрождения стоит творчество художника *Сандро Боттичелли* (1445–1510). Он прославился благодаря своим картинам, написанным на мифологические сюжеты («Весна», «Рождение Венеры»), хотя его исторические и библейские работы выполнены с не меньшим мастерством и блеском. В творчестве Боттичелли нашли отражение два полюса культурной и политической жизни Флоренции – эпоха Медичи (1434–1494) и краткий период правления Савонаролы (1494–1498). Это не могла не повлиять на стиль художника, оказавшегося словно между молотом и наковальней. Его картины, написанные по заказу Медичи, выполнены в светской манере, отражающей оптимистический гуманизм Возрождения, в то время как поздние работы скорее можно называть отброшенными в Средневековье.

Кульминацией в развитии идейно-художественных принципов итальянского Ренессанса становится Высокое Возрождение. Основателем искусства Высокого Возрождения считается *Леонардо да Винчи* (1452–1519) – великий художник и ученый. Он создал целый ряд шедевров: «Мона Лиза» («Джоконда»), «Мадонна Бенуа» и «Мадонна Литта», «Дама с горностаем» и др. В своем творчестве Леонардо стремился выразить дух ренессансного человека. Он искал источники совершенных форм искусства в природе, но именно его Н. А. Бердяев считает ответственным за грядущий процесс механизации и механизации человеческой жизни, который оторвал человека от природы.

Классической гармонии живопись достигает в творчестве Рафаэля. Его искусство эволюционирует от ранних холодноватых отстраненных умбрийских образов мадонн («Мадонна Конестабиле») к миру «счастливого христианства» флорентийских и римских произведений. «Мадонна со щеглом» и «Мадонна в кресле» мягки, человечны и даже обыденны в своей человечности. Но величествен образ «Сикстинской мадонны», символически соединяющий небесный и земной миры. Хотя более всего Рафаэль известен как создатель нежных образов мадонн, но в живописи он воплотил и идеал возрожденческого универсального человека (портрет Кастильоне), и драматизм исторических событий¹.

Микеланджело Буонарроти (1475–1564) – мастер, который соединял в своем искусстве прекрасную телесность с глубокой одухотворенностью образов, унаследованной от средневековой христианской культуры. Красота микеланджеловских героев поражает, но сам художник был более вдохновлен разумом и духом человека, нежели совершенством пропорций его тела. Уже в раннем творчестве Микеланджело проявлялись его трагическое мироощущение («Распятие»), тончайший психологизм образов и техническая виртуозность («Оплакивание Христа» из собора Св. Петра). Создает Микеланджело и свою концепцию человеческой истории (живописный плафон Сикстинской капеллы).

¹ История и культурология : учеб. пособие / под ред. Н. В. Шишовой. – Москва : Логос, 2000. – С. 255-257.

В творчестве Микеланджело личностно-материальный космизм достигает высшей точки трагизма. Если у Леонардо да Винчи изображаемые им фигуры готовы раствориться в окружающей их среде, то каждая фигура композиций Микеланджело представляет собою нечто замкнутое и обособленное в себе. К тому же, несмотря на ярко выраженную внутреннюю силу его персонажей, они статичны настолько, что это препятствует их соединению в живописные группы. Между фигурами нет внутренней связи – они разобщены. Фреска «Страшный суд» – главное произведение Микеланджело – отражает его духовный кризис. Художник как будто хочет показать тщету всего земного, беспомощность человека перед миром. Он традиционно изображает мощные фигуры с мужественными лицами, однако они не в силах противостоять судьбе, поэтому лица их искажены гримасами, а движения полны скрытого трагизма. Микеланджело остается художником Возрождения, но духовное в его творчестве побеждает материальное. В последние годы жизни он обращается к теме оплакивания матерью Христа. «Пьета Ронданини» – одно из самых трагичных произведений художника: мать прижимается к мертвому телу своего сына, ее горе страшно и бесконечно в своем безмолвии. Кажется, что в этом образе последний титан Возрождения воплотил еретическую трагедию одиночества.

В XVI в. победное шествие итальянской буржуазии сменилось феодальной и католической реакцией. Торговля и банковское дело сворачивались, города теряли былую мощь и независимость, в Италии началась эпоха абсолютизма. Испания, завладевшая севером и югом, управляла Тосканской и Папской областями. Наука, литература, искусство – всё попало под надзор испанской инквизиции и папской цензуры; деятельность гуманистов пришла в упадок.

Человек в позднем Возрождении еще воспринимается как античный микрокосм. Поэтому если мир раскололся на куски, болен, то и человек, следовательно, тоже. Упаднические настроения XVI в. наиболее ярко воплотились в идейно-художественном течении, получившем название *маньеризма*. Его представители видели мир неустойчивым, странным, призрачным, сотканным из неразрешимых противоречий, больше похожим на трагический,

мистический театр или дурной сон. Феномен маньеризма можно назвать декадансом возрожденческой эпохи, отвергнувшей классические каноны и оптимизм. Маньеризм стал логическим завершением великого времени человекобога.

Человеческая личность в философии маньеризма утрачивает свободу самоопределения. На смену ренессансной идее Бога как создателя приходит образ Владыки – сурового, грозного, непостижимого и недоступного во всех смыслах. Герой маньеризма – шекспировский Гамлет с его бессмертным вопросом «Быть или не быть?», одержимый мыслью о смерти как о процессе тления, о разложении физического бытия в смерти. Трагическое сознание героя противостоит разорванности рушащегося мира. Не случайно излюбленным жанром маньеристского театра стала трагикомедия, где каждая ситуация и каждый персонаж могут трактоваться как трагические и комические одновременно. Истина в маньеризме множественна, она расколота на тысячи осколков, каждый из которых может претендовать на самостоятельную правду. Искусству маньеризма свойственно развитое чувство неповторимости, единственности и абсолютной ценности каждого отдельного момента, факта или детали. Все поставлено под сомнение, кроме одного очевидного факта – смерти.

Тема 8. СПЕЦИФИКА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

I. Язычество в славянской культуре. Происхождение восточных славян (предков русских, украинцев и белорусов) точно не определено, потому что в древности и в эпоху Великого переселения народов эти племена почти не участвовали в масштабных миграциях. Если южные славяне (будущие болгары, сербы и хорваты), подхваченные волной варварских нашествий на Европу, переселились на Балканский полуостров и с VI в. стали знакомы образованным греческим летописцам, то прошлое восточных славян буквально теряется. Первые летописи на Руси появились только в расцвет Средневековья, и поэтому ранний, дохристианский быт восточнославянских народов можно только реконструировать, опираясь на сообщения летописцев, для которых это тоже было далёкое прошлое, а также на археологические находки.

Предки русских, украинцев и белорусов населяли долины рек Волхова, среднего Днепра, Припяти и верхней Волги, а также берега Ладожского озера. Каждое из племён имело своим центром какой-нибудь небольшой, укрепленный город, который был одновременно военным и торговым центром (причём, политический момент доминировал над торговым). Так, столицей племени полян был город *Киев* на Днепре; древлян – *Коростень* на реке Уж; дреговичей – *Туров* на берегах Припяти; словен – *Старая Ладoga* на Волхове, неподалёку от Ладожского озера; кривичей – *Полоцк* на реке Полота и т.д. Некоторые племена не имели столицы: например, племя вятичей, жившее на территории современной Москвы. И, наоборот, другие племена порой основывали несколько городов, которые изначально представляли собой единое политическое целое, но впоследствии обязательно обособливались друг от друга. Так, словенами был основан *Новгород* на реке Волхов, а чуть позже – *Псков* в долине реки Великой, но единого словенского «государства» не возникло.

Племена делились на разветвленные родовые общины, каждая из которых вела собственное хозяйство на удаленном от городского центра укрепленном хуторе. Нередко такие общинники бывали в городах только по торговым делам несколько раз в год и предпочитали решать свои проблемы сами, не прибегая к

постороннему вмешательству. Хотя каждое племя управлялось князем, имевшим широкие судебные полномочия, его власть не была наследственной: не оправдавший надежд племени князь в любой момент мог быть изгнан с престола. Конечно, князь располагал небольшой дружиной, состоящей из преданных лично ему профессиональных воинов, но в случае войны этот отряд мог стать лишь ядром родовых ополчений. Опираясь на такую весьма ограниченную силу, князья не смогли бы совершить в городах военный переворот.

Племена поддерживали между собой торговые и дипломатические контакты, нередко состояли в добрососедских отношениях, но понятия «Отечество» и «соотечественник» не были им знакомы. Например, новгородские купцы вели дела со скандинавскими викингами и снаряжали караваны по Волхову и Днепру (легендарный путь «из варяг в греки») в Чёрное море, в каждом русском или греческом городе торгуя одинаково беспристрастно. Точно также каждый князь, мимо резиденции которого пролегал путь новгородских и скандинавских торговцев, брал с них одинаковую пошлину, которая называлась «мыто», не делая различий между викингами и славянами.

В религиозном отношении наши предки исповедовали язычество политеистического типа, почитая целый сонм антропоморфных (*Перун, Ярило, Лада*) и зооморфных (*Велес, Ящер*) богов и духов. Это многобожие очень мешало интеграции племён в единое целое. Так, небесным покровителем Киева и племени полян считался бог-громовец Перун, деревянная статуя которого была установлена в самом центре города, но культ Перуна доминировал только здесь: к примеру, вятичи более почтительно относились к лесному божеству Туру, а новгородские словене считали своим благодетелем речного бога Ящера. Более того, попытки одного племени заставить соседей почитать именно своих богов всегда встречали отторжение. Такое навязывание не приводило к «религиозной» войне, но обычно алтарь бога чужаков делали за городскими пределами. Например, после того как киевский князь Владимир I Святой заставил новгородцев принять культ Перуна, те поставили статую полянского божества на берегу Волхова, за городской стеной. Горожане даже называли посвя-

щенное Перуну место Перынь (в наши дни это район Новгорода Великого), подчеркивая тем самым, что Перун живёт не в Новгороде, а именно здесь и только здесь. Впрочем, оказавшись на земле чужого племени, славянин-язычник охотно приносил жертвы местным божествам, полагая, что ни чьё небесное покровительство не будет лишним.

Реконструировать славянские языческие богослужения можно только по свидетельствам иностранных путешественников и единственному сохранившемуся идолу. Проблема в том, что наши предки делали фигуры богов из дерева, и поэтому сохранность этих идов оставяла желать лучшего. Единственный идол, который удалось обнаружить археологам, вытесан из камня и именно по этой причине он не просто сохранился, но даже пролежал девятьсот лет именно на том месте, где когда-то рухнул. Речь идёт об обнаруженном в 1815 г. на берегу реки Збруч (современная западная Украина) руинах языческого святилища, позволяющих приблизительно восстановить внешний вид и последовательность славянских ритуалов¹.

В отличие от средиземноморских народов, славяне не строили храмов, предпочитая богослужения на открытом пространстве. Обычно идол устанавливался на холме и окружался двумя рвами. Ближайший к статуе ров отделял идол от профессиональных жрецов – волхвов, которые и выполняли жертвоприношение, сопровождаемое почтительными просьбами и игрой на гусях, почитаемых славянами как особый, священный музыкальный инструмент. За вторым, внешним рвом, на некотором удалении от процессии, собиралось племя, по торжественному случаю облаченное в белые рубахи. Но роль гостей не исчерпывалась созерцанием ритуала: если божеству приносили в жертву скот, то волхвы во время жертвоприношения разделявали и жарили на костре тушу животного, а затем приглашали жертвователей к совместной трапезе. Этот коллективный обед богов и людей и являлся смыслом языческого славянского ритуала и назывался словом «жратва» (в отличие от обеда людей с людьми, именуемо-

¹ Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – Москва : Вече, 2001. – С. 43.

го «трапеза»). В христианскую эпоху языческие ритуалы попали под запрет, и даже слово «жрать» стало неприличным, однако именно от него произошло вполне литературное слово «жрец».

Впрочем, не все славянские божества нуждались именно в кровавых жертвах. Например, богини плодородия (Макошь) и любви (Лада) принимали от верующих яйца, плоды и молоко. В других случаях, наоборот, богов можно было умиловить только человеческой жертвой: так, новгородцы и ладожане раз в год приносили в жертву Ящеру девушку, а киевляне однажды во время засухи принесли в жертву Перуну семью скандинавских переселенцев-христиан (оба – отец и сын – впоследствии канонизированы православной Церковью в лике мучеников)¹.

Кроме богов, славяне почитали множество домашних, лесных и речных духов (домовых, леших, водяных и т.д.), а также ревностно исповедовали культ предков. В частности, покойные считались не безвозвратно шедшими, а, наоборот, навсегда оставшимися вместе с живыми и при должном ритуальном почитании помогающими потомкам. Уважение к основателю того или иного рода было настолько велико, что его называли особым словом «пращур», которое означало, что именно этот предок остаётся главой семьи невзирая на количество поколений, отделяющих его от ныне здравствующих представителей рода. Нередко даже своё название род получал по имени пращура: например, потомки человека по имени Добрыня называли себя Добрыничами или Добрыниными.

При этом восточные славяне вовсе не стремились к изоляции и вели бойкую торговлю с восточным и западным мирами. Частыми гостями почти во всех племенных городах были скандинавские викинги, многие из которых переселялись на Русь совсем. К викингам на Руси относились настолько привычно, что в русском языке даже появилось особое слово «варяг», которым называли только воинов из-за моря, в противоположность остальным скандинавам, которых обозначали термином «урмане». Проникновение скандинавского элемента в славянскую

¹ Училище благочестия или примеры христианских добродетелей / под ред. И. В. Резько. – Минск : Харвест, 2006. – С. 330-333.

культуру особенно заметно по именам первых киевских князей, которые встречаются в шведских и норвежских сагах как автохтонные: так, княгиня Ольга фигурирует в сагах как *Хельга*, князь Олег, Игорь и Владимир – как *Хельги*, *Ингвар* и *Вальдемар*. Ярослав Мудрый знаком скандинавам как конунг *Ярислейв Вальдемарсон*. В свою очередь славянское имя Святополк так понравилось шведским гостям, что используется в Швеции по сей день, будучи переименованным в *Сванте*. Города древней Руси тоже были знакомы скандинавам, но под сильно изменёнными на шведский и норвежский манер названиями: Ладога в навигации викингов значилась как *Альдейгьуборг*, Новгород – как *Хольмгард*, Киев – *Квенугард* и т.д.¹ Но относиться к скандинавским сообщениям о древней Руси следует очень осторожно, потому что и славянская, и германская языческие культуры были бесписьменными, и поэтому шведские и норвежские саги были зафиксированы латиницей ещё позже, чем русские летописи – кириллицей.

Викингам на Руси доверяли настолько безоговорочно, что в некоторых городах их военных предводителей, ярлов, выбирали князьями. Именно таким образом в 862 г. новгородским князем стал Рюрик, который, по мнению одних исследователей был скандинавским викингом, а, по мнению других – выходцем из балтийских славян, но независимо от своего происхождения Рюрик одевался и вёл себя именно как викинг. Параллельно с ним в Киеве княжили другие варяги – братья Аскольд и Дир. Поэтому легендарное «призвание варягов» вовсе не было завоеванием. Наоборот, сами славянские родовые и племенные старейшины были заинтересованы в том, чтобы пригласить умелого военачальника, который никому из них не приходится роднёй и поэтому может быть при необходимости устранён или изгнан. Со своей стороны викинги могли остаться на Руси только при условии, что научатся не отличаться от местного населения. В частности, они охотно славянизировали свои имена и женились на местных девушках. Можно сказать, что первых князей окружали интернациональные дружины, в которых ярл отождествлялся с воеводой,

¹ Стрингольм А. Походы викингов. – Москва : АСТ, 2008. – С. 231.

а дружинники общались друг с другом по-русски, хотя далеко не все они были славянами.

Викинги оказались тем связующим элементом, которого не хватало славянским племенам для создания единого политического целого. Если каждое племя жило на своей территории, оборонялось в своём городе и вело дела со своими соседями, то неуёмные скандинавские воины проникали повсюду. Их военные экспедиции и торговые вояжи буквально пронизывали древнюю Русь от Балтийского моря до Чёрного, и поэтому славяне начали вступать друг с другом в тесные отношения, идя по тем же путям, что проложили по рекам и волокам скандинавы.

В 882 г. города Киев и Новгород оказались объединены под властью князя Олега, который прежде выполнял в Новгороде обязанности регента при сыне покойного Рюрика Игоре. Это объединение можно считать первой датой истории Киевской Руси. Весь «путь из варяг в греки» за исключением контролируемых кочевниками низовий Днепра стал подвластен одному князю, и можно считать, что хотя бы формально сложилось единое государство. Однако этот общественный организм был именно формальным. Во-первых, великий князь Киевский не имел никакой администрации на местах. Он присылал в то или иное племя или город своего ставленника (чаще всего, родственника), но каким-то образом строить отношения с подданными этот посланец должен был на свой страх и риск. Даже сам великий князь не имел достаточно сил для того, чтобы действовать наперекор воле родоплеменных старейшин. В частности, князь Игорь (877–945) был разорван на куски подвластным ему племенем древлян, с которого он попытался взять неурочную дань, и дружина не смогла защитить своего князя от разъярённой толпы. Во-вторых, порядок престолонаследия в княжеской семье никак не был регламентирован, потому что языческая Русь не знала официального брака и письменного законодательства. Если князь содержал несколько супружниц или наложниц, то нигде не было зафиксировано, какая из них – законная жена, потому что не существовало брачного законодательства: каждое племя имело свои взгляды на этот вопрос. Ни один великий князь не мог никак поручиться за действия своих наследников и даже не гарантировал любимому сы-

ну, что именно он сможет занять престол. К примеру, великий князь Святослав Игоревич (942–972) победил всех своих врагов, разрушил города волжских хазар, доставлявших немало проблем киевлянам, и даже заставил считаться с собой императора Восточной Римской империи. Однако стоило ему погибнуть в случайной стычке с кочевниками-печенегами, как в скором времени его сыновья от разных матерей Олег, Ярополк и Владимир ввергли Киевскую Русь в жестокую междоусобную войну, тем самым, ликвидировав все результаты отцовского могущества.

Таким образом, в конце X в. стало ясно, что государству нужна единая религия, которая позволила бы создать одно для всех племён законодательство и сформировать между славянами-иноплеменниками хоть какую-то духовную солидарность.

II. От крещения Руси до монгольского нашествия. Официально крещение Руси состоялось в 988 г., ознаменовавшись женитьбой великого князя Владимира I Святого на византийской принцессе Анне и приглашением в страну православного митрополита Михаила. Выбор православия был обусловлен важным политическим фактором: принятие той или иной религии делало Киевскую Русь союзницей или сателлитом тех государств, которые эту религию уже исповедовали. Например, принятие ислама сделало бы киевского князя номинальным вассалом багдадского халифа, который в эти эпоху не имел с Русью общих границ, и поэтому вхождение Руси в исламский мир оказалось бы простой формальностью. Принятие католичества впустило бы Русь в культурный ареал западноевропейских государств, великий князь почти наверняка бы получил титул короля, но автоматически попал бы в зависимость от папы римского. По этому пути пошли чешский и польский правители, действительно став из князей королями, но обрекая себя и своих потомков на многие столетия участвовать в чужой борьбе и отстаивать чужие интересы. Тем более что католическая Церковь располагала лишь одним языком богослужений – латынью, и это сделало бы христианство для киевской паствы очень неудобным. Поэтому великий князь Владимир обратил внимание на православное христианство, активно проповедуемое Восточной Римской империей. Наглядным при-

мером православного прозелитизма в эту эпоху была Болгария, крестившаяся в IX в. Киевский князь с удивлением узнал, что византийский император прислал к болгарам не чиновничью администрацию, а учёных монахов Кирилла и Мефодия, которые не только пересказывали христианское учение в адаптированной, упрощенной форме, но и создали для славянских христиан азбуку, получившую название «кириллица». Дело в том, что христианство основано на Откровении Бога человеку, которое содержится в Священном Писании. Чтобы стать христианином, необходимо с этим Откровением ознакомиться и ни в коем случае не переименовать его. Лучшим способом для этого является письменная фиксация. Поэтому, приняв крещение, общество не может остаться без письменности. Перспектива создать на Руси письменную культуру очень нравилась князю Владимиру, хотя сам он всю свою жизнь оставался неграмотным. Вторым важным фактором, повлиявшим на выбор князя, стала особенность православной экспансии, которая почти никогда не сопровождается экспансией политической. Организуя для того или иного народа крещение, византийский император не требовал покорности своей власти или военного союза с собой. Было достаточно и того, что новая Церковь подчинялась константинопольскому патриарху. Отечественный историк XIX в. Н. А. Осокин характеризует проникновение греческого христианства в Болгарию и на Русь следующим образом: «Принятие славянами из Царьграда христианства вызывалось характером византийской церковной пропаганды, которая никогда не претендовала на полное уничтожение местной самостоятельности. Восточное христианство никогда не превращало обращаемых в рабов, проповедуя слово Бога на их языке и охотно позволяя перелгать его на всевозможные глаголы человеческие»¹. То есть можно было войти в состав православного мира, обрести новых знакомых, но при этом не становиться ничьим вассалом. И в 988 г. Владимир I Святой сделал свой выбор, крестившись сам (под именем Василия) и настояв на коллективном крещении жителей Киева.

¹ Осокин Н. А. Альбигойцы. Начало истории и учение. – Москва : Вече, 2020. – С. 159.

Однако процесс христианизации Руси затянулся на целое столетие, и далеко не во всех городах новую веру встречали доброжелательно. Например, отечественный историк С. М. Соловьёв сообщает о настоящем сражении, которое произошло в 991 г. в Новгороде при попытке княжеских воевод Добрыни и Путяты, сопровождаемых греческим епископом Иоакимом разрушить Перынь. Большинство новгородцев, возглавляемые боярином Угоняем и волхвом Соловьём, вступили с дружинниками в вооруженную схватку, которая с переменным успехом длилась почти сутки¹. Победа киевской дружины и разрушение идолов Перуна и Ящера мало что решила в культурном плане: новгородцы оставались скрытыми язычниками ещё почти столетие. Даже в середине XI в. в различных городах Руси происходили рецидивы прежней веры, сопровождавшиеся кровавыми восстаниями и расправами над духовенством, которые почти всегда инспирировались волхвами. То есть получается, что, невзирая на официальное принятие христианства, прежний языческий клир вовсе не потерял своего влияния. Другой особенностью христианизации стало отождествление некоторых языческих божеств и посвященных им праздников с православными святыми. Так, языческий праздник Ярилин день (летнее солнцестояние) совместился с днём поминовения Иоанна Крестителя (в русском варианте – Ивана Купалы), а божество-покровитель домашнего скота Велес «сроднился» со святым Власием, что выражалось в постройке церкви, посвященных святому Власию, на развалинах святилищ Велеса.

Результаты прихода на Русь православной культуры дали о себе знать лишь в правление великого князя Ярослава I Мудрого (978–1054). Этот период можно считать «золотым веком» Киевской Руси. Князь Ярослав одним из первых научился читать и, осознав колоссальные выгоды, даруемые письменностью, настоял на открытии в Новгороде нескольких начальных школ. При этом Ярослав не чуждался и традиционных для славянского князя способов поддержания авторитета: в частности, воевал со своими

¹ Соловьёв С. М. Об истории Древней России. – Москва : Просвещение, 1992. – С. 43-44.

братьями Мстиславом Храбрым и Святополком Окаянным. На счету великого князя числятся и довольно подлые политические манёвры: в частности, народная молва приписывает ему заказное убийство братьев-князей Бориса и Глеба, вина за которое была возложена на князя Святополка Окаянного. Нет оснований сомневаться в том, что великий князь был очень практичным человеком: укрепляя союз со скандинавами, он женился на норвежской принцессе Ингигерде, а его дочь, княжна Анна Ярославна, стала женой французского короля Генриха I. Но Ярослав Мудрый был первым князем, которого волновало не только политическое могущество, но и вопросы христианского благочестия. Ведя братоубийственные войны с другими претендентами на киевский престол, остальными сыновьями Владимира I Святого, князь всё-таки испытывал не только торжество победителя, но раскаяние грешника. Желая хоть как-то искупить свою вину перед Богом, Ярослав построил в 1050 г. Новгороде великолепный Софийский собор, на протяжении всего Средневековья бывший духовным центром Северо-Западной Руси. Аналогичный собор был построен и в Киеве (1036), но не в знак покаяния, а, наоборот, в благодарность Богу после масштабной победы над кочевниками-печенегами. Но князь Ярослав интересовался духовными вопросами не только с внешней стороны. Поскольку киевских митрополитов назначал патриарх в Константинополе, князь попытался лишиться владыку этого права, в 1051 г. самовластно назначив владыкой святителя Илариона Киевского. Патриарх не признал это назначение, и неизвестно, чем эта история бы закончилась, если бы не смерть великого князя в 1054 г. Святитель Иларион не стал бороться за должность, без пререканий уступив её патриаршему ставленнику митрополиту Ефрему. Впрочем, владыка Иларион не был послушной марионеткой в чьих-либо руках, потому что основным его занятием всегда были философия и богословие. Именно его считают первым русским философом, а написанное им «Слово о Законе и Благодати» является первым философско-теологическим произведением на русском языке. В те же годы, возможно, под влиянием именно митрополита Илариона, Ярослав Мудрый сформулировал первое в русской истории письменное законодательство, получившее название «Русская Правда». Мно-

гие её статьи могут показаться нашим современникам странными (например, князь допускал кровную месть и лишь регламентировал, кто за кого может мстить), но важен сам факт того, что теперь на Руси появились законы, не зависящие от воли князей-судей.

Долгое время единолично управляя страной, великий князь Ярослав I Мудрый оставался сторонником родовых отношений и никогда не считал княжескую власть абсолютной. Он никогда не пытался копировать восточно-римскую систему самодержавия и не сравнивал себя с императором. Незадолго до смерти он в устной форме передал своим наследникам некое политическое завещание, суть которого много раз пересказывалась в различных исторических документах. Современный историк С. Э. Цветков так излагает три принципа, положенные князем в основу политического порядка Киевской Руси: «Первый из них провозглашал подчиненную князьям «от рода русского» территорию («землю отец своих и дед своих») наследственной собственностью великокняжеского рода, отдельные представители которого могли владеть только известной частью наследия, а не всем родовым достоянием в целом. Второй налагал на братьев-наследников политическое и моральное обязательство не посягать на владения друг друга. Наконец, согласно третьему, ответственность за сохранение политического status quo ложилась на старшего из Ярославичей, Изяслава, заступавшего на родовой лестнице место отца по отношению к своим младшим братьям. Формальная целостность государства таким образом не нарушалась; правда, следует иметь в виду сообщение «Сказания о Борисе и Глебе» о том, что, согласно воле Ярослава, Изяслав являлся не единственным наследником верховной власти, а разделял её с двумя другими соправителями Русской земли – Святославом и Всеволодом»¹. С этого момента на Руси начинается долгий период феодальной раздробленности: ведь каждый из князей-наследников имел своих сыновей, которым он мог назначить уделы только в пределах своего княжества (второй «принцип Ярослава»).

¹ Цветков С. Э. Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054-1212. – Москва : Центрполиграф, 2009. – С. 7.

Например, новгородский князь мог давать сыновьям в управление любые города, но только в границах Новгородского княжества. В случае гибели кого-то из княжичей, его удел переходил к одному из братьев, но только в пределах одной ветви рода. Князь и его сыновья вынуждены были дробить княжества на уделы, которые вскоре становились самостоятельными, а уделы – ещё мельче. Вся эта сеть измельчающихся княжеств находилась в руках всё сильнее разветвляющейся династии Рюриковичей. Такие «гроздь» опосредованно подвластных Киеву маленьких княжеств получили название «вотчин» (от слова «отец», то есть «передающиеся от отца к сыновьям»). Великий князь не мог перетасовывать княжеские семейства с одной вотчины на другую из-за «первого принципа», потому что власть над страной являлась коллективной собственностью всех князей-родственников, и великий князь был именно первым среди равных, а не единовластным монархом. Правда, смерть или бегство одного из князей вызывало автоматический передел княжеств между его братьями и племянниками. В отличие от западной системы наследования от отца к старшему сыну, русские князья передавали наследство горизонтально – от старшего брата к младшему. Поэтому смерть одного из князей приводила в движение всё княжеское семейство, почти всегда приводя к кровавым столкновениям. Более того, проникновение христианской нравственности во властные круги привело к тому, что побеждённых в междоусобицах князей не только перестали убивать, но даже не лишали корон, лишь подыскивая им в их родовой вотчине менее влиятельное княжество, чем прежде. В результате такой политики княжества дробились с каждым новым поколением правителей. Так, вместо больших и мощных Киевского и Новгородского княжеств вскоре возник целый конгломерат небольших удельных государств: Смоленское, Брянское, Черниговское и даже Брестское княжества, правители которых постоянно враждовали между собой, при этом приходясь братьями, кузенами и дядьями друг другу. Скандинавское влияние, некогда послужившее интеграционным фактором славянских племён, в эту эпоху фактически прекратилось. Немецкий историк А. Стриннгольм отмечает, что принявшие католическое христианство датчане, норвежцы и шведы теперь не

имели общих интересов с православными славянами: «Когда же с введением христианства походы викингов прекратились, и внутренние смуты в самой Скандинавии потребовали внимания прежних морских разбойников, прекратились и походы в Россию; помощь стала более не нужна русским; поселившиеся на Руси скандинавы мало-помалу слились со славянами или потерялись в их многолюдстве. Со временем преобладание варяжского племени исчезло совсем, потому что варяги были очень малочисленны в сравнении с превосходящим количеством туземцев. Славянские нравы и язык стали господствующими; всё государственное устройство приняло соответствующее тому направление»¹. Приблизительно с XII в. вся власть в княжествах Киевской Руси оказалась сосредоточена в руках различных ветвей династии Рюриковичей. В это политическое пространство никак не смог бы войти аристократ, не приходящийся им родственником, и, наоборот, ни один Рюрикович не мог потерять своих прав на власть, если только не погибал в сражении или не становился тяжелым инвалидом.

Отношения между русскими князьями XI–XII вв. представляют собой оригинальный культурный феномен, не похожий на сложившийся в Западной Европе рыцарский мир. Если западный аристократ определял своё положение через вассальное служение сеньору (в идеале – королю) и Богу, то основой привилегированного статуса русского князя была всего лишь принадлежность к семейству Рюриковичей. Даже политическая терминология тех лет восходила к терминам родства. Но это были просто слова. «Кровнородственная терминология, ещё совсем недавно служившая инструментом для выстраивания иерархических связей, превратилась в чистую условность, так что дядя, например, мог сказать племяннику: «ты мой еси отец, а ты мой сын, у тебя отца нету и у меня сына нету, а ты же мой сын, ты же мой брат», причём, «усыновленный» племянник вполне мог оказаться старше дяди годами, а «братья» – не иметь общих родителей. (...) Старшинство приобретали силой или по договору, в иных случаях его даже жаловали, но оно больше не наследовалось естественным

¹ Стриннгольм А. Походы викингов. – Москва : АСТ, 2008. – С. 245-246.

путём. Само понятие единственного законного наследника великого княжения практически исчезло»¹. В реальности на Руси надолго воцарился закон силы: князья воевали друг с другом и, не имея легальной возможности расправиться с конкурентами, наносили им страшные увечья. Так, в 1097 г. Василько Ростиславич, князь западно-украинского города Тереховль, был обманом захвачен и ослеплён своими кузенами Святополком Киевским и Давыдом Волынским. При этом князь Василько был храбрым и физически сильным человеком, ни один противник не смог бы взять его в плен живым. Жестоким братьям удалось его схватить потому, что они... пригласили Василька на праздничный обед, перед крестом поклявшись, что не желают ему зла². Такие вероломные клятвы с лицемерным целованием креста были среди князей в порядке вещей, причём, сами клятвопреступники вовсе не считали себя предателями и богохульниками. Например, в 1150-е гг. князь Владимир Володарьевич Галицкий прославился тем, что давал клятвы на кресте по любому поводу, не сдержал ни одной из них и при этом не пропускал ни одной церковной службы.

На кого же опирался русский князь в эпоху Киевской Руси? У его власти всегда было две неравнозначных опоры. Первой опорой княжеской власти всегда была и оставалась вооруженная сила. Русский князь всегда был и оставался военным предводителем, и поэтому его окружала дружина, состоящая из профессиональных воинов. В этой боевой семье выше всего ценились верность и товарищество: для дружинника считалось большим позором служить князю за плату, то есть повиноваться кому-то по соображениям личной выгоды, а не за реальные достоинства. Вместо жалования воины получали лишь натуральное содержание, выражавшееся в возможность питаться за княжеским столом и жить в предоставленной князем *гряднице* (аналог казарменного помещения в княжеском тереме). Стать дружинником мог любой желающий независимо от своего происхождения и национально-

¹ Цветков С. Э. Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054-1212. – Москва : Центрполиграф, 2009. – С. 207.

² Там же. С. 132

сти, но при условии его верности боевым товарищам и умении владеть оружием. Отечественный историк В. О. Ключевский так характеризует этнический состав княжеских дружин: «В X–XI вв., как мы знаем, в ней преобладали ещё пришлые варяги. В XII в. в её состав входят и другие сторонние элементы: рядом с туземцами и обрусевшими потомками варягов видим в ней людей из инородцев восточных и западных, которые окружали Русь, торков, берендеев, половцев, хазар, даже евреев, угров, литву и чудь. (...) Единство княжеского рода позволяло дружиннику переходить от князя к князю, а единство земли – из области в область, ни в том, ни в другом случае не делаясь изменником»¹. В воинском коллективе соблюдалась строгая иерархия. Командовал дружиной *воевода*, которым мог быть как сам князь, так и другой человек, пользующийся непрерываемым авторитетом и среди воинов, и при дворе. Обычно князья старались назначить воеводу заодно и воспитателем своих сыновей, чтобы те впоследствии могли командовать воинами. Такой воспитатель назывался «дядька» и сопровождал своего воспитанника на протяжении всей жизни: сначала как воспитатель, затем как советник, а в зрелые годы – как старый друг. Например, «дядькой» князя Святослава Игоревича был викинг ярл Асмуд, а воспитателем будущего Владимира I Святого стал новгородский воевода Добрыня. Следующей иерархической ступенью за воеводой была так называемая старшая дружина или *бояре*. В рассматриваемый нами период это были опытные воины, побывавшие во множестве сражений и поэтому имевшие право голоса на княжеских советах. По неписанным правилам князь не мог принимать важных решений, не собрав Боярскую Думу и не согласовав своё решение с наиболее авторитетными воинами. Также князья нередко назначали бояр в качестве наместников в те подвластные города и посёлки, куда не успевали ездить лично. Но боярин мог управлять лишь от имени князя, и поэтому при переходе своего господина в другой удел обычно следовал за ним, оставляя прежнее назначение. Бывали случаи, когда боярин покидал князя и уходил слу-

¹ Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трёх книгах. – Кн. I. – Москва : Мысль, 1997. – С. 171.

жить кому-то из его родственников. Это не считалось предательством, потому что все князья приходились друг другу родней, и дружина служила именно семье, а не кому-то лично. Ниже бояр в воинской иерархии стояла основная масса бойцов, которых называли *кмети*. Именно они составляли большинство дружинников, и они же играли роль основной ударной силы в сражениях. Каждый из этих воинов, создав себе достойную репутацию, со временем мог стать боярином. На самой нижней ступени дружинного сообщества находились *отроки* – юноши, ещё не достигшие взрослого возраста, но уже связавшие свою судьбу с дружиной. После наступления совершеннолетия их торжественно принимали в кмети, но до посвящения они выполняли в войске различные вспомогательные функции. Чаще всего ряды отроков пополнялись из числа сыновей погибших воинов. Однако, несмотря на такую устойчивую организацию, княжеские дружины были слишком малочисленны для ведения серьёзных кампаний. Обычно их реальный состав колебался от нескольких сотен до тысячи бойцов. Такой отряд мог некоторое время оборонять крепость, устроить набег или настичь кочевников-грабителей, но вести долгую правильную осаду или противостоять степной орде дружина не смогла бы. Поэтому при планировании масштабных боевых действий князь обычно созывал ополчение из всех городов и сёл княжества. Ополченцы обычно в мирной жизни занимались ремеслом и земледелием, их боевая подготовка заметно уступала дружинной, но ополчение превосходило княжескую дружину численностью в десятки раз. Поэтому каждый князь знал, что если жители княжества будут разочарованы его правлением, то дружина не сможет защитить его от восставших.

Второй, наиболее важной опорой княжеской власти был его столичный город, а более точно – лояльность горожан. Именно город был подлинным центром власти в княжестве, и сердце города билось вовсе не в княжеском тереме. Обычно все русские города застраивались по одному плану, включавшему в себя две неравные части. Центральная часть города находилась в укреплении, именуемом *детинец* (позднее её стали называть *кремль*). Именно здесь высились княжеские палаты и дома наиболее значимых граждан, а также главная церковь с архиерейским подво-

рьем. Если в городе располагалась епископская кафедра, то владыка жил именно здесь. Другой, периферийной частью города был *посад* – раскинувшиеся за крепостными стенами ремесленные и торговые кварталы, примыкавшие к речной пристани. В случае нападения кочевников или дружины соседнего княжества, посадские (жители посада) спешили укрыться в детинце, унося с собой всё самое ценное. При набегах и кратковременных осадах нападавшие почти никогда не успевали ворваться в крепость или взять её измором, и поэтому срывали злость на посаде, разрушая его до основания. По этой причине за пределами детинца не велось каменного строительства: какой смысл строить на века, если в любой момент здание может быть разрушено? Но жизнь в деревянных избах вовсе не означала, что посадские были бедными или бесправными. Все политические и даже серьёзные хозяйственные вопросы княжества обсуждало вече – народное собрание, на котором имели право высказаться все жители столицы. От князя ждали, что он будет исполнителем вечаевой воли, и реальной возможности прекословить правитель действительно не имел. Вот как описывает вечаевой порядок средневекового Пскова отечественный историк И. Д. Беляев: «По составу своему псковское вече, по-видимому, совершенно было одинаково с новгородским вечем: оно состояло из больших и меньших людей, или из бояр и людинов; но, в сущности, на псковском вече не было ни больших, ни меньших, а все были равны, все были только мужи псковичи, господин Псков нераздельный, и вечаевы грамоты писались не от больших и меньших, а от всего Пскова. Конечно, под мужами псковичами разумелись только полноправные граждане, действительные члены псковских общин, домохозяева, а не бездомный сброд»¹. Вечаевой приговор имел силу закона, и его письменный вариант обычно даже хранился не в княжеском тереме, а в соборной церкви. Ни один князь не мог отменить или отказаться выполнять такое решение, иначе его власть буквально испарялась. Например, когда в 1068 г. киевский князь Изяслав Ярославич отказался раздать горожанам оружие для обороны от

¹ Беляев И. Д. История Пскова и Псковской земли. – Москва : Вече, 2016. – С. 79.

вероятного половецкого набега, как от него требовало вече, киевляне мало того, что тут же прогнали этого правителя, так и немедленно освободили из тюрьмы пленного полоцкого князя Всеслава Брючиславича, славившегося отвагой и жестокостью. Изяслав в панике бежал, а Всеслав, не имея никаких законных прав на киевскую корону, организовал оборону города от кочевников. Когда опасность миновала, он спокойно возвратился в родной Полоцк, бывший его наследственной вотчиной.

Изначально вече было в каждом русском городе, но не везде судьба этого общественного института складывалась одинаково. Такие города как Киев и Чернигов рано испытали на себе опасность постоянных набегов кочевников (печенегов, половцев) и бесконечных княжеских междоусобиц. Поэтому их быт довольно быстро потерял демократические черты, став военизированным. Зато города Северо-Западной Руси (Новгород, Псков, Полоцк) уже к XIII в. научились обходиться без постоянной княжеской власти, приглашая к себе по воле веча правителя лишь на военное время. После окончания боевых действий князю обычно становилось попросту нечего делать: все властные полномочия мирного времени находились в руках выборных должностных лиц. О Новгороде и Пскове даже принято говорить как о республиках, где князья надолго не приживались. Причиной такого пренебрежительного уважения к князю и его дружинникам скрывалась в основном мирном занятии древнерусских горожан: это была торговля. В Полоцке, Новгороде и Пскове, куда набеги степных кочевников не дотягивались, быстро и прочно сложилось купечество, ведущее дела со всеми серьезными фирмами Северной Европы. В частности, в Пскове и Новгороде даже были особые кварталы, населенные немецкими и скандинавскими торговцами. Иностранцы имели в русских торговых республиках собственные католические церкви и даже кладбища. Впрочем, новгородские и псковские купцы имели аналогичный квартал в городе Висбю на шведском острове Готланд, откуда вели дела со всей Прибалтикой¹. Поэтому в городах, не подвер-

¹ Беляев И. Д. История Пскова и Псковской земли. – Москва : Вече, 2016. – С. 329.

гавшихся набегам, реальной властью обладало лишь вече, а если точнее, то олигархия, состоящая из наиболее богатых и авторитетных купцов.

В эту же эпоху бурно и плодотворно происходит формирование русской литературной и философской культуры. Как и в Западной Европе «тёмных веков», её очагами стали первые монастыри и, особенно, *Киево-Печерская Лавра*. Возглавляемые назначавшимся из Константинополя митрополитом-греком, клирики стали первыми образованными людьми на средневековой Руси. Если приходские священники нередко влачили нищенское существование, потому что деревни и городские окраины по своему духу оставались языческими, то группировавшиеся в Лавре монахи содержали себя сами и по настоянию основателей киевского монастыря святых Антония и Феодосия Печерских уделяли много времени изучению переведенных с греческого языка богословских и философских книг. В скором времени появились и собственно русские религиозно-философские сочинения. Это, в первую очередь, «Слово о Законе и Благодати» святителя Илариона Киевского и «Послание князю всея Руси», написанное митрополитом Никифором для великого князя Владимира II Мономаха. На рубеже XI–XII вв. преподобный Нестор Летописец завершил работу над «Повестью временных лет» – первой восточнославянской летописью, в которой он не только излагал события, связанные с воцарением династии Рюриковичей, крещением Руси и правлением первых Ярославичей, но и ставил вопросы о действии в истории абсолютных начал (Добра и Зла). Существовала на Руси и светская философия, представленная двумя противоположными фигурами. Одним из светских философствующих писателей был великий князь Владимир II Мономах, составивший своеобразное политическое завещание, которое назвал «Почтение детям». В нём он излагал своё видение княжения, основанного на родственных отношениях и личном благочестии правителя. Другим светским философом и публицистом стал грамотный простолюдин Даниил Заточник, биография которого практически неизвестна, но само прозвище которого свидетельствует о тюремном прошлом. В своей книге «Моление» он, как и князь Владимир II, анализирует суть княжеского правления и

приходит к выводу, что князь мало что может сделать без одобрения Боярской Думы. Поэтому философ рекомендует князьям выбирать себе бояр не так, как выбирают воинов, а в первую очередь как советников, руководствуясь двумя их качествами: верностью и мудростью.

Кроме литературно-богословской деятельности, православная Церковь на Руси была вынуждена участвовать и в политике. Она не имела таких широких возможностей, как её католическая «сестра» в Западной Европе и никогда не обладала самостоятельностью не только в Киеве, но даже и в Константинополе. Поэтому в первые годы после крещения Руси каждый епископ был вынужден завоевывать доверие своей новой паствы и устраивать жизнь новообразованной епархии, полагаясь только на себя. Иногда князья оказывали епископам поддержку, но нередко попросту не обращали на них внимания. В такой обстановке церковный иерарх либо становился настоящим святителем, либо вообще не пытался благовествовать. Иногда крещение окраинных славянских племён затягивалось на многие годы и не всегда заканчивалось для святителя благополучно. Например, первый епископ Ростова Великого, креститель вятичей святой Леонтий¹ смог выполнить миссию только ценой собственной жизни: после того, как большинство жителей города и окрестностей приняли христианство и даже помогли владыке построить церковь, местные волхвы и их товарищи зарубили епископа.

Также церковные иерархи посредничали между князьями, стараясь помирить их друг с другом и не допустить междоусобных войн. Некоторые игумены представляли в судах интересы неграмотных или нищих горожан. В частности, преподобный Феодосий Печерский нередко навещал князя Изяслава, отговаривал его от расправ с недоброжелателями, опровергал наветы, которые в избытке звучат в окружении любого правителя, и пользовался при княжеском дворе непререкаемым авторитетом. Именно святой Феодосий настоял на том, чтобы располагавшийся неподалёку от города монастырь давал обязательную милостыню и решал

¹ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – Москва : Московский рабочий, 1990. – С. 115.

проблемы киевлян, попавших в беду. В частности, каждую субботу игумен отправлял в местную тюрьму целую телегу хлеба для заключённых, и на протяжении всего его многолетнего управления монастырём не было недели, чтобы хлеб не прибыл¹.

К сожалению, князья уделяли мало внимания духовным вопросам и больше думали об увеличении своего личного могущества и оттеснении родственников от власти. Поэтому к началу XIII в. Киевская Русь окончательно распалась на множество больших и малых княжеств, ни одно из которых не имело достаточно сил для того, чтобы доминировать. Когда в 1230-х гг. у границ Рязанского княжества появились монголы, большинство князей даже не придали этому значения. Так Русь стала добычей завоевателей-кочевников и почти двести лет оставалась в зависимости от них.

III. Становление русского культурного типа. В 1237–1241 гг. Южная и Северо-Восточная Русь подверглись татаро-монгольским нашествиям. Такие прежде многолюдные города как Киев, Чернигов и Владимир были взяты штурмом и разграблены. Рязань была настолько разрушена, что уцелевшие горожане приняли решение строить её заново на другом месте (до 1778 г. этот город даже назывался Переяславль-Рязанский). Войско владимирского князя Юрия Всеволодовича была разгромлено татарами в битве на реке Сити (1238), и с тех пор об организованном сопротивлении кочевникам на Руси никто даже и не помышлял. Центр политической жизни сместился с южных земель (Киева и Чернигова) на северо-восток, к молодым городам Москве и Твери. Во время нашествия Москва была разграблена монголами наряду с другими городами, но сама природа тех мест препятствовала частым походам кочевников. Ведь основой кочевой экономики, как в те дни, так и сейчас является миграционное скотоводство: для того, чтобы перегонять скот с зимних пастбищ на летние и обратно необходимы широкие степные пространства. Евразийская степь тянется от долины реки Хуанхэ в Китае до со-

¹ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре в 2 т. Т 1: Первый век христианства на Руси. – Москва : Гнозис, 1995. – С. 728.

временной Венгрии, и поэтому кочевники без особых препятствий могли атаковать как мусульманские города Средней Азии, так и Киев, и Будапешт. Но в лесах Северо-Восточной Руси пасти табуны лошадей и отары овец невозможно, поэтому татары не пытались остаться в этих землях надолго, предпочитая лишь взимать с них дань.

Почти на сто лет всякая духовная жизнь в русских землях замерла. Те редкие монастыри, которые не подверглись разграблению, влачили нищенское существование. Многие грамотные клирики без колебаний променяли духовную карьеру на бюрократические должности при уцелевших князьях. Сами правители вели между собой вялую борьбу за благосклонность татарских ханов и право исключительного сбора дани для татар в окрестных землях. Хань охотно сотрудничали с такими коллаборационистами, по своему усмотрению назначая одного из них великим князем Владимирским, но этот титул на рубеже XIII–XIV вв. превратился в почётную формальность. Городские республики Северо-Западной Руси (Новгород, Псков, Полоцк) не подвергались нашествию, но стали ориентироваться исключительно на западные страны. Так, Полоцк фактически превратился в литовский город и с согласия местного веча даже управлялся литовской же династией Гедиминовичей, а Новгород и Псков полностью отдались балтийской международной коммерции, воюя, примиряясь и торгуя с немецкими городами Прибалтики (Ригой, Дерптом) и Тевтонским орденом. Казалось, что бывшая Киевская Русь обречена навсегда стать периферией восточного и западного миров.

Спасение пришло со стороны православной Церкви, причём, вовсе не от её высшего клира, столь знаменитого в прежние времена. Выше мы говорили, что русские монастыри и иерархи пользовались уважением в глазах князей и поэтому обычно строились близ городских стен. Пришли в упадок города и князья – исчезло и монастырское влияние. Те немногие представители духовенства, которые пользовались авторитетом в первой половине XIV в., обычно приобретали свою репутацию на политическом поприще, будучи скорее дипломатами в рясах, чем исповедниками. Киевский митрополит ещё в XII в. перебрался из беспокойного Киева во Владимир, а после разрушения этого города татарами

жил в Москве, оставаясь киевским лишь по названию. И его положение во многом зависело от того, насколько владыка сможет сотрудничать с московской короной. Некоторые из митрополитов оказывались очень полезными князьям. Например, митрополит Феогност в 1328 г. окончательно перенес свою резиденцию из Владимира в Москву и стал верным соратником князьям Ивану I Калите (1328–1340) и Семёну Гордому (1340–1353.), оправдывая каждое их действие в борьбе с тверскими князьями. Но все знали, что митрополит Феогност служит именно этим князьям, а не Богу, и никто не искал у него духовного совета или благословения. Его преемник, митрополит Алексей (Бяконт) был в ещё большей степени политическим деятелем, чем религиозным. В частности, он выполнял в Золотой Орде дипломатическую миссию и имел немало друзей при ханском дворе, выхлопотал для московских князей постоянное право собирать дань для татар с русских земель, а в Москве начал грандиозное строительство каменных храмов (легендарный Чудов монастырь Кремля был построен по его приказу). И, опять же, все понимали, что успехи митрополита Алексея и его исключительное положение при дворе обусловлены не личным благочестием, а исключительной практичностью, которая не имеет отношения к религии. Поэтому высшее духовенство при самом горячем желании не могло стать для русских земель новым интегрирующим началом: оно просто не имело подходящего наставления для своей паствы. Зато такое наставление нашлось у монахов-отшельников, которых в эти годы считали редким анахронизмом времён раннего христианства.

Лицом русского пустынночества стал *преподобный Сергей Радонежский (1314–1392)*. Будучи одним из сыновей влиятельного боярина, он ещё в юности, вместе со старшим братом Стефаном избрал для себя монашеский путь. Но если Стефан попросту вступил в один из монастырей, то Сергей (до монашества его звали Варфоломей) попросту удалился в лес, найдя место современного города Сергиев Посад. Там он вёл жизнь буквально на грани выживания, заполненную постоянным тяжёлым трудом и молитвами. Но именно поэтому имя московского отшельника вскоре стало известным. Как ни тяжело было его положение, он находил доброе слово для каждого гостя, а когда

вместе с ним в лесном ските поселились другие монахи, то святой явил новый пример игуменской власти. Вместо того чтобы руководить братией, он опекал её. По свидетельствам современников, Сергей Радонежский был для своих монахов и прачкой, и поваром, и дровосеком, и даже строителем. Пример такой евангельской скромности оказался настолько заразительным, что к игумену Сергию стали стекаться пилигримы со всей Руси. На месте одинокого, удалённого от людей скита вырос монастырь (ныне – Троице-Сергиева Лавра), а братия других обителей мечтала последовать примеру отшельника. Вот как описывает роль святого в духовном возрождении Руси историк В. О. Ключевский: «Так воспитывалось дружное братство, производившее, по современным свидетельствам, глубокое назидательное впечатление на мирян. Мир приходил к монастырю с пытливым взглядом, каким он привык смотреть на монашество, и если его не встречали здесь словами *приди и виждь* (курсив автора), то потому, что такой зазыв был противен Сергиевой дисциплине. Мир смотрел на чин жизни в монастыре Преподобного Сергия, и то, что он видел, быт и обстановка пустынного братства, поучали его самым простым правилам, которыми крепко людское христианское общечитие»¹. Своей молитвой, личным благочестием и образом жизни преподобный Сергей снова вознёс православие на небывалую нравственную высоту. Несмотря на то, что святой всячески противился участию в политических делах, князья нередко навещали его и просили благословения по различным вопросам. Оказалось, что слово монаха-пустынника стало значить для них больше, чем придворные интриги и даже воля татарского хана. Так, святой подвижник одним разговором пресёк начинавшуюся междоусобицу, отказавшись благословить рязанского князя Олега, собиравшегося напасть на Москву. И, наоборот, именно у святого Сергия просил благословения (и получил его) московский князь Дмитрий Донской, собираясь на бой с татарами хана Мамай. Эта благословлённая святым Куликовская битва (1380 г.) стала новым историческим рубежом, показавшим, что русское

¹ Ключевский В. О. О нравственности и русской культуре. – 2-е изд. – Москва : Дрофа, 2006. – С. 76.

оружие, освященное духом, может одержать победу даже над самым страшным врагом.

Вдохновлённые примером Сергия Радонежского монахи уходили в леса северного Заволжья, строя свои скиты на территории современной Вологодской области и Карелии. Желая быть ближе к святым отшельникам, вслед за черноризцами тянулись крестьяне, и в скором времени на месте одиноких лесных келий образовывались многолюдные, развитые в хозяйственном отношении монастыри, вокруг которых строились деревни мирян. Это явление в русской истории называется «монастырская колонизация», и оно имело следующую схему: монах-отшельник основывал в северных лесах скит, затем к нему присоединялись другие иноки, услышавшие о духовном подвиге пустынника, так образовывался монастырь, к которому тянулись переселенцы из центральных княжеств. Кто-то из этих переселенцев спешил укрыться от княжеских междоусобиц и татарских набегов, а кто-то просто хотел вести жизнь ближе к настоящей, не играющей в придворные игры Церкви. В результате такой миграции в северных краях возникали деревни и сёла, не знающие внешних врагов и в повседневной жизни вдохновляющиеся примерами монашеского физического и духовного труда. В те же годы друг и идейный сподвижник преподобного Сергия святитель Стефан Пермский отправился в долину Камы, где обратил в православие местное население и даже перевёл Евангелие на местный, зырянский язык.

Таким образом, начала складываться подлинно русская православная духовность, подпитываемая новыми, русскими же примерами, уже не обращающаяся к киевскому прошлому. Отечественный исследователь Г. М. Прохоров предложил даже именовать это явление «православным Возрождением»: «Православное Возрождение вывело нашу страну из тяжелейшего и глубочайшего духовно-политического кризиса и оказалось прочным фундаментом для воссоздания свободного Русского, а впоследствии и многонационального Российского государства»¹. Люди

¹ Прохоров Г. М. Древняя Русь как историко-культурный феномен. – Санкт-Петербург : изд-во Олега Абышко, 2010. – С. 167.

наконец-то начали осознавать себя единым христианским народом, по недоразумению живущим в разных городах и княжествах. Можно сказать, что только во второй половине XIV в. сбылась мечта крестителя Руси князя Владимира I Святого, который желал посредством христианства объединить племена и княжества восточных славян в один народ.

К сожалению, политическая система Московской Руси не успевала за происходящими в культуре духовными изменениями. Московский князь по-прежнему оставался одним из всех князей Северо-Восточной Руси и даже власть свою легитимировал как великий князь Владимирский, на что раз за разом требовалось разрешение татар. Победа на Куликовом поле не изменила ситуации коренным образом – это было скорее символическое, чем политическое событие. Так, будучи разбиты в 1380 г., татары вернулись, разграбили и сожгли Москву в 1382 г. Город в те годы защищал каменный Кремль, который враги не смогли взять штурмом, но им удалось проникнуть в крепость обманом, и в результате все политические плоды Куликовской победы оказались перечеркнуты. Если на рубеже XIV–XV вв. татарский натиск на русские земли ослаб, то только потому, что Орда в это время переживала смутное время и глубокий политический упадок¹. Но русские князья по-прежнему приглашали татарских ханов принимать участие в своих междоусобицах, и власть московского правителя держалась исключительно на военной силе и дипломатическом такте. В городских республиках Новгорода и Пскова вообще сформировался иной культурный тип, в котором Церковь и даже православие не играли такой важной роли, как в Москве. Например, в Новгороде епископов выбирали и утверждали на вече горожане, а псковское духовенство по факту имело пресвитерианское управление. В этих краях свили гнездо многочисленные ереси, и нельзя сказать, чтобы новгородцы и псковичи сильно этому противились². Ни московский князь, ни преподобный

¹ Шпулер Б. Золотая Орда. Монголы на Руси. 1223-1502. – Москва : Центрполиграф, 2017. – С. 141-142.

² Беляев И. Д. История Пскова и Псковской земли. – Москва : Вече, 2016. – С. 56-57.

Сергий Радонежский не пользовались в глазах новгородцев авторитетом. Более того, открыто не воюя с Москвой, верхушка новгородского и псковского купечества дорожила союзом с литовскими князьями и нередко выносила свои политические разногласия на их третейский суд. Таким образом, несмотря на свою духовную и ратную славу, Москва не имела никаких законных прав возглавлять объединение русских земель. Московский князь, смещая с престола своего тверского конкурента, выступал таким же узурпатором, как и тверской князь в гипотетической обратной ситуации. Поэтому политика московской короны почти всегда встречала сопротивление со стороны других княжеств.

Судьбоносное для Московской Руси событие произошло в 1453 г. далеко от русских земель: после долгой и тяжелой осады турки-османы взяли штурмом Константинополь, столицу Восточной Римской империи. Греческий центр православия на четыре столетия потерял независимость, и даже патриарх превратился в подданного султана-мусульманина, стал неполноправным гражданином в исламской стране. Вскоре турками были побеждены и захвачены православные государства Балкан (Сербия и Болгария), а Грузия поставлена в вассальную зависимость. Таким образом, Русь оказалась единственным православным государством на свете. Киевский митрополит уже на протяжении столетия жил в Москве, и поэтому именно Москва невольно стала хранительницей православия. Сложившееся положение получило теоретическое оформление в религиозно-философском учении псковского монаха *Филофея*, которое он изложил в своём «Послании» великому князю Василию II Тёмному. В своих воззрениях старец Филофей опирался на библейское пророчество, согласно которому до конца света успеют последовательно сменить друг друга четыре христианских царства. Первым таким царством была Римская империя, которая приняла христианство в 313 г. по указу императора Константина (впоследствии канонизированного Церковью). Позже империя распалась на Западную и Восточную, причём, на Западе были сильны позиции различных ересей, легших в основу будущего католичества. Филофей Псковский полагал, что именно духовная устремленность к католицизму (например, создание института папства) стала причиной

гибели Западной Римской империи. Дело в том, что католицизм представляет собой более позднее по отношению к православию религиозное учение. Он не является ортодоксальным христианством. Но Восточная империя не просто устояла, но даже смогла распространить православное христианство в Болгарии и на Руси. Несмотря на многочисленные политические и экономические потрясения, войны, перевороты и эпидемии, Восточная римская империя сохраняла независимость, а константинопольский патриарх – главенство в православной Церкви. Так продолжалось до 1452 г., когда последний император, будучи тесним турками, обратился за помощью к папе римскому. Была заключена Флорентийская уния – договор, по которому патриарх признает над собой главенство папы, а папа обязуется обеспечить империи военную поддержку против мусульман. Патриарх действительно признал свой статус ниже папского, но папа помочь не смог, и империя погибла. С этого момента уния считалась не действительной, но православная Церковь всё равно фактически оказалась обезглавленной. Таким образом, третьим православным царством оказывалась Московская Русь. Старец Филофей предупреждал, что четвертого христианского государства не будет. Не будет не потому, что Бог неожиданно изменил план относительно конца света, а в силу человеческой свободы воли. В один из судьбоносных исторических моментов кто-то из персонажей сделал свой выбор неправильно. Например, польский князь Мешко I опрометчиво крестил свой народ в католицизм (966) и, тем самым, лишил своих потомков возможности унаследовать славу Восточной Римской империи и миссию хранителя православия. Поэтому теперь великий князь Московский стоит на историческом распутье и решает исключительно под свою ответственность: сохранить православие и стать его защитником или же отказаться от исповедания этой религии, войдя в католическую систему европейских государств. Филофей Псковский напоминал Василию II о том, что признавая себя хранителем православия, он, тем самым, унаследует славу Константинополя, второго Рима. Как пи-

сал старец Филофей, два Рима пали, третий стоит, а четвёртому не бывать¹.

Так сложилась завершённая религиозно-политическая система. Наследник Василия II, великий князь Иван III женился на последней имперской принцессе – Софии Палеолог, племяннице последнего восточно-римского императора, Константина XI Палеолога. В приданное князь получил от неё печать с двуглавым орлом, гербом Восточной Римской империи. Так восстановилась историческая преемственность: византийская корона обрела вторую жизнь в Москве. Осознавая значимость момента, Иван III даже поместил двуглавого орла на своих знамёнах, соединив его с гербом Московского княжества, святым Георгием Победоносцем. Но императором великий князь себя не объявил, хотя юридически с момента брака с принцессой Софией имел на это все права. Возможно, причина в практическом характере государя и в обилии исторических вызовов, на которые он давал своевременные и достойные ответы. Например, в 1480 г. Иван III отказался выплачивать татарам дань и в ходе военного противостояния на реке Угра сумел отбросить орду хана Ахмата. Покончив с татарским игом, великий князь объявил о воссоединении русских земель под московской короной. Ссылаясь на «Послание» старца Филофея, Иван III закономерно объявил всех сторонников местного сепаратизма изменниками православию.

Следует отметить, что общественное мнение той эпохи было всецело на стороне московского князя. Так, большинство удельных княжеств он смог присоединить к Москве бескровно, а Новгородская республика, хоть и обладала значительными вооружёнными силами, сдалась после незначительного сопротивления. Именно в эту эпоху, благодаря не в последнюю очередь учению старца Филофея, сформировалось устойчивое убеждение в том, что каждый русский обязан быть лояльным именно московской, а не какой-нибудь другой власти. Того или иного великого князя можно не любить, но московский князь всё равно счи-

¹ Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – Москва : Вече, 2001. – С. 249.

тался более законным правителем, чем татарский хан, или польский король, или другой русский князь (например, рязанский).

Во всех этих землях Иван III уничтожил демократические и сепаратистские институты, боролся с ересями и требовал точному следования православной традиции, хранителем которой себя всю жизнь считал. В частности, по его приглашению в Москве поселился известный греческий философ и богослов Максим Триволис, которого москвичи прозвали Максим Грек. Этот человек на Руси прославился как автор многих сочинений на христианские темы и был знаменит личным благочестием. После смерти Церковь причислила Максима Грека к лику святых в чине преподобного. Другой важной иллюстрацией христианской ревности князя Ивана III стало строительство Успенского собора в Кремле, которое удалось только со второй попытки. Так, в первый раз зодчие настолько неаккуратно сложили купол, что он рухнул незадолго до завершения строительства. Пришлось приглашать итальянского архитектора Аристотеля Фиораванти, благодаря которому удалось не только завершить собор, но и значительно расширить русские знания в области каменного строительства¹. Успенский собор был освящён 12 августа 1479 г., незадолго до легендарного похода на татар и свержения ордынского ига. С тех пор в этом соборе вплоть до XIX в. проходили коронации русских государей.

Но политическая конструкция, пригодная для жизни государства с такой важной миссией как сохранение и распространение истинного христианства, пока не была создана. Великий князь Иван III всё-таки оставался просто князем, одним из многих, первым среди равных. Его военные и политические успехи привлекли в Москву множество бояр из других княжеств и даже из Литвы, но каждый из этих людей вёл себя так, как подобало это делать члену старшей дружины, а не правительственному функционеру. Например, когда Иван III особым указом объявил своим наследником младшего сына (от восточно-римской прин-

¹ Самые знаменитые храмы Москвы. История столицы России в её святых / авт.-сост. М. А. Анашкевич, С. Н. Рыбакова. – Москва : АСТ, 2007. – С. 9.

цессы, а не от первой, русской жены), то столкнулся с бурной критикой со стороны Боярской Думы. В частности, лидер оппозиции князь Иван Никитич Беклемишев по прозвищу Крыжовник вполне резонно возмущался тем, что монарх не спрашивает совета у людей, которые делят с ним все тяготы войны и правления. Говоря современным языком, Беклемишев настаивал на качественном равенстве бояр и князей между собой, которое предполагало твёрдые, не подвластные ничьим указам правила взаимоотношений. Скандал с Крыжовником удалось прекратить, корона всё-таки была передана младшему княжичу, будущему Василию III, но всем стало ясно, что для выполнения масштабной исторической миссии рыцарская монархия, которой в те годы была Московская Русь, не годится.

IV. Формирование русской монархии. По-настоящему единое русское государство или, собственно, Россия, окончательно сложилось в правление *Ивана IV Грозного (1530–1584)*, который принял ряд фундаментальных мер, превративших конгломерат механически объединённых княжеств в единую монархию. Будучи образованным человеком и имея широкий кругозор, правитель хорошо разбирался в различных оттенках властных отношений, и поэтому начал своё правление с коренного изменения правительственного статуса. В 1547 г. он прошёл обряд коронации по восточно-римскому образцу, будучи «венчанным на царство» в Успенском соборе Кремля. Сама суть этого ритуала означала, что великий князь Московский получает из Божьих рук абсолютную власть над государством и отвечает за свои решения только перед Богом. Будучи внуком последней принцессы Восточной Римской империи, Иван IV имел наследственное право на императорскую корону, чем и не замедлил воспользоваться. Неслучайно полученный им при коронации титул звучал как «царь», то есть русское произношение латинского слова «caesar», то есть «цезарь». Попытка возродить Римскую империю уже предпринималась в средневековой Европе в виде германской Священной Римской империи, император которой носил титул «кайзер» (тоже «caesar», но на немецкий манер). Однако в отличие от своих германских современников Иван Грозный имел на

императорскую корону неоспоримое наследственное право и фактически принадлежал к византийской династии Палеологов по боковой линии (как внучатый племянник последнего императора). С этого момента эпоха великих князей как первых князей среди прочих равных завершается. Царский титул означал, что в государстве только один правитель, в одном ряду с которым не может стоять никто. Отечественный историк С. В. Перевезенцев так оценивает значение «венчания на царство»: «С исторической точки зрения, Иван IV решился на поступок, который не позволили себе совершить ни его дед, ни его отец. Став царём – *первым русским царём!* (курсив автора) – он оказался приравненным к величайшим государям прошлого и настоящего и наконец-то исполнил долгожданную мечту, давно лелеемую в русском сознании, – Российское царство теперь стало полновластным наследником и Рима «ветхого», и Рима «нового». Но венчание на царство исполнено ещё и глубочайшим религиозно-мистическим смыслом. Ведь для православного сознания помазание царей святым миром имеет своё основание в прямом повелении Божиим»¹. Объясняя московским боярам свою позицию, молодой царь сформулировал принцип самодержавия в том виде, в каком эта идея вошла в дальнейшую русскую историю. В Средние века под самодержцем понимался правитель, обладающий независимостью во внешней политике, то есть никому не приносящий вассальной присяги не выплачивающий дань. Например, Иван III отказался выплачивать дань татарам и вооруженной рукой отстаивал свою независимость, став, таким образом, самодержцем, «хозяйном самому себе». Но в вопросах престолонаследия он всё-таки был обязан советоваться с Боярской Думой, и такая внутренняя зависимость от мнения аристократии не считалась посягательством на его самодержавие. Внук этого великого князя, Иван IV, наполнил этот термин более глубоким содержанием: на взгляд царя, самодержец – это правитель, независимый в своих решениях ни от внешних, ни от внутренних политических факторов. Он одинаково не отчитывается ни перед иностранными гос-

¹ Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – Москва : Вече, 2001. – С. 276.

ударями, ни перед собственными боярами. Царь нуждался в советниках и помощниках, а не в партнёрах по отправлению властных полномочий.

Сразу же обозначился вопрос: какое государство Иван Грозный желал бы видеть образцом для своей империи? Ответ прост и удивителен: будучи очарован Восточной Римской империей, царь не пожелал её копировать. Его творческий замысел оказался гораздо шире, оригинальнее и жизнеспособнее: Иван Грозный стал превращать в империю ту самую Россию, которой он правил, исправляя её недостатки и усиливая достоинства. Ивана IV можно считать фундаментальным реформатором, хорошо разбирающимся в реальном положении дел.

В 1551 г. в Москве был созван Стоглавый Собор, на котором были приняты важнейшие принципы, определившие дальнейшую историю России. Во-первых, обсуждался вопрос взаимоотношений русской Церкви с константинопольским патриархом, и было решено, что Москва станет автокефальной, потому что в России есть император, а в бывшей Восточной римской империи – нет. С этого момента русская Церковь с монаршего согласия сама избирала своих митрополитов, независимо от Константинополя, Киева или ещё какого-нибудь духовного центра. В результате такой позиции в 1589 г. при царе Фёдоре Ивановиче в России было утверждено независимое патриаршество.

Во-вторых, Иван Грозный горячо одобрил кодификацию современной ему русской домашней жизни в книге «Домострой». Приближенный к царю священник Сильвестр обобщил в этой работе благотворные традиции повседневного быта русского народа и предложил считать их образцом. «Домострой» регламентирует буквально всё: как принимать гостей, как членам семьи разговаривать между собой, где гулять, какую еду готовить и т.д. Но особое значение имел педагогический принцип, положивший в основу воспитания семейные отношения. Священник Сильвестр не придумал этого, ведь ещё князь Владимир II Мономах в «Поучении детям» советовал своим наследникам обращаться с окружающими как с родителями, братьями или сыновьями в зависимости от их возраста и положения. Но Сильвестр сделал принятые в русских аристократических кругах отношения

обязательными для всех. На его взгляд, воспитание должно проходить именно дома, а непререкаемыми примерами для подражания для ребёнка должны быть родители. В процессе воспитания отец научит сына не только хорошим манерам, но и собственному ремеслу, а мать научит дочь домохозяйству. Также «Домострой» считает важнейшим компонентом воспитания прививание детям благочестия – по мысли Сильвестра, именно родители ответственны за то, чтобы дети выросли верующими и добродетельными. При этом ни один человек – ни властное лицо, ни даже царь не имеет права вмешиваться в чью-то домашнюю жизнь: ей всецело руководит глава семьи. Единственное постороннее лицо, которому дозволено интересоваться семейными делами и обсуждать их, – это приходской священник, принимающий исповедь всех членов семейства, но не имеющий права разглашать её. Смысл такой педагогической ориентации именно на семью, а не на общество в целом, заключался в том, что выросшие в кругу родственников юноши и девушки в будущем будут транслировать домашние отношения и на соседей, и на коллег по работе, и т.д., то есть в каждом знакомце будут видеть потенциального родственника. Для государства такая модель отношений не была опасна, потому что царская власть имела религиозную санкцию, а «Домострой» объявлял религиозное благочестие одной из высших добродетелей. Наверное, единственным существенным недостатком домостроевской системы воспитания было безразличие к наукам и даже широкому кругозору. Сильвестр, вероятно, руководствовался старинным христианским принципом: «Не ищи, человеце, мудрости, ищи кротости; аще обрящещи кротость, то и одолеши мудрость: не тот мудр, кто много грамоте умеет; тот мудр, кто много добра творит»¹. В результате такого поучения светское образование не получило в глазах русского народа самостоятельной ценности, и впоследствии Иван Грозный был вынужден открыть по всей стране сеть бесплатных начальных школ, так как очень нуждался в грамотных сотрудниках формируемого государственного аппарата.

¹ Ключевский В. О. О нравственности и русской культуре. – 2-е изд. – Москва : Дрофа, 2006. – С. 90.

Но империя не может основываться только на духовных принципах, ей нужны, по меньшей мере, властная вертикаль и вооруженные силы. И первое, и второе было создано Иваном IV на уровне, не уступавшем современному ему западноевропейскому политическому устройству. Если прежние великие князья опирались на своих доверенных лиц из числа бояр, которым попросту поручали то или иное государственное дело, то царь впервые в русской истории создал административную вертикаль, аналогичную современным министерствам. «Министерства» Ивана Грозного назывались «приказы», но теперь именно они, а не чья-то личная воля, регламентировали жизнь страны. В частности, аналогичный современной полиции Разбойный приказ имел своей непосредственной задачей борьбу с уличной преступностью независимо от того, какому боярскому или купеческому семейству принадлежит та или иная улица. Военная реформа тоже была проведена удачно: благодаря стараниям Ивана Грозного в Москве появились литейные мастерские, в которых изготавливали пушки. О квалификации работавших там металлургов говорит тот факт, что один из этих мастеров, Иван Фёдоров (1520–1583), впоследствии открыл в Москве типографию и сам изготовил для неё печатные станки. С этого момента московское войско перестало быть средневековым. Конечно, холодное оружие и даже луки ещё играли в нём важную роль, однако по приказу царя уже были сформированы несколько стрелецких полков, вооруженных мушкетами. Стрельцы являлись полурегулярными солдатами, то есть вместе с семьями жили дома, занимались каким-нибудь ремеслом, но были готовы в любой момент собраться в условленном месте по царскому приказу. Для покупки оружия и легендарных красных кафтанов стрельцы получали жалование из казны. В конном строю их поддерживали отряды землевладельцев-дворян, которые в мирное время жили в своих поместьях, но по царскому приказу прибывали на воинский смотр на собственных лошадях, в сопровождении вооруженных слуг и друзей. Если дворянин не желал или не мог участвовать в грядущей войне, то царь или сотрудники Военного приказа попросту изгоняли его из поместья. Таким образом, Иван Грозный создал полурегулярное войско, боеспособность которого не зависела от желаний влиятельных

аристократов или лояльности отдельных городов. Теперь это была не союзная рать, составленная из княжеских дружин и городских ополчений, лояльных короне, а единый механизм или, как сейчас говорят, «военная машина».

Созданное Иваном Грозным полурегулярное войско с огнестрельным оружием отлично показало себя в боях: в 1552 г. была взята штурмом и включена в состав России Казань, старинная татарская столица. В знак признательности Богу за эту грандиозную победу, Иван IV построил в Москве знаменитый Храм Покрова Пресвятой Богородицы на Рву, в наши дни больше известный как *собор Василия Блаженного* (1555). Но победа над Казанским ханством, правители которого веками брали с русских дань и устраивали набеги на их земли, была только началом имперской славы. В 1556 г. царские войска захватили Астрахань, тем самым, положив конец существованию мусульманских государств Поволжья. В дальнейшем армия Ивана Грозного под командованием бояр-воевод методично громила крымских татар и их турецких союзников на южных рубежах России и сражалась с войсками польского и шведского королей в Прибалтике на полях сражений Ливонской войны (1558–1583). В 1580-е гг. стрелецкие отряды даже попали за Урал, поддерживая завоевание Сибири, начатое купеческой компанией братьев Строгановых и волжскими казаками атамана Ермака.

К сожалению, непреодолимым препятствием на пути реформ Ивана Грозного стала сложившаяся в XIV–XV вв. система замещения правительственных должностей, именуемая *местничеством*. Поскольку в годы объединения русских земель великими князьями Василием II Тёмным и Иваном III большинство провинциальных дружинников и бояр съезжались в Москву и охотно поступали на службу к местным князьям, то выработалась между их семьями иерархия. Представитель того или иного боярского семейства оценивался не по своей профессиональной пригодности, а лишь исходя из заслуг своих предков, и тех наград, которых они от короны удостаивались. По этой же причине все важные должности новообразованного государственного аппарата были тут же распределены между аристократическими семьями так же, как в Средние века этим семьям приличествовали

заранее оговоренные места за княжеским пиршественным столом и на заседаниях Боярской Думы. Выбирая, кого назначить, к примеру, главой того или иного Приказа или воеводой одного из полков, царь мог выбирать только между представителями одной семьи, по наследству владеющей этой должностью. Отечественный историк В. О. Ключевский так характеризует то пагубное значение, которое данная система имела для молодого государства: «Теперь мы можем уяснить для себя политическое значение местничества для московского боярства. Оно ставило служебные отношения бояр в зависимость от службы их предков, т.е. делало политическое значение лица или фамилии независимыми ни от личного усмотрения государя, ни от личных заслуг или удач служилых людей. Как стояли предки, так вечно должны стоять и потомки, и ни государева милость, ни государственные заслуги, ни даже личные таланты не должны изменять этой роковой наследственной расстановки. Служебное соперничество становилось невозможно: должностное положение каждого было predeterminedено, не завоёвывалось, не заслуживалось, а наследовалось»¹. Царю нередко приходилось терпеть бездарных, но родовитых должностных лиц и в обход них поручать все важные дела незнатным, но талантливым людям, разово оплачивая услуги последних из казны.

После смерти Ивана Грозного (1584) его наследник, царевич Фёдор Иванович не смог надолго удержать власть в своих руках. В 1598 г. династия Рюриковичей, правившая на Руси семь веков, пресеклась. Вслед за гибелью династии последовала долгая гражданская война, получившая название Смутное время (1598–1613), в ходе которой влиятельные боярские семейства буквально вырывали корону друг у друга из рук и приглашали себе на помощь польских и шведских интервентов. В 1613 г. это лихолетье завершилось избранием на Земской Соборе (русский аналог парламента) новой династии – Романовых, первым представителем которой на русском престоле стал Михаил Федоро-

¹ Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трёх книгах. – Кн. I. – Москва : Мысль, 1997. – С. 466.

вич, сын и протеже патриарха Филарета, пользовавшегося в России немалым авторитетом.

Говоря об обществе и русской культуре XVII в. нельзя обойти три взаимосвязанных явления, которые наложили глубокий отпечаток на дальнейшую русскую историю до самого XX в. Первым и, наверное, самым важным социально-культурным феноменом стало учреждение *крепостного* права. Дело в том, что, формируя единое централизованное государство, московские князья и цари нуждались в постоянных военных и гражданских функционерах, верность которых не зависела бы от сиюминутных выгод и семейных амбиций. Западные короли, в эту же эпоху оказавшиеся в аналогичной ситуации, попросту нанимали для себя солдат, офицеров и чиновников, в ряде случаев позволяя им присваивать часть государственных доходов. Но русский царь не мог пойти на такой шаг, потому что Россия XVI–XVII вв. имела очень небольшой торговый оборот с остальным миром. Балтийским побережьем безраздельно владели шведы, черноморским – турки и крымские татары (даже устье Дона надежно запирала турецкая крепость Азов), а Белое море, через которое в Архангельск часто наведывались английские корабли, на зиму замерзает. Поэтому в царской казне не было такой суммы, чтобы оплачивать работу всего государственного механизма и службу многочисленного войска. В то время как во Франции и Швеции уже существовали регулярные, то есть постоянно находящиеся в боевой готовности армии, русский царь *Алексей Михайлович Тишайший* (1629–1676) мог себе позволить лишь несколько полков «нового строя». Стрелецкие части хоть и были многочисленны, но не могли сравниться в боевой подготовке с такими солдатами, потому что большую часть времени стрельцы занимались гражданским трудом, чтобы содержать себя, а в караулах каждый из стрельцов проводил лишь несколько часов в неделю. Им попросту некогда было тренироваться, ведь выплачиваемое казной жалование представляло скорее небольшое пособие на покупку оружия и пороха, чем настоящую зарплату. Не лучше обстояло дело и с чиновниками: в то время как царь пытался организовать металлургический комплекс на Урале (нынешние Ижевск и Златоуст), его приказы выполняли практически неграмотные выход-

цы из аристократических семей, получившие свои должности благодаря системе местничества. Пригласить же иностранных инженеров царь не мог потому, что иностранцы требовали за свои услуги высокую плату. И поэтому, начиная с XVI в., русская корона начала обязывать сельских жителей платить денежный оброк или отрабатывать натуральные повинности в адрес должностного лица, которое получало поместье в их деревне. Помещик-дворянин, в отличие от боярина-аристократа, не мог передавать своё поместье по наследству и даже не владел им, а только жил на доходы с него до тех пор, пока служил государю. Даже само название «дворянин» означало, что представитель этой социальной группы для царя – всего лишь слуга, «дворовый человек», а вовсе не младший среди равных. Поэтому он был заинтересован выполнять царские поручения безукоризненно. Но размер податей и повинностей, взимаемых с крестьян, помещик определял произвольно, равно как и сам решал, кого из крестьян взять с собой на войну, а кого оставить дома. Поэтому крестьяне часто переселялись из одной деревни в другую, смотря на то, какой нрав у местного помещика. Чтобы прекратить такие самовольные миграции, серьёзно затрудняющие учёт рабочей силы и доходов поместий, цари сначала ограничили время, разрешенное для перехода от одного хозяина к другому одной неделей, начавшейся со дня Святого Георгия (26 ноября), а затем и вовсе отменили это право. Так, в 1595 г. царь Фёдор Иванович и его фактический соправитель боярин Борис Годунов наложили мораторий на переход крестьян от одного помещика к другому, а Земский Собор 1649 г. окончательно запретил крестьянам менять поместье, навсегда прикрепив их к конкретному селу или хутору, т.е. сделав *крепостными*. Помещик, вопреки сложившемуся стереотипу, не имел права на жизнь и даже на имущество своих крепостных, но фактически крестьяне были перед ним беззащитны. Например, не имея возможности убить или искалечить неудобного крестьянина, дворянин мог потребовать с него такой денежный оброк, что крестьянин в скором времени окончил бы свои дни в нищете, не говоря уже о том, что русские помещики отличались грубым нравом и были щедры на рукоприкладство. Впрочем, особый закон позволял крестьянам жаловаться на помещи-

ков царской администрации, и поэтому каждый дворянин постоянно опасался ложного или даже справедливого доноса на себя.

Сложившееся положение дел в русской деревне обусловило возникновение второго уникального русского культурного феномена XVIII в., а именно – *казачества*. Ещё в XVI в. многие крестьяне, не желая обслуживать и финансировать многочисленных функционеров режима Ивана Грозного, бежали из родных сёл в южнорусские степи. Вся степная полоса от устья Днепра до устья Урала стала ареной их противостояния с остатками татарских орд. Вот как описывает этот процесс американский историк У. Крессон: «Постепенно под возрастающим влиянием мигрирующих с севера русских крестьян (которые несли с собой православную религию и развившиеся среди северных лесов зачатки цивилизации) из быта казаков стали исчезать временно закрепившиеся родоплеменные и азиатские черты. В начале XVI века они настолько укрепили свои опорные пункты на обширных территориях между Днепром и Доном, что для описания их поселений употребляются выражения «вольное казачество» или даже «Донская республика»¹. Первоначально казачьи поселения представляли собой не земледельческие посёлки, а воинские полевые лагеря. Даже слово «станция», которым в Новое время называли казачьи селения, первоначально обозначало конный отряд, имеющий собственное командование. То есть изначально станция не строилась, а вставала лагерем, готовая в любой момент сорваться в набег или дать отпор татарам, которые вовсе не были рады незваным гостям. В казачьих сообществах царил военная демократия: старшин выбирали на общем собрании, именуемом Круг, за нерадение любого начальника могли сместить и даже убить, а между самими «вольными людьми» большинство спорных вопросов решалось в кулачных и сабельных поединках. Стать членом казачьего «братства» мог любой физически сильный и смелый человек независимо от своей национальности и вероисповедания, хотя доминировали именно славяне. Вот как описывает этнический состав казачьего отряда, однажды посе-

¹ Крессон У. Казаки. История «вольных людей» от Запорожской Сечи до коммунистической России. – Москва : Центрполиграф, 2015. – С. 24.

тившего украинский город Черкассы, польский историк К. Валишевский: «Регистр пятисот казаков, составленный в 1581 г. в Черкассах, содержит в их числе: 20 москвичей, 4 молдаван, 1 серба, 1 немца и много поляков, из которых некоторые дворяне»¹. Именно поэтому в казачьем лексиконе соседствовали русские, польские и даже татарские слова. Например, выборного предводителя называли «*атаман*» (по-тюркски «ата» – «отец»); аналогом современного начальника штаба при атамане состоял *есаул* (по-монгольски «яса» – «грамота»); отдельным отрядом командовал *хорунжий* (в польском войске эта должность означала командира отряда, имеющего собственное знамя – хоругвь) и т. д. К началу XVII в. оформились несколько центров казачьего движения, на основе которых в будущем сложились территориально-административные единицы Российской империи. Так, украинские казаки негласно считали своим очагом *Запорожье*, то есть устье Днепра, а столицей – крепость Сечь, расположенную на острове Хортица, аналог современного ей острова Тортуга в Карибском море. *Донские* казаки группировались вокруг укрепленного городка Черкасск (ныне – станция Старочеркасская в Ростовской области), *уральские* – вокруг крепости Яицкий городок (ныне – город Уральск в Казахстане), *терские* казаки считали своим центром Сунженский острог (ныне – посёлок Тарки в Дагестане) и т.д. Большая часть казачьих войск сотрудничала с русской короной, получая из Москвы огнестрельное оружие, хлеб и боеприпасы, а взамен отбивая татарские набег прямо в степи, не давая им достичь южных границ царства. При случае они атаковали и грабили стационарные торговые фактории мусульман на побережьях Чёрного и Каспийского морей. Такие разбойничьи акции не навлекали на Москву каких-либо дипломатических неприятностей, так как формально казаки не были российскими подданными. Исключение представляли собой лишь запорожцы, среди которых было немало выходцев из Польши и Литвы, и это позволяло им постоянно лавировать между польской и русской коронами. Важно отметить, что никакое казачество (в том числе,

¹ Валишевский К. Исторические романы в IV т. Т. III: Первые Романовы. – Воронеж : ФАКТ, 1993. – С. 201.

и запорожское) не отвергало союз с монархией, выбирая лишь царя или короля, с которым казаки хотели сотрудничать. Даже легендарный Степан Разин разжёл в России гражданскую войну не под лозунгом уничтожения монархии, а лишь предлагая отстранить от царя наиболее коррумпированных бояр. Благодаря существованию казачества, большая часть беспокойного социального элемента покидала русские земли и, тем самым, позволяла стабильно и равновесно функционировать общественным отношениям, основанным на этике «Домостроя».

Однако консервативные, основанные на соблюдении однажды установленных образцов отношения сыграли с русским обществом злую шутку. Речь пойдёт о третьем культурном феномене, возникшем в XVII в., а именно – о церковном расколе и старообрядчестве, сохранившемся в России вплоть до наших дней. Началось это важнейшее событие как грандиозная геополитическая победа: возвращение в состав России украинских и белорусских земель. Дело в том, что после татаро-монгольского нашествия Полоцк, а затем и другие города тех мест (включая Киев и Чернигов) оказались под властью литовской княжеской династии Гедиминовичей. До второй половины XIV в. Великое княжество Литовское оставалось языческим и очень веротерпимым: литовские князья уважительно относились к православию и нередко приглашали полоцкого епископа к себе в советники. Но в 1385 г. великий князь литовский Ягайло Ольгердович принял приглашение поляков на королевский престол, заключив с ними *Кревскую унию*. Условия этого договора были таковы: литовский князь женится на польской королеве Ядвиге и автоматически получает польскую корону, но взамен он принимает католицизм сам и обязуется крестить свою страну именно в эту христианскую деноминацию. Ягайло принял условия, крестился под именем Владислава и подверг языческие храмы Литвы и Белоруссии разрушению. Сложнее оказалось решить вопрос с христианским населением княжества, которое хорошо знало, в чём заключается отличие православия от католицизма, и наотрез отказывалось признавать власть папы римского. Поэтому Ягайло принял закон, жестко дискриминирующий православных украинцев и белорусов. Вот как описывает эту меру отечественный исследователь И.

Д. Беляев: «По этому закону требовалось: «1) чтобы все литвины, проживающие в Литве и на Руси, перешли в латинскую веру, от всякой иной секты (значит, и из православия); 2) чтобы новокрещенные не были отвлекаемы от послушания римскому костелу и не женились на русских и не выходили за них замуж, пока те не перейдут в послушание римскому костелу; 3) православные русские девицы и женщины, выходя замуж за католиков, обязаны принять латинскую веру, и равно русские или православные литвины, вступая в брак с католичками, должны принять латинскую веру, под страхом телесных наказаний непослушным; 4) имения, данные в Литве латинским костёлам и духовенству, освобождаются от всех податей на государя и местного владельца»¹. В 1569 г. Польша и Литва окончательно объединились в одно королевство, получившее название *Речь Посполитая*. Это открыло польским католическим шляхтичам возможность владеть огромными землями на Украине и поступать с их православными жителями по своему желанию. Разумеется, украинцы протестовали против дискриминации и насильственного обращения в католицизм. В частности, в Киеве функционировала Киево-Могилянская Академия, православное высшее учебное заведение. Его выпускники, не находя для себя применения в Речи Посполитой, охотно приезжали в Москву и ценились там как аккуратные администраторы². Украинское простонародье раз за разом поднимало антикатолические восстания, нередко сопровождавшиеся зверскими расправами над шляхтичами и их помощниками из числа ренегатов. В 1654 г. во время одного из таких выступлений запорожские казаки и старшины украинских городов после долгого совещания в Переяславе (Переяславская рада) договорились между собой просить русского царя принять Украину в российское подданство. Царь Алексей Михайлович согласился и после долгой войны смог выбить поляков с Левобережной Украины. Но вскоре обозначились проблемы.

¹ Беляев И. Д. История Полоцка и Северо-Западной Руси. – Москва : Вече, 2017. – С. 196-197.

² Фролов К. А. Святые и пророки Белой Руси. – Москва : Книжный мир, 2019. – С. 107.

Оказалось, что киевский митрополит прежде состоял в подчинении не у московского, а у константинопольского патриарха. Поэтому украинские православные обряды и богослужебные книги соответствовали не московским, а греческим образцам. Проще говоря, русские и украинские священники не смогли служить вместе, а их прихожане удивлялись тому, что русские крестятся двумя пальцами, а украинцы – тремя. Чтобы сгладить ситуацию, московский *патриарх Никон (Минов)* в 1656 г. приказал заново перевести греческие богослужебные книги и результаты перевода считать обязательными и для русских, и для украинцев. Согласно новым переводам выяснилось, что крестное знамение действительно нужно делать тремя пальцами (как тогда говорили – «*троеперстно*»), имя Иисус писать через две буквы «и» (а не через одну, как это делали на Руси прежде) и ещё несколько мелких, но существенных отличий от прежней московской церковной практики. Патриарх настаивал на том, чтобы русский клир принял новые правила и тут же столкнулся с непониманием и упорным сопротивлением. Оказалось, что воспитанное на принципах «Домостроя» русское простонародье относит к каноническим, т.е. не подлежащим изменениям, традициям и церковные обряды. Лидер противников реформы *протоиерей Аввакум (Петров)* вообще заявил, что изменение церковной практики даже в мелочи равносильно измене православию. Результатом стал скорый раскол русской Церкви на *старообрядцев* и *никониан*. Патриарх Никон приказал держать старообрядцев в тюрьмах до тех пор, пока они не откажутся от своих взглядов. Протоиерей Аввакум в ответ призвал своих сторонников скорее умереть, чем подчиниться «патриарху-предателю». Как только Аввакум оказался в тюрьме, среди старообрядцев прокатилась волна коллективных самоубийств, а те из них, кто не признавал законности самоубийств, попросту бежали в Сибирь, где их потомки по сей день ведут обособленный образ жизни. Чтобы погасить вспыхнувшее гражданское противостояние царь Алексей Михайлович Тишайший был вынужден лишить Никона патриаршего поста (1666), а его наследник, царь Фёдор Алексеевич в 1682 г. приравнял старообрядцев к уголовным преступникам и приказал войскам уничтожать их поселения в случае обнаружения. В том же

году протоиерей Аввакум (Петров) и трое его ближайших сторонников были сожжены на костре, но раскол уже нельзя было остановить. После удаления Никона последующие патриархи уже не пытались принимать никаких самостоятельных масштабных мер и превратились лишь в советников царя по духовным делам.

Таким образом, к исходу XVII в. Россия представляла собой централизованное и прочное монархическое государство, возглавляемое царём-самодержцем. Перед ней открывались широкие геополитические горизонты, но состояние казны и образовательный уровень населения (следовательно, и уровень развития техники) не позволяли этими горизонтами воспользоваться. К началу XVIII в. даже кремлёвским царедворцам стало ясно, что стране необходимы реформы, эквивалентные тем, что за сотню лет до этого проводил Иван IV Грозный. Но ни духовенство, ослабленное и напуганное расколом, ни погрязшая в местничестве аристократия не могли в тот момент сформулировать ясного и выполнимого проекта неотложных преобразований.

Тема 9. РУССКАЯ КУЛЬТУРА В НОВОЕ ВРЕМЯ

І. Эпоха реформ XVIII века: достижения и противоречия. Порочный круг российского социально-экономического и политического состояния был разорван радикальными реформами царя Петра I Великого (1672–1725). Обычно известных исторических деятелей принято считать прозорливыми и педантичными, хорошо знающими цену практическим шагам к достижению цели. Но не таков был царь-реформатор. Рано лишившись отца, он много времени проводил в компании немецких торговцев и инженеров, населявших московскую слободу Кукуй. Именно общаясь с ними, будущий монарх был очарован западными техническими новинками и многими бытовыми привычками. В частности, Пётр с юных лет любил европейские танцы и пристрастился к курению табака. Но главной его чертой всю жизнь оставалось порывистое желание добиваться достижения сиюминутной цели. В частности, начало легендарным реформам положил вовсе не далеко идущий политический расчёт, а юношеское тщеславное желание превзойти воинскими подвигами Ивана IV Грозного и даже Александра Македонского. Поэтому с самых юных лет царь пытался сформировать армию, эквивалентную вооружённым силам европейских держав. Так, ещё в годы своего отрочества он создал несколько «потешных» полков, которыми командовали такие приглашённые западные специалисты как шотландский полковник Патрик Гордон и швейцарский инженер Франц Лефорт.

После ознакомительной поездки царя и его приближённых в Голландию и Францию выяснилось, что западным вооружённым силам сопутствуют не только организационные и технические новинки, но и мощный военно-промышленный комплекс и соответствующие социальные и экономические институты. Так, европейский мушкетёр был наемником, добровольно зачислявшийся на службу и получавший за неё денежное жалование, вооружаемый и одеваемый нанимателем. Наниматель (государство или частная компания) также спонсировал массовое производство оружия, вкладывая деньги в мануфактуры, масштабные предприятия с разделением труда, и в научно-инженерные разра-

ботки. Британская и Голландская Ост-Индские компании и французская корона могли позволить себе такие траты, потому что колонизация Америки и торговля с Индией приносили им баснословные прибыли.

Копировать западное политическое и экономическое устройство в России было совершенно невозможно хотя бы потому, что страна не вела заморской торговли и наличных денег в обороте почти не имела. Дворяне получали за службу не жалованием, а земли, крестьяне которых были обязаны их содержать. Крепостное право было окончательно оформлено в XVII в., а в эпоху Петра I превратилось в единственную возможность содержать дворянскую конницу и полуграмотных чиновников. Образование, хоть и присутствовало в стране, но никак не было связано с профессией, равно как промышленность поставляла войскам только пушки и небольшое число мушкетов для нескольких полурегулярных стрелецких полков. Дворяне вооружали себя и своих бойцов из числа холопов сами, то есть большая часть войска имела лишь холодное оружие. Чтобы провести модернизацию армии, царю пришлось модернизировать всю государственную структуру, используя в качестве финансовой основы своих преобразований крепостное право.

Первые реформы проводились в ходе затяжной Северной войны (1700–1721) и преследовали целью в первую очередь модернизацию русской армии, но параллельно Пётр I внедрял европейские политические и духовные институты, без которых, по мысли царя, экономическая система, способная содержать армию, сложиться не могла. И первым же препятствием на пути реформ оказалась сложившаяся в Средние века система местничества, подробно описанная нами в предыдущей лекции. Хотя система местничества была отменена в 1682 г. решением служилых людей, собравшихся на Земском Соборе, в целях укрепления вооружённых сил правительством Фёдора Алексеевича, в сознании представителей боярских родов она еще жила. Представители боярских родов по праву рождения могли занимать в государстве ведущие посты, и им совсем не нравилось, что царь доверяет эти должности иностранцам. Для того, чтобы в 1686 г. основать военный флот, Петру пришлось долго и напряженно убеждать в

его необходимости Боярскую Думу. В результате царь-реформатор решил полностью реорганизовать административную структуру Русского царства.

Так, в 1700 г. Боярская Дума была упразднена, а в 1711 г. её заменил Сенат, членство в котором было доступно не только для выходцев из аристократии. В 1703 г. была основана новая столица – Санкт-Петербург, в который Пётр I демонстративно не пригласил никого из бояр, но охотно принимал всех, кто приезжал по собственному желанию. Для проектировки и застройки города царь пригласил итальянского архитектора Бартоломео Растрелли, отказавшись от услуг московских зодчих. В 1714 г. царь ликвидировал систему местничества, приняв *указ о единонаследии*. С этого момента боярин или дворянин мог передавать свою земельную собственность только старшему сыну, а остальные сыновья могли однажды получить поместье только в награду за государственную службу. Этот закон обязывал всех дворян и бояр, кроме старших сыновей, в обязательном порядке получать военное или техническое образование и поступать на государственную службу. Разница между поместьем и вотчиной стиралась: если дети в семье землевладельца до пятнадцатилетнего возраста не были представлены в Сенат, то семья автоматически лишалась поместья, даже если владела им по наследству от далёких предков. Сенат же определял юношу на учёбу в гимназию или навигационную школу, а затем, после окончания, выпускник получал назначение на военную или гражданскую службу. Для этого было открыто множество начальных и средне специальных учебных заведений: «цифирных» (математических) и навигационных школ, на основе которых через несколько десятков лет возникли гимназии и морские кадетские корпуса. К вопросу подготовки военных и технических специалистов царь относился настолько ответственно, что иногда сам принимал выпускные экзамены.

Итогом таких быстрых и бурных преобразований стало создание боеспособной, вооруженной новейшим оружием армии, которая нанесла поражение врагам в Северной войне (1700–1721) и обеспечила России выход на побережье Балтийского моря. В 1721 г., разгромив Шведское королевство, Россия была всемирно

признана империей. Административная структура государства тоже претерпела серьёзные изменения, в ходе которых прежние Приказы были заменены на Коллегии, почти неотличимые от современных министерств. Для того чтобы заменить местнический порядок замещения должностей более гибкой системой, в стране было законодательно утверждено соответствие между военной и гражданской службой, получившее название «Табель о рангах» (1722). Согласно этому акту каждая чиновная или придворная должность имела военный аналог и конвертировалась в него. Государство могло при необходимости легко перемещать своего функционера из одной властной структуры в другую с сохранением одного и того же служебного положения, а повышение человека на гражданской службе влекло за собой и присвоение очередного воинского звания. Например, самый младший чин гражданской службы назывался «коллежский регистратор» и позволял своему носителю быть секретарём в том или ином правительственном учреждении. В случае войны этот чин конвертировался в воинское звание прапорщика, и секретарь, будучи мобилизованным, сразу же становился реальным прапорщиком. Это касалось всех государственных должностей, в том числе и самых высших: возглавлявший «Табель о рангах» чин «действительного тайного советника 1-го класса» на гражданской службе конвертировался в канцлера (премьер-министра), а на военной – в фельдмаршала. По этой причине теперь все чиновники Российской империи носили военизированную форму, и их стиль общения больше напоминал армейский, чем аристократический. По крайней мере, на это надеялся император Пётр, сам большую часть жизни носивший военную форму, которую сам же и ввёл в войсках.

Восхищение императора западноевропейской культурой порой доходило до неумеренности, но были и по-настоящему яркие заимствования, вскоре ставшие для России родными. В 1719 г. в Петербурге был открыт первый музей, именуемый Кунсткамера. В Европе этим словом называли выставки диковин и редкостей, среди которых особенно экзотическими считались помещенные в специальный раствор внутренние органы людей и животных. Посетив несколько таких мероприятий в Германии и

Голландии, император пожелал создать аналог в Петербурге и отдал приказ собрать в далёких от столицы губерниях какие-нибудь удивительные вещи. Диковин оказалось так много, что вскоре Кунсткамера превзошла многие западные музеи. Вот как описывает её формирование и наполнение отечественный исследователь В. М. Соловьёв: «Кунсткамера быстро пополнялась экспонатами. Одними из первых поступлений в коллекцию Петра I были заспиртованные младенцы и двухголовый телёнок. Желающих услужить царю хватало. Из Витебска прислали овцу с четырьмя глазами и двумя языками, из Тобольска – восьми- и шестиногого барашков... Слухи о раритетах (редкостях) и монстрах вызывали в народе любопытство, а газета «Ведомости» подогревала интерес к Кунсткамере как к копилке ошибок природы, курьёзов, и анатомических несуразностей»¹. Сначала музей располагался во дворце секретаря Адмиралтейства Александра Кикина, а в 1727 г. переехал в здание на набережной Невы, построенное специально для него интернациональной командой архитекторов (*Михаил Григорьевич Земцов, Георг Маттарнови и Роберт Марфельд*). Именно в этом здании Кунсткамера располагается до сих пор.

В 1725 г., незадолго до смерти, ставший императором Пётр основал Императорскую Академию Наук, членами которой были как русские (инженер-литейщик *Иван Фёдорович Моторин*), так и зарубежные (математик *Леонард Эйлер*) учёные самых разных областей знания. Саму идею создать Академию наук подсказал императору немецкий философ Христиан Вольф, гостивший в России и принявший в осуществлении этого замысла самое деятельное участие. При этом следует отметить, что многочисленные иностранные специалисты, хоть и сыграли видную роль в модернизации русской военно-политической системы, до руководящих постов почти не допускались. Например, первые линейные полки обучал шотландский наёмник полковник Патрик Гордон, но командовал армией князь Александр Данилович Менши-

¹ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 190.

ков. Русский флот построил швейцарец-корабел Франц Лефорт, но командовал им боярин Фёдор Матвеевич Апраксин.

Важно отметить, что сам император не имел чёткого плана реформ и нередко, приняв какое-нибудь нововведение, вскоре отменял его. Сохранились и стали известны лишь те реформы, которые увенчались успехом и доказали свою полезность. Об остальных вскоре забыли не только современники, но и сам правитель. Такая порывистость и нелюбовь к долгим размышлениям были основными чертами царского характера. Никто из современников не сомневался в храбрости монарха, когда тот лично участвовал в битве под Полтавой (1709), но этот же страстный порыв нередко обескураживал присутствующих, когда император отдавал важные распоряжения, будучи в нетрезвом виде, или принимался избивать чем-то не понравившегося ему сановника или гостя. Так, Пётр I ежедневно пил водку и требовал того же от своих слуг и гостей, в том числе и от придворных дам. Иногда он напивался до беспамятства и, пока монарх отсыпался, гвардейские караулы не позволяли его гостям расходиться¹. Царь не признавал противодействия своей политике и точно так же не признавал никакого противоречия своему мнению. Например, обязав дворян носить европейскую одежду, бриться по западной моде и знать иностранные языки, император с 1718 г. устраивал торжественные смотры-балы, получившие название Ассамблеи. Если кто-то из гостей приходил с традиционной русской бородой или отказывался курить табак, то его подвергали телесному наказанию. Русское воспитание, основанное на «Домострое», не позволяло свободно экспериментировать с одеждой. Русские люди не желали носить чулки и парики, и, чтобы побудить их к этому, Пётр I приказал пороть кнутом купцов, продающих традиционную русскую одежду².

Менее безобидными оказались царские попытки вмешаться в жизнь донского казачества. Нуждаясь в рекрутах для своей ар-

¹ Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трёх книгах. – Кн. II. – Москва : Мысль, 1997. – С. 483.

² Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трёх книгах. – Кн. III. – Москва : Мысль, 1997. – С. 67.

мии, император отправил на территорию Донского войска военную экспедицию с приказом схватить и доставить в Воронеж скрывающихся среди казаков беглых крепостных. Этим правитель нарушил два коренных принципа казачьих взаимоотношений с короной: 1) пришедший на Дон человек, независимо от своего прошлого, ставился неотчуждаемо свободным; 2) никакие регулярные войска, какому бы государству они не служили, не имели права переходить границы казачьих земель. Как только солдаты из команды полковника Ю. В. Долгорукова попытались устроить облаву и обыски в станицах долины реки Айдар, донские казаки атаковали отряд и расправились с карателями. Донской Круг выбрал войсковым атаманом сотника Кондрата Булавина, известного своей антироссийской позицией, и на протяжении трёх лет (1707–1710) казаки вели войну против царских войск. После гибели Булавина Пётр I заключил соглашение с новым атаманом, Ильёй Зерщиковым, по которому признал прежние казачьи права, но настоял, чтобы войсковой атаман теперь не выбирался донцами, а назначался из Петербурга. Однако ведь такой договор можно было бы заключить гораздо раньше и проще, если бы император в порыве гнева и нетерпения прежде не отправил на Дон войска.

Ещё сложнее строились отношения царя-реформатора с православной Церковью. Изначально Пётр I был безразличен к религии, но в 1696 г. произошло столкновение царя с воронежским епископом святителем Митрофаном, который отказался входить во дворец, украшенный статуей Нептуна¹. Раздраженный противодействием, император в 1700 г., воспользовавшись смертью патриарха Андриана, запретил выбирать нового владыку, а в 1721 г. учредил Духовную коллегия или Синод, своеобразное министерство, ведающее духовными делами. Такой правительственный институт под названием «консистория» уже существовал в немецком княжестве Вюртемберг, но это государство исповедовало протестантизм, а для иерархически устроенной православной Церкви такая реформа могла оказаться фатальной. К сча-

¹ Поселянин Е. Н. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. – Санкт-Петербург : Изд-во И. Л. Тузова, 1905. – С. 27.

стью, Синод в первые годы его существования возглавили образованные украинские клирики Стефан Яворский и Феофан Прокопович, которые смогли примирить Церковь с реформаторскими реалиями и приспособить её к новому государственному устройству.

Когда император Пётр I Великий умер, то Санкт-Петербург внешне напоминал одну из самых блистательных западных столиц, а делавшие карьеру на государственной службе дворяне поголовно имели военное или техническое образование и в большинстве владели иностранными языками. Посещавшие Россию иностранцы писали на родину, что русские столицы Москва и Петербург могут соперничать по красоте с Парижем, а государственная элита хорошо знакома с западным образом жизни. Но это было лишь внешние формы, а пустота, скрытая под ними, быстро обнаружилась в правление наследников Петра I: его жены (Екатерины I), внука (Петра II), племянницы (Анны Иоанновны) и дочери (Елизаветы I).

Отечественный исследователь В. О. Ключевский описывает парадоксальное положение, в котором оказалось привнесённое в русскую культуру реформами светское образование. В допетровской Руси грамотность приветствовалась, но не считалась обязательной. Как мы говорили в предыдущей лекции, «Домострой» относил чтение и письмо к изящным искусствам. Среди читателей спросом пользовалась лишь духовная литература, да и то не всегда. Учредив для дворян обязательное образование, император Пётр имел в виду в первую очередь образование техническое и военное, подразумевающее тщательную работу с учебной литературой, но пособия по фортификации или геометрии не могли вызвать досужего интереса. Гимназисты и кадеты занимались по ним, сдавали экзамен и в дальнейшем с такими книгами больше не соприкасались. Поэтому пустоту, в которой оказалось грамотное, но не имеющее собственного вкуса общество, стали стремительно заполнять западные приключенческие и любовные романы – то, что в наши дни называется беллетристикой. Причём, европейское происхождение приравнивало такие книги в глазах русского читателя к серьёзным научным работам. С точки зрения русского дворянина середины XVIII в. познакомиться с француз-

ской просветительской философией означало прочесть какой-нибудь развлекательный французский роман или новеллу. Те произведения, которые даже в Западной Европе считались развлекательными и легкомысленными, в русских читающих кругах воспринимались как серьёзные философские сочинения. Все аспекты русской жизни, которые не подходили под юмористические и авантюрные каноны таких книг, воспринимались петербургской и московской аристократией как «отсталость» и «ретроградство». Доходило до того, что к допетровскому наследию, которое нужно преодолеть, относили даже супружескую верность и уважение к старшим. Выросшие на таких идеалах молодые дворяне с энтузиазмом учили французский язык, воображали западную жизнь как нескончаемое и весёлое приключение, а своих крепостных или даже менее «просвещенных» соседей воспринимали едва ли не как дикарей. В. О. Ключевский с горечью констатирует: «Направление русских умов, таким образом воспринимавших просветительское влияние, становилось уже не усвоением европейской цивилизации, а болезненным расстройством национального смысла, не подготовленного к такому острому питанию»¹. При этом такая «начитанность» совершенно не была связана с реальными техническими или гуманитарными знаниями: русский читатель той эпохи одинаково считал научно-просветительскими и серьёзные философские труды, и любовные романы. Понятно, что из этой подборки он обычно предпочитал. Может возникнуть возражение, что французская художественная литература всё-таки оказывала влияние на формирование характера русских читателей так же, как она участвовала в воспитании своих соотечественников. Но на *такой* литературе французские юноши и девушки не росли. Они ею только развлекались время от времени. Книги такого рода в принципе не были предназначены для того, чтобы кого-то чему-то учить. Неслучайно до наших дней даже не дошло их названий и фамилий авторов. Вот как описывает В. О. Ключевский «воспитательное воздействие» иностранной беллетристики на нрав русской помещицы: «Мамаша

¹ Ключевский В. О. О нравственности и русской культуре. – 2-е изд. – Москва : Дрофа, 2006. – С. 110.

после обычной утренней расправы на конюшне над крестьянами и крестьянками принималась за французскую любовную книжку и откровенно объясняла по-русски все прелести любви и нежности прекрасного пола своему тринадцатилетнему сыну»¹.

Правительство и монархи относились к такому положению дел не просто снисходительно, а буквально покровительственно. Вкусы императоров и императриц в середине XVIII в. мало отличались от предпочтений столичного дворянства и формировались под влиянием одних и тех же беллетристических произведений. Иначе и быть не могло. Вот как, к примеру, описывает В. О. Ключевский императрицу Анну Иоанновну: «Рослая и тучная, с лицом более мужским, чем женским, чёрствая по природе и ещё более очерствевшая при раннем вдовстве среди дипломатических козней и придворных приключений в Курляндии, где ею помыкали как русско-пруско-польской игрушкой, она, имея уже 37 лет, привезла в Москву злой и малообразованный ум с ожесточенной жадной заповздалых удовольствий и грубых развлечений. Выбравшись случайно из бедной митавской трущобы на широкий простор безответной русской власти, она отдалась празднествам и увеселениям, поражавшим иноземных наблюдателей мотовской роскошью и безвкусицей. (...) Не доверяя русским, Анна поставила на страже своей безопасности кучу иноземцев, навезенных из Митавы и из разных немецких углов. Немцы посыпались в Россию, точно сор из дырявого мешка, облепили двор, обсели престол, забирались на все доходные места в управлении»². Эта императрица любила балы и маскарады, содержала породистых собак, а во всех важных вопросах полагалась на мнение своих немецких друзей – герцога Эрнста Бирона и графа Рейнгольда Левенвольта. Оба иностранца не отличались ни деловыми качествами, ни какими-либо талантами, зато имели очень весёлый нрав, позволяющий в любое время развлечь государыню. Разумеется, такая царица если и читала книги, то вряд ли они были се-

¹ Ключевский В. О. О нравственности и русской культуре. – 2-е изд. – Москва : Дрофа, 2006. – С. 107.

² Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трёх книгах. – Кн. III. – Москва : Мысль, 1997. – С. 137.

рьёзнее простеньких любовных романов. Поэтому даже если бы она захотела, то не смогла бы покровительствовать ни зарождающейся русской литературе, ни науке. Другое дело, что зрелищные развлечения тоже требовали покровительства и помощи в своём развитии. Так, в 1756 г. по указу императрицы Елизаветы I в Петербурге был открыт «Русский для представления комедий и трагедий театр» под руководством драматурга-самоучки Фёдора Григорьевича Волкова¹.

Однако, несмотря на такую легкомысленную атмосферу, в России всё-таки развивалась наука. Так, в 1755 г. на базе Славяно-греко-латинской Академии в Москве стараниями Михаила Васильевича Ломоносова был создан Московский императорский университет. Сам Ломоносов был энциклопедистом, и его сфера научных интересов охватывала все области знания: от поэзии до астрономии. Большинство российских учёных того времени предпочитали более узкую сферу деятельности, выбирая по преимуществу прикладные науки. Причём, новаторами были как члены Академии наук, так и самоучки, занимающие инженерные должности. Например, изобретатель оптического прицела и токарно-винторезного станка Андрей Константинович Нартов был фундаментальным учёным-механиком, академиком, автором серьёзной научной работы «Театр махинарум». А вот Иван Иванович Ползунов, изобретатель первой в России паровой машины, был выпускником Горнозаводской школы в Екатеринбурге и всю жизнь работал на алтайских горных приисках, где и апробировал своё изобретение. Когда в 1766 г. его машина себя оправдала и вызвала бурный интерес заводского начальства и сибирской администрации, изобретатель отказался везти её в Петербург, потому что процесс сборки и разборки механизма был слишком трудоемким. По словам самого Ползунова, он придумывал и делал паровую машину для работы в конкретной шахте, а не чтобы прославиться перед высшим обществом. Но технические науки по определению не могли быть популярными в обществе, ведь они требуют особой подготовки и непонятны зрителю или чита-

¹ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 225.

телю с притязаниями на уровне одноразовых любовных романов. Общая культура столичного дворянства оставалась примитивной и, что впоследствии окажется непоправимым, космополитической.

Положение дел заметно изменилось в правление императрицы Екатерины II Великой (годы правления: 1762–1796). Государыня была очень образованной и, вместе с тем, практичной дамой. Она охотно покровительствовала наукам и искусствам, в частности, проявляла неподдельный интерес к работе М. В. Ломоносова и была поклонницей драматургии Дениса Ивановича Фонвизина. Под влиянием последнего царица даже сама написала комедию «Именины госпожи Ворчалкиной», в которой справедливо и остроумно высмеяла космополитическую необразованность современной ей аристократии. Кроме того, императрица переписывалась с такими французскими философами-просветителями как Франсуа Вольтер и Жан д'Аламбер, а Дени Дидро даже гостил у неё в Петербурге. Но при этом Екатерина II проводила жесткую централистскую политику, ликвидируя многие старинные русские социальные и экономические институты, которые казались ей несовместимыми с империей. В то время как армии фельдмаршала Александра Суворов и флот адмирала Фёдора Ушакова шли от победы к победе, во внутренней политике императрица начала наступление на православную Церковь, в 1764 г. лишив монастыри земельной собственности. С этой минуты монахи из тружеников и милосердных благотворителей превратились в настоящих изгоев общества, обречённых жить на подавание своих паломников. Протестовавший против секуляризации церковных земель ростовский и ярославский митрополит Арсений (Мацеевич) был без суда брошен в таллинскую тюрьму, где и умер после долгого заключения. Не менее сурова была Екатерина II и с казачеством, взяв курс на ликвидацию автономии казачьих областей. В 1772 г. она попыталась обложить налогами уральских казаков и даже ввела на территорию Яицкого (будущего Уральского и Оренбургского) войска карательные от-

ряды под командованием немецких офицеров¹. Итогом стала крестьянская война под руководством Е. И. Пугачёва (1773–1775). В 1775 г. царскими войсками была без всякого повода уничтожена Запорожская Сечь, а последний кошевой атаман Пётр Калнышевский оказался без суда заключён в тюрьму на Соловецких островах.

Но, вместе с тем, царица понимала недопустимость силового правления страной и нуждалась в людях, преданных именно империи, а не своим семействам (по «Домострою») или капризам (последствие воспитания по беллетристике). Поэтому она поручила известному педагогу *Ивану Ивановичу Бецкому* разработать подходящую для учебных заведений систему, которая могла бы растить образцовых граждан. Бецкий увлеченно принялся за дело, открыв на Васильевском острове экспериментальный кадетский корпус. По уставу Бецкого в корпусе запрещались телесные наказания, даже самые родовитые кадеты не имели никаких слуг, а первоочередное внимание уделялось не классно-урочному обучению, а формированию характера. Бецкий высоко ценил роль в таком воспитании личного примера преподавателя и не допускал к занятиям сварливых или просто меланхолических учителей. По замыслу педагога-реформатора, в кадетах должно в первую очередь воспитывать умение сочувствовать ближнему и ценить добро само по себе, кому бы оно ни было адресовано. Чтобы оградить своим питомцев от деморализующей среды семейных поместий, Бецкий настаивал на том, чтобы кадеты проводили в корпусе даже каникулы, покинув родной дом на весь многолетний период обучения. Начавшись в корпусе на Васильевском острове, эта система затем благополучно перекочевала в лицей Царского Села. Её результаты мы рассмотрим в следующем параграфе, а пока, забегаая вперёд, скажем, что итог оказался противоречив: воспитанный по таким принципам русский дворянин оказался наделён хорошими деловыми качествами и почти героическими чертами характера, но лишён каких-либо конкретных привязанностей. Он много знал, немало умел, но никого лично не любил,

¹ Крессон У. Казаки. История «вольных людей» от Запорожской Сечи до коммунистической России. – Москва : Центрполиграф, 2015. – С. 150.

при этом сочувствуя и желая служить всему человечеству или, в лучшем случае, только своей стране.

Другим важным событием в правление Екатерины II стала отмена обязательно службы для дворян. Манифестом от 1762 г. императрица разрешила дворянам делать карьеру на военной и гражданской службе исключительно по собственному желанию, а поместья перевела в их неотчуждаемую наследственную собственность. При этом образовательная повинность для дворян отменена не была: дворянские дети теперь могли не представляться Сенату и не учиться в гимназиях (набирало популярность домашнее образование), но сдавать экзамен по достижении совершеннолетия закон их всё равно обязывал.

Ставший наследственным хозяином своего имения, помещик остался и полновластным владельцем своих крепостных крестьян, причём, законы Екатерины II заметно расширили его полномочия. Теперь барин получил над крестьянами судебную власть (но без права казнить их), а также право продавать крепостных без земли, как рабов, по своему желанию соединяя и разлучая семьи. Специальный закон запрещал крепостным жаловаться на своих помещиков, а для защиты собственной персоны провинциальные дворяне теперь заводили охрану из числа особо доверенных крестьян, которых называли *гайдуки*. Гайдуки получали от барина различные льготы, а взамен защищали его в случае бунта и осуществляли телесные наказания по барскому приговору над своими же односельчанами.

Однако далеко не все помещики были жестокими и грубыми землевладельцами. Например, граф Николай Петрович Шереметев организовал в своих имениях Кусково и Останкино частный театр, все актёры, певцы и балерины которого были крепостными крестьянами. Он охотно предоставлял личную свободу любому из них, в ком замечал талант, и даже отправлял таких юношей и девушек на заграничную учёбу, которую оплачивал из своего кармана. В частности, одним из протеже Шереметева был известный русский живописец Иван Петрович Аргунов (1729–1802). При этом никого из крестьян участвовать в своих замыслах граф не принуждал. О его отношении к крепостным ярко говорит тот факт, что Шереметев влюбился в крепостную балерину из

своего театра Прасковью Ильиничну Ковалёву и женился на ней. Когда спустя два года после свадьбы Прасковья умерла от туберкулёза, безутешный граф основал в Москве в память о покойной жене Странноприимный дом – бесплатную больницу для калек и нищих (сейчас на этом месте находится Институт скорой помощи им. Н. В. Склифосовского)¹. К сожалению, граф Шереметев представляет собой скорее яркое исключение, чем общий тип дворянина екатерининской эпохи.

II. Золотой век русской культуры. Начало XIX в. принесло России грандиозную победу в наполеоновских войнах, которая прославила страну во всём мире, но, что гораздо важнее, привила аристократии Российской империи чувство национальной гордости. Все участники Отечественной войны 1812 г. – от фельдмаршала до рядового солдата – ощутили, что победа над западными врагами вполне достижима без подражания какой-либо европейской стране. Более того, некоторые западные монархи были очарованы русскими победителями: например, в Пруссии был даже сформирован казачий полк, а англичане присвоили донскому атаману Матвею Платову почетное звание профессора Оксфордского университета. Эти меры носили, в основном, церемониальный характер, но они моментально развеяли восприятие русских как в Европе, так и в самой России как неотесанных дикарей, азиатов и т.д. В стране начался небывалый духовный подъем.

В эти же годы (1810–20-е) дала свои плоды педагогическая система И. И. Бецкого, прочно внедренная в лицее Царского Села и по мере сил скопированная многими губернскими гимназиями. Как мы отмечали выше, самой главной задачей воспитания прославленный педагог считал формирования его гражданских добродетелей безотносительно их конкретного наполнения. По аналогичному пути шло дворянское воспитание вообще, высоко ценившее моральный облик юношей и девушек и недооценивавшее роль научных знаний. Вот как характеризует педагогическую модель той эпохи современный исследователь О. С. Муравьёва:

¹ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 230.

«Изучение научных дисциплин в глазах большинства родителей не могло пригодиться детям в ожидавшей их светской жизни и никак не способствовало их будущей карьере или житейскому благополучию. Ведь мальчикам была предназначена военная или государственная служба, девочкам – роль примерных жён и матерей»¹. Престижные же учебные заведения обязательно были закрытого типа, чтобы разорвать живую связь воспитанника с его семьёй и, тем самым, избежать формирования аристократических кланов. Некоторые из гимназистов пользовались законом Екатерины II о необязательной службе дворянства и уединялись в своих поместьях, где полученное образование использовалось ими лишь как предмет щёгольства. Но те из выпускников, кто всё-таки выбирал для себя государственную службу, быстро сталкивались с тем, что образование совсем не познакомило их с реалиями русской жизни и оказывалось практически бесполезным. Такой же проблемой оказалась техническая неподготовленность образованных дворян, которым на помощь государство было вынуждено приглашать умелых мастеров и инженеров из других сословий (в XVIII в. примерами этого явления можно считать М. В. Ломоносова и И. И. Ползунова). Таких «самовыдвиженцев» называли разночинцами. Они были редкими персонажами в дворянских кругах и чувствовали свою чуждость так же остро, как образованные дворяне (вчерашние лицеисты и гимназисты) – по отношению к простонародью или профессиональным функционерам военного и гражданского поприщ. Так в начале XIX в. в России сложилась интеллигенция – уникальный феномен русской культуры, роль которого в русской истории Нового времени колоссальна и по сей день недостаточно изучена.

Молодые люди, воспитанные в гимназиях по образцу Царскосельского лицея, нередко под руководством преподавателей-иностранцев, очень хорошо разбирались в западной духовной культуре, руководствовались лучшими учениями античной философии, но совершенно не представляли повседневной жизни своего народа и даже своих родственников. «Они (интеллигенты –

¹ Муравьёва О. С. Как воспитывали русского дворянина. Опыт знаменитых семей России – современным родителям. – Москва : Эксмо, 2014. – С. 223.

авт.) оказались совершенно чужими для России, так как духовная связь дворянина с обществом и в первую очередь с монархией устанавливалась в детстве при помощи родовых преданий и общением с простонародьем»¹. Это вовсе не значит, что представители русской интеллигенции испытывали по отношению к русскому обществу или его истории высокомерие. Скорее, дело обстояло наоборот: не зная подлинной России, некоторые интеллигенты становились даже более пылкими патриотами, чем реальные крестьяне или функционеры правительства.

Например, *Александр Сергеевич Пушкин* (1799–1837) не только создал литературный русский язык, но и превратил в захватывающие саги народные сказки, услышанные в раннем детстве от няни. Очень важно отметить, что русский фольклор – вовсе не единственное, что знал или любил прославленный поэт. С мировой литературой он был знаком ничуть не меньше, чем с поэзией своих предшественников М. В. Ломоносова и Г. Р. Державина. Более того, товарищи в шутку называли Пушкина подражателем английского поэта Джорджа Байрона. Есть в пушкинском творчестве и подражание античным мотивам. Вот, к примеру, несколько строк из его стихотворения «Торжество Вакха», стилизованное под древнегреческие языческие гимны:

*Вот он, вот Вакх! О час отрадный!
Державный тирс в его руках;
Венец желтеет виноградный
В чернокудрявых волосах...²*

Так как Вакх – это римское имя древнегреческого бога виноделия и пьянства Диониса, то можно предположить, что такие стихи мог бы посвятить своему богу Вергилий или любой другой античный поэт. Русский гений А. С. Пушкин тоже проявил интерес к этой тематике и данным стихотворением продемонстрировал широту своего кругозора и умение ценить красоту чужой культуры. Однако большая часть пушкинского творчества связа-

¹ Сулимов С. И., Востриков И. В. Эволюция ценностных установок в мировоззрении русской радикальной интеллигенции: монография. – Воронеж : ВГУИТ, 2012. – С. 67.

² Пушкин А. С. Сочинения. В 3 томах. Т. 1. Стихотворения. Сказки. Руслан и Людмила. – Москва : Художественная литература, 1985. – С. 187.

на с Россией, вдохновляется ею и, как это характерно для творчества интеллигенции вообще, очень сильно романтизирует предмет своего обожания. Можно сказать, что Пушкин почти каждым своим стихотворным или прозаическим произведением не только воспевал исконно русскую культуру, но буквально создавал её на основе увиденных и услышанных им исторических и фольклорных образов. Так, пушкинские сказки, в наши дни знакомые всем русскоязычным детям, в своём окончательном, поэтическом виде не были рассказаны маленькому поэту его няней, легендарной Ариной Родионовной. Крепостная няня не являлась профессиональным филологом или профессором словесности и в принципе не была способна на такое глубокое и звучное повествование. Мы никогда не узнаем, что именно рассказывала Арина Родионовна, но её сказки вдохновили поэта на написание «Золотого петушка», «Сказки мёртвой царевне и семи богатырях» и других произведений, без которых в наши дни в принципе не может обойтись воспитание самых маленьких детей. Иными словами, под влиянием крепостной няни поэт создал сказки, в наши дни считающиеся едва ли не народными и давно уже не связываемые с личностью их автора. При этом широкий кругозор А. С. Пушкина позволил ему создать аналогичный сборник «Песни западных славян», вдохновлённый сербским фольклором, с которым поэт познакомился в Бессарабии (современной Молдавии). Также в творчестве Пушкина берёт своё начало героизация реальных событий русской истории: например, поэма «Полтава» – это не летопись и не точное воспроизведение битвы, а эпическое произведение, способное вдохновлять современников на героические деяния. Впрочем, основанные на реальных событиях, жизненные произведения у Пушкина тоже есть («Капитанская дочка», «Повести И. П. Белкина»).

Другой звездой русской литературы первой половины XIX в. стал *Михаил Юрьевич Лермонтов* (1814–1841), тоже воспитанник закрытого пансиона. Воспитанный по системе И. И. Бецкого на идеалах абстрактного «общечеловеческого братства», в своей поэзии он возвёл некоторые события русской истории в ранг легенд (поэмы «Бородино», «Валерик», «Песня о купце Калашникове»). Особый интерес вызывает вторая из этих поэм – «Вале-

рик», потому что повествует не об известной всей России Бородинской битве 1812 г., участником которой автор в силу возраста быть не мог, а о новой войне, тяготы которой он разделил сполна:

*Нам был обещан бой жестокий.
Из гор Ичкерии далёкой
Уже в Чечню на братский зов
Толпы стекались удальцов.¹*

Именно Лермонтов был первым, кто научился видеть героизм в современных ему событиях и передавать их в романтических тонах. Его творчество как бы утверждает, что для меланхолии необязательно быть англичанином (как персонажи Дж. Байрона), а храбрость на полях сражений проявляют не только гренадёры Наполеона или гоплиты Древней Греции. Из-за очень слабого здоровья поэта его детство прошло в семейном поместье Тарханы, а юность – в московском закрытом пансионе. В силу такого оторванного от жизни воспитания Лермонтов не понимал большинство своих современников, с которыми вместе делил студенческую скамью Московского университета и поля сражений Кавказской войны, но это не мешало ему рисовать их жизнь в ярких, запоминающихся, романтических тонах.

Третьим литературным бриллиантом первой половины XIX в. был *Николай Васильевич Гоголь* (1809–1842). Современный читатель знает его как разнопланового писателя, автора сатирической пьесы «Ревизор», драматического романа «Мёртвые души», «Петербургских повестей», но самыми яркими и известными произведениями Гоголя остаются циклы рассказов «Вечера на хуторе близ Диканьки» и «Миргород». В них автор предстаёт как собиратель и рассказчик украинских народных легенд и поверий. У читателя может даже сложиться впечатление, что писатель рассказывает обросшие вымыслами случаи из жизни украинских крестьян. Но современные исследователи полагают, что Диканька Н. В. Гоголя не имеет к реальной украинской Диканьке никакого отношения. Проще говоря, в произведениях фигурирует место, которого на самом деле не существовало, а приключения

¹ Лермонтов М. Ю. Стихотворения. Поэмы. Маскарад. – Москва : Художественная литература, 1972. – С. 86.

персонажей были полностью сочинены автором. Отечественный исследователь Х. З. Шарыпова пишет об этом: «Романтический мир писателя не принадлежит реальному топониму Украины – Диканьке, а располагается в Диканьке, созданной фантазией автора. За гранью этого чудесного мира начинается филистерский (обывательский – *авт.*) мир, где нет места романтическому идеалу»¹. Бесспорно, в своём творчестве писатель определенно вдохновлялся украинскими фольклорными мотивами, но ни в коем случае не пересказывал готовые и завершённые сказки. Гоголь не был популяризатором малороссийских легенд – он их творил. Точно так же обстоит дело с повестью «Тарас Бульба». Такого персонажа в истории запорожского казачества никогда не было, но Гоголь создал своего героя, используя в качестве прототипов реальных украинских атаманов Северина Наливайку (1560–1597) и Остапа Павлюка (казнён в 1638 г.), предельно облагородив и романтизовав их. Этот художественный образ оказался настолько популярным, что вдохновил многих кадетов после получения офицерского звания служить именно в казачьих войсках. То есть вымышленный казак очаровал и заставил подражать себе русскую военную молодёжь, притом, что реальные кубанские казаки, этнокультурные наследники запорожцев, были безразличны к читательским симпатиям.

Тот же процесс шёл и в музыке. В 1850-е гг. среди петербургских композиторов сложилось неформальное творческое сообщество, получившее название «Могучая кучка» или, как его называют в западной исторической науке, «Русская пятёрка». Товарищеская компания объединила таких композиторов как *Милий Алексеевич Балакирев* (1837–1910), *Модест Петрович Мусоргский* (1839–1881), *Николай Андреевич Римский-Корсаков* (1844–1908), *Александр Порфирьевич Бородин* (1833–1887) и *Цезарь Антонович Кюи* (1835–1918). Идеальным вдохновителем этой компании был художественный критик Владимир Васильевич Стасов

¹ Шарыпова Х. З. Романтическая утопия в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя // Материалы II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Утопические проекты в истории культуры» на тему «Город Солнца»: в поисках идеального локуса». – Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2019. – С. 220.

(1824–1906), а образцом для подражания – композитор *Михаил Иванович Глинка* (1804–1857). В 1836 г. М. И. Глинка поставил оперу «Жизнь за царя», действие которой происходило во время Смутного времени, а главный герой – крестьянин Иван Сусанин – ценой своей жизни сорвал польское наступление на Москву, выдав себя за проводника и заведя передовой отряд захватчиков в непроходимое болото. Опера имела такой успех, что повлияла на будущих членов Могучей кучки. Эти люди договорились между собой не посвящать опер западной – рыцарской или античной – тематике и попытаться облечь в форму классического искусства русские народные и исторические сюжеты. Вскоре примеру Глинки последовал М. П. Мусоргский, написав оперу «Хованщина», посвященную событиям, произошедшим вскоре после церковного раскола XVII в. Главными действующими лицами этого произведения были стрелецкие командиры князя Хованские, гадалка Марфа и старообрядческий игумен Досифей. Примечателен тот факт, что в основе сюжета «Хованщины» не лежит никакое литературное произведение: будучи широко эрудированным человеком, Мусоргский опирался на известные ему реальные исторические события¹. Другими операми, написанными членами Могучей кучки по русским историческим и сказочным мотивам стали популярные в наши дни «Садко» (Н. А. Римский-Корсаков), «Снегурочка» (Н. А. Римский-Корсаков), «Князь Игорь» (А. П. Бородин) и т.д. Во всех этих произведениях присутствует подспудная идеализация и романтизация народа и фольклора.

Похожий культурный процесс действовал и в живописи. Ещё в 1820-х гг. художник *Алексей Гаврилович Венецианов* (1780–1847) прославился своими картинами на народные темы, рисуя с натуры работающих и отдыхающих крестьян. «Он воспевае мирные сельские занятия. В картинах «На пашне. Весна», «На жатве. Лето», «Спящий пастушок» и других художник с любовью запечатлел сцены из народной жизни, стремясь передать красоту простых русских лиц, природную статью женщин, удаль и

¹ 100 опер. История создания, сюжет, музыка / ред.-сост. М. С. Друскин. – Ленинград : Музыка, 1964. – С. 320.

сноровку мужчин. Он восхищался душевным здоровьем и внутренней чистотой человека, живущего на земле»¹. Такая живопись вызвала живейший интерес петербургской аристократии, и император Александр I Благословенный даже настоял, чтобы картины Венецианова были выставлены в экспозиции русского искусства в Зимнем дворце. По происхождению художник был разночинцем: сыном купца, который так и не занялся торговлей. Но известность его оказалась столь велика, что живописец получил личное дворянство и даже имение в Тверской губернии, где написал немало замечательных полотен. Пример Венецианова так вдохновил русских художников, что в 1863 г. сформировалось *Товарищество передвижных художественных выставок*, фактически независимое от Академии художеств. Его члены называли себя передвижниками и выбирали для своего творчества сюжеты по своему усмотрению, не считаясь с академическим уставом. Заказчиком и спонсором многих их работ стал богатый московский купец *Павел Михайлович Третьяков*, собравший такую масштабную коллекцию картин, что в наши дни она считается одним из самых впечатляющих художественных музеев мира. В разные годы членами Товарищества были *Иван Николаевич Крамской* (1837–1887), *Илья Ефимович Репин* (1844–1930), *Григорий Григорьевич Мясоедов* (1834–1922), *Василий Иванович Суриков* (1848–1916) и многие другие ставшие в наши дни классическими художники. При этом любопытно, что ни один из них не ограничивался в выборе темы только сюжетами из народной жизни. Каждый из этих людей был, прежде всего, энциклопедистом с очень широким кругозором и чувствительным восприятием. Например, Г. Г. Мясоедов, кроме работы «Страдная пора. Косцы» (1887), написал и картину «Самосожигатели» (1882), посвященную трагическим событиям церковного раскола XVII в.; В. И. Суриков написал как «Взятие снежного городка» (1891), так и «Покорение Сибири Ермаком» (1895). Ярче всего широкий кругозор и чувствительность, подменяющие привязанность к реальным местам и людям, можно увидеть в творчестве И. Н. Крам-

¹ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 271.

ского. С одной стороны, живописец является автором таких картин из сельской жизни как «Дети в лесу» (1887), «Пасечник» (1872) и «Лесная тропинка» (1873). С другой стороны, Крамской известен как создатель ярких, пронизанных мистикой картин евангельской тематики – «Христос в пустыне» (1872) и «Хохот» (1882). Портреты частных лиц художник тоже охотно писал: созданная им в 1883 г. картина «Неизвестная» в наши дни стала одним из символов русской живописи. А вот свой родной город Острогжск (в современной Воронежской области) живописец почему-то не увековечил. По крайней мере, до наших дней не дошло ни одного написанного Крамским местного пейзажа. Вероятно, родной город и земляки были интересны художнику в той же или даже меньшей степени, чем безымянные пасечник и неизвестная девушка.

Говоря о культуре Золотого века, приходится признать, что интеллигенты не знакомились с простонародьем, а придумывали его. Можно сказать, что они были патриотами сказочной страны. Но если бы не эта «сказочная страна», то мир никогда бы не познакомился с творчеством Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева и Н. А. Некрасова. Исследователь русской культуры протопресв. Александр (Шмеман) отмечает: «У «народа», по представлению этого сознания, ничего не было: ни культуры, ни свободы, ни даже элементарных форм общественной жизни, и в этом смысле он был объектом сострадания, жалости, милости. Но у него оставалось одно, главное: живое нравственное сознание, та таинственная «правда», к которой он всё относит, которой он всё мерит и которая «сквозит» и «тайно светит» в его жизни»¹. Реальное русское простонародье никакой мифической «правдой» не владело, но интеллигенция об этом не знала, и поиски этой «правды», идеализация (и мифологизация) народа стали фундаментом Золотого века русской культуры. Пусть А. С. Пушкин и создал авторский литературный шедевр, всего лишь опираясь на простодушные сказки своей няни, но без этих сказок он не создал бы ничего. А

¹ Шмеман А., протопресв. Основы русской культуры. Беседы на Радио Свободы. 1970-1971. – Москва : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2017. – С. 192.

основанное на идеализации народа и фольклорных мотивов творчество на протяжении ста лет вдохновляло реальных политических деятелей, чиновников и офицеров русской монархии на отказ от своекорыстных интересов и выполнение служебных обязанностей наилучшим образом. Можно сказать, что если бы не «Полтава» А. С. Пушкина и «Бородино» М. Ю. Лермонтова, то не было бы героизма Крымской войны (1853–1856) и мягкой (по сравнению с аналогичной мерой в Европе) отмены крепостного права (1861). Более того, многие российские чиновники нерусского происхождения очень органично входили в русское общество именно благодаря знакомству с творчеством интеллигенции.

К сожалению, далеко не все представители русской интеллигенции, чувствуя свою оторванность от реальной народной жизни, подменяли эту жизнь талантливыми и яркими фантазиями, как это делали поэты, писатели, композиторы из «Могучей кучки» и художники-передвижники. Радикальная часть интеллигенции увлеклась западными политическими учениями и быстро дошла до культурного ренегатства и даже космополитического социализма. Например, для философов западнического и народнического направлений быть русским патриотом означало перedelывать русскую жизнь по западноевропейским образцам. Фактически это был утопизм, угрожавший русскому повседневному стилю жизни и поэтому противоречащий истинному патриотизму. Западники и народники не придумывали «сказочный» народ, а пытались вмешаться в жизнь народа реального, изменить её по утопическим образцам, немало не интересуясь мнением объекта своей фанатичной заботы. Более того, проекты, предлагаемые народниками, даже изначально замышлялись не для конкретных российских условий, а для всего мира в целом. Советский исследователь Г. Д. Теряев отмечает, что «народ» для радикальной интеллигенции был лишь общим понятием, поводом для политической активности, а вовсе не конкретной исторической общностью: «В отличие от социологов и историков, превозносивших роль личности в общественном развитии, русские революционные демократы выдвигали на первый план роль народных масс в истории, были последовательными защитниками народовла-

стия»¹. То есть Александр Иванович Герцен, Николай Гаврилович Чернышевский и основатель анархизма Михаил Александрович Бакунин мечтали учредить в стране власть народа, с которым ни один из них лично не был знаком. К примеру, Герцен долгое время жил в Англии и имел дело совсем не с русской крестьянской общиной, хотя свой журнал «Колокол» издавал на русском языке. Бакунин вообще большую часть жизни провёл в Западной Европе, участвуя по всех европейских революциях, бунтуя против всех европейских правительств и скрываясь от полиции почти всех европейских государств. Поэтому как бы похвально не отзывались о русском народе и не желали ему помочь революционные демократы из рядов радикальной интеллигенции, в реальности они не имели отношения к народным кругам. Подобно тому, как творческая интеллигенция стихийно группировалась в сплоченные кружки типа «Могучей кучки», так и радикальная интеллигенция создавала свои тайные организации, самыми известными из которых были «Земля и воля», «Чёрный передел» и «Народная воля».

Очень важно отметить, что в своих утопических проектах радикалы быстро оторвались от русской духовной почвы. Начав как самопровозглашенные и идейные защитники угнетенного русского крестьянства, они быстро перешли к интернациональным и космополитическим проектам. Основатель анархизма *Михаил Александрович Бакунин* (1814–1876) и его идейный сподвижник социалист *Пётр Никитич Ткачёв* (1844–1886) вообще полагали, что истинный патриотизм может распространяться только на всё человечество. К примеру, М. А. Бакунин критиковал политический режим любой страны и призывал своих сторонников смело противостоять любому государству для того, чтобы в будущем могли благоденствовать представители всех стран и народов². На практике это приводило уже к реальной, а не идеологической измене государственным интересам России.

¹ Теряев Г. Д. Философия русских революционных демократов XIX века. – Москва : Мысль, 1967. – С. 46.

² Бакунин М. А. Анархия и Порядок. – Москва : ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 320.

Так, М. А. Бакунин, живя в Европе, сотрудничал с Карлом Марксом и принимал участие в создании I Интернационала. Народовольцы, живя в России, охотно сотрудничали с националистами малых народов, зачастую занимающих антироссийскую позицию. Например, на рубеже 1850–60-х гг. филиал «Народной воли» в Иркутске вынашивал проекты сибирского сепаратизма, то есть выхода Сибири из состава Российской империи или, по меньшей мере, предоставления ей широкой внутренней автономии. А поскольку ни один здравомыслящий сибиряк не мог слушать этот план без смеха, то народовольцы пошли на сотрудничество с польскими националистами, множество которых отбывало каторгу в долине Ангары и на берегах Байкала. Причём, все эти люди попали в Сибирь за участие в Польском восстании 1863 г. и расправу с русским населением Варшавы. Но народовольцев это не остановило, и они помогли каторжникам организовать, контрабандой доставили в тюрьмы оружие. В результате их усилий в 1866 г. в одной из тюрем вспыхнуло восстание, около пятисот вооруженных поляков-каторжан вырвались на свободу и принялись мстить всему окрестному населению за «родную Польшу». Мятеж был быстро подавлен забайкальскими казаками и войсками иркутского гарнизона, но несколько десятков местных жителей успели попасть в руки поляков с трагическим итогом¹.

В 1881 г. террористы-народовольцы убили императора Александра II Освободителя, но никакой революции это не вызвало. Организаторы покушения и его непосредственные исполнители были арестованы и повешены, а страна погрузилась в скорбь по царю, правление которого ознаменовалось плодотворными реформами и возвращением Россией международного престижа (поколебленного после поражения в Крымской войне). Поэтому радикальная интеллигенция быстро сменила ориентир: вместо того, чтобы искать сближения с народом, она решила захватить власть и перевоспитывать народ. Например, социалиста П. Н. Ткачёва вовсе не смущало отсутствие у простонародья интереса к революционным идеям. Он первым в русской философ-

¹ Сибирь в составе Российской империи / отв. ред. Л. М. Дамешек, А. В. Ремнев. – Москва : Новое литературное обозрение, 2001. – С. 295-296.

ской традиции предложил сформировать педагогическими и даже насильственными методами из наличного народа «общество будущего», проще говоря, превратить непонятный реальный народ в тот сказочный идеал, которым интеллигенция всех видов грезила на протяжении XIX в. Ткачёв предлагал не учиться у народа нравственности и «правде», а силой заставить народ принять правду социалистов, анархистов и прочих радикалов-утопистов. Ничего аморального или предосудительного социалист в таком шаге не видел: по его мнению, чем более высокой цели служит человек, тем больше нравственных правил он может безнаказанно нарушить¹. Именно этот мыслитель сформулировал концепцию «партийной диктатуры», которая стала реальностью в ходе революции 1917 г.

Но каким же был этот самый русский народ, который идеализировали, за который и с которым боролась русская интеллигенция золотого века? Если говорить о крестьянах и мещанах глубинки, то их жизнь очень красочно и выразительно описал в своих рассказах писатель Н. С. Лесков. Персонажи его произведений – крестьяне и мещане его родной Орловской губернии – ведут простой, но деятельный образ жизни, сочетая хитрость и простодушие, предприимчивость и безграмотность, мелочность и товарищество. Эти люди имеют, как сказали бы в наши дни, очень низкий образовательный уровень, совсем не имеют хороших манер, но при этом отличаются суеверным благочестием и ситуативным альтруизмом, доходящим до жертвенности². При этом важно отметить, что русское крестьянство не было лишено начального образования и, вопреки популярному мнению, не состояло лишь из безграмотных пахарей. Так, при каждой приходской церкви в обязательном порядке содержалась начальная школа-трёхлетка, в которой преподавали священник и дьякон. Многие помещики, не довольствуясь этим, открывали при своих имениях частные школы, в которые приглашали учителей из города, а некоторые дворяне, следуя примеру графа Л. Н. Толстого,

¹ Ткачёв П. Н. Люди будущего и герои мещанства. – Москва : Современник, 1986. – С. 137.

² Лесков Н. С. Повести и рассказы. – Москва : Ника, 2014. – С. 172-237.

вели занятия сами. После отмены крепостного права обязанность содержать в каждой деревне начальную школу была возложена на земства – выборный негосударственный орган местного самоуправления. И земства со своей работой справлялись неплохо, поскольку на городские предприятия принимали только грамотных работников, а многие крестьяне охотно ходили на заработки в города или даже получали там постоянную работу.

Введение всеобщего начального образования среди казаков связывают с именем донского атамана *Матвея Ивановича Платова* (1783–1818). Будучи ветераном Альпийского похода (1799) А. В. Суворова и участником многих сражений с французской армией в Швейцарии и Италии, казачий офицер хорошо знал цену техническим знаниям и образованию. Получив назначение атаманом Донского войска в 1801 г., Платов открыл начальные школы в каждой донской станице. Вот как описывает его деятельность американский историк У. Крессон: «Обучению казачьих детей атаман уделял особое внимание. Была создана система школьного обучения, и детей обучали даже в самых отдаленных станицах. Там же, где невозможно было заручиться услугами учителя, детей отправляли в Новый Черкасск (позже Новочеркасск)»¹. Таким образом, государственная просветительская деятельность началась среди казачества приблизительно на полвека раньше, чем среди крестьянства. И поэтому к началу XX в. казаки заметно превосходили крестьян в отношении образования и кругозора, хотя формально казачье сословие тоже относилось к простонародью и не считалось благородным.

Духовенство, после конфискации Екатериной II Великой церковных земель, потеряло большую часть своего влияния. некогда богатые монастыри, слывшие очагами христианской мысли, теперь влачили нищенское существование на пожертвования паломников и благодаря труду монашеской братии. Однако даже в такой непростой для Церкви момент клир не оставался глух к общественным нуждам и настроениям. XIX в. оказался прославлен деятельностью таких церковных мыслителей как митрополит

¹ Крессон У. Казаки. История «вольных людей» от Запорожской Сечи до коммунистической России. – Москва : Центрполиграф, 2015. – С. 175.

Макарий (Булгаков) (1816–1882), кавказский епископ Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867) и вышенский епископ Феофан Затворник (Говоров) (1815–1894). Все трое были авторами различных работ по богословской тематике, но каждый из этих церковных деятелей ещё глубоко взаимодействовал с одной из сфер общественной жизни, глубоко вникая в её проблемы и тенденции. Митрополит Макарий отлично разбирался в философии и даже составлял учебные программы, по которым её следовало или, наоборот, не следовало преподавать в высших учебных заведениях. Епископ Игнатий Кавказский уделял первостепенное внимание личной, домашней жизни своих современников и в своей многотомной работе «Аскетические опыты» давал советы буквально обо всём: от построения исповеди до взаимодействия с иноверцами. Епископ Феофан Затворник был, наверное, из этой троицы самым известным и популярным публицистом, потому что на протяжении всей своей жизни переписывался со студентами, отвечая на все их вопросы и распутывая личные и учебные сложные ситуации. Среди задаваемых владыке вопросов нередко звучала и политическая тематика: увлечённые молодые люди спрашивали, как относиться к социализму и революционным идеалам. В одном из писем епископ Феофан подверг социалистическое учение остроумной критике и мягко доказал его несостоятельность. В частности, он писал: «Если б каждый, не пуча глаз на общность человечества, делал возможное для того, кто у него пред глазами, то все люди в совокупности в каждый момент делали бы то, в чем нуждаются все нуждающиеся, и, удовлетворяя их нуждам, устраивали бы благо всего человечества, сложенного из достаточных и недостаточных, из немощных и сильных. А то, в мыслях держат благо всего человечества, а что пред глазами, то пропускают без внимания. И выходит, что они, того, общего, не имея возможности делать, а это частное, пропуская, ничего не делают для главной цели жизни»¹. Благодаря знакомству с епископом Феофаном многие горячие молодые люди чудом избежали участия в народовольческом движении и связанных с этим

¹ Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? – Москва : Сибирская благовонница, 2013. – С. 126-127.

неприятностей, так же как благодаря переписке с епископом Игнатием многие юноши и девушки смогли найти своё место в жизни и решить свои душевные проблемы. В 1988 г. оба владыки были канонизированы Церковью в лике святителей.

III. Русская культура Серебряного века. Феномен Серебряного века русской культуры по сей день изучен недостаточно. Некоторые авторы именуют его «русским духовным Ренессансом», хотя это не совсем правильно: термин «ренессанс» предполагает некое возрождение, а русская культура 1900–1922 гг. прошла скорее под знаком разрыва с традицией, чем её реставрации.

Прежде, чем мы будем говорить о конкретных представителях и идеях отечественной философии данной эпохи, необходимо хотя бы в двух словах сказать об историко-культурном контексте их творчества. Сразу же после отмены крепостного права (1861) социальная структура русского общества претерпела глубокие изменения: сословный строй сохранился лишь юридически. Множество помещиков разорились и из господ превратились в должников; купечество из единоличных хозяев торговли стало лишь частью коммерческого сообщества, разделив свои права с нарождающейся разночинной буржуазией и даже приняв в свои ряды «перевертышей» из числа дворян, наподобие Сергея Паратова из пьесы «Бесприданницы» А. Н. Островского. Это не значит, что в одночасье все аристократы-дворяне разорились или всерьёз занялись предпринимательством. Просто сама аристократичность как стиль жизни в течение каких-то двух десятков лет потеряла популярность. Дворянство как благородное сословие в юридическом отношении сохранилось, просто оно стало никому не нужно и не интересно, если его представители не демонстрировали востребованные в коммерции деловые качества или не занимали важную чиновную должность. Главный герой романа Гончарова «Обломов» в начале XX в. считался бы не чудачком, а посмешищем. Скорее всего, оборотистые торговцы вроде Лопухина из чеховского «Вишнёвого сада» разорили бы его, отобрали за долги имение, и вчерашний помещик-рантье доживал бы свой век как мелкий служащий Юрий Карандышев из «Бесприданни-

ца» или почтмейстер Михаил Аверьянович из чеховской «Палаты №6». Вот как характеризует произошедшую с русским и европейским дворянством метаморфозу британский историк Д. Ливен: «При всём своём богатстве аристократ-рантье утратил былую функцию в обществе. Возможно, даже не более праздный, чем его дед, он, живя в обществе, в котором умение изящно вести праздную жизнь, не вызывало особого уважения, уже не мог гордиться собой»¹. Если же дворянин получал соответствующее образование и становился одним из чиновников или предпринимателей, то терял свою аристократичность: ведь он делался сослуживцем и коллегой вчерашних крестьян и разночинцев.

Крестьянство, получив личную свободу, устремилось в города, где превратилось в новый, прежде неизвестный в России класс пролетариев. Города из небольших местечек превратились в мегаполисы, в которых технические новинки соседствовали с всеобщей коммерциализацией.

Очень важно уточнить, что русские города, разрастаясь и превращаясь в промышленные и торговые центры, быстро теряли свой привычный стиль жизни. Так, если в середине XIX в. в каждом большой или малом городе существовали Дворянское, Купеческое и, реже, Офицерское Собрания, которые позволяли горожанам знать друг друга в лицо и группироваться по сословному принципу, то к началу XX в. в городах очутилось огромное количество пришлого, никак в них не укоренённого народа. Железная дорога приносила со всех концов России бывших крестьян, ищущих работу на заводах и фабриках, инженеров для обслуживания этих предприятий, да и сама индустриализация изменила городской пейзаж, добавив к уютным рядам улиц и слобод вечно дымящие трубы и хаотично застроенные рабочие кварталы, состоящие из разнокалиберных бараков. Жизнь такого города заметно ускорила свой ритм хотя бы потому, что новым горожанам требовалось быстро добираться на работу. Для решения этой проблемы в начале XX в. по улицам были проложены трамвайные рельсы. Первый электрический трамвай в России был пущен в

¹ Ливен Д. Аристократия в Европе. 1815-1914. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – С. 23.

Нижем Новгороде (1896), затем новый вид транспорта пришёл в столицы (Москва – 1899 г., Петербург – 1907 г.), а в 1912 г. трамвайные линии появились даже во Владивостоке. Вслед за трамваями пришли легковые и грузовые автомобили. Это новшество коренным образом изменило панораму и стиль движения городских улиц: теперь проезжая часть принадлежала механизмам, а всадники и повозки превратились в экзотику. Ограниченный тротуаром и нередко прижатый к фасадам зданий пешеход из полноправного горожанина, идущего по своим делам, почувствовал себя одним из тысяч насекомых в муравейнике. Если добавить скученность и тесноту быстро вырвавшихся на городских окраинах рабочих районов, то можно предположить, что жизнь мегаполиса 1900-х годов не была жизнерадостной. Скорее, её заполняли тревога и непонимание происходящего: никто не чувствовал себя на своём месте и каждый боялся куда-то опоздать или чего-то не заметить. Горожанин впервые ощутил себя чужим на своей же улице, потому что его окружали незнакомые лица, которые довольно часто менялись. Эта пёстрая масса незнакомцев нуждалась в других, прежде неизвестных развлечениях потому, что устраивать уличные или соседские гуляния в компании незнакомцев не получится. По этой причине в начале XX в. в России стало популярным кино. Вот как описывает триумфальный приход в русские города этого вида искусства современный историк: «Кино возникло как массовая ярмарочная забава самого непритязательного вкуса и стояло в одном ряду с искусством иллюзиона и клоунады. Впервые видовые и хроникальные фильмы увидели в Нижнем Новгороде, Москве и Петербурге в 1896 году. Одно из первых упоминаний о кино в Воронеже относится к 1905 году, когда горожан пригласили посетить дотоле неизвестный им аттракцион: «Электро-оригинал биоскоп, или Театр живых фотографий». Обещали удивить зрителей такими лентами, как «Сон пьяного о луне», «Обезьяна Августа», «Милый квартирант», «Рейнский водопад». Новинка пришлась по вкусу»¹. Кино, в от-

¹ Попов П. А., Фирсов Б. А. Старый Воронеж. Из истории городского быта XVIII – начала XX века. – Воронеж : Центр духовного возрождения Черноземного края, 2009. – С. 272-273.

личие от литературы, не претендовало ни на какую поучительность или одухотворенность, оно только лишь развлекало зрителя, тем самым снижая его культурный уровень. Отечественные режиссёры очень быстро поняли, что чаще всего хочет увидеть на экране зритель, и охотно пошли навстречу этим запросам. В частности, первые русские фильмы ужасов были сняты именно в начале XX в.: «Ночь на кладбище» (режиссёр – Василий Гончаров, 1910 г.) и «Загробная скиталица» (режиссёр – Виктор Туржанский, 1915 г.).

Эта духовная беспочвенность, свойственная жителям больших и светлых городов, в которых никто никому не нужен и никто ни с кем всерьёз не знаком, реанимировала такой старинный русский порок как пьянство. Если в XIX в. даже в деревнях повседневная трезвость была нормой, а посещать кабаки в будний день, наоборот, считалось неприличным, то в начале XX в. пьянство и сопутствующие ему хулиганство и вандализм приняли в городах невиданные размеры. Поскольку уже не все горожане были хотя бы поверхностно знакомы между собой, то теперь пьяная шпана могла почти безнаказанно куражиться перед прохожими. Полицейские службы русских городов пока ещё оставались в масштабах XIX в. и не были рассчитаны на борьбу с уличной преступностью. Вот как описывают исследователи положение дел в парках провинциального города Воронежа в 1900-е годы: «В начале XX века гласные Думы часто заявляли, что Петровский и Кольцовский скверы превратились в притоны разврата. Ни один порядочный человек не мог привести сюда свою семью! Полуголые оборванцы и развратные женщины оккупировали все скамейки. Весной памятник Петру I оказывался заваленным битой водочной посудой. По соседству со сквером, на Поднабережной улице, гостиница мещанки Поляковой фактически представляла собой публичный дом. 3 мая 1900 года при инспектировании членами садовой комиссии Кольцовского сквера им представилась выразительная картина. На одной из скамеек разместилась публичная женщина с подушкой, а какие-то оборванцы, лёжа на

газоне, занимались переодеванием»¹. Вместе с массовым пьянством в начале XX в. в Россию пришла наркомания, сгубившая немало людей, поскольку в те времена никакие наркотики не находились под запретом, и их оборот не учитывался и не регулировался. В частности, многие представители столичной богемы курили опиум и вдыхали кокаин, а врачи и другой медицинский персонал охотно употребляли морфий².

В крупных городах на рубеже XIX-XX веков появилась и организованная преступность. Вот как описывает В. А. Гиляровский, известный репортёр той эпохи, московский криминальный мир, базировавшийся на Хитровом рынке: ««Огольцы» появлялись на базарах, толпой набрасывались на торговки и, опрокинув лоток с товаром, а то и разбив палатку, расхватывали товар и исчезали враспынную. Степенью выше стояли «поездошники», их дело – выхватывать на проездах бульваров, в глухих переулках и на тёмных вокзальных площадях из верха пролётки саки и чемоданы... За ними «фортачи», ловкие и гибкие ребята, умеющие лазить в форточку, и «ширмачи», бесшумно лазившие по карманам у человека в застёгнутом пальто, заторкав и затырив его в толпе. (...) А по ночам из подземелий «Сухого оврага» выползали на фарт «деловые ребята» с фомками и револьверами»³. В столицах начала XX в. существовал аналог современного уголовного розыска – полицейская служба под названием «сыскное отделение», но, как и современные правоохранительные органы, она была бессильна перед союзом уголовников и коррумпированных чиновников. Например, московская городская Дума не раз призывала закрыть служившие хитровским бандитам штаб-квартирами жилые комплексы «Сухой овраг» и «Утюг», но раз за разом выяснялось, что владельцы этих домов и расположенных в

¹ Попов П. А., Фирсов Б. А. Старый Воронеж. Из истории городского быта XVIII – начала XX века. – Воронеж : Центр духовного возрождения Черноземного края, 2009. – С. 316-317.

² Лебина Н. Б. Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю. – 2-е изд. – Москва : Новое литературное обозрение, 2016. – С. 354-355.

³ Гиляровский В. А. Москва и москвичи. – Москва : АСТ, 2003. – С. 38.

них питейных заведений и ночлежек пользуются покровительством сотрудников прокуратуры и городской администрации.

Всё рассказанное нами выше не значит, что российская жизнь начала XX в. была беспросветной или страшной. Просто она очень сильно изменилась по отношению к веку XIX. На улицах, по которым со звоном и стуком ездили трамваи, среди спешащих куда-то многочисленных незнакомцев, почувствовал бы себя чужим и безнадежно заблудился бы как пушкинский Евгений Онегин, так и сам поэт. Вряд ли в таком шумном и суетящемся мире можно было ориентироваться на те эстетические и нравственные ценности, которые вдохновляли «Могучую кучку» и передвижников. В такой обстановке всё ускоряющегося внешнего прогресса все прежние ориентиры казались отжившими своё. Модернизм как в Европе, так и в России вступал в полные права. Это и футуризм В. В. Маяковского с его «поэзией будущего», и музыка А. Н. Скрябина, претендовавшего на апокалипсическое значение своих симфоний, «политикой будущего» стал большевизм В. И. Ленина. Важно отметить, что сходные процессы шли и в Европе: футуризм Луиджи Маринетти был не менее популярен в Италии, чем поэзия Владимира Маяковского в России.

В обстановке такой социальной и духовной беспочвенности русская культура попросту не смогла бы оставаться гармоничной или цельной. И искусство, и философия Серебряного века с необходимостью должны были испытать на себе ощущение всеобщего смещения, гибели старого мира и ожидания новой жизни.

Особенно трагические последствия имел распад прежде единого нравственного поля русской культуры, который с необходимостью должен был произойти вместе с дезинтеграцией русского общества. Как мы убедились выше, в центре ценностного поля русской культуры золотого века был мифологизированный и предельно идеализированный «народ». Его наделяли сказочными достоинствами (Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев), в нём видели фантастическую красоту (И. Н. Крамской, Г. Г. Мясоедов), его свободу пытались защищать от чьих-то посягательств (М. А. Бакунин), народу даже придумывали эпос (Н. А. Гоголь, М. П. Мусоргский). Все эти авторы могли не соглашаться между собой в

частных вопросах, но никто из них не отрицал безусловной ценности простонародья (превращенного в несуществующий идеальный «народ»), не допускал превозношения над этим социальным слоем, как бы плохо реальный народ не жил, и признавал существование некоей объективной «правды». Между авторами не было согласия, в чём же заключается эта мифическая правда, но, судя по общей тональности их произведений, она мало отличалась от христианской Нагорной проповеди. Ведь и религиозный реформатор Л. Н. Толстой (рассказ «После бала»), и безразличный к религии И. С. Тургенев (рассказ «Бирюк») считают излишней жестокостью наказание виновных, если можно без него обойтись. Эта мысль не была сформулирована полноценно, но ни один русский писатель или художник XIX в. не считал нормальным издевательство над беззащитным, даже если этот беззащитный действительно заслужил наказание. Наказать можно, но нельзя получать от этого удовольствие. Например, восставшие казаки, персонажи пушкинской «Капитанской дочки», без малейших угрызений совести вешают захваченных офицеров, но никто из них не пытается избить пленных или отрезать им уши. Вероятно, через категорию такого иррационального милосердия русская культура Золотого века понимала и христианство.

Совершенно иначе выглядело поле культуры начала XX в. Единое прежде миропонимание распалось на множество направлений, течение и организаций, каждая из которых имела свою точку зрения на всё и при этом ограничивалась лишь выбранным проблемным полем. Одни искали в искусстве новые стили, другие – ждали революцию, третьи ударились в псевдорелигиозное реформаторство, и каждое из этих течений не желало знать об остальных аналогичных течениях.

Утрату единого мироощущения можно проследить по творчеству *Александра Александровича Блока* (1880–1921), самого известного и признанного поэта Серебряного века. Его трехтомное собрание стихотворений, изданное в хронологическом порядке, демонстрирует непостижимое, лишённое смысла колебание: в первом томе Блок увлечен мистикой отечественного философа Владимира Соловьёва, он с минуты на минуту ждёт обновления мира, пишет и о Прекрасной Даме; во втором томе его

поэзия пронизана отчаянием и одиночеством (метафорически – «городская ночь»); третий том снова говорит о возрождении, начинаясь «Куликовым полем» и завершаясь «Двенадцатую» – между этими поэмами нет смысловой связи, хотя обе они содержат пафос возрождения¹. Складывается впечатление, что Блок не просто не имел цельной картины мира, но даже каждый день видел мир по-разному.

Та часть творческой интеллигенции, которая ограничилась эстетическими поисками идеала «искусства будущего», в скором времени начала путать прогнозирование будущего с его формированием. Каждому из таких поэтов или художников казалось, что будущее искусство будет таким, каким его воображает лично он. Это привело к множеству смелых творческих экспериментов, некоторые из которых были весьма оригинальны, но чаще просто смешны. Вот, к примеру, экспериментальное стихотворение поэта *Виктора Владимировича Хлебникова* (1885–1922) «Заклятие смехом»:

*О, рассмейтесь, смехачи!
О, засмейтесь, смехачи!
Что смеются смехами, что смеяноствуют смеяльно,
О, засмейтесь усмеяльно!
О, рассмеилиц надсмеяльных – смех усмейных смехачей!
О, иссмеися рассмеяльно, смех надсмейных смеячей!
Смейёво, смейёво,
Усмей, осмей, смешики, смешики,
Смеюнчики, смеюнчики,
О, рассмейтесь, смехачи!
О, засмейтесь, смехачи!*²

Вряд ли такую поэзию можно всерьёз назвать искусством. Но, по удачному выражению авторитетного исследователя русской культуры протопресв. А. Шмемана, и Хлебников, и композитор Александр Николаевич Скрябин (1872–1915), и многие

¹ Шмеман А., протопресв. Основы русской культуры. Беседы на Радио Свободы. 1970-1971. – Москва : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2017. – С. 181.

² Лекомцева М. И. Семиотика словообразования, или «Заклятие смехом» // Устроение языка: Сборник трудов. – Москва : ОГИ, 2007. – С. 472.

другие деятели духовной культуры Серебряного века считали себя «теургами» нового мира: им казалось, что буквально сразу после следующей их поэмы или симфонии уходящий мир прежней жизни исчезнет, и «начнётся новое небо и новая земля»¹. На аналогичной «эстетам» позиции стоял и философ *Николай Александрович Бердяев* (1874–1948), считавший, что в процессе творчества человек становится Богом в том смысле, что тоже создаёт что-то из ничего. Следовательно, не может быть хорошего или плохого творчества, но любое творчество божественно. Причём, уподобление Богу Бердяев понимал не метафорически, а в самом прямом религиозном смысле.

Такая оригинальная религиозность присутствует почти во всех творческих течениях серебряного века. Как остроумно отметил протопресв. А. Шмеман, в ней было много христианской догматики, но совсем не было христианского духа². Этой странной нехристианской мистикой буквально проникнуты проза Дмитрия Мережковского, поэзия Андрея Белого и Александра Блока. Художника *Михаила Александровича Врубеля* (1856–1910) можно даже назвать «зеркальным отражением» И. Н. Крамского. Если Иван Николаевич Крамской почти десять лет совершенно бесплатно, но очень увлечённо писал свою картину «Хохот», на которой изображен арестованный Иисус Христос в окружении смеющихся над ним римских легионеров, то Врубель посвятил свою жизнь тому, чтобы выразить в живописи образ... демона. Как была поставлена цель, так сложилась и жизнь: «Работая над «Демоном поверженным», художник в какой-то момент добился невероятной, даже сверхъестественной, выразительности, но не удовлетворился этим. Желая придать картине ещё большую силу, он погубил то, что создал, и, несмотря на многочисленные попытки, так и не смог воспроизвести уже найденное»³. В ходе дол-

¹ Шмеман А., протопресв. Основы русской культуры. Беседы на Радио Свободы. 1970-1971. – Москва : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2017. – С. 185.

² Там же. С. 193.

³ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 445.

гой, но безрезультатной работы над «Демоном» Врубель сошёл с ума и окончил свои дни в психиатрической больнице.

Но, кроме эстетического интереса к мистике, в России Серебряного века испытал бурный расцвет и оккультизм самых различных течений. Это и спиритизм, очагом которого был кружок «исследований в области психизма» в Царском Селе, и откровенное оргиастическое сектанство, получившее собирательное название «хлыстовщина», ярким представителем которого был легендарный царский фаворит Григорий Распутин, и теософия – синкретическое учение, сформулированное медиумом *Еленой Петровной Блаватской* (1831–1891) и художником *Николаем Константиновичем Рерихом* (1874–1947). Среди столичной экальтивированной публики также высоко ценилась антропософия – такое синкретическое учение мистической направленности, созданное немецким публицистом *Рудольфом Штейнером* (1861–1925). Если отбросить многочисленные фрагменты индийских и тибетских верований, причудливо соединенных теософами и антропософами, то суть этих учений можно выразить в нескольких словах, как это сделал современный отечественный исследователь В. Б. Колмаков: «Считалось, что все религии древности содержали некое общее ядро тайных знаний, который в дальнейшем по разным причинам были утрачены. Приверженцы теософии ставили своей целью на основе тайного, недоступного для непосвященных знания произвести синтез религии, философии и науки, объединив все религиозные культы в единое целое. Теософия предполагала наличие интеллектуальной интриги в виде тайны, доступной немногим. Она стимулировала жгучее желание обрести это знание, причём, вполне светским путём, используя методы науки»¹.

Точно такая же утрата единства наблюдалась и в политических отношениях начала XX в. Причём, идейно доминировали в ней именно идейные наследники радикального мыслителя П. Н. Ткачёва: социалисты-революционеры, коммунисты-большевики и анархисты. Все они видели своей целью захват

¹ Колмаков В. Б. Проблема ценности жизни. Историко-философское исследование. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2015. – С. 241.

власти и формирование нового общества на развалинах прежнего, все они исповедовали интернационализм и состояли из представителей самых различных народов Российской империи, объединенных лишь жаждой революции и радикальных перемен. Все эти партии независимо от законности своего существования применяли террористические методы: социалисты-революционеры совершали убийства государственных чиновников и полицейских, а большевики и анархисты предпочитали грабить государственные банки и офисы частных предприятий для оплаты нужд своих партий. Поскольку все эти легальные и нелегальные организации исповедовали интернационализм, полагая, что «трудящиеся не имеют национальности», то они легко шли на сотрудничество с националистическими и антиправительственными движениями, зарождавшимися на окраинах страны. Например, анархисты в 1911 г. вышли на связь с главарём чеченских сепаратистов Зелымханом Гушмазукаевым (1878–1913), вручили ему красно-чёрный флаг своей организации и даже вели с ним переговоры о создании «Группы кавказских горных террористов-анархистов». Важно отметить, что большей частью русской интеллигенции тех времён подобный шаг не расценивался как предательство. Более того, интернационализмом гордились сильнее всего тогда, когда он подкреплялся реальными антироссийскими действиями. Например, далёкий от любого радикализма археолог и географ Дмитрий Александрович Клеменц в 1906 г. бесплатно обеспечил адвокатскую защиту Чету Челпанову – лидеру алтайского сектантского движения, арестованному за попытку организовать расправу над русским населением региона¹. Такая гипертрофированная толерантность в скором будущем очень дорого обошлась русскому обществу.

Но будем справедливы: начало XX в. обозначилось не только распадом единого прежде культурного поля, но и бурным развитием гуманитарных наук. Рубеж XIX-XX вв. ознаменовался деятельностью таких замечательных историков и философов как

¹ Сулимов С. И., Черниговских И. В., Черных В. Д. Путь креста. Специфика христианской миссии в Новое время. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2018. – С. 247.

Николай Александрович Кареев (1850–1931), Фаддей Францевич Зелинский (1854–1944) и Лев Александрович Тихомиров (1852–1923). Н. А. Кареев глубоко и тщательно исследовал исторический процесс, стремясь обнаружить в нём скрытые механизмы, единые для любых народов, эпох и культур, в чём немало преуспел. Л. А. Тихомиров работал в том же направлении, но полагал, что эти скрытые механизмы носят исключительно духовный характер и в своей фундаментальной работе «Религиозно-философские основы истории» (1921) очертил яркую и многостороннюю схему функционирования и взаимодействия различных религиозно-философских учений. Ф. Ф. Зелинский был известен как вдумчивый и серьёзный исследователь духовной и политической культуры античности, уделивший много внимания процессу перехода от поздней античности к христианскому обществу.

То же самое можно сказать и о русской православной Церкви. Несмотря на расцвет нетрадиционной религиозности и безразличие большей части читающей и мыслящей публики, православие не сошло с исторической сцены и, более того, на рубеже XIX–XX вв. явило миру такого замечательного подвижника как святой праведный *Иоанн Кронштадтский (Сергиев) (1829–1906)*. Об этом святом как в народных, так и в столичных кругах ходила молва, что по его молитве исцеляются самые безнадежные больные, и достоверность этих чудес никем не опровергнута. Но самым интересным и во все времена актуальным чудом святого было его отношение к знакомым и незнакомым ближним. Будучи настоятелем храма в городе Кронштадт, священник не мог пройти мимо чьей-либо нужды. Поскольку жители Кронштадта в большинстве своём были бедны, то батюшка нередко, получив с утра зарплату, вечером возвращался домой с пустыми карманами. Раз за разом выяснялось, что его никто не грабил, просто священник по пути в храм встречал нищих, не имевших в прямом смысле слова ни копейки, и без колебаний делился с ними. Именно святому Иоанну Кронштадтскому принадлежит слава основателя первых в России домов трудолюбия – учреждений, в которых беспризорники и бродяги бесплатно получали рабочие специальности, ночевали и благодаря которым даже трудоустраивались. Когда часто посещавшие святого журналисты спраши-

вали, каким образом скромный провинциальный священник смог практически искоренить в нищем Кронштадте бродяжничество и попрошайничество, батюшка неизменно отвечал: «Я прошу возможного, а для Бога и наше невозможное – возможно; значит, и с этой стороны нет препятствия, потому что Бог может сделать для меня даже то, что по моим понятиям невозможно»¹. К сожалению, из-за популярности в России тех лет эзотерических учений, Иоанна Кронштадтского чаще принимали за чародея, чем за пример для подражания.

Чтобы представить общее духовное состояние русского человека в эпоху Серебряного века обратимся к двум рассказам *Антон Павловича Чехова (1804–1905)*: «Ванька» и «Мужики». Персонаж первого произведения – крестьянский мальчик Ваня Жуков, отданный дедом в ученики городскому сапожнику. Новелла, по сути, представляет собой письмо, в котором Ванька жалуется деду на тяжелую жизнь. Он пишет о постоянном рукоприкладстве со стороны мастера, о том, что вместо обучения он попросту прислуживает в хозяйском доме, угождая не только сапожнику, но и его жене; признаётся в тоске по родной деревне и трогательно просит забрать его домой. Перед самой отправкой Ваня подписывает конверт: «На деревню дедушке. Получить Константину Макаровичу» и, опустив письмо в почтовый ящик, фантазирует, как дед будет это письмо читать. Вряд ли мальчик, умеющий грамотно писать, и знающий, как правильно указывать адресата, мог всерьёз отправить письмо по такому адресу. Мы можем предположить, что либо дедушки давным-давно нет в живых, либо Ванька совсем не нужен Константину Макаровичу, и тот готов отправить внука куда угодно, лишь бы подальше. То есть Ваня Жуков осознанно пишет письмо в никуда, борясь с ощущением одиночества и ненужности хотя бы таким иллюзорным способом. Читатель наверняка размышляет о том, что было бы с Ванькой, если бы он всё-таки смог вернуться домой, в деревню. Об этом повествует рассказ «Мужики», главный герой которого, официант Николай Чикильдеев, возвращается в родное

¹ Кронштадтский Иоанн. Моя жизнь во Христе. – Москва : Сибирская благовонница, 2013. – С. 14.

село Жуково, потому что из-за болезни больше не может работать. Его родители живы, Николаю действительно есть, куда возвращаться. Но, описывая нищенский, бесправный быт большой крестьянской семьи, автор красноречиво даёт понять: Николай здесь такой же лишний, каким прежде был в городе. Болезнь лишила его возможности хорошо работать – и хозяин заведения без колебаний уволил Николая; пожилые родители, братья и невестки, увидев его болезнь, сразу же сочли Николая обузой. То есть Ванька Жуков был никому не нужен в городе и мечтал вернуться домой, в деревню, а Николай Чикильдеев действительно смог это сделать, но от этого так и не обрёл никакой основы или поддержки. А. П. Чехов намеренно отмечает, что никаких ответов на жизненно важные вопросы ни в родной деревне, ни где-либо ещё нет, что «правда», как её понимала интеллигенция XIX в., вряд ли существует: «Прежде, лет пятнадцать-двадцать назад и ранее, разговоры в Жукове были гораздо интереснее. Тогда у каждого старика был такой вид, как будто он хранил какую-то тайну, что-то знал и чего-то ждал; говорили о грамоте с золотой печатью, о разделах, о новых землях, о кладах, намекали на что-то; теперь же у жуковцев не было никаких тайн, вся их жизнь была как на ладони, у всех на виду, и могли они говорить только о нужде и кормах, о том, что нет снега...»¹. Удивительно не то, что русские крестьяне вели бедную и беспросветную жизнь, а то, что даже интеллигент, на протяжении почти столетия идеализировавший крестьян, теперь это увидел. Рассказы «Ванька» и «Мужики» можно считать отказом от прежних ориентиров XIX в., одухотворивших современников И. С. Тургенева и Н. А. Некрасова.

В начале XX в. наступило безвременье: прежняя эпоха миновала, а новая ещё не началась. Дальнейшее развитие общества и его культуры могло пойти любым путём, и оно пошло путём революции.

IV. Советская культура. Революция 1917 г. изменила Россию до неузнаваемости. И одним из самых горячих желаний советской власти было дистанцироваться от прежней русской куль-

¹ Чехов А. П. Святая простота. – Москва : АСТ, 2018. – С. 378-379.

туры. Опираясь на учение К. Маркса о вторичности сознания по отношению к материи, большевики видели в традиционной русской культуре досадную помеху на пути преобразования общества. В 1922 г. приказом Совнаркома из страны были высланы почти все философы и многие писатели. Духовенству повезло меньше: богослужения официально не запрещались, но многие храмы были разрушены по приказу местных властей и целенаправленно разграблены во время капания «по изъятию церковных ценностей». Высший клир нередко репрессировали по надуманным политическим обвинениям, и в результате православные святцы пополнились большим количеством мучеников.

Нарком культуры А. В. Луначарский призывал покончить с духовным наследием дореволюционной эпохи и создать пролетарскую культуру. И поэтому буквально с первых дней существования Советской России вошёл в моду авангардизм – оригинальное течение, стремящееся во всём слыть передовым и обязательно отвергающее «старый мир». Художники этого направления Павел Николаевич Филонов (1883–1941) и Казимир Северинович Малевич (1879–1935) были не только признаны новой властью, но даже назначены на ключевые посты в комиссариате просвещения. Вот как характеризует их деятельность современный историк: «Возможно, отчисленный в своё время из Императорской академии художеств Павел Филонов и в самом деле был непризнанным гением, а революция дала ему и многим другим авангардистам уникальный шанс для самовыражения. Они начали настоящий крестовый поход против старых мастеров, против сложившихся в русском искусстве традиций. К. С. Малевич, занявший ответственный пост в комиссариате просвещения, для начала распорядился разбить музейные экспонаты в зале античных слепков Академии искусств»¹. При этом картины авангардистов выполнены в стиле примитивизма, то есть в нарочито простейших формах и непременно с гротеском. В 1920-е гг. была учреждена организация «пролетарской культуры» (пролеткульт), целью которой была адаптация литературного и иного творчества

¹ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 482.

к восприятию рабочих слоёв. По выражению советского деятеля культуры Александра Богданова, наступило время создать культуру для механизированного и стандартизированного общества, в которой не будет лирики. При этом четкая доктрина не указывалась, и любой писатель, желающий прослыть «пролетарским», стремился просто понравиться самым невзыскательным читателям. Литература и кино пролеткульта проникнуты наивным психологизмом и излишним натурализмом. Как примеры можно привести новеллы Александра Лавренёва, «Одесские рассказы» Исаака Бабеля и фильм «Октябрь» (1927) режиссёра Сергея Эйзенштейна. Уже к концу 1920-х гг. стало понятно, что культура нового общества таким образом не может быть создана. Но в ту эпоху среди партийного руководства не было единства почти ни по каким важным вопросам. Например, даже такая важная проблема как семейная политика оставалась неопределенной: нарком просвещения А. В. Луначарский настаивал на том, что нуклеарная семья является первичной ячейкой общества и поэтому не может быть отменена или реформирована, а его оппонент – заведующая женотделом ЦК партии *Александра Михайловна Коллонтай* предлагала юридически заменить семью свободными отношениями без обязательств (по выражению тех лет – «теорией стакана воды»). То же самое происходило и в экономике: после отмены «военного коммунизма» в 1921 г. в страну вернулось мелкое и среднее предпринимательство, что дало повод многим бывшим красноармейцам и «старым большевикам» заявлять о крахе революции и её идеалов.

Лишь в 1930-х гг. в стране наметился единый политический курс, выразившийся в «построении социализма в отдельно взятой стране». Для этого «строительства», как и для любого другого созидания, требовалась духовная основа. И она была найдена. В 1934 г. на съезде союза советских писателей *Максим Горький* провозгласил новую доктрину – «социалистический реализм», то есть изображение действительности в её социалистическом развитии. Теперь искусство должно было сочетать в себе реализм и воспитание реципиента, скрывая те стороны жизни, которые не согласовались с социалистическими принципами.

К первым произведениям соцреализма были отнесены пьеса Горького «Враги» и роман Э. Войнич «Овод», и в 1935 г. газета «Комсомольская правда» настоятельно рекомендовала своим читателям ознакомиться с этими произведениями. Особенно почетное место в списке рекомендуемой литературы занял роман *Николая Александровича Островского* (1904–1936) «Как закалялась сталь». Это произведение содержит много автобиографических моментов и представляет собой описание жизненного пути образцового комсомольца: в мирной жизни – рабочего, а на гражданской войне – буденовца. Главный герой – Павел Корчагин – долгое время считался литературной критикой образцом советского молодого человека, которому каждый юный читатель должен был подражать. Важно отметить, что советский читатель, в отличие от дореволюционного, не имел права на собственный вкус: партийная печать стремилась заранее разъяснить ему, какое произведение как следует оценивать. Как это выглядело и к чему приводило, очень красноречиво пишет современный историк Н. Б. Лебина: «Государственно-идеологический дискурс определял в качестве патологии круг литературных вкусов, замкнутых произведениями «буржуазного характера». Однако социальная практика породила иное отклонение, явственно проявившееся во всяком случае в среде молодых рабочих. Норме политизированного чтения противостояла аномалия – отсутствие интереса к книге вообще. Это зафиксировали обследования 1930-х годов. По их данным, основную массу читающей молодёжи составляли стахановцы и комсомольские активисты. Остальные же юноши и девушки мало интересовались чтением»¹. Но благодаря системе творческих союзов точно таким же несвободным было положение советского писателя: с 1934 г. он мог заниматься литературной деятельностью, только будучи членом Союза писателей, то есть беспрекословно следуя генеральной партийной линии. Это не могло не отразиться на характере творчества, ведь вдохновение не приходит по приказу. К примеру, *Михаил Александрович*

¹ Лебина Н. Б. Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю. – 2-е изд. – Москва : Новое литературное обозрение, 2016. – С. 285.

Шолохов (1905–1984) по личным впечатлениям от участия в гражданской войне написал «Донские рассказы» (1926) и «Тихий Дон» (1940) довольно быстро и очень талантливо. Эти произведения почти сразу же принесли автору мировую известность. Но в 1930-е годы Шолохов получил задание написать роман о коллективизации и взялся за дело добросовестно, но без личного одобрения описываемых событий. В результате он работал над романом «Поднятая целина» почти 30 лет, и всё равно эта книга уступает «Тихому Дону». Вероятно, так случилось потому, что «Тихий Дон» был написан Шолоховым по собственному решению, а «Поднятая целина» – по распоряжению партии (и, следовательно, для партийных нужд).

Очень важно отметить, что русская деревня и населявшие её крестьяне в культурном отношении были полностью уничтожены в ходе политики «сплошной коллективизации», проводимой правительством в 1930-х гг. Та социальная группа, которую на протяжении Золотого века идеализировала интеллигенция, которой вдохновлялись А. С. Пушкин и И. Н. Крамской, безвозвратно исчезла, уступив место колхозникам, «труженикам села». И если крестьянство было ликвидировано лишь экономически и культурно, то казачеству повезло меньше: ещё в 1918 г. советское правительство взяло курс на «расказачивание», и к 1921 г. большинство казаков были физически уничтожены. От интеллигенции же теперь требовалось не искать источники вдохновения, а самоотверженно служить интересам партии, стать «литературными пролетариями». Патриархальная старина не просто была отвергнута советским строем, но и подвергалась циничному осмеянию. Речь идёт не только о русской дореволюционной культуре, но и о культуре других, неславянских народов России. Та же участь постигла и религию: в 1932 г. было объявлено о начале «безбожной пятилетки» (1932–1937), в ходе которой планировалось полностью уничтожить все религии и культы на территории СССР. Реализовывала пропагандистскую часть антирелигиозной кампании партийная организация «Союз воинствующих безбожников», имевшая в своём распоряжении несколько периодических изданий (журналы «Безбожник у станка», «Юные безбожники» и т.д.) и сеть атеистических кружков. От их неуме-

ренных кощунственных выпадов одинаково страдали все российские конфессии, но любые протесты безжалостно подавлялись карательными органами. К концу 1930-х гг. в Советском Союзе большинство храмов всех конфессий были закрыты и отданы под государственные нужды, а большая часть клириков оказалась в тюрьмах.

Что же предлагала советская культура взамен отвергаемого и уничтожаемого наследия? Конечно же, ориентацию на светлое, почти сказочное будущее. В частности, 1930-е годы стали временем расцвета нового архитектурного стиля, именуемого *конструктивизм*. Вот как описывает становление и идейную суть этого явления современный исследователь: «Двадцатые – тридцатые годы XX века печально знамениты тем, что в это время под флагом строительства новой жизни и созидания социалистической культуры безжалостно сносились бесценные архитектурные памятники. Но это и время энтузиастов и мечтателей, грезящих о голубых городах, воздушных замках и дворцах сказочного коммунистического будущего. Наяву же в жизнь вошла архитектура конструктивизма с характерным для неё использованием металлоарматуры и железобетонного каркаса. Строительство выдержанных в упрощенных стереометрических формах жилых комплексов и общественных зданий не требовало больших расходов и не занимало много времени. И вот в Москве, на Тверской улице, непривычно быстро вырос монолит Центрального телеграфа, разместился серый куб редакции издательства и типографии газеты «Известия». На Ленинградском шоссе (ныне проспект) в сжатые сроки был сооружен крупнейший по тому времени стадион «Динамо» на 54 тысячи зрителей, а клубы и дворцы культуры, которыми обзавелась красная столица, окончательно превратили её в мирового рекорсмена по... числу квадратных метров архитектуры конструктивизма на душу населения»¹. Точно так же быстро и наглядно проходила индустриализация: возникали новые крупные предприятия, вокруг них росли рабочие посёлки, быстро превращавшиеся в города, между этими ком-

¹ Соловьёв В. М. Золотая книга русской культуры. – Москва : Белый город, 2007. – С. 503-504.

плексами строились железные дороги. Наблюдатель, покинувший Россию в 1920 г. и вернувшийся в 1937 г., наверняка бы отметил почти полное изменение не только русского быта, но даже внешнего вида городов и сёл. Казалось, что обещанное радикалами ещё в XIX в. светлое будущее наконец-то наступает.

В духовном отношении дела обстояли хуже: советская власть, будучи идейной преемницей К. Маркса и русских радикалов-интернационалистов XIX в. изначально позиционировала себя как освободительница трудящихся всего мира от «эксплуататоров». Поэтому советский человек должен был считать своими соотечественниками и единомышленниками Спартака, Томмазо Кампанеллу, Томаса Мора и парижских коммунаров, и, наоборот, отказываться от тех аспектов наследия А. С. Пушкина или Александра II, которые не были связаны с борьбой за свободу трудящихся. Такой «интернациональный патриотизм» не мог быть прочным.

Великая Отечественная война (1941–1945) показала, что ориентация на «светлое будущее» ценой отказа от «тёмного прошлого» не может вдохновить людей на подвиг. Так, имели место массовые сдачи в плен и коллаборационизм небывалых масштабов. Немецкая пропаганда иносказательно обещала, что оккупационная власть не будет посягать на традиционные формы общественной жизни народов побеждённого СССР, и эта лживая риторика принесла фантастические плоды: Русская Освободительная армия генерала-ренегата А. А. Власова, татарский легион «Идель-Урал» и украинская дивизия СС «Галичина», калмыцкие карательные эскадроны вермахта, «Национал-социалистическая партия северокавказских братьев»; всё это далеко не полный перечень коллаборационистских вооружённых формирований, готовых сражаться с советским режимом как с вражеским. В такой обстановке правительство в 1943 г. было вынуждено взять курс на принятие и одобрение дореволюционного культурного наследия. Так, появились ордена Александра Невского и Кутузова, в армию вернулись погоны, православная Церковь была полностью легализована и в Москве даже состоялись выборы патриарха. И, наоборот, Союз воинствующих безбожников был де факто распущен, а в 1947 г. официально прекратил своё существование.

Только таким образом удалось заставить людей считать своей родиной именно СССР, а не «порабощенную коммунистами» Россию. Как и любое другое масштабное историческое событие, Великая Отечественная война дала колоссальный импульс литературному творчеству: в её годы и ещё долго после её окончания творят *Александр Трифонович Твардовский* (1910–1971), *Константин Михайлович Симонов* (1915–1979), *Юрий Васильевич Бондарев* (1924–2020) и многие другие писатели, побывавшие на фронте в качестве бойцов или корреспондентов. Живопись тоже получила мощный заряд творческой энергии, который отчетливо виден в картине *Александра Александровича Дейнеки* (1899–1969) «Оборона Севастополя» и плакате «Родина-мать зовёт» *Ираклия Моисеевича Тоидзе* (1902–1985).

Военные нужды также дали импульс и советским техническим наукам, которые в послевоенные годы испытали подлинный расцвет, позволивший совершить первый в мировой истории полёт человека в космос (1961). Все разработки, предшествовавшие полёту Ю. А. Гагарина, заняли всего лишь 3 года (1958–1961) и осуществлялись совсем небольшим конструкторским коллективом: *Сергеем Павловичем Королёвым* (1907–1966), *Олегем Григорьевичем Ивановским* (1922–2014), *Михаилом Клавдиевичем Тихонравовым* (1900–1974) и *Семёном Ариевичем Косбергем* (1903–1965). Кроме замечательных достижений в космической отрасли, в 1950–60-е гг. произошёл настоящий прорыв почти во всех технических науках. Именно в эту эпоху происходит создание ядерного реактора, атомной бомбы, появляются первые ЭВМ, уже с 1951 г. в стране началось ежедневное телевидение на регулярной основе; и это далеко не весь перечень технических достижений советской науки.

Но все эти достижения и начинания не удалось сохранить. В 1956 г. XX съезд партии принял решение отказаться от культа личности И. В. Сталина, а вслед за этим – и от прежней культурной политики. Взамен ничего предложено не было. Страна продолжала жить, работать и вооружаться в ожидании третьей мировой войны, но больше не было ответа на вопрос «зачем?». Быт советских граждан становился всё более комфортным, но они замечали лишь его недостатки, потому что не понимали, ради

чего следует эти недостатки терпеть. В этих условиях созданный соцреализмом образ гражданина-воина и труженика терял привлекательность, ведь стало не ясно – с кем сражаться и ради чего трудиться? Это не значит, что в позднем СССР не было талантливых писателей или режиссёров. Поэт *Николай Михайлович Рубцов* (1936–1971), писатель *Виктор Петрович Астафьев* (1924–2001), режиссёр *Эльдар Александрович Рязанов* (1927–2015) не уступали дарованиями своим предшественникам Золотого и Серебряного веков, но партийная цензура налагала запрет на автономное творчество, а убедительной партийной генеральной линии больше не было. Поэтому творчество В. П. Астафьева, Н. М. Рубцова и их коллег по-прежнему, как и в XIX в., вдохновлялось «народными» мотивами, но теперь эти мотивы стали ностальгическими: ведь «народа», который можно было бы воспевать, больше не существовало. К примеру, в стихотворении Н. М. Рубцова «Родная деревня» звучит именно ностальгия, а не гордость:

*Хотя проклиная проезжий
Дороги моих побережий,
Люблю я деревню Николу,
Где кончил начальную школу.
Бывает, что пылкий мальчишка
За гостем приезжим по следу
В дорогу торопится слишком:
– Я тоже отсюда уеду!
Среди удивлённых девчонок
Храбрится, едва не с пелёнок:
– Ну что по провинции шляться?
В столицу пора отправляться!
Когда ж повзрослеет в столице,
Посмотрит на жизнь за границей,
Тогда он оценит Николу,
Где кончил начальную школу¹.*

¹ Рубцов Н. М. Я буду долго гнать велосипед. – Москва : Издательство «Э», 2017. – С. 179.

Частые колебания и скачки партийных установок (от интернационализма к патриотизму, а потом – в «застой») привели к тому, что гражданин позднего СССР перестал доверять каким-либо духовным течениям вообще. Ведь в любую минуту все прежние ценностные установки могли быть пересмотрены и заменены на диаметрально противоположные. Поэтому советский человек тайком тяготел к западной массовой культуре, которая носила развлекательный, а не воспитательный характер, и признавал собственные личные нужды главной ценностью своей жизни. По сути дела, Перестройка 1985 г. была закономерным следствием такой культурной ситуации.

Современный россиянин является духовным наследником советского гражданина второй половины XX в., но теперь может говорить о своих принципах и убеждениях открыто. Какие же это принципы? Увы, их нет. Отечественный исследователь И. В. Кондаков с горечью констатирует: «Это равнодушие, возведенное в ранг идеологии и философии, имеет шанс стать в постсоветский период той третьей силой, которая и окажется наиболее конструктивной и модернизирующей русскую культуру. Усталость от конфронтаций, обличений, борьбы за власть; политическое равнодушие; потребительство на бытовом и культурном уровне;...засилье массовой стандартизированной и деидеологизированной культуры (развлекательных шоу, игровых программ, лотерей и т.д.) – всё это создаёт атмосферу, уменьшающую опасность социокультурного взрыва, которым всегда была чревата русская культура с её ярко выраженной бинарной структурой»¹. Конечно же, никакого «взрыва» не будет, но, скорее всего, никакого расцвета или возрождения тоже не будет.

Значит ли это, что в современной России нет культуры? Нет, не значит. Но доминирующая в современном обществе массовая культура носит транснациональный характер. Вряд ли у неё есть какая-то топографически локализованная «родина».

¹ Кондаков И. В. Культура России. – Москва : Университет – книжный дом, 1999. – С. 307.

Тема 10. ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

I. Причины культурного кризиса XIX – начала XX веков. Рубеж XIX–XX вв. стал четкой границей, отделяющей традиционную западную цивилизацию и её русский аналог от современного мира. Разумеется, фундаментальные изменения произошли не сразу и не в одночасье. Ещё во второй половине XVIII в. в Великобритании произошёл промышленный переворот, в ходе которого ремесленники оказались вытеснены фабриками, и частный ручной труд фактически исчез. Машинное производство превратило рабочего в придаток станка, сформировав новую общественную группу – пролетариат. Бедняки существовали всегда, но только пролетарий полностью зависит от денег, которые ему платит кто-то другой: фабрично-заводской рабочий не ведёт собственного хозяйства и не имеет никакого иного дохода, кроме своего рабочего места. Как остроумно заметил Карл Маркс, пролетарий продаёт свой труд. И этот труд он может осуществлять только на предприятии, ведь рабочий не владеет станком, на котором работает, и поэтому не может работать на себя (например, открыв семейную мастерскую). Строго говоря, пролетарий ничего не производит, а лишь участвует в производстве, выполняя строго регламентированные технические операции. Немецко-американский философ *Эрих Фромм* (1900–1980), к творчеству которого мы обратимся в данной главе ещё не раз, так описывал мироощущение городского труженика, сложившееся в ходе промышленного переворота и сохраняющееся до наших дней: «Хозяин превратился в абстрактную фигуру, его никто никогда не видит; «администрация» – это анонимная власть, с которой рабочий не имеет никакой прямой связи и для которой он как человек совершенно безразличен. Предприятие приобрело такие размеры, что рабочий видит лишь крошечный его сектор, где работает сам»¹. В аналогичном положении находятся и инженеры, и даже директора заводов: каждый из них получает зарплату именно за работу на данном рабочем месте и, потеряв работу, теряет всё. Не

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – Москва : АСТ, 2004. – С. 137.

все европейцы и русские оказались мгновенно втянуты в капиталистическую экономику и моментально превратились в пролетариев, но рабочий класс стремительно рос, быстро внося в городскую жизнь заметные внешние и внутренние изменения. Именно благодаря промышленной революции многие европейские и русские города превратились в мегаполисы. В разделе, посвященном русской культуре Серебряного века, мы уже говорили о том, как выглядела жизнь таких городов и какие чувства испытывали её жители в России. Точно так же дело обстояло и в Западной Европе, только там процесс начался почти на сто лет раньше, чем в России.

В наши дни большинство людей оказываются придатками фабрики или офиса, не имея ни малейшего шанса бросить накатанную колею и начать собственную жизнь. Даже в традиционно аграрной России не сохранились условия для ведения товарного сельского хозяйства, а значит, индивид полностью утратил самостоятельность. Подобно персонажам рассказов А. П. Чехова «Ванька» и «Мужики», ему даже при самом горячем желании просто некуда уйти от тяжелого быта мегаполиса. При этом очень важно оговориться, что человека никто насильно в капиталистическом городском обществе не удерживает: уволиться и уйти любой горожанин может в любой момент, но ему некуда идти и не на что жить.

Вторым важнейшим событием стало провозглашение независимости Соединенными Штатами Америки в 1775 г. Важность этой исторической вехи заключается в том, что американские патриоты, легендарные «отцы-основатели» с первого дня независимости взяли курс на построение демократической республики и светского государства. Ещё важнее, им удалось отстоять провозглашенную независимость в ходе долгой войны с Великобританией (1775–1783). То есть оказалось, что монархия – не единственная возможная форма государственного устройства, и что новая нация может сложиться в любой исторический момент. Например, шотландцы не раз восставали против английского владычества, но всегда терпели поражение, и Шотландия по сей день находится в составе Великобритании, хотя в этническом отношении шотландцы не имеют никакого родства с англичанами.

А в Северной Америке в канун Войны за независимость ситуация была противоположной: население колоний говорило по-английски и состояло преимущественно из английских переселенцев с небольшой долей немцев и шотландцев. Однако это не помешало представителям колоний собраться в Филадельфии единый Конгресс (прежде каждая колония имела собственную Ассамблею) и 4 июля 1775 г. провозгласить независимость, которую они сумели отстоять с оружием в руках. Получается, что нация «американцы» сложилась потому, что так было уговорено на Конгрессе в Филадельфии, а вовсе не в силу каких-то биологических или теологических причин. Именно с этого момента идея «национального государства» обретает популярность и в течение XIX вв. уничтожает не только духовные, но и правовые основы для существования династических монархий, то есть многонациональных государств, управляемых одной династией. Именно поэтому в 1918 г., после окончания Первой мировой войны (1914–1918) такие государство как Австро-Венгрия и Российская империя перестали существовать: народы, прежде управлявшиеся династией Габсбургов из Вены, получили независимость в рамках собственных национальных государств (Венгрия, Чехословакия и т.д.), а от России после свержения династии Романовых отделились Польша, Финляндия и страны Балтии. Даже Великобритания, имевшая к тому времени богатый колониальный опыт, была вынуждена в 1922 г. предоставить независимость Ирландии.

Третьим важным фактором, приведшим к краху традиционной европейской культуры и к становлению современного мира, стала Великая французская революция (1789). В её ходе во Франции сменилось несколько политических режимов (абсолютизм, конституционная монархия и республика), каждый из которых претендовал на прочность, но реально не обладал ею. По мнению израильского исследователя Ш. Н. Эйзенштадта, именно французская революция показала всему миру, что политическая структура общества поддаётся регулировке точно так же, как и что-нибудь другое¹. Это открытие моментально лишило и коро-

¹ Эйзенштадт Ш. Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – Москва : Аспект Пресс, 1999. – С. 226.

левские династии, и наследственную аристократию какого-либо сакрального права на власть или неотъемлемого социального престижа. Ведь если авторитет аристократии основывается на заслугах предков, то его можно отменить вместе с тем политическим режимом, которому эти славные предки служили. Именно поэтому именно в XIX в. почти во всех западноевропейских странах доминирующую роль стала играть крупная буржуазия – очень динамичная социальная группа, состоящая из наиболее богатых предпринимателей. Ведь добиться признания её интересов чиновниками и даже правительствами при помощи денег было гораздо легче, чем, например, ссылаясь на аристократическое происхождение. Оказалось, что дворянские титулы можно попросту покупать, тем самым, входя в ряды аристократии, но не принадлежа к ней ни кровно, ни духовно. Проще говоря, богатые предприниматели вытеснили аристократию из реальных властных отношений, хотя формальное уважение аристократической символике (титулам, гербам) всё же оказывалось. То же самое можно сказать и о помещицком землевладении: оно в некоторых странах сохранялось очень долго, но уже к середине XIX в. перестало играть в экономике серьёзную роль. Богач-буржуа мог приобрести имение, но его благосостояние основывалось совсем в другой сфере. Вот как охарактеризовал этот процесс британский историк Д. Ливен: «Однако ни в Германии, ни в Британии, ни в России, богатство аристократии не могло уже играть решающую роль в обществе, как это было в прединдустриальную эпоху. Прибыли от торгово-промышленной деятельности, или даже от государственных облигаций, приносили большие доходы. Подавляющее большинство богатых людей не были ни аристократами, ни землевладельцами»¹. При этом предприниматели очень хорошо ладили с государственными чиновниками, а благодаря выборным законодательным органам к началу XX в. государство превратилось в делового партнёра буржуазии, и защитника её интересов.

¹Ливен Д. Аристократия в Европе. 1815-1914. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – С. 96.

Вместе с прежней сословной структурой общества подверглась эрозии и духовная культура, этим обществом созданная. Предприниматели хотели потреблять что-нибудь простое и незатейливое, отвечающее их вкусам, и были готовы за это щедро платить. Появившаяся в начале XX в. звукозапись открыла широкие горизонты для зарождавшегося шоу-бизнеса, потому что теперь появилась возможность сохранять исполнение без исполнителя и торговать им, ориентируясь на спрос самых многочисленных и невзыскательных слоёв населения. Так появилась массовая культура, особенность которой заключается в том, что её важнейшие цели – коммерциализация любого артефакта и его массовое потребление, а вовсе не формирование духовного облика человека¹. В Северной Америке и, в меньшей степени, в Старом Свете, коммерциализации подверглась даже религия. В обществе, где самое почтенное занятие – торговля, клирику, который ничем не торгует, будет попросту не на что жить. Поэтому протестантские номинации стали играть роль апологета для любых государственных решений и предпринимательских гешефтов, надеясь, что обольщенные «хозяева» жизни сделают им какие-нибудь финансовые пожертвования. Вот как характеризует положение, в котором находится духовенство в США, американский историк М. Лернер: «В Америке Церковь не субсидируется государством, и содержание духовенства зависит от щедрости паствы. Церкви строятся акционерными обществами, совсем как промышленные предприятия. «Возблагодарим Господа, ниспославшего нам денежные пожертвования», – такова молитва, которую повторяют в этих храмах каждое воскресенье. Духовенство всех исповеданий падает ниц перед крупными капиталистами, этими истыми богами, дающими им хлеб насущный, жилище и прочие блага. Нью-йоркский католический епископ недавно отрешил от сана одного священника своей епархии за пропаганду христианского социализма. В Бостоне протестантский епископ публично заявил с кафедры, что если бы Иисус снизошёл теперь на землю, то он бы

¹ Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – Москва : КомКнига, 2005. – С. 73.

занимался спекуляциями на бирже, ибо нет более почтенного занятия»¹.

Зададимся вопросом: в каком положении чувствовали себя европейские и русские горожане, не занимающиеся коммерцией и работающие по найму? Скорее всего, они ощущали себя чужими у себя же дома, особенно, если жили на съёмных квартирах и комнатах, из которых их в любой момент могли выселить домовладельцы. С одной стороны, они были гражданами централизованных государств, могущественных и упорядоченных как никогда прежде. Но все прекрасно понимали, что граждане в глазах этих бюрократических механизмов представляют собой лишь статистические единицы: налогоплательщиков, жильцов данного населенного пункта, призывников для военной службы, но никак не отдельных людей, у каждого из которых есть серьёзные и неразрешимые личные проблемы. Перед государством такой человек был беззащитен и нередко надеялся, что государственные чиновники о нём попросту не вспомнят. Но, с другой стороны, такой горожанин был жизненно зависим от буржуазии – крупных бизнесменов, владеющих предприятиями, на которых горожане работали. Такой предприниматель был для своих наемных работников источником жизни, но он же был хозяином их судьбы. С ним государственные чиновники почти всегда считались хотя бы потому, что этот человек платил колоссальные налоги, жертвовал деньги Церкви, занимался меценатством и нередко делал чиновникам дорогие подарки. Обычный человек на фоне такого буржуа был попросту незаметен. Как уже говорилось выше, человек мог бросить всё и уйти в любой момент, но идти-то ему было некуда! Прежний мир исчез, а оформившийся в 1920-е годы мир новый был непонятен и по первым ощущениям враждебен.

Сейчас мы приведём объемную цитату из книги Э. Фромма, которая очень красноречиво описывает мироощущение среднестатистического русского и европейского горожанина начала XX в.: «Насколько преисполнена чувствами страха и незначительности масса средних американцев, хорошо видно из

¹ Лернер М. Развитие цивилизации в Америке в 2 т. – Москва : Радуга, 1992. – Т. 1. – С. 339-340.

популярных мультфильмов о Микки-Маусе. Один и тот же сюжет этих фильмов – при всем многообразии вариантов – состоит в том, что кого-то крошечного преследует нечто подавляюще сильное, огромное, угрожая убить или проглотить малыша. Малыш удирает, в конце концов, ему удаётся спастись или даже как-то навредить своему врагу. Люди не стали бы постоянно смотреть одно и то же, пусть и в разных вариациях, если бы этот сюжет не затрагивал чего-то очень близкого их собственной эмоциональной жизни. Очевидно, что крошечное создание, преследуемое жестоким и сильным врагом, – это сам зритель; именно так чувствует себя он, с такой ситуацией он отождествляет свою собственную. Но конечно, это не могло бы иметь постоянной притягательности, если бы не было счастливого финала. Зритель переживает все свои страхи, своё чувство ничтожности, но под конец получает утешительное ощущение: несмотря ни на что, он всё-таки спасётся и даже победит сильного врага»¹.

Именно в такой обстановке возник *модернизм* – культурное течение, ставящее целью создание новых форм, противопоставленных классике, позиционирующее себя как культура промышленного мегаполиса. Например, модернизм в поэзии – это футуризм Луиджи Маринетти и Владимира Маяковского. Творцы модернизма открыто говорили, что с прежним, традиционным миром покончено, и что из этого не следует никакой трагедии. Они призывали создать новый стиль или даже новое общество, которое окажется для человека даже более удобным и надежным, чем старый мир аристократии и духовенства. И, разумеется, модернизм получил самое полное воплощение в политике.

Новаторские политические режимы начала XX в. – фашизм в Италии, национал-социализм в Германии и коммунизм в России – неслучайно берут своё начало во времена Первой мировой войны. Эта война окончательно уничтожила прежние династические империи и символически открыла простор для политических и духовных экспериментов. Ни фашисты, ни национал-социалисты, ни, тем более, коммунисты не позиционировали себя в качестве

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – Москва : АСТ, 2004. – С. 143.

защитников или реставраторов традиций. Наоборот, каждый из их вождей открыто взял курс на отрицание предыдущей истории своей страны, а если и обращался к её культурному наследию, то лишь в символической форме. Например, фюрер германских национал-социалистов *Адольф Гитлер* (1889–1945) охотно награждал своих полководцев старинными орденами (рыцарскими крестами), но, в то же время, ничуть не тосковал по погибшей Германской империи (1871–1918) и не собирался её реставрировать. Вот как, в частности, он высказывался о произошедшей в Германии Ноябрьской революции (1918), похоронившей режим кайзера и, тем самым, создавшей социальную и идейную основу для национал-социалистического движения: «Только солдат на фронте или честный изобретатель, который нигде не находит поддержки, достойны сочувствия. Но и здесь нужно соблюдать меру и *сочувствовать только тем, кто принадлежит к твоей нации* (здесь и ниже курсив авторов). Природа везде и всюду, а значит, и в области селекции самый лучший учитель. Вообще, она обустроила всё как нельзя лучше, дав живому существу только одну возможность подняться вверх: *путём жестокой борьбы*»¹. Одним этим высказыванием Гитлер выразил суть модернистского политического режима: отрицание прошлого как неспособного выдержать «жестокую борьбу» и обещание поддержки соотечественникам. Тем самым он как бы пообещал, что непредсказуемое будущее именно для его соотечественников не будет ни пугающим, ни болезненным. Аналогичную политику проводил и аналогичные обещания раздавал лидер российских коммунистов-большевиков *Лев Давидович Троцкий* (1879–1940). Размышляя о новом типе общества и государственного устройства, Троцкий полагал, что его вполне можно сделать идеальным, но для этого придётся применить насилие и действовать вразрез с нормами традиционной морали. Этот факт не только не останавливал, а даже окрылял революционера. Фактически он предложил отменить мораль «старого мира», чтобы проложить дорогу миру новому: «Общество без социальных противоречий будет, разумеет-

¹ Пикер Г. Застольные разговоры Гитлера. – Смоленск : Русич, 1993. – С. 169.

ся, обществом без лжи и насилий. Однако проложить к нему мост нельзя, иначе как революционными, то есть насильственными, средствами. С точки зрения вечных истин революция, разумеется, антиморальна. Но это значит лишь, что идеалистическая мораль контрреволюционна»¹.

Модернистские политические режимы и свойственная им тоталитарная система воспитания (согласно которой человек рождался, жил и умирал ради государства или партии) безраздельно властвовали в Европе до 1945 г., когда окончание Второй мировой войны (1939–1945) доказало их кратковременность и несостоятельность. «Тысячелетний» Рейх просуществовал всего 12 лет, и теперь его территория оказалась разделена на зоны оккупации. Советская идеология предполагала «мировую революцию» и уничтожение капитализма во всём мире, но во время войны именно капиталистические страны оказали СССР неоценимую экономическую помощь. К тому же, изобретение атомного оружия сделало новую войну невозможной или, по меньшей мере, необратимой в том смысле, что боевые действия с использованием атомного оружия уничтожат все воюющие стороны, а не приведут к победе одной из них. Поэтому коммунистам пришлось отказаться от утопических проектов и учиться сотрудничать со своими идейными противниками. Все те, кто верил в модернистскую пропаганду 1920-30-х гг. оказался у разбитого корыта: новый мир пришёл, но никакие старания «футуристов от политики» не смогли сделать его гуманнее по отношению к человеку, так же как и творческие эксперименты «футуристов от искусства» не возымели долговременного эффекта.

Однако эпоха модерна всё-таки принесла в мир важное культурное новшество, сохранившееся в западной культуре по сей день. Испанский философ *Хосе Ортега-и-Гассет* (1883–1955) первым обратил внимание на возникновение в середине XX в. «массового человека». Речь идёт не о представителе простонародья или доминирующей в обществе группы: «массовый человек» может вообще не иметь единомышленников и вести уединенный

¹ Троцкий Л. Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно-публицистические чтения 1991. – Москва : Республика, 1992. – С. 230.

образ жизни. Отличительная черта «массового человека» заключается в том, что он постоянно считает себя единичным представителем «всех», хотя на самом деле может быть одним-единственным ни на кого не похожим оригиналом. Такой человек не задаёт себе никаких мировоззренческих вопросов, полагая, что опыт «всех» его выручит в любой ситуации. Причинами формирования такой личности, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, стали технический прогресс и усиление государства. Современная техника избавила человека от необходимости поддерживать свою жизнь индивидуальными усилиями (например, колоть дрова или носить воду), а модерное государство пообещало устроить человеку счастливое будущее без его участия. Последний фактор особенно значителен, потому что автоматически превращает человека только лишь в социальную и духовную деталь механизма. «В наши дни Государство стало чудовищной машиной немислимых возможностей, которая действует фантастически точно и оперативно. Это – средоточие общества, и достаточно нажатия кнопки, чтобы гигантские рычаги молниеносно обработали каждую пядь социального тела»¹. Надежда на то, что государство будет думать за человека, позволила массовому человеку вести буквально «растительный» образ жизни, не ставя перед собой никаких мировоззренческих вопросов. Массовый человек не спорит с государственной идеологией, не соглашается с ней и даже не интересуется её основными положениями – ему достаточно того факта, что эта идеология есть, и что «все» каким-то образом с этой идеологией уживаются. Массовому человеку неинтересно, что современные государства, действительно имевшие всепроникающую идеологию и пытавшиеся строить «светлое будущее», ушли в прошлое в 1940-е гг.; безразлично ему и то, что за годы своего существования такие государства развязали мировую войну и втянули в неё миллионы граждан. Когда массовый человек слышит о том, что «все так живут», ему не нужно больше никаких объяснений своей личной или общественной жизни. Можно сказать, что с середины XX в. западное и русское общество пребы-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – Москва : АСТ, 2002. – С. 112.

вает в добровольном духовном вакууме, который оно пытается заполнить идеями постмодернизма.

II. Постмодернизм как явление европейской культуры.

В середине XX в. во Франции возникло такое философское течение как *постмодернизм* (*постмодерн*). Если для модернизма начала XX столетия была характерна ориентация на разрыв с прошлым ради настоящего и грядущего, отвержение «устаревших истин», то постмодернизм отрицает наличие объективной истины вообще. Очень важно отметить, что такое отношение к реальности не является европейской новинкой последних 100 лет. Более того, любое общество, разочаровавшееся в масштабных проектах, обязательно занимает такую позицию. Быстрая и резкая смена традиционных культуры и общественного устройства на модернизм во всех его проявлениях, а затем – громкое и зрелищное завершение модернизма уничтожением Третьего Рейха (1945 г.) создали у европейцев ощущение, будто любые незыблемые культурные принципы, философские идеи или идеологические постулаты на самом деле являются всего лишь пропагандистскими лозунгами. Если «тысячелетний Рейх» просуществовал всего лишь 12 лет, то вряд ли в мире вообще есть что-нибудь прочное, не зависящее от обстоятельств и капризов индивида. Возможно, именно с этим разочарованием связан отказ массового человека от каких-либо глубоких размышлений. Изучая античную культуру, мы уже видели, как происходила такая мелочная деградация в римском обществе поздней эпохи. Вероятно, это состояние – духовный финал всех развитых обществ, отказавшихся от масштабных планов и вечных истин. Вот как характеризует духовную атмосферу развитого, но усталого городского социума немецкий философ *Освальд Шпенглер* (1880–1936): «Интеллектуальное напряжение знает только одну, специфически присущую городам мира форму отдыха – ослабление напряжения, «развлечение». Настоящая игра, радость жизни, опьянение жизнью родились из космического ритма, и их значение всё больше теряется. Напротив, замена интенсивного практического умственного труда противоположностью, сознательной глупостью, замена духовного напряжения физическим, то есть спортом, замена телесного

«удовольствия» чувственным и духовным «возбуждением» игры и соревнования, замена чистой логики повседневной работы сознательной мистикой – всё это происходит во всех крупных городах всех цивилизаций. Кино, экспрессионизм, теософия, боксёрские бои, негритянские танцы, покер и гонки – нечто похожее можно было наблюдать ещё в Риме, а знатокам не мешало бы провести аналогичные исследования в крупных индийских, китайских и арабских городах. Скажем только одно: читая «Кама Сутру», начинаешь понимать, что за люди находили вкус в буддизме. После этого начинаешь другими глазами смотреть на бой быков в критских дворцах. В их основании, без сомнения, лежит культ, овеванный, однако, дурманом, сходным с дурманом римского культа Иисиды, проникшим по соседству с *Zircus Maximus*¹. Как же выглядит «сознательная глупость» в современном западном обществе?

Точкой отсчёта существования постмодерна считаются студенческие волнения 1968 г., в ходе которых сотни французских и американских студентов вдохновлялись идеями, которые под названием постмодернизма популярны по сей день. Однако студенты не теоретизировали, а дрались с полицейскими и получали за это весомые тюремные сроки. Следовательно, постмодернизм стал реальной силой. В чём же заключаются его идеи?

Ответ на этот вопрос совсем не прост. Дело в том, что все философы-постмодернисты как будто сговорились между собой держать суть своего учения в секрете, но при этом подвергают критике любые другие учения, теории и философские системы. Такие мыслители как *Жан-Франсуа Лиотар* (1924–1998) и *Ролан Барт* (1915–1980) утверждают, что любой, даже самый авторитетный источник информации не может считаться стопроцентно истинным. Например, литературный критик объясняет, как правильно понять Шекспира. Постмодернист сразу же задаст вопрос: разве критик был лично знаком с Шекспиром или хотя бы жил в шекспировские времена? Мнение критика, хотя бы и подкреп-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – Минск : Попурри, 2009. – С. 127.

ленное опытом и образованием, всё-таки остаётся просто частным мнением и не может претендовать на истинность. Точно так же каждый любитель старины или реконструктор, с точки зрения постмодерна, занят совершенно бессмысленным фантазированием, потому что он пытается узнать или восстановить то, чего нет и что ему по опыту не знакомо. То есть любое «настоящее» или «реальное» на самом деле является таковым только для того, кто хочет так думать. Объективная истина либо вообще не существует, либо недоступна человеческому восприятию. Поэтому любое знание или утверждение – это только точка зрения того, кто его озвучивает. Исходя из этого, любая информация имеет право на существование и не может быть подведена под критерии «истинности/ложности». Даже человеческое «я», представление человека о самом себе может не быть гармоничным, потому что любое, даже самое мимолётное состояние может считаться как случайным, так и характерным. Например, человек по имени Иван, бывающий попеременно в грустном и весёлом расположении духа, – это одна и та же личность или два разных Ивана? С точки зрения постмодерна, ответ на этот вопрос зависит от того, как приятнее считать самому Ивану. Постмодернисты полагают, что информация усваивается человеком только с точки зрения её «интересности» или «весёлости». Например, вопрос телезрителя о фильме: «Какой в нём смысл?» или «О чём это?» не может иметь внятного ответа. Фильм – это видеоряд, снятый для того, чтобы его *просто* смотреть, не делая никаких выводов и ничего из него не усваивая, то есть просто для времяпрепровождения.

По этой причине постмодерн объявляет войну любой элитарности. С этой точки зрения самое аргументированное и обдуманное высказывание не отличается от шуточного предположения, потому что и то, и другое – всего лишь частные мнения.

Британский исследователь Фрэнк Узбстер выделяет следующие черты постмодернизма:

– неприятие любых претензий на установление одной-единственной объективной истины, потому что существуют лишь многочисленные версии истины, несводимые к какому-то одному положению;

– неприятие стремления к аутентичности («реальности»), потому что всё вокруг условно: объективной реальности либо не существует, либо она непознаваема;

– неприятие к уточнению смысла, поскольку смыслов множество, и ни один из них не может быть абсолютным;

– признание единственной целесообразностью стремления к удовольствию от новых переживаний, то есть поверхностное, бессмысленное скольжение по жизни ради самого процесса объявляется постмодернистами естественной жизненной позицией;

– отрицание объективной обусловленности человеческих поступков, проще говоря, каждый человек делает то, что считает нужным, и только оправдывает свои действия какими-нибудь причинами¹.

Особенно непримирим постмодернизм к понятию «сакрального». Авторы-постмодернисты полагают, что свято лишь то, что человек согласен таковым считать. И не имеет значения, как именно такая «святыня» соотносится с реальным положением дел. В 1980-е гг. французский философ *Жан Бодрийяр* (1929–2007) создал учение о симулякрах. Симулякр – это знак, который сам по себе ничего не означает; копия, не имеющая образца. Например, актёр, играющий никогда в реальности не существовавшего персонажа, занимается симулированием, то есть подражанием нереальному человеку. Затем фильм многократно копируется и тиражируется, и вскоре уже огромное количество людей знает и узнает его как нечто важное и реальное. Некоторые киногерои для телезрителей более реальны, чем живые родственники.

Мы неслучайно упомянули о связи кино и симулякра. Мало кто из нас всерьёз постигает реальную жизнь по художественным фильмам. Ведь фильм – это творение режиссёра, и назначение его может быть любым, в том числе и развлекательным. Но с точки зрения постмодернизма любой фильм и любая книга предназначены *только* для того, чтобы развлекать. Человек может развлекаться при помощи любой информации или, наоборот, воспринимать любую информацию крайне серьёзно, лишь бы ему само-

¹ Узбстер Ф. Теории информационного общества. – Москва : Аспект-Пресс, 2004. – С. 172-182.

му этого хотелось. Возможно, именно поэтому постмодернизм впервые стал популярен именно в 1960-е гг., когда телевидение получило массовое распространение, и успело вырасти целое поколение молодых людей, познававших жизнь через телеэкраны¹. Для них любая информация стала симулякром – можно воспринимать её серьёзно или смеяться над ней, а можно и вообще не воспринимать.

Однако значение симулякра для современной культуры совсем не смешное: ведь если каждый человек сам решает, что для него реально, а что – нет, то и идентичность свою он может выбрать по собственному желанию, в том числе и такую, которая в реальности не существует и никогда не существовала. Например, можно считать себя представителем несуществующей нации или гражданином никем не признанного государства, можно выбирать свою половую принадлежность или заявить о своей лояльности сказочной стране. То, что в прежние времена выглядело бы как шутка или признак помешательства, с точки зрения постмодернизма – такой же разумный шаг, как и любой другой. И поэтому любая группа, как бы малочисленна она ни была, объявляется равноправной со всеми остальными общественными объединениями. К примеру, движение за права гомосексуалистов в современной Западной Европе считается таким же важным и нужным, как профсоюзы учителей или заводских рабочих.

Отношение к ключевым смыслам культуры как к чему-то несерьёзному позволяет многим публицистам и даже политикам создавать себе репутацию на безнаказанной и ничем необоснованной критике овеянной традицией исторического наследия народов. Вот как характеризует такой постмодернистский популизм в США современный американский исследователь *Патрик Бьюкенен* (род. 1938): «Отдельные американские литераторы, учёные и учителя ныне посвящают свою карьеру тому, чтобы осквернять наследие наших предков. Их презрение к Америке, её культуре и истории спровоцировало паралич, не позволяющий эффективно бороться с врагами, которые выставляют себя жерт-

¹ Давыдов Ю. Н., Роднянская И. Б. Социология контркультуры. – Москва : Наука, 1980. – С. 216.

вами «преступлений Запада»¹. П. Бьюкенен приводит множество трагикомических примеров, когда представители американской англосаксонской молодёжи идентифицируют себя с расовыми меньшинствами и спешат осудить давно уже отмененную в США сегрегацию, или даже заявляют о своей принадлежности к исчезнувшим ещё в XIX в. индейским племенам. С точки зрения постмодернизма, в этом нет ничего странного или удивительного: каждый человек сам выбирает, кем себя считать, руководствуясь тем же принципом, что и при выборе телепередачи для вечернего просмотра.

Возникает закономерный вопрос: может ли постмодернизм стать новым этапом в развитии западной культуры? Может быть, вслед за таким сумбурным началом последует духовный расцвет? Вряд ли. Ведь такое плюралистическое и несерьёзное отношение несовместимо ни с какими масштабными общественными начинаниями. Даже прочная политическая система не может строиться на зыбком фундаменте из сиюминутных капризов разобщённых индивидов, составляющих массовое общество. Современный американский философ *Мортимер Адлер* (1902–2001) справедливо полагает, что лишь признание за идеями реального статуса позволяет познавать мир и целенаправленно преображать его: «Подобно математике, философия тоже изучает умопостигаемые предметы, чем отличается от прочих естественных и социальных наук. Идеи, то есть продукты мышления, о которых человек философски рассуждает, лежат за пределами его воображения и чувственного восприятия. (...) Чем лучше мы воспринимаем идеи, особенно основополагающие, проливающие свет на многие механизмы реальной жизни, тем понятнее нам становится мир, в котором мы живём. Вот почему нельзя столь небрежно относиться к идеям и заявлять, будто они не имеют ничего общего с реальностью»². По мысли М. Адлера, даже такие грандиозные и мифологизированные идеи как «свобода», «равенство» и «справедливость» лежат в основе всех конкретных и практических поли-

¹ Бьюкенен П. Дж. На краю гибели. – Москва : АСТ, 2008. – С. 108.

² Адлер М. Шесть великих идей. – Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. – С. 27.

тико-правовых изобретений: «Реализация идей свободы, равенства и справедливости предполагает создание государственных законов в соответствии со стандартами правосудия. Особенно это относится к основам законодательства, высшее проявление которого – конституция. Идеи свободы, равенства и справедливости тоже должны опираться на такие положения, как распределение национального богатства, избирательная система, а также права и обязанности гражданина. (...) Понимание этих трёх великих идей освещает нам путь ко многим другим философским концепциям, а именно: гражданин, конституция, демократия, семья, правление, закон, развитие, рабство, государство, тирания, насилие, война и мир, благосостояние»¹. Если бы «отцы-основатели» США придерживались плюралистических взглядов на истину и считали любые политические идеи чьей-то индивидуальной фантазией, то они не только бы не объявили о независимости Тринадцати колоний от британской короны, но даже не смогли бы организованно собраться в Филадельфии, чтобы рассмотреть этот вопрос.

Но ведь массовый человек, как мы писали выше, не возлагает на себя ответственность не только за мир, в котором живёт, но даже за свои личные проблемы. Ему постоянно кажется, что некое абстрактное государство решит все весомые вопросы и сделает все необходимые для общества дела. В отличие от своего предка эпохи раннего модерна он вовсе не боится государства, а считает его безликой машиной, созданной для обслуживания капризного индивида. По мнению массового человека, он так же, как и «все», может бесконечно играть со смыслами, выбирать и менять свою идентичность по первому желанию, тасовать свои интересы и увлечения, словно колоду карт, а кто-то другой будет обеспечивать комфорт и безопасность этой пустой и бесплодной жизни.

Возможно, читатель удивится: а разве западная и российская элиты не замечают происходящих в культуре процессов? Разве они не видят, что сознательный и лояльный гражданин

¹ Адлер М. Шесть великих идей. – Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. – С. 36-37.

первой половины XX в., прошедший две мировых войны и фактически бесплатно осуществивший индустриализацию СССР, превратился в капризного ребёнка, уверенного в безотказности государства-«няни»? Беда в том, что элиты всегда являются частью общества, над которым доминируют, и независимо от их желания элитарные воззрения оказываются производны от общего духовного фона. Вот как описывает такое положение дел британский философ *Арнольд Тойнби* (1889–1975): «Чувство всеобщего смешения представляет собой пассивную замену чувства стиля и проявляется в ходе социального распада во всех областях социальной жизни: в религии, литературе, языке и искусстве, а также в той неопределённой области, которую принято называть «манеры и привычки»»¹. Дети из влиятельных семей в процессе воспитания, обучения и досуга усваивают те же идеи и принципы, что и любые другие телезрители и пользователи интернета. Поэтому, когда они взрослеют и занимают место родителей, от них трудно ожидать какого-то особенно трезвого или беспристрастного взгляда на мир и общество, в котором они живут. Можно сказать, что постмодернизм на Западе носит всеобъемлющий характер, даже если его носители не употребляют это слово.

При этом немаловажно, что исповедующее такие взгляды общество оказывается духовно безоружным перед теми своими соседями, которые не отказываются от верности своим культурным принципам. Ориентирующийся на постмодерн индивид прагматичен, преследуя свои личные интересы и добиваясь выполнения собственных желаний, – ни мораль, ни совесть для него не существуют, однако он обречен на одиночество. Такая «эгоистическая» философия не может сплотить людей, потому что их интересы и желания почти никогда не совпадают. Современный британский философ *Терри Игтон* (род. 1943) так сформулировал уязвимое место постмодернизма: «Он (постмодернизм – *авт.*) мастер выбивать почву из-под ног других людей, но при этом и сам неизбежно теряет устойчивость; и хотя такой сдвиг может

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. – Москва : Айрис-пресс, 2010. – С. 390.

показаться незначительным в Беркли или Брайтоне, его глобальные последствия не столь уж ничтожны. Этот прагматизм оставляет Запад безоружным перед лицом внутреннего и внешнего фундаментализма, которому наплевать, что другие люди в анти-метафизическом запале хотят выбить у себя почву из-под ног»¹. Не видя в жизни ничего серьёзного, кроме собственных предпочтений, массовый человек оказывается жертвой собственной духовной близорукости, когда сталкивается с теми, кто верит во что-то большее, чем личные капризы.

III. Упадок современной демократии. В 1920-е годы демократические режимы установились почти во всей Европе, а в 1960-е годы это явление распространилось по всему миру. С конца XX в. обоснованно считается, что демократический политический режим – основная черта современных политических отношений. Это не значит, что во всех государствах мира установились президентские или парламентские республики. Напротив, даже такие передовые страны как Великобритания и Япония сохраняют монархическую форму правления. Но при этом в основе как современной монархии, так и демократической республики лежат всеобщее избирательное право и наличие высшего государственного закона (конституции), который ограничивает власть правительства и любых должностных лиц. Например, английская королева занимает трон по праву рождения и передаёт его своим наследникам, но реальная власть давно уже принадлежит парламенту и премьер-министру, которые занимают свои должности на основании демократических выборов. Принцип правового государства тоже представляет собой хоть и давнее, но по-прежнему актуальное изобретение. Ведь человек может быть уверенным в завтрашнем дне, а предприниматель – смело затевать долгосрочные проекты только в том случае, если оба знают правила, которые обязаны соблюдать все участники политических отношений.

Как политическая модель демократия противостоит произволу потестарного общества и замкнутой, отвергающей мобиль-

¹ Иглтон Т. Идея культуры. – 2 изд. – Москва : Изд-во Высшей школы экономики, 2019. – С. 111-112.

ность (а значит, и личную свободу) иерархии общества кастового. В этом качестве демократический режим имеет множество достоинств. Проблема заключается в том, что любой политический режим подразумевает у своих носителей наличие определенных духовных качеств, которые в процессе своего функционирования постоянно развивает и укрепляет. В числе этих духовных черт могут быть как достоинства, так и фатальные пороки. Для демократического общественного строя необходимым духовным подспорьем, на котором держатся его практика и этика, является стремление к равенству. Это стремление является надёжным средством от узаконенного деспотизма иерархического общества и основанной на происхождении наглой гордости аристократии. Но стремление к равному участию всех граждан в политическом процессе может быть легко гипертрофировано и превращено в требование безусловного равенства всех со всеми. Британский философ *Клайв Льюис* (1898–1963), очень ярко и лаконично рассмотревший в своих сочинениях духовные издержки демократии, отмечает: «Когда равенство считают идеалом, а не лекарством, всё больше народу ненавидит всякое превосходство. Это – болезнь демократии, как жестокость и раболепство – болезни иерархических сообществ. Если её не вылечить, не остановить, она убьёт нас. Человек, который не может ни свободно подчиниться, ни достойно принять подчинение, глуп и груб. Но дурно и безумно восстанавливать неравенство по закону, извне. Место ему – внутри»¹. Гипертрофированное стремление к равенству означает, что люди больше не желают признавать количественных и качественных отличий друг от друга. Любой авторитет, даже основанный на неотчуждаемых достоинствах (таких как острый ум или физическая сила), воспринимается, как оскорбление тех, кто этим авторитетом не обладает. Большинство людей, разумеется, принимает за образец «человека» самих себя и выступает против всех, кто чем-либо превышает общий средний уровень. Те, кто по каким-либо причинам находится ниже общего уровня возможностей (например, инвалиды), в демократическом обществе получают неоспоримую защиту закона, потому что

¹ Льюис К. С. Эссе. – Тюмень: Русская неделя, 2016. – С. 62.

каждый гражданин независимо от своих талантов, пороков и добродетелей наделен неотчуждаемым правовым минимумом. А вот люди, превосходящие окружающих своими дарованиями, вынуждены искусственно понижать свой уровень притязаний, чтобы не выделяться на общем фоне. Проще говоря, они вынуждены довольствоваться тем же правовым минимумом, что и все остальные граждане. Ведь если одаренные или чрезвычайно ответственные люди будут действовать в полную силу, то благодаря результатам своих действий быстро превзойдут большинство сограждан, возвысятся над ними и, тем самым, нарушат принцип всеобщего равенства. Уже упоминавшийся нами Х. Ортега-и-Гассет справедливо отмечал, что в основе любой настоящей элитарности лежит стремление превзойти среднестатистические возможности, сделать то, чего прежде никто не мог сделать: «Обычно, говоря об избранном меньшинстве, передергивают смысл этого выражения, притворно забывая, что избранные не те, кто кичливо ставит себя выше, но те, кто требуют от себя больше, даже если требование к себе непосильно. И конечно, радикальней всего делить человечество на два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего и для кого жить – это плыть по течению, оставаясь таким, каков ни на есть, и не силясь перерастить себя»¹. Псевдодемократическое стремление к всеобщему равенству не запрещает людям брать на себя дополнительные обязательства или нагрузки, но никаких привилегий им за это не даёт. Ведь любые привилегии нарушат общий эгалитарный фон.

Именно стремлением к безоговорочному всеобщему равенству обусловлено снижение баллов на выпускных экзаменах в школах, чтобы даже самые никудышные ученики могли их сдать, а также отмена вступительных экзаменов в большинство вузов (чтобы не выделять из общего числа абитуриентов самых талантливых). Излишне упоминать, что любой авторитет, не подкрепляемый принуждением, в глазах таких «демократов» ничего не стоит. Например, многие современные родители полагают, что они знают, как учить школьников, лучше, чем профессиональные

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – Москва : АСТ, 2002. – С. 19.

учителя, а зачастую подвергают сомнению даже диагнозы врачей-педиатров. Но если в медицине и педагогике последствия подобного «эгалитаризма» наглядно проявляются в самом скором времени, то осмеяние и отвержение любых других экспертов считается почти нормальным, хотя его последствия тоже неотвратимы, просто более отсрочены. Более того, правовое равенство реально будет существовать и функционировать только до тех пор, пока в обществе существует негласно признаваемая иерархия. Ведь люди по своим физическим и умственным данным совсем не одинаковы, и если это неравенство не признать существующим, то такая иерархия всё равно не исчезнет, а просто приобретет антиобщественный характер. К. Льюис пророчески писал об этом: «Когда запрещают чтить короля, то чтут богача, спортсмена, актрису, что там – чтут проститутку и гангстера. Духовная природа, как и телесная, требует своего. Не дашь её пищи, будет насыщаться ядом. Вот почему всё это так важно. Дух, порождающий фразу: «Я не хуже тебя», – неприемлем, ему надо противиться, как бюрократии или привилегиям. Только внутренняя иерархия охранит внешнее равенство»¹.

Возникает закономерный вопрос: как функционирует «эгалитарная» демократия в политике? Ответ окажется неожиданным: так же, как и любая другая политическая система, граждане которой отстранены от управления государством. Американский исследователь *Фарид Закария* (род. 1964) указывает, что стремление к эгалитаризму привело к зрелищным, но бесплодным мерам по контролю общества над политическим процессом. Например, с 1960-х гг. заседания Конгресса США проходят открыто, на них допускаются наблюдатели общественных организаций, репортёры и другие желающие. Более того, конгрессмены обязаны публично аргументировать свою точку зрения и озвучивать результаты своего голосования по любому вопросу. Однако такая открытость и гласность лишь повредила политической системе. В чём же дело? В качестве пояснения приведём фрагмент из книги Ф. Закарии: «Чем более открыта политическая система, тем легче она проницаема для денег, лоббистов и фанатиков. Суть измене-

¹ Льюис К. С. Эссе. – Тюмень : Русская неделя, 2016. – С. 63.

ний, происшедших в Вашингтон, не в том, что политики отгородились от американского народа и не желают прислушиваться к его мнению. Проблема в том, что они почти ничего не делают сверх этого»¹. Любое слово политиков моментально становится известным общественности, и поэтому каждый конгрессмен, депутат или высокопоставленный чиновник старается говорить и демонстрировать исключительно популистские лозунги и проекты. Для того чтобы стать звездой телеэкрана и иметь высокие рейтинги среди избирателей этого вполне достаточно. Но в реальной политике конгрессмен очень уязвим для общественного контроля, который на деле осуществляет отнюдь не общество и даже не большинство телезрителей. «У большинства американцев нет ни времени, ни интереса, ни склонности к тому, чтобы каждодневно следить за работой Конгресса. Но всё это есть у лоббистов и политических активистов. Они способны воспользоваться информацией и доступом в Конгресс, чтобы обеспечить представляемым ими группам преимущества в рамках федерального бюджета и свода законов»². Именно этот механизм позволяет представителям крупного финансового капитала, верхних уровней государственной бюрократии и даже высшего криминалитета быть в курсе законотворческой деятельности и исподволь принимать в ней участие, оплачивая деятельность многочисленных наблюдателей и активистов. Явные и тайные группировки стараются реализовать свои интересы, совершенно не учитывая мнения большинства, но почти всегда за его счёт.

Примеров такой «демократии» современность демонстрирует немало. Уже знакомый нам американский автор П. Дж. Бьюкенен так описывает экономическую политику президента Дж. Буша-младшего (занимал пост президента США в 2001-2009 гг.): «Двумя краеугольными камнями президентской политики являются пятилетние программа борьбы с распространением СПИДа в Африке (15 миллиардов долларов) и программа «Вызов миллениума», предусматривающая вознаграждение иностранных пра-

¹ Закария Ф. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за его пределами. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 177.

² Там же. С. 183.

вительств, осуществляющих «правильную» политику. Добродетель сама по себе перестала считаться вознаграждением. Но разве в конституции записано, что президент имеет право использовать деньги американских налогоплательщиков для поощрения «адекватных» зарубежных стран?»¹. И такие прецеденты происходят ежегодно, став скорее правилом современной «демократической» политики, чем исключением. Причём, реализуют за счёт страны свои личные и партикулярные интересы не только политики масштаба президента или министров, но и деятели меньшего масштаба типа партийных бонз и региональных чиновников. Например, лидеры Республиканской партии намеренно увеличивают социальные выплаты африканским и мексиканским мигрантам в надежде, что последние поддержат их партию на выборах. Тот факт, что подобные выплаты и пособия имеют источником налоги с англосаксонского большинства, их совершенно не волнует. Получается, что американский гражданин работает для того, чтобы мигранты получали пособие по безработице. Вряд ли ему нравится такая перспектива, но верхушка Республиканской партии распорядилась по-своему.

Гражданин современного демократического государства может сколько угодно тешить себя иллюзиями всеобщего равенства, может осмеивать авторитеты, может даже судиться с соседями или телеведущими за то, что они нарушили одно из его многочисленных прав. Но когда речь идёт о реальном управлении государством, среднестатистический гражданин оказывается беззащитен перед настоящими хозяевами страны, которых даже никаким термином нельзя назвать и поэтому нельзя прогнозировать их действия. Ведь если по закону и, что важнее, в силу устоявшегося мировоззренческого клише все граждане равны, то миллионер юридически равен бедняку и ничего ему не должен. Если все граждане имеют право участвовать в политике, то это право без проблем реализует нефтяной магнат или глава наркокартеля, а обычный гражданин попросту не имеет ни для этого ни

¹ Бьюкенен П. Дж. Правые и не-правые. Как неоконсерваторы заставили нас забыть о рейгановской революции и повлияли на президента Буша. – Москва : АСТ, 2006. – С. 249.

средств, ни времени. Гипотетически он мог бы занять в государстве ответственный пост, но в силу какого-то (на самом деле хорошо известного) обстоятельства не занял. А тот, кто занял, оказывается как бы чемпионом, победителем в соревнованиях, критиковать которого попросту неспортивно. Чемпион не обязан опекать проигравших. По этой же надуманной аналогии занявший властную должность политик вовсе не обязан думать о тех людях, которые таких должностей не занимают. Изначальное и явное неравенство шансов остаётся за скобками, ведь юридически все граждане равны.

А ведь в данном разделе речь шла, в основном, о США, одной из старейших демократий в мире. Легко представить, как обстоят дела в странах, где демократию заимствуют не в классическом, а нынешнем американском виде.

IV. Проблема диалога культур: глобализация и радикальный исламизм. Отечественные и зарубежные исследователи справедливо отмечают, что на протяжении последних пяти веков в мире набирали силу интеграционные процессы, начатые европейской колониальной экспансией и завершившиеся вместе с окончанием «холодной войны» (1991). В наши дни все народы и культуры не просто связаны между собой экономическим сотрудничеством и политическими альянсами, но искусственно интегрированы в единую мировую систему. Представители самых разных, в том числе и несовместимых культур вынуждены сотрудничать (хоть и не всегда на равных) и даже жить вместе. Евро-американский бизнес с колониальных времён прочно обосновался в Африке и Азии, всеми правдами и неправдами извлекая из этих краёв доходы, а выходцы из «третьего мира» миллионами пребывают в Европу и США в качестве недорогих рабочих. Этот процесс притока мигрантов является таким же неизбежным, как и колониальная экспансия XVI–XIX вв. – более того, массовые переезды жителей бывших колоний в метрополии является прямым следствием бывшей колонизации. Отечественный исследователь А. В. Головнёв описывает этот социально-культурный механизм так: «Наверное, ни один завоеватель, собираясь в своё время в поход, не задумывался всерьёз о том, что он отворяет ворота в

собственную страну. Между тем любое завоевание (колонизация, миграция) несёт в себе эффект бумеранга, потому что прокладывает путь, по которому почти сразу начинается встречное движение (например, в виде пленных), а позднее разворачивается «колонизация метрополии». Это судьба выпадает на долю всех метрополий, независимо от стиля их экспансии»¹. Можно сказать, что англичане, занимаясь работоторговлей, сами проложили дорогу африканцам в Новый Свет, а французы заложили причины возникновения нынешних арабских диаспор Парижа или Лилля, призывая алжирцев и марокканцев в свою армию в годы Первой мировой войны (1914–1918). В наши дни жители бывших колоний хорошо владеют языками своих прежних метрополий и в поисках лучшей жизни переселяются именно туда. И они действительно востребованы в Западной Европе и Северной Америке хотя бы в качестве недорогой и безропотной рабочей силы. Чтобы эти социально-экономические отношения не распадались, ведущие представители крупного бизнеса ратуют за толерантность и диалог культур. Как же проходит этот диалог?

В 1960-е гг. европейские страны, предоставляя независимость своим колониям, необдуманно внесли в африканский и ближневосточный ареалы принцип национального государства. Для «чёрной» Африки он оказался неприемлем в силу того, что местные народы по сей день живут в родоплеменном обществе. И молодые республики оказались попросту нежизнеспособными. «В Африке проживает **около 500 этнических групп** (здесь и ниже выделено автором), каждая из которых имеет **свой язык**. Когда европейцы делили Африку, создавая свои колониальные империи, они не обращали внимания на этническое многообразие. Но с обретением независимости бывшими колониями выяснилось, что в рамках новых независимых государств проживают различные народности, отношения между которыми в силу разных причин складывались напряженно. (...) За всеми внутренними конфликтами в Африке так или иначе стоит межплеменная рознь – **трибализм**, хотя внешне это может быть оформлено как

¹ Головнёв А. В. Феномен колонизации. – Екатеринбург : УрО РАН, 2015. – С. 536.

«политические интересы»¹. Такие искусственно созданные бывшими колониальными губернаторами государства как Нигерия или Ангола не имеют под собой национального фундамента, а населяющие их народности и племена вовсе не считают друг друга соотечественниками. Удержать их вместе, а также с переменным успехом гасить гражданскую войну между ними можно только ценой постоянных инвестиций со стороны бывших метрополий. Клановые и влиятельные семейства западнически настроенных компраторов борются между собой за право продавать природные богатства родины европейцам, а большинство населения прозябает в нищете. Поскольку в традиционном африканском обществе родоплеменные связи очень сильны, но иноплеменников нередко не считают за людей. В XVII–XIX вв. именно их продавали в рабство европейцам, а в наши дни именно их земли безвозмездно передаются западным фирмам для строительства торговых представительств и разведки полезных ископаемых. При этом ожидать, что африканские правительства однажды станут проводить реформы и совершенствовать устройство своих республик, по меньшей мере, наивно: положение их кланов достаточно прочно, и поэтому они не видят необходимости что-нибудь менять. Поэтому неудивительно, что многие представители африканского простонародья стараются при первой же возможности эмигрировать в страны Западной Европы или Северной Америки.

Приблизительно те же причины толкают на эмиграцию выходцев из исламского мира, который тоже пострадал от внедрения западного принципа национального государства в середине XX в. Уже знакомый нам британский философ А. Дж. Тойнби справедливо отметил, что для восточных стран этот принцип совершенно не подходит, так как в этом регионе почти все народности и языки присутствуют в каждом государстве и никогда не жили по отдельности: «Стоит посмотреть на языковую карту мира, и мы увидим, что европейское поле, где языки расположены достаточно четкими компактными и однородными блоками, есть

¹ Трошин Ю. А. История стран Азии и Африки в новейшее время (1918–2000). – Москва : Весь мир, 2004. – С. 531–532.

нечто особое и исключительное. На значительно большей территории, протянувшейся к юго-востоку от Данцига и Триеста до Калькутты и Сингапура, языковая карта отнюдь не напоминает лоскутное одеяло, скорее она похожа на переливающееся шелковое покрывало. В Восточной Европе, Юго-Восточной Азии, Индии и Малайе люди, говорящие на разных языках, не разделены так четко, как в Западной Европе, они перемешаны географически, как бы чередуясь домами на одной улице одних и тех же городов и деревень; вот в этой иной социальной среде, где лингвистическая карта напоминает ковёр, в котором нити разных цветов переплетаются между собой, имеется основа не для разделения границ между государствами, но для локализации занятий и профессий среди отдельных групп людей»¹. Для восточного общества консолидирующим является не языковое или национальное, а конфессиональное начало. Например, в таких многонациональных государствах как Индия с самого Средневековья соседствовали мусульманские и индуистские княжества, хотя в обоих типах государств население было этнически индийским. Поэтому привнесенный европейцами национальный принцип и образование в процессе деколонизации новых, прежде не существовавших государств привели к тому, что представители разных религий либо стали гражданами одной страны, либо, наоборот, адепты одной религии оказались гражданами различных светских государств. При деколонизации Индии этот вопрос удалось решить, создав сразу два государства: индуистскую Индию и исламский Пакистан, но в других частях восточного региона такой компромисс достигнут не был. Например, в 1918 г. единую прежде Османскую империю разделили на будущие национальные государства Турцию, Сирию, Ирак и Палестину (ныне – Израиль). При этом в Турции жило большое количество этнических греков, которые сразу же подверглись насильственной репатриации, а в Сирии, наоборот, этнически единое арабское население делится на мусульман и православных христиан, которые не желают признавать друг друга гражданами одной страны. В такой обстановке

¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. – Москва : АСТ, 2011. – С. 300.

правлящие режимы арабских государств подчеркивают свой светский характер (Египет, Сирия, Ливан, Ливия, Тунис) и настаивают на нерелигиозном статусе своей власти. Поэтому многие жители сомневаются в легитимности таких правительств: получается, что пожизненный президент или диктатор управляет страной только потому, что может силой навязать свою волю. Для исламского мира ведь очень важно именно религиозное освящение власти, а в поликонфессиональной Сирии или многонациональном Афганистане его нет. Поэтому население либо бунтует против правительств под радикальными лозунгами (о которых мы поговорим ниже), либо эмигрирует в западные страны. Ведь нельзя же быть патриотом самозванного правителя и эфемерного государства.

Следует обратить внимание на тот факт, что в середине XX в. мигранты были действительно нужны для экономик Западной Европы и Северной Америки. В 1960-е гг. профсоюзное движение было настолько влиятельным, что нередко диктовало владельцам предприятий желательные для рабочих размеры заработной платы и длительность рабочего дня. Поэтому в приглашении на предприятия неполноправных (и, следовательно, безответных) рабочих-мигрантов крупные европейские и американские предприниматели увидели возможность отделаться от профсоюзов и уволить большую часть туземных сотрудников. Именно таким образом в Германии появились турецкие мигранты, во Франции – рабочие из Северной Африки, а южные штаты США оказались буквально накрыты волной мексиканских гастарбайтеров. Международный обозреватель В. Р. Арсеньев акцентирует внимание на том, что европейцы приняли мигрантов добровольно и почти что пригласили на работу: «Европейским предпринимателям были нужны не только здоровые и, как казалось, неприхотливые работники, готовые обеспечивать экономики стран Западной Европы в самых тяжелых и не престижных сферах за минимальное вознаграждение. Была еще и задача сорвать классовую борьбу европейских трудящихся, подорвать влияние левых партий и сбить революционную волну, особо остро проявившуюся в 1968–1970 гг. Расчет делался и на то, что иностранцы охотно и

без особых угрызений совести сыграют роль штрейкбрехеров»¹. В США мексиканских мигрантов рассматривали в качестве временных рабочих, которые приезжают только на время трудового сезона, а после его завершения возвращаются домой в Мексику.

Но время шло, и к 1990-м гг. успело вырасти поколение мигрантов, которые родились в странах пребывания, но не считают эти страны своей родиной. Например, жители южных штатов США, имеющие мексиканское происхождение, считают своей родиной Мексику, нередко ездят туда к родственникам, переводят заработанные в США деньги и стараются получить двойное гражданство. Американский автор П. Дж. Бьюкенен всерьез обеспокоен этой тенденцией и считает её несовместимой с патриотизмом. На его взгляд, одного того факта, что эти люди работают на американских предприятиях, ещё недостаточно для того, чтобы считать их американцами. К тому же, мигранты-мексиканцы отказываются изучать английский язык, демонстративно празднуют в Техасе и Калифорнии мексиканские государственные праздники и осмеивают важное для американцев англосаксонского происхождения торжество Дня Независимости (4 июля). Также мексиканские и латиноамериканские мигранты исповедуют католицизм, в то время как для США исторической традицией стал протестантизм. США – светское государство, но для его англосаксонского населения католические традиции и праздники зачастую непонятны. Получается, что в США теперь существуют как бы два общества, ценности, убеждения и верования которых совсем не похожи друг на друга. При этом мигранты не собираются интегрироваться в американское общество и открыто провозглашают своей единственной родиной Мексику. П. Дж. Бьюкенен полагает, что современная Америка находится на грани распада: «Если Америка утратит свой этнокультурный стержень и станет «нацией наций» – она не выживет. На этой планете не найти мультикультурного, мультиэтнического, полиязыкового социума, которому не угрожал бы распад. Демократии недостаточно. Равенства недостаточно. Свободного рынка недо-

¹ Арсеньев В. Р. Багровые закаты над Европой // Азия и Африка сегодня. – 2006. – №4. – С. 51.

статочно. Без патриотизма, без любви к стране и к соотечественникам – не за то, во что они верят, а за то, что они соотечественники, – произойдёт то, о чём писал поэт: «Связи распались, основа не держит»»¹.

Казалось бы, США знали немало других миграционных волн: в XVIII и XIX вв. на Восточное побережье переселялись большие общины немцев, которых было так много, что один из городов штата Виргиния по сей день называется Вильямсбург. В середине XIX в. Восточное побережье также стало приютом многих тысяч ирландских беженцев. И обе эти миграционные волны не причинили единству американского общества никакого вреда, более того, эмигранты из Германии и Ирландии принимали участие во всех войнах, которые вели США с Мексикой и индейскими племенами, тем самым, доказав новой родине свою лояльность. В начале XX в. в США стали прибывать еврейские и итальянские переселенцы, и инкорпорировать их в состав местного общества оказалось сложнее. В частности, мафиозные кланы, сложившиеся на основе этих наций, существуют в Америке по сей день. Но в наши дни латиноамериканские, мексиканские и даже африканские мигранты не ассимилируются в США *совсем*. П. Дж. Бьюкенен видит причину такой неуступчивости не в силе их молодых культур, а в слабости традиционной американской культуры, основательно подточенной постмодернизмом. Американцам-англосаксам попросту нечего в духовном плане предложить своим новым соседям. Нет того духовно единого общества, в которое мигранты могли бы вступить. «Что более важно – страна охвачена яростной культурной войной, в которой вот уже два поколения традиционные ценности терпят поражение. Миллионы иммигрантов, в особенности дети, живут на социальное пособие и всё больше вовлекаются в субкультуру банд, преступлений, наркотиков и насилия. Родители могут упорно трудиться, исправно посещать церковь и хранить верность консервативным католическим ценностям, впитанным в былой Латинской Америке и Мексике. Но эти добрые люди не в состоянии повлиять на нашу культуру. Наоборот, наша развращенная куль-

¹ Бьюкенен П. Дж. На краю гибели. – Москва : АСТ, 2008. – С. 182.

тура притягивает и меняет их детей. Афроамериканцы, поступающие в колледжи, значительно глубже, чем когда-либо ранее, интегрируются в наше общество, в нашу экономику и культуру. Но куда большее их число, те, кто заканчивает только школу или вообще бросает учиться, оказываются в тюрьмах и других исправительных учреждениях. Многие из них принадлежат к совершенно иной культуре, которая, скажем прямо, ассимилирует и детей из испаноязычных семей. В итоге латинские подростки в девятнадцать раз чаще своих белых сверстников присоединяются к бандам, и это лишний раз доказывает, куда дует ветер»¹.

В Западной Европе положение дел с мигрантами обстоит не лучше, чем в США. Дети североафриканских мигрантов во Франции отказываются инкорпорироваться во французское общество, при этом по праву рождения имея местное гражданство. Получается, что не желающий учить французский язык и презирающий французов алжирец, родившийся в Париже, юридически такой же полноправный гражданин, как и этнический француз, выросший на сказках Шарля Перро и исповедующий католицизм. При этом такие «новые граждане» считают себя ущемленными, потому что Франция – светское государство, одинаково нейтральное как к христианству, так и к исламу. В отличие от латиноамериканской миграции в США, североафриканская миграция в Европу тесно связана с религиозным фактором. Если предположить, что первое поколение переезжавших во Францию алжирцев, тунисцев и марокканцев действительно хотело жить в светском обществе и было очарованы европейским образом жизни, то их дети, выросшие в арабских районах французских городов, считают иначе. Для них ислам – это способ обрести культурную идентичность в противовес распадающейся под влиянием постмодерна идентичности европейцев. Французский исследователь Ж. Кепель пишет об этом: «Дети, получившие образование на французском, английском, немецком и голландском языках, бросали обществу иной вызов. Являясь волею судеб посредниками в общении с окружающим обществом, они нарушали иерархию поколений и обесценивали культурный капитал родителей.

¹ Бьюкенен П. Дж. На краю гибели. – Москва : АСТ, 2008. – С. 41.

Именно в этих нестабильных условиях, когда традиционные ориентиры казались анахронизмами, а принимающее общество – непроницаемым или враждебным, формировалась новая исламская идентичность. Она отвечала чаяниям людей, которые сделали ставку на неизвестное и теперь пытались найти своё «лицо». (...) В наиболее тяжелую для них пору на помощь к растерявшимся и запутавшимся в сложившихся условиях единоверцам пришли исламистские движения, которые внесли четко установленные правила в обиход повседневной жизни, положив конец неопределенности»¹. В наши дни в современной Франции существует немало партий и объединений, отстаивающих интересы местных мусульман так, как если бы речь шла о малых народах. Это и Большая Парижская Мечеть активно сотрудничающая с французскими миграционными службами и полицией, и Союз исламских организаций Франции (СИОФ), настаивающий на замене в местах компактного расселения мусульман французского законодательства шариатом², и немало других организаций меньших масштабов. Отечественный исследователь Б. В. Долгов так характеризует популярную среди французских мусульман доктрину коммунотаризма: «Наиболее радикально настроенные её сторонники отказывались от интеграции во французское общество и исповедовали исламистскую идеологию, проповедовавшуюся, как правило, в районах проживания неимущей части мусульман-мигрантов, зачастую в полуподвальных местах религиозного культа»³. Далеко не все мигранты-мусульмане проявляют агрессию по отношению к туземцам-европейцам, но само наличие у них политических требований на религиозной основе озна-

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 196.

² Долгов Б. В. Арабо-мусульманское сообщество во Франции: Исламская идентификация и светская демократия (1980-2016 годы). – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – С. 108-109.

³ Там же. С. 140.

чает глубокое изменение баланса сил на демографическом и духовном фронтах¹.

Мы намеренно сделали акцент на религиозном (исламском) факторе при рассмотрении проблемы мигрантов в Западной Европе. Дело в том, что с 1920-х гг. в исламском мире нет ни духовного, ни политического единства (подробнее об этом можно прочесть в приложении). Суннизм, самая влиятельная и многочисленная деноминация ислама, с 1924 г. фактически обезглавлен, что открыло широкое поле для деятельности различных радикальных и еретических течений. Одной из наиболее распространенных и ярко выраженных современных мусульманских религиозно-политических доктрин является радикальный исламизм. Данное течение оформилось в первой половине XX в. и представляет собой стремление подчинить религиозному контролю все сферы общественной жизни, включая даже те, которые никогда не контролировались шариатом. В частности, своим идейным предтечей исламисты считают арабского религиозного деятеля *Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба* (1703–1792), который призывал очистить ислам от любых «новшеств» и регулировать частную и общественную жизнь исключительно религиозными правилами. Особенностью проповеди аль-Ваххаба был отказ признавать правоверными каких-либо мусульман, кроме его собственных учеников. Отечественный ориенталист А. М. Васильев прямо именуется ваххабитов раскольниками и сектантами, потому что своей деятельностью они нарушают единство многонациональной общины мусульман-суннитов². Аль-Ваххаб объявил всех не согласных с ним мусульман вне закона и призывал своих сторонников нападать на других суннитов так, как если бы это были идолопоклонники. В начале XIX в. аравийские ваххабиты были разгромлены, а их учение – запрещено во всём исламском мире. В наши дни эта секта существует и даже ведёт активную миссионерскую деятельность во всём мире, но по-настоящему популяр-

¹ Сулимов С. И. Межкультурные взаимодействия в формировании антисистем: опыт социально-философского исследования. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2019. – С. 228-272.

² Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабиты и первое государство Саудидов в Аравии. – Москва : Наука, 1967. – С. 105.

на только в своей родной Саудовской Аравии. В 1920-е гг., когда суннитский мир лишился халифа, своего официального главы, а почти все мусульманские государства оказались в зависимости от европейцев, идеи ваххабизма обрели новую жизнь. Так, египетский писатель и проповедник *Саид Кутб* (1906–1966) приравнивал к идолопоклонничеству любое светское государство и утверждал, что источником любой власти может быть только Аллах. В частности, он предлагал до конца неясный политический проект теократического государства, в котором Коран заменит конституцию. Как такое государство могло бы функционировать в современном мире – неизвестно, однако вдохновлявшиеся проповедями Кутба члены египетской террористической организации «Братья-мусульмане» объявили настоящую войну светскому режиму президентов Г. Насера и А. Садата, последний был даже убит одним из террористов. Другим духовным лидером и идеологом современных исламистов стал пакистанский парламентарий *Абуль-Ала Маудуди* (1903–1979), призывавший к созданию «теократической республики». Его идеи получили легальное выражение в деятельности политической партии «Исламский блок» и нелегальное воплощение в активности множества экстремистских и террористических организаций, действующих на территории Пакистана и Афганистана. Сам Маудуди позаимствовал свои политические идеалы из доктрины тайного общества *деобанди*, сложившегося в конце XIX вв. в британской Индии из лишившихся своих прежних привилегий мусульманских аристократов и духовенства. Это подпольное братство полагало, что для мусульманина необходимо любой ценой сохранить свою веру, даже если для этого потребуется разорвать связь с остальным, неисламским обществом¹. Маудуди пошёл дальше, предложив полностью исламизировать общество и запретить все аспекты общественной жизни, которые не могут быть нормированы шариатом (например, эстраду или кинематограф).

Благодаря идеологическим усилиям С. Кутба и А.-А. Маудуди, буквально реанимировавших ваххабитское и де-

¹ Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – Москва : Изд-во Восточной литературы, 1963. – С. 107.

обандское учения и придавших этим доктринам современный вид, в наши дни существует немало международных террористических организаций, готовых вести войну с кем угодно ради установления «всемирного халифата». И именно эти организации с 1970-х гг. сотрудничают с общинами мигрантов-мусульман в Западной Европе.

Подведём итоги. Каково же культурное состояние современного мира? Западное общество, пройдя за последние два века ряд фундаментальных и не всегда последовательных трансформаций, потеряло тот духовный стержень, который прежде объединял европейцев от Нью-Йорка до Варшавы. Не важно, что именно это было – христианство, просветительская философия или либеральная идеология. Важно только то, что этого стержня больше нет. Постмодернизм, популярный во всех сферах западной культуры в наши дни, представляет собой не объединяющее, а разъединяющее начало. Общество, рассыпавшееся на миллионы капризных индивидов, не сможет сказать миру новое слово. Зато это слово спешат сказать мусульмане, но, к сожалению, ортодоксальный ислам на протяжении последних ста лет пребывает в дезориентированном состоянии и вместо него говорят исламисты – маргинальные обновленцы, которые опасны для традиционного мусульманского общества не в меньшей степени, чем для иноверцев. Исламизм не может быть новым этапом мирового духовного развития, это скорее утопический тупик.

Что могло бы снова сплотить европейцев и русских и помочь обрести ясность запутавшимся в идейных и политических перипетиях последних десятилетий мусульманам? Думается, что есть только одно средство: отказ от проектов мирового масштаба, признание каждым обществом своего исторического и культурного наследия и созидание будущей жизни с учётом духовных особенностей каждого народа или конфессии. Пришло время прекратить безумные и дорогостоящие игры в глобальный капитализм, социалистический интернационал и всемирный халифат, а каждому их бывшему участнику пора вернуться к себе домой.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *100 опер.* История создания, сюжет, музыка / ред.-сост. М. С. Друскин. – Ленинград : Музыка, 1964. – 634 с.
2. *Августин Аврелий (Блаженный).* Творения в 4-х т. Т 4: О граде Божьем. Книги XIV-XXII / Аврелий Августин. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 586 с.
3. *Адлер М.* Шесть великих идей / М. Адлер. – Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. – 256 с.
4. *Альфан Л.* Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века / Л. Альфан. – Москва : Вече, 2006. – 416 с.
5. *Аль-Фараби.* Историко-философские трактаты / аль-Фараби. – Алма-Ата : Наука, 1985. – 624 с.
6. *Аристотель.* Политика / Аристотель. – Москва : АСТ, 2010. – 393 с.
7. *Арсеньев В. Р.* Багровые закаты над Европой / В. Р. Арсеньев // Азия и Африка сегодня. – 2006. – №4. – С. 50-52.
8. *Ататюрк М. К.* Избранные речи и выступления / М. К. Ататюрк. – М. : Прогресс, 1966. – 439 с.
9. *Бабур-наме.* Записки Бабура / под ред. С. А. Азимджановой. – Ташкент : Изд-во Академии наук Узбекской ССР, 1958. – 529 с.
10. *Бакунин М. А.* Анархия и Порядок / М. А. Бакунин. – Москва : ЭКСМО-Пресс, 2000. – 704 с.
11. *Баллер Э. А.* Культура – человек – философия: к проблеме интеграции и развития / Э. А. Баллер, Н. С. Злобин, В. М. Межуев // Вопросы философии. – 1982. – № 1. – С. 33-51.
12. *Бартелеми Д.* Рыцарство. От древней Германии до Франции XII в. / Д. Бартелеми. – Санкт-Петербург : Евразия, 2012. – 584 с.
13. *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата / В. В. Бартольд. – Москва : Восточная литература, 2002. – 784 с.
14. *Белявский В. А.* Вавилон легендарный и Вавилон исторический / В. А. Белявский. – Москва : Ломоносовъ, 2011. – 272 с.
15. *Беляев И. Д.* История Полоцка и Северо-Западной Руси / И. Д. Беляев. – Москва : Вече, 2017. – 352 с.
16. *Беляев И. Д.* История Пскова и Псковской земли / И. Д. Беляев. – Москва : Вече, 2016. – 352 с.
17. *Бивен Э.* Династия Птолемеев. История Египта в эпоху эллинизма / Э. Бивен. Москва : Центрполиграф, 2011. – 447 с.
18. *Боннар А.* Греческая цивилизация в 2 т. / А. Боннар. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1994. – Т 2. – 448 с.
19. *Борецкий-Бергфельд Н. П.* Колониальная история западноевропейских континентальных стран / Н. П. Борецкий-Бергфельд. – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – 248 с.
20. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры / Л. М. Брагина. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 2002. – 384 с. – (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 21; Серия II. Исторические исследования: 6).
21. *Бьюкенен П. Дж.* На краю гибели / П. Дж. Бьюкенен. – Москва : АСТ, 2008. – 349 с.
22. *Бьюкенен П. Дж.* Правые и не-правые. Как неоконсерваторы заставили нас забыть о рейгановской революции и повлияли на президента Буша / П. Дж. Бьюкенен. – Москва : АСТ, 2006. – 348 с.
23. *Валишевский К.* Исторические романы в IV т. Т. III: Первые Романовы / К. Валишевский. – Воронеж : ФАКТ, 1993. – 432 с.
24. *Васильев А. М.* Пуритане ислама? Ваххабиты и первое государство Саудидов в Аравии / А. М. Васильев. – Москва : Наука, 1967. – 262 с.
25. *Васильев Л. С.* Всеобщая история: в 6 т. Т. 1. Древний Восток и античность / Л. С. Васильев. – Москва : Высш. шк., 2007. – 447 с.
26. *Вебер Г.* Всеобщая история в 14 томах. Т. 8: История Средних веков. Ч. 4. / Г. Вебер. – Москва : Изд-во К. Т. Солдатенкова, 1894. – 916 с.
27. *Вейгалл А.* Эхнатон. Фараон-вероотступник / А. Вейгалл. – Москва : Центрполиграф, 2010. – 191 с.
28. Великие мыслители Востока: выдающиеся мыслители, философские и религиозные произведения Китая, Индии, Япо-

нии, Кореи, исламского мира / под ред. Я. П. Мак-Грилла. – Москва : КРОН-ПРЕСС, 1999. – 656 с.

29. *Галушко К. Ю.* Всемирная история. Викинги. История завоеваний / К. Ю. Галушко. – Харьков : Клуб Семейного Досуга, 2020. – 320 с.

30. *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения: Избр. работы / Э. Гарэн. – Москва : Прогресс, 1986. – 392 с.

31. *Гильем Тудельский.* Песнь об Альбигойском крестовом походе / Тудельский Гильем. – Москва : Квадрига, 2010. – 320 с.

32. *Гиляровский В. А.* Москва и москвичи / В. А. Гиляровский. – Москва : АСТ, 2003. – 458 с.

33. *Головнёв А. В.* Феномен колонизации / А. В. Головнёв. – Екатеринбург : УрО РАН, 2015. – 592 с.

34. *Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. – Москва : Изд-во Восточной литературы, 1963. – 235 с.

35. *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения / А. Х. Горфункель. – Москва : Мысль, 1977. – 359 с.

36. *Гране М.* Китайская цивилизация / М. Гране. – Москва : Алгоритм, 2016. – 480 с.

37. *Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида / С. Н. Григорян. – Москва : Изд-во АН СССР, 1960. – 340 с.

38. *Давыдов Ю. Н.* Социология контркультуры / Ю. Н. Давыдов, И. Б. Роднянская. – Москва : Наука, 1980. – 264 с.

39. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины / Ф. Дафтари. – Москва : Ладомир, 2004. – 273 с.

40. *Делюмо Ж.* Цивилизация Возрождения / Ж. Делюмо. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 720 с.

41. *Державин Н. Н.* История Болгарии в 3 т. / Н. Н. Державин. – Москва : Изд-во АН СССР, 1946. – Т. I. – 162 с.

42. *Джилман А.* Сарацины: от древнейших времён до падения Багдада / А. Джилман. – Москва : Вече, 2007. – 352 с.

43. *Диллон М.* История кельтских королевств / М. Диллон, Н. К. Чедвик. – Москва : Вече, 2006. – 512 с.

44. *Долгов Б. В.* Арабо-мусульманское сообщество во Франции: Исламская идентификация и светская демократия (1980-2016 годы) / Б. В. Долгов. – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – 160 с.

45. *Долгов Б. В.* Феномен «Арабской весны»: 2011-2016 гг.: причины, развитие, перспективы. Тунис, Египет, Ливия, Сирия, Алжир / Б. В. Долгов. – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – 200 с.

46. *Египетские и африканские притчи* / под ред. К. В. Лимаренко. – Харьков : Фолио, 2014. – 126 с.

47. *Закария Ф.* Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами / Ф. Закария. – Москва : Ладомир, 2004. – 383 с.

48. *Иглтон Т.* Идея культуры / Т. Иглтон. – Москва : Изд-во Высшей школы экономики, 2019. – 2 изд. – 192 с.

49. *Иллюстрированная история религий* / под ред. Д. П. Шантепи де ля Сосея. – М. : Эксмо, 2008. – 592 с.

50. *Ионин Л. Т.* Социология культуры : учеб. пособие / Л. Т. Ионин. – Москва : Логос, 1996. – 278 с.

51. *Ирвинг В.* Жизнь Магомета / В. Ирвинг. – Москва : Амрита, 2016. – 2-е изд. – 320 с.

52. *Каган М. С.* Человеческая деятельность: (опыт системного анализа) / М. С. Каган. – Москва : Политиздат, 1974. – 328 с.

53. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант // Собр. соч.: В 6-ти т. – Москва : Мысль, 1966. – Т. 5 – 509 с.

54. *Кареев Н. А.* Философия культурной и социальной истории Нового времени (1300-1800) / Н. И. Кареев. – Санкт-Петербург : Типография М. Стасюлевича, 1902. – 195 с.

55. *Карсавин Л. П.* Монашество в Средние века / Л. П. Карсавин. – Москва : Ломоносовъ, 2013. – 192 с.

56. *Кей Д.* История Индии / Д. Кей. – Москва : АСТ, 2011. – 761 с.

57. *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма / Ж. Кепель. – Москва : Ладомир, 2004. – 468 с.

58. *Кертман Л. Е.* История культуры стран Европы и Америки, 1870-1917 : учеб. пособие / Л. Е. Кертман. – Москва : Высшая школа, 1987. – 304 с.

59. *Киреев Н. Г.* История этатизма в Турции / Н.Г. Киреев. – Москва : Наука, 1991. – 341 с.

60. *Ключевский В. О.* О нравственности и русской культуре / В. О. Ключевский. – 2-е изд. – Москва : Дрофа, 2006. – 301 с.

61. *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в III кн. / В. О. Ключевский. – Кн. I. – Москва : Мысль, 1997. – 572 с.

62. *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в III кн. / В. О. Ключевский. – Кн. II. – Москва : Мысль, 1997. – 584 с.

63. *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в III кн. / В. О. Ключевский. – Кн. III. – Москва : Мысль, 1997. – 558 с.

64. *Колмаков В. Б.* Проблема ценности жизни. Историко-философское расследование / В. Б. Колмаков. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2015. – 292 с.

65. *Кондаков И. В.* Культура России / И. В. Кондаков. – Москва : Университет – книжный дом, 1999. – 360 с.

66. *Корбен А.* История исламской философии / А. Корбен. – Москва : Академический проект, 2016. – 3-е изд. – 367 с.

67. *Косиков Г. К.* Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы / Г. К. Косиков // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000-2000 : учеб. пособие. – Москва : Высш. шк., 2001. – С. 8-39.

68. *Костина А. В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина. – Москва : КомКнига, 2005. – 350 с.

69. *Крессон У.* Казаки. История «вольных людей» от Запорожской Сечи до коммунистической России / У. Крессон. – Москва : Центрполиграф, 2015. – 223 с.

70. *Кронштадтский Иоанн.* Моя жизнь во Христе / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. – Москва : Сибирская благовонница, 2013. – 543 с.

71. *Крюков М. В.* Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.) / М. В. Крюков [и др.]. – Москва : Наука, 1984. – 325 с.

72. *Лебина Н. Б.* Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю / Н. Б. Лебина. – 2-е изд. – Москва : Новое литературное обозрение, 2016. – 488 с.

73. *Лекомцева М. И.* Семиотика словообразования, или «Заключение смехом» / Лекомцева М. И. // Устройство языка : сборник трудов. – Москва : ОГИ, 2007. – С. 471-478.

74. *Лернер М.* Развитие цивилизации в Америке в 2 т. / М. Лернер. – Москва : Радуга, 1992. – Т. 1. – 670 с.

75. *Лесков Н. С.* Повести и рассказы / Н. С. Лесков. – Москва : Никея, 2014. – 448 с.

76. *Лессёэ Й.* Древние ассирийцы. Покорители народов / Й. Лессёэ. – Москва : Центрполиграф, 2012. – 255 с.

77. *Ливен Д.* Аристократия в Европе. 1815-1914 / Д. Ливен. – Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. – 364 с.

78. *Литвинский Б. А.* Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан) в 2 т. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь / Б. А. Литвинский, И. Р. Пичилян. – Москва : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 503 с.

79. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения; Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1998. – 750 с.

80. *Льюис К. С.* Эссе / К. С. Льюис. – Тюмень : Русская неделя, 2016. – 200 с.

81. *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука: (логико-методол. анализ) / Э. С. Маркарян. – Москва : Мысль, 1983. – 284 с.

82. *Марцеллин Аммиан.* Римская история / Аммиан Марцеллин. – Москва : АСТ, 2005. – 631 с.

83. *Мацек Й.* Гуситское революционное движение / Й. Мацек. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1954. – 230 с.

84. *Мертц Б.* Красная земля. Чёрная земля. Древний Египет: легенды и факты / Б. Мертц. – Москва : Центрполиграф, 2008. – 457 с.

85. *Моммзен Т.* История Рима. В 5 т. Т. 5. Кн. 8. Провинции от Цезаря до Диоклетиана / Т. Моммзен. – Москва : АСТ, 2002. – 749 с.
86. *Москати С.* Древние семитские цивилизации / С. Москати. – Москва : Центрполиграф, 2012. – 255 с.
87. *Муравьёва О. С.* Как воспитывали русского дворянина. Опыт знаменитых семей России – современным родителям / О. С. Муравьёва. – Москва : Эксмо, 2014. – 304 с.
88. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. / Ф. Ницше. – Москва, 1997. – Т. 1. – 767 с.
89. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва : АСТ, 2002. – 509 с.
90. *Осокин Н. А.* Альбигойцы. Начало истории и учение / Н. А. Осокин. – Москва : Вече, 2020. – 320 с.
91. *Осокин Н. А.* История альбигойцев и их времени / Н. А. Осокин. – Москва : АСТ, 2000. – 896 с.
92. *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи / С. В. Перевезенцев. – Москва : Вече, 2001. – 432 с.
93. *Петрухин В. Я.* Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин. – Москва : АСТ, 2010. – 416 с.
94. *Пикер Г.* Застольные разговоры Гитлера / Г. Пикер. – Смоленск : Русич, 1993. – 496 с.
95. *Плутарх.* Застольные беседы / Плутарх. – Москва : Эксмо, 2008. – 640 с.
96. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения / Плутарх. – Москва : АСТ, 2004. – 954 с.
97. *Попов П. А.* Старый Воронеж. Из истории городского быта XVIII – начала XX века / П. А. Попов, Б. А. Фирсов. – Воронеж : Центр духовного возрождения Черноземного края, 2009. – 328 с.
98. *Поселянин Е. Н.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. – Санкт-Петербург : Изд-во И. Л. Тузова, 1905. – 320 с.
99. *Прохоров Г. М.* Древняя Русь как историко-культурный феномен / Г. М. Прохоров. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2010. – 320 с.

100. *Рубцов Н. М.* Я буду долго гнать велосипед / Н. М. Рубцов. – Москва : Издательство «Э», 2017. – 352 с.
101. Самые знаменитые храмы Москвы. История столицы России в её святынях / авт.-сост. М. А. Анашкевич, С. Н. Рыбакова. – Москва : АСТ, 2007. – 319 с.
102. *Святитель Феофан Затворник.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? / Феофан Затворник, святитель. – Москва : Сибирская благовонница, 2013. – 509 с.
103. *Сенека.* Наедине с собой / Сенека, Марк Аврелий. – Симферополь : Реноме, 2002. – 384 с.
104. Сибирь в составе Российской империи / отв. ред. Л. М. Дамешек, А. В. Ремнев. – Москва : Новое литературное обозрение, 2001. – 368 с.
105. *Соловьёв В. М.* Золотая книга русской культуры / В. М. Соловьёв. – Москва : Белый город, 2007. – 560 с.
106. *Соловьёв С. М.* Об истории Древней России / С. М. Соловьёв. – Москва : Просвещение, 1992. – 544 с.
107. *Сорокин П. А.* Социокультурная динамика / П. А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва : Политиздат, 1992. – С. 425-504.
108. *Стриннгольм А.* Походы викингов / А. Стриннгольм. – Москва : АСТ, 2008. – 400 с.
109. *Сулимов С. И.* В поисках Бога: теистические антисистемы в мировой истории / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских. – Huntsvill : Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – 430 с.
110. *Сулимов С. И.* Межкультурные взаимодействия в формировании антисистем: опыт социально-философского исследования / С. И. Сулимов. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2019. – 356 с.
111. *Сулимов С. И.* Путь креста. Специфика христианской миссии в Новое время / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж : Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2018. – 275 с.
112. *Сулимов С. И.* Шиитский исламизм как политический фактор / С. И. Сулимов, Д. Д. Трегубова // Манускрипт: научно-

теоретический и прикладной журнал. – 2019. – №6 (12). – С. 131-136.

113. Сулимов С. И. Эволюция ценностных установок в мировоззрении русской радикальной интеллигенции : монография / С. И. Сулимов, И. В. Востриков. – Воронеж : ВГУИТ, 2012. – 170 с.

114. Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока / Р. Л. Сюкияйнен // Сб. : Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. – Москва : Наука, 1985. – С. 139-159.

115. Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и сравнительное государственное устройство в странах арабского Востока / Р. Л. Сюкияйнен // Сб. обзоров : Право и политика в развивающихся странах. – Москва : ИНИОН АН СССР, 1991. – С. 120-143.

116. Тацит П. К. Анналы. История / П. К. Тацит. – Москва : АСТ, 2005. – 828 с.

117. Теряев Г. Д. Философия русских революционных демократов XIX века / Г. Д. Теряев. – Москва : Мысль, 1967. – 70 с.

118. Тессье Ж. Крещение Хлодвига (25 декабря 496 года?) / Ж. Тессье. – Санкт-Петербург : Евразия, 2019. – 352 с.

119. Тойнби А. Дж. Постыжение истории / А. Дж. Тойнби. – Москва : Айрис-пресс, 2010. – 640 с.

120. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад / А. Дж. Тойнби. – Москва : АСТ, 2011. – 318 с.

121. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре в 2 т. Т 1: Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – Москва : Гнозис, 1995. – 875 с.

122. Троцкий Л. Д. Их мораль и наша / Л. Д. Троцкий // Этическая мысль: научно-публицистические чтения 1991. – Москва : Республика, 1992. – С. 212-245.

123. Трошин Ю. А. История стран Азии и Африки в новейшее время (1918-2000) / Ю. А. Трошин. – Москва : Весь мир, 2004. – 608 с.

124. Успенская Е. Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии / Е. Н. Успенская. – Санкт-Петербург : Евразия, 2000. – 384 с.

125. Училище благочестия или примеры христианских добродетелей / под ред. И. В. Резько. – Минск : Харвест, 2006. – 575 с.

126. Ушаков А. Г. Феномен Ататюрка. Турецкий правитель, творец и диктатор / А. Г. Ушаков. – Москва : Центрполиграф, 2002. – 383 с.

127. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – Москва : Аспект-Пресс, 2004. – 400 с.

128. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – Москва : Московский рабочий, 1990. – 269 с.

129. Филин Н. А. Социально-демографический фактор массовых волнений в арабских странах и Иране / Н. А. Филин // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы: материалы конференции «круглого стола». – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 40-42.

130. Фрай Р. Л. Бухара в Средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры / Р. Л. Фрай. – Москва : Центрполиграф, 2016. – 223 с.

131. Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. / З. Фрейд. – Москва, 1990. – Т. 2. – 680 с.

132. Фролов К. А. Святые и пророки Белой Руси / К. А. Фролов. – Москва : Книжный мир, 2019. – 784 с.

133. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Москва : АСТ, 2004. – 571 с.

134. Фуллер Дж. Военное искусство Александра Великого / Дж. Фуллер. – Москва : Центрполиграф, 2003. – 350 с.

135. Хайям О. Рубайат / О. Хайям. – Москва : Славянские книги, 2012. – 320 с.

136. Цветков С. Э. Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054-1212 / С. Э. Цветков. – Москва : Центрполиграф, 2009. – 527 с.

137. Цицерон М. Т. Мысли и высказывания / М. Т. Цицерон. – Москва : ОЛМА Медиа-Групп, 2011. – 304 с.

138. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы / М. Т. Цицерон // Избранные сочинения. – Москва : АСТ, 2000. – 461 с.

139. Черчилль У. С. Рождение Британии / У. С. Черчилль. – Смоленск : Русич, 2005. – 512 с.

140. *Честертон Г. К.* Вечный человек / Г. К. Честертон. – Москва : Политиздат, 1991. – 544 с.

141. *Чехов А. П.* Святая простота / А. П. Чехов. – Москва : АСТ, 2018. – 512 с.

142. *Шаму Ф.* Эллинистическая цивилизация / Ф. Шаму. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 480 с.

143. *Шан Ян.* Книга правителя области Шан / Ян Шан. – Москва : Рипол-классик, 2018. – 424 с.

144. *Шарыпова Х. З.* Романтическая утопия в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя / Х. З. Шарыпова // Материалы II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Утопические проекты в истории культуры» на тему «Город Солнца»: в поисках идеального локуса». – Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2019. – С. 220-221.

145. *Шмеман А., протопресв.* Основы русской культуры. Беседы на Радио Свободы. 1970-1971 / протопресв. А. Шмеман. – Москва : Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2017. – 416 с.

146. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. / О. Шпенглер. – Минск : Попурри, 2009. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – 704 с.

147. *Шпулер Б.* Золотая Орда. Монголы на Руси. 1223-1502 / Б. Шпулер. – Москва : Центрполиграф, 2017. – 415 с.

148. *Шредер Э.* Народ Мухаммеда. Антология духовных сокровищ исламской цивилизации / Э. Шредер. – Москва : Центрполиграф, 2008. – 638 с.

149. *Штоль Г. В.* Древний Рим в биографиях / Г. В. Штоль. – Москва : Ломоносовъ, 2013. – 256 с.

150. *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Н. Эйзенштадт. – Москва : Аспект Пресс, 1999. – 416 с.

151. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана / Ф. Энгельс. – Москва : Политиздат, 1982. – 238 с.

152. *Эрман А.* Государство, армия и общество Древнего Египта / А. Эрман. – Москва : Центрполиграф, 2008. – 394 с.

153. *Юрченко А. Г.* Элита монгольской империи: время праздников и время казней / А. Г. Юрченко. – Санкт-Петербург : Евразия, 2012. – 432 с.

154. *Яковец Ю. В.* Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы России : Науч. докл. к VI междисциплинар. дискусс., Москва, 15-16 марта 1994 г. / Ю. В. Яковец. – Москва : Б. и., 1994. – 144 с.

Учебное издание

Сулимов Станислав Игоревич
Черниговских Игорь Васильевич
Черных Владимир Дмитриевич

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Учебник для студентов
негуманитарных факультетов

Издание публикуется в авторской редакции
и авторском наборе

Подписано в печать 27.10.2020. Формат 60×84/16
Усл. печ. л. 21,16. Тираж 100 экз. Заказ 216

ООО Издательско-полиграфический центр «Научная книга»
394018, г. Воронеж, ул. Никитинская, 38, оф. 308
Тел.: +7 (473) 200-81-02, 200-81-04
<http://www.n-kniga.ru> E-mail: zakaz@n-kniga.ru

Отпечатано в типографии ООО ИПЦ «Научная книга»
394026, г. Воронеж, Московский пр-т, 11/5
Тел.: +7 (473) 220-57-15, 296-90-83
<http://www.n-kniga.ru> E-mail: typ@n-kniga.ru