

“Особый путь”:

от идеологии к методу

SUN  
DIEB  
WEG

• ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ •

Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ  
(РАНХиГС)  
Институт общественных наук,  
Школа актуальных гуманитарных исследований

# «Особый путь»: от идеологии к методу

Составители:  
Тимур Атнашев, Михаил Велижев, Андрей Зорин



Новое  
Литературное  
Обозрение

2018

УДК 303.446.4

ББК 63.03

О-75

Консультант: *В. Дубина*

Редакторы серии  
*И. Калинин, Т. Вайзер*

**О-75** «Особый путь»: от идеологии к методу. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 488 с. (Серия «Интеллектуальная история»).

**ISBN 978-5-4448-0736-1**

Представление об «особом пути» может быть отнесено к одному из «вечных» и одновременно чисто «русских» сценариев национальной идентификации. В этом сборнике мы хотели бы развеять эту иллюзию, указав на относительно недавний генезис и интеллектуальную траекторию идиомы *Sonderweg*. Впервые публикуемые на русском языке тексты ведущих немецких и английских историков, изучавших историю довоенной Германии в перспективе нацистской катастрофы, открывают новые возможности продуктивного использования метафоры «особого пути» — в качестве основы для современной историографической методологии. Сравнительный метод помогает идентифицировать особость и общность каждого из сопоставляемых объектов и тем самым устраняет телеологизм макронарратива. Мы предлагаем читателям целый набор исторических кейсов и теоретических полемик — от идеи спасения в средневековой Руси до «особости» в современной политической культуре, от споров вокруг нацистской катастрофы до критики историографии «особого пути» в 1980-е годы. Рефлексия над концепцией «особости» в Германии, России, Великобритании, США, Швейцарии и Румынии позволяет по-новому определить проблематику травматического рождения модерности.

УДК 303.446.4

ББК 63.03

© Авторы, 2018

© Т. Атнашев, М. Велижев, А. Зорин, составление, 2018

© К. Гусарова, Е. Заболотская, А. Потемкин, перевод, 2018

© ООО «Новое литературное обозрение», 2018



# Содержание

<i>Тимур Атнашев, Михаил Велижев</i> «Особый путь»: от идеологии к методу . . . . .	9
<i>Андрей Зорин</i> «Особый путь России» — идея трансформационного прорыва в русской культуре . . . . .	36

## ЧАСТЬ I. «ОСОБЫЙ ПУТЬ»: РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

<i>Виктор Живов</i> Особый путь и пути спасения в России . . . . .	55
<i>Михаил Велижев</i> «Особый путь» развития России в 1830-е годы: Sonderweg, государство и образованное общество . . . . .	106
<i>Штефан Видеркер</i> Особый путь и «самобытность» (глава из учебного пособия «Восточная Европа») . . . . .	141
<i>Теренс Эммонс</i> Проблема «особого пути» России в позднеимперской историографии . . . . .	150
<i>Тимур Атнашев</i> Исторический путь, выбор и альтернативы в политической мысли перестройки около 1988 года . . . . .	189
<i>Борис Дубин</i> Мифологема «особого пути» в общественном мнении современной России . . . . .	243

## ЧАСТЬ II. «ОСОБЫЙ ПУТЬ»: ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ

*Юрген Кока*

По окончании особого пути: к вопросу  
о состоятельности идеи . . . . . 277

*Дэвид Блэкборн, Джефф Эли*

Предисловие к книге «Особенности немецкой истории:  
буржуазное общество и политика в Германии XIX века» . . . . 297

*Ханс-Ульрих Велер*

«Особый путь Германии» или общие проблемы  
западного капитализма? К вопросу о критике  
некоторых «мифов немецкой историографии» . . . . . 343

*Барбара Штольберг-Рилингер*

Священная Римская империя  
как церемониальное государство . . . . . 359

*Константин Йордаки*

Фашизм в Центральной и Восточной Европе: Романтическая  
палингенезия и политическая религия «Легиона Архангела  
Михаила» в межвоенной Румынии . . . . . 384

*Вера Дубина*

«Особый путь» теории Sonderweg  
в интерпретации национальной истории . . . . . 459

Указатель имен . . . . . 479

*Светлой памяти  
Бориса Владимировича Дубина  
и Виктора Марковича Живова*



*Тимур Атнашев, Михаил Велижев*

## **«Особый путь»: от идеологии к методу**

**П**редставление об «особом пути» развития России традиционно считается одной из самых «коренных» черт отечественного исторического самосознания. В настоящем сборнике мы предпримем попытку не только развеять эту иллюзию, указав на относительно недавний генезис и недолгую общеевропейскую судьбу метафоры, но и показать возможности ее продуктивного использования как матрицы одной из современных историографических методологий. Мы продолжаем разработку тематики «*Sonderweg*», предложенную в сборнике под редакцией Э.А. Паина, в котором проводится сравнение немецкого и российского опыта [Паин 2010]. Более того, мы предлагаем пойти несколько дальше. Для нас значимы не только прямые аналогии и различия между общественной ролью метафоры «особого пути» в России и Германии XX века, но и научная дискуссия в Западной Европе и США, развернувшаяся вокруг развития историографических теорий «*Sonderweg*» как одних из наиболее адекватных способов осмысления более широкой проблематики модерности и траекторий модернизации западных и незападных обществ<sup>1</sup>.

Концепт «особый путь» интересен сложной структурой собственного исторического генезиса. Само понятие «*Sonderweg*», «особый путь», артикулировалось в немецком политическом языке достаточно поздно — во второй

1. Подробнее см. дискуссию вокруг статьи М. Дэвид-Фокса [Дэвид-Фокс 2016] в 140-м номере «Нового литературного обозрения» (2016).

половине XIX века — и первоначально заключало в себе прежде всего положительные коннотации<sup>1</sup>. После объединения Германии в 1870 году стало возможно рассуждать о цельном историческом сценарии развития прежде многочисленных немецких государств и к тому же в весьма выгодном для немцев свете. Во-первых, граждане новой «большой» Германии, подобно русским ощущавшие себя жителями значимой, но периферийной европейской империи, нашли формулу для выражения собственной исключительности. Так, немцы отличались от западных соседей тем, что обладали особенной интеллектуальной культурой (Kultur, Bildung) и четко выстроенной университетской системой, отдавали предпочтение ценностям «умственным» в противовес «материализму» более развитых в техническом отношении государств Западной Европы (Zivilisation) [Fisch 1992]. Оппозиция «культуры» и «цивилизации» сформировалась еще на рубеже XVIII–XIX веков, а во второй половине XIX столетия — в контексте идеологической программы О. фон Бисмарка — к культурной составляющей немецкого «Sonderweg» прибавилась управленческая: в этой интерпретации Германии оказался присущ особый тип государственности, предусматривавший доминанту монархической власти, опиравшейся на сильный и развитый бюрократический аппарат и армию, — опять-таки в оппозиции к традициям западного парламентаризма и практикам публичных общественных дискуссий. Разумеется, речь шла о чистой мифологии, однако мифологии чрезвычайно влиятельной.

Само появление концепции «Sonderweg» стало результатом интеллектуального переворота рубежа XVIII–XIX столетий, сделавшего возможным интерпретацию европейской политики как соперничества наций, каждая из которых имела собственный, ни с чем не сопоставимый путь развития. В идейном смысле рассматриваемая здесь теория национальной идентичности была впервые

1. О формировании представлений о немецком «особом пути» см. статью Ю. Коки в настоящем сборнике.

сформулирована в 1780-е годы, прежде всего в многотомном труде И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» [Гердер 1977]. Гердер обосновал точку зрения, согласно которой не существует по определению «варварских» и «образованных» народов, каждая нация имеет свой «особый» путь, предопределенный божественным провиденциальным сценарием. Более того, нации развиваются с разной скоростью: если в настоящем некий народ располагается на относительно низкой ступени развития, то такое положение не является приговором и свидетельствует скорее о небольшом возрасте этого народа. Наоборот, в будущем «молодую» нацию ожидают расцвет и «зрелость», в то время как народы, находящиеся ныне на высшей стадии, затем будут лишь «стареть». Кроме того, для иллюстрации собственной теории Гердер активно использовал чрезвычайно эффективную риторическую стратегию: рассуждая о судьбе народов, он постоянно прибегал к органицистским метафорам, заложившим основу нового политического словаря, которому была суждена долгая жизнь<sup>1</sup>. Таким образом, набор интеллектуальных и языковых ходов, которые предложил Гердер, был призван решить проблему символического «исключения» Германии из семьи прогрессивных народов — благодаря радикальному пересмотру общей историософской линии эпохи Просвещения, внутри которой дистанция между варварскими и цивилизованными нациями зачастую виделась непреодолимой и едва ли не онтологической<sup>2</sup>.

Сопоставление национальной жизни с траекторией органического роста оказалось продуктивным по нескольким причинам. Прежде всего, оно общедоступным

1. Например: «Природа воспитывает людей семьями, и самое естественное государство — такое, в котором живет один народ, с одним присущим ему национальным характером. Этот характер сохраняется тысячелетиями, и если природного государя народа заботит это, то характер такой может быть развит наиболее естественным образом; ведь народ — такое же естественное растение, как и семья, только у семьи меньше ветвей» [Гердер 1977: 250].
2. О Гердере и рецепции его идей в Европе см.: [Pénisson 1992].

образом истолковывало (в первую очередь в религиозном ключе) базовую идею национализма: народы, подобно растениям, проходят несколько фиксированных стадий роста: рождение, юность, зрелость, старость и смерть. Фазы развития различных народов не совпадают во времени, так что история каждой нации уникальна подобно жизненной траектории отдельного организма. Кроме того, органицистские метафоры несли в себе мощный заряд легитимации: история народов уподоблялась природным явлениям, имеющим универсальный и «вечный» характер. Важно, что очерченная идеологическая линия не потеряла силы в ходе кризиса религиозной концепции мироздания середины XIX века: в рамках естественно-научной структуры знания значение органицистских метафор ничуть не снижалось — национальное бытие, прежде трактовавшееся в терминах божественной воли, теперь оказывалось подчинено не менее «железной» логике биологического развития.

В политическом отношении языковая инновация утвердилась благодаря наполеоновским войнам. Невиданное по масштабам унижение европейских монархий ускорило кристаллизацию националистической теории. В 1806 году по вине Бонапарта распалась почти тысячетлетняя Священная Римская империя германской нации, а в 1812-м иностранная армия впервые за двести лет заняла Москву. Столь масштабные потрясения потребовали новых адаптационных схем — немецкие, а затем и русские идеологи того времени должны были, по сути, решить одну, но крайне значимую проблему: осмыслить, «изобрести» нацию в обход конкретных условий функционирования государственной системы. Именно в этом контексте оказалась актуальной предложенная Гердером и развитая И. Г. Фихте и братьями Шлегелями концепция [Зорин 2001: 352–359]: исключительность и самобытность немцев базировалась на особой культуре, которую нельзя завоевать мечом. Плачевное состояние германских княжеств в таком случае не являлось фатальным.



В России быстро восприняли разработанные в немецком политическом языке концепты: благо уникальные успехи русской и союзной армий в 1812–1815 годах давали возможность успешно выстроить новую национальную идентичность, в том числе и на старых имперских основаниях, предусматривавших акцент на чисто военном доминировании. Настоящими «варварами» оказались французы, а русские и немцы, напротив, продемонстрировали «стойкость духа», основанную на культивировании собственного языка и традиции, что обеспечило им итоговую победу. Концепция «особого пути» прекрасно вписывалась в разные идеологические «сценарии власти»: консервативный, поскольку представления об «особости» основывались на идее эстафетности прогресса и на тщательной заботе о традиционных ценностях, и реформистский, так как «запаздывающее развитие» периферийных европейских наций предусматривало резкий взлет в будущем и быстрое преодоление дистанции между «восточными» и «западными» народами — в том числе и в результате особых «трансформационных рывков».

Таким образом, история «Sonderweg» состоит из двух этапов: во-первых, появления на рубеже XVIII–XIX веков целого набора представлений о национальной самобытности и, во-вторых, возникновения в конце XIX столетия концепта «особого пути», который в историографии второй половины XX века становится основой компаративного метода. Наконец, следует сказать, что понятие «особый путь» актуализировало метафору, история которой насчитывает более двух тысячелетий. Интерпретация человеческой жизни и, шире, исторического континуума в терминах «пути» имеет библейское происхождение. Гердеровская концепция коренилась в христианской картине мира, что расширяло границы ее применимости — каждая из трех христианских конфессий могла адаптировать схему согласно своим представлениям. Привычка размышлять об истории (народа или человеческой души) в категориях начала пути,

его развития, логики и окончания возникла задолго до появления на европейской политической сцене национальных государств и формирования соответствующих идеологий. Таким образом, классическая идиома «пути» имеет свою особенную историю, сыгравшую немаловажную роль в популяризации и распространении концепта «Sonderweg» в XIX столетии.

\* \* \*

Статьи первой части нашего сборника иллюстрируют историю понятия «особый путь» на российском материале. Работа В.М. Живова посвящена раннему этапу функционирования концептуальной модели, связанной с представлениями о «пути», — в данном случае сценария индивидуального спасения, важнейшего для человека Средневековья и раннего Нового времени. Перспектива спасения формировала восприятие христианином собственной жизни как «пути», ее этапов и итогов, а базовой практикой, регулировавшей взаимоотношения человека с Богом, служила исповедь. Между тем специфика исповедальных и покаянных практик в православной России XVII–XVIII веков заключалась в их крайне слабой институционализации и, в общем, в необязательном характере их исполнения, что предопределило особенный взгляд русского человека на спасение души. Спасение, отмечает исследователь, осмыслялось в России не столько в терминах «западной» интериоризации социальных запретов, описанных Н. Элиасом, или с помощью разработанного индивидуального исповедального нарратива, сколько в духе коллективной ответственности за совершенные грехи и глубинного сочувствия к грешникам. Слабо структурированный тип личности, присущий притом людям разных социальных страт, в XIX веке заложил основу огромной (местами даже нелогичной в свете реформаторских усилий русского правительства

и образованного меньшинства) популярности общинных форм землевладения и общинной идеологии. С точки зрения Живова, относительно недавнее по времени формирование теории русского национализма (в том числе в романах и публицистике Ф.М. Достоевского с его идеей «всеобщего греха») оказывается непосредственно связанным с формированием индивидуального сознания в раннее Новое время. Специфический «путь» православного спасения служит базой для дальнейшего идеологического конструирования национальной идентичности, а логика избранничества русского народа подпитывается принципиальным различием частного и общественного, восходящим к религиозным практикам того времени, когда границы категории «русский» очерчивались иначе, чем в XIX веке.

Статья М. Б. Велижева посвящена истории представлений об «особом пути» в 1830-е годы, в период формирования официальной национальной идеологии. В центре исследовательского фокуса находятся концепции исторического развития России, сформулированные во второй половине 1836 года, когда в печати появляется первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева. Само словосочетание «особый путь» участниками дискуссии не употреблялось, однако концепция «особого пути» или метафорика «пути» в дебатах явно присутствовала. Отметим, что речь идет о специфической полемике — не публичном споре интеллектуалов, а о скрытом, но яростном столкновении между идеологами николаевского царствования — митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым), министром народного просвещения С. С. Уваровым и начальником III отделения А. Х. Бенкендорфом. В юбилейный для правления Николая I год каждый из идеологов сформулировал свою версию истории России, фактически разбив одну из составляющих уваровской триады — «православие — самодержавие — народность», которая, таким образом, обнаружила внутренний полемический потенциал. Именно в этом контексте

и публикуется первое «Философическое письмо» Чаадаева — текст, ставший классическим и радикальным выражением концепции «особого пути» и послуживший начальным пунктом длительной дискуссии, актуальной и по сей день.

Следующий материал сборника — статья Ш. Видеркера — суммирует отдельные влиятельные концепции русского «особого пути», сформулированные на протяжении XIX и в начале XX века уже вне связи с конкретными историческими кейсами. Речь идет о четырех системах мысли: славянофильстве, панславизме, аграрном социализме (народничестве) и евразийстве. Работа Видеркера ясно показывает, что базовым для формирования представлений об «особом пути» России оказывается концепт «самобытности», своего рода «пустое», «полое» понятие, которое каждое из этих интеллектуальных движений стремится обосновать и наполнить собственным содержанием.

Т. Эммонс анализирует дебаты вокруг «особого пути» России в ту самую эпоху, когда в Германии окончательно кристаллизуется представление о немецком «Sonderweg». Он рассматривает научные труды П. Н. Милюкова, посвященные России и «своеобразию» ее исторического развития. Сам по себе случай Милюкова (1859–1943) чрезвычайно любопытен. Он прожил долгую жизнь; как следствие, он участвовал в полемиках, которые мы привыкли относить к совершенно разным временам и контекстам. Биография Милюкова разделена надвое событиями 1917 года. В дореволюционный период он приобрел репутацию одного из самых ярких русских историков и политиков, будучи лидером Конституционно-демократической партии и министром иностранных дел во Временном правительстве. И если в конце XIX века он вел дискуссию со славянофилами и социалистами, выступая с позиции убежденного западника-либерала, то после 1917 года, уже в вынужденной эмиграции, оппонентами Милюкова становятся советские идеологи и евразийцы.

Интерпретация «особого пути» России в работах Милюкова интересна именно тем, что, подобно многим немецким историкам XX века, ее автор пережил и осмыслил историческую катастрофу, существенно скорректировавшую его первоначально оптимистические взгляды на русскую национальную исключительность. После Первой мировой войны и прихода к власти большевиков традиционная схема исторического развития России как страны, последовательно идущей к европейскому типу правления с системой парламентаризма и активным общественным мнением, а равным образом и как государства, бережно хранящего консервативную утопию общинности, оказалась демонтирована. Милюков столкнулся с новыми вызовами, которые проблематизировали прежнюю убежденность в российской уникальности. В новых условиях осмысление функций советской власти в русской истории вновь выявило поливалентность концепта «особый путь». Так, многие евразийцы были убеждены в том, что действия большевиков логично вписываются в модернизационный проект, инициированный и начатый Петром I. Милюков, в свою очередь, считал, что прежняя «европоцентричная» концепция русского исторического пути не выглядит более релевантной, и пытался преодолеть возникшее противоречие с помощью старых формул «своеобразия», на сей раз заключавшегося в особой восточно-европейской форме российской идентичности.

По всей видимости, именно здесь мы и сталкиваемся с различием в восприятии концепта «Sonderweg» в России и Германии. Немецкое общество и германские гуманитари после Второй мировой войны сумели переосмыслить исторический опыт и создали, как мы увидим, состоятельную с научной точки зрения историографию «Sonderweg», основанную на идее методически последовательного сравнения истории Германии и соседних европейских государств. В России же восприятие собственного прошлого как «самобытного» и «особого» в исключительно позитивном или исключительно негативном смысле

до сих пор остается чрезвычайно устойчивым, несмотря на масштабные изменения, затронувшие в XX и XXI веках почти все слои российского общества.

Концепция «Sonderweg» в России интересна тем, что до сих пор служит влиятельным политическим брендом. Последние два материала первой части сборника (статьи Т. М. Атнашева и Б. В. Дубина) интерпретируют недавнюю историю понятия «особый путь» — в контексте перестройки и постсоветской истории России. В этих исследованиях данный концепт уже функционирует в своей окончательной форме — как сложившийся элемент политического языка, который к тому же взаимодействует с более широким понятийным рядом, состоящим из идиом, обыгрывающих представление о современной истории как пути. После 1987 года Советский Союз пережил короткий период невиданного в XX столетии расцвета политического языка, когда цензура оказалась радикально ослабленной и широкая общественность после многих десятилетий идеологических репрессий получила возможность открыто обсуждать собственное будущее. Атнашев показывает, как политическая публицистика в ведущих журналах разрабатывала метафорику «особого пути» в специфическом контексте перестройки. Политический язык этого периода актуализовал идиомы «исторического выбора» и «исторической альтернативы», которые в то время мыслились как возможность выбраться из «исторического тупика», где оказался советский социализм во второй половине 1980-х.

Характерна концептуальная рамка, сквозь которую большинство перестроечных авторов смотрят на развитие страны в конце XX века: несмотря на футурологичность общего вектора, популярными становятся метафоры, связанные с «развилкой» или «перепутьем». «Развилка», в частности, предполагала возвращение к истокам исторического отклонения, к тому моменту, когда государство пошло «неправильным» путем. Поиски «правильного» социалистического пути всецело занимали

умы современников М. С. Горбачева в 1987–1988 годах — и этой чертой ранняя перестроечная риторика вписывалась в традиционный советский политический язык. Дальнейшая эволюция публичной дискуссии и политическая борьба значительно расширили спектр обсуждаемых вариантов общественного устройства в будущем, все еще понимаемых как упущенные возможности прошлого. В конце перестройки «особый путь» представлялся скорее как негативный образ отклонения от «нормального европейского пути». К идиоме «выбора пути» добавилось представление о том, что естественно-историческая эволюция почти безболезненно ведет народы, не совершающие своеговольного насилия над историей, к прогрессу. Это идеализированное представление с неожиданной легкостью игнорировало столетия европейских революций, жесткой политической борьбы, межнациональных и гражданских войн и катастрофы первой половины XX века, предшествовавшие мирной консолидации «большой» Европы.

Если статья Атнашева свидетельствует о продуктивном методологическом вкладе истории политических языков кембриджского типа [Атнашев 2015] в историю концепта «особый путь», то в работе Дубина мы имеем дело с социологическим взглядом на понятие «национальной исключительности». Анализируя результаты социологических опросов, Дубин показывает, что в России рубежа XX–XXI веков вновь обрели популярность элементы концепции «Sonderweg», актуальные для довоенной Германии: во-первых, четкое различие между («правильными») традиционными российскими и («чуждыми») западными ценностями; во-вторых, доминирование государства, а не общественных институтов в повседневной жизни российского населения; в-третьих, «массовидный характер социума», в котором коллективное «мы» более значимо, чем индивидуальное «я». Восприятие истории в рамках подобного рода представлений носит фатальный характер: не мы владеем историей, но история владеет нами, мы — жертвы истории, неспособные ничего изменить

в своей стране, поскольку Россия «всегда» управлялась авторитарным образом, с помощью «сильной руки». На смену перестроечному «выбору путей» приходят «особость» и исключительность «нашего» пути, а основным денотатом, или носителем «особости», ныне выступает советское державное прошлое. При этом ориентация на прошлое устраняет реформистский потенциал метафоры, поскольку, как считает Дубин, в России концепт «особый путь» функционирует как отчетливо консервативное понятие, как «системный ограничитель модернизации».

Современная история словосочетания «особый путь» демонстрирует, что в России идеология исторического «запаздывания» служит, пользуясь выражением Дубина, «базовым механизмом самоидентификации», а не «исторической фазой». В этом отношении немецкая версия «Sonderweg» свидетельствовала о претензии на собственное видение модерности и на превосходство в соревновании моделей. Советский Союз демонстрировал сходную претензию. В 2000-е годы официальная российская риторика также в целом находилась в этой рамке. Однако в последние годы в России метафора «особого пути» используется как обоснование отказа от задач модернизации, от необходимости социального и экономического соперничества с более сильными агентами, оставляя только задачу отражения военных угроз. Переход от соревнования с передовыми образцами к отрицанию самой задачи исторического развития представляется новым для российской исторической эволюции последних трехсот лет.

\* \* \*

Три первые статьи второй части сборника дают представление об одном из ключевых эпизодов истории послевоенной немецкой историографии, когда критическое и рефлексивное использование метафоры «особый путь» задало продуктивную исследовательскую повестку, связанную



с особым типом сравнительной методологии. Одновременно компаративный подход позволил историкам оказать целенаправленное влияние на общественно-политическую дискуссию, в значительной мере сохранив необходимую дистанцию и автономию научного суждения.

Компаративная перспектива, центральная для немецкой историографии второй половины XX века, недостаточно хорошо знакома в России, несмотря на ее сходство с дискуссиями о советском прошлом в период перестройки. В статье классика немецкой послевоенной историографии Ю. Коки предлагается последовательная академическая апология обновленного варианта теории «особого пути». Авторы, которых Кока относит к адептам этой теории, включая и его самого, искали ответ на вопрос о причинах краха Веймарской республики и нацистской катастрофы в Германии в сравнительной перспективе, указывая на национальные особенности, которые привели страну к нацизму. В дальнейшем исследователи перешли от исходной гипотезы об уникальности негативных черт общественного развития Германии к полноценному анализу общих с западноевропейскими странами аспектов и особенных элементов немецкой истории. Кока отмечает *амбивалентность* понятия «Sonderweg», которое после войны чаще употреблялось противниками этого историографического направления в полемических целях, при том что значительное количество ученых, отвечавших на вопрос о причинах прихода нацистов к власти, сами этот концепт не использовали.

Автор приводит образцы академической критики сравнительного направления в историографии, связанного с анализом немецкого прошлого в свете западноевропейской нормы: 1) неочевидность самой исторической «нормы» (был ли «единый» путь у Франции и Англии?); 2) фактическое опровержение предполагаемых аспектов немецкой особенности (слабость буржуазии, сила земельной аристократии); 3) указание на общеевропейские факторы и тенденции, которые привели к власти фашистские

режимы. Однако по совокупности факторов Кока высказывается в пользу эвристической продуктивности и состоятельности критического варианта теории «особого пути». В его интерпретации эмпирически наиболее значимым оказывается совпадение социально-политических кризисов, связанных с одновременностью формирования национального государства, перехода к современной политической системе и социальных последствий индустриализации. Историк также обращает внимание на связь этого критического подхода с личным «жизненным опытом» и политической рефлексией двух поколений исследователей, что подтверждает структурное значение вопроса о причинах катастрофы. В конце Кока показывает методологическую значимость и границы сравнительной перспективы в рамках критической теории «особого пути». В своем поиске историки, как правило, склонны к асимметричному сравнению, когда собственная страна превалирует над эскизным и идеализированным «Западом». Максимально возможное симметричное сравнение поможет создать более точную и менее идеологизированную историю «особых путей». Вывод Коки указывает, в частности, на воздействие работ британских ученых, получивших широкий отклик в Германии в начале 1980-х годов.

Предисловие ко второму, немецкому, изданию книги британских исследователей Д. Блэкборна и Дж. Эли «Особенности немецкой истории» дает представление об одной из наиболее острых полемических фаз не только академической, но и общественной дискуссии, связанной с пересмотром критического варианта теории «особого пути» в немецкой и европейской историографии. Авторы анализируют сформировавшиеся в ФРГ устойчивые представления о значении прусской бюрократии и армии или о роли «немецкого ума» при создании нацистского режима, которые препятствуют ведению современного и методологически ответственного исторического исследования. Первым пунктом их повестки является тезис

о невозможности четко сформулировать историческую «норму», от которой якобы отклонилась немецкая траектория. Каждая национальная история при ближайшем рассмотрении оказывается во многом уникальной, что, впрочем, не делает сравнение невозможным. В Великобритании, которую в большинстве западноевропейских стран воспринимают как образец и универсальную норму, идет своя интенсивная общественная и академическая дискуссия о «характерных особенностях» англичан. Во-вторых, исключительно критическая направленность таких сравнений представляется Блэкборну и Эли чрезмерной. Они прямо называют ошибочным «взгляд, беспрестанно пытающийся выявить ущербность некой национальной истории по сравнению с идеализированными историями других стран». При этом, показывая чрезмерную автоматизацию мышления многих историков и критикуя «новую ортодоксию» в немецкой науке о прошлом, авторы говорят скорее о необходимости более точной расстановки акцентов, чем о смене вектора.

Утверждая исторические сравнения как историографический метод, Блэкборн и Эли подробно разбирают и релятивизируют вывод об «особенности» немецкого пути — представление об относительной слабости немецкой буржуазии в XIX и начале XX века. Британские историки отдают отчет в политических и идеологических последствиях своей позиции, которую часть немецких авторов восприняла как своего рода индульгенцию за преступления нацизма (раз нацизм — это исключение из в целом «нормальной» европейской истории Германии, то Германии не следует ставить «вину» в центр собственной идентичности). Они подчеркивают, что их *политические* взгляды скорее совпадают с позицией историков, чьи труды они критикуют *методологически*, в частности Коки и Х.-У. Велера. То обстоятельство, что немецкий путь, приведший к нацизму, не так сильно отличался от пути «нормальных» стран Запада, *не означает* косвенной апологии нацизма и *не снимает* морально-политическую

ответственность с немецкого общества. 1933–1945 годы не были ни полной случайностью, ни роковой закономерностью, а стали конкретной и трагической констелляцией факторов и действий исторических акторов. Этот вывод приводит исследователей к необходимости сочетать методы понимающей герменевтики действий отдельных субъектов и анализа безличных социальных структур.

Третья статья «западного блока» сборника представляет еще одного ключевого участника дискуссии послевоенного периода об «особом пути» Германии — Велера. Он прямо отвечает на книгу двух британских историков. Он разводит позиции соавторов, резко критикуя макронарратив Эли и в целом соглашаясь с анализом Блэкборна, основанным, по его мнению, на взвешенном и последовательном сравнении. По Велеру, Эли смотрит на немецкую историю в контексте Запада сквозь призму своей собственной постмарксистской догмы о губительности «внутренней логики монополистического капитализма». Напротив, использование Блэкборном более симметрического и критического сравнительного метода позволяет развеять мифы как о немецких «особенностях», так и о британской «норме» в том, что касается социально-экономического статуса и политической роли буржуазии в Новое время. Во второй части статьи Велер дает собственный обзор ключевых примеров, убеждающих в большей продуктивности фокуса на особенности немецкой эволюции. Новым здесь оказывается внимание как к положительным, так и к отрицательным аспектам этих исторических особенностей.

Велер указывает, в частности, на уникальный опыт создания немецких университетов и на раннее и устойчивое развитие эффективной современной бюрократии, которое одновременно создало основу как для «опережения» Германией США в обеспечении социальных прав трудящихся, так и для политической готовности бюрократии поддержать нацизм. В методологическом выводе Велер близок к предыдущим трем авторам: «Только результаты, способные выдержать пытку сравнением как

единственной непревзойденной заменой естественно-научного эксперимента, дают надежные сведения о транс-национальном или национальном характере проблем». Пользуясь веберовской терминологией, Велер принимает разные ценностные установки (желание изучать уникальность национального опыта, его универсальность или связь с более общими факторами), но указывает на условие научной значимости выводов — императивную необходимость эмпирического сравнения.

Статья Б. Штольберг-Рилингер дает прекрасную иллюстрацию послевоенной немецкой дискуссии о степени уникальности национальной исторической траектории на примере частного случая, связанного с поздним периодом существования Священной Римской империи. Для Штольберг-Рилингер исходной методологической посылкой оказывается представление об истории Европы как о «собрании примеров особых путей развития», при которой исследователь, разумеется, сосредоточен на уникальных аспектах, уже без вмененной немцам необходимости быть «вечным обидным исключением». Автор указывает на то, что нынешний историографический мейнстрим представляет Священную Римскую империю как своеобразный прототип современного федерального государства, основанного на единстве закона и широкой автономии отдельных его частей. Ключевой тезис Штольберг-Рилингер основан на анализе обрядово-церемониального характера империи в поздний период, позволявшего компенсировать отсутствие военной, политической и экономической мощи централизованного государства. Автор рассматривает обряд и обычай как более раннюю форму обеспечения социального порядка и уважения к закону. Уникальным здесь представляется именно длительная по историческим меркам чувствительность к церемониям, подчеркивавшим власть и функции императора, особенно в то время, когда остальные инструменты этой власти постепенно исчезали. Как подчеркивает исследователь, ключевая функция имперского

полухимерического государства заключалась в наделении легитимностью документов на права владения немецкими княжествами, в частности в процессе соответствующего церемониала. В германском историческом наследии Штольберг-Рилингер видит оригинальную практику достижения согласия и даже коллективного действия, основанную на доюридических формах церемонии.

К. Йордаки открывает российскому читателю интеллектуальную историю румынского фашистского движения «Легион Архангела Михаила» в широком сравнительном контексте. Он подробно рассматривает особое место этой идеологической ветви в «семье» европейского фашизма и вслед за Р. Гриффином характеризует ее как «палингенетическую форму популистского ультрационализма» [Griffin 1991: 26]. Идеология движения была разработана Корнелиу Кодряну, студентом первого выпуска элитного военно-религиозного училища в монастыре Дялу. Само училище, основанное в 1912 году и финансируемое государством, выражало особый характер формирующегося румынского национального самосознания, сочетавшего почитание предков, культ армии и православие. В дальнейшем румынская православная церковь оказалась в сложных отношениях с движением и его харизматическим лидером, претендовавшим на новое героическое и мистическое прочтение христианства. При этом Йордаки показывает, что училище и движение Кодряну было основано на передовых для того времени идеях и практических формах «новой педагогики», заимствованных у британских и французских авторов. Основная задача движения заключалась в формировании «нового человека» — легионера, способного к самопожертвованию и нацеленного на возрождение нации и человечества через повторение или воспроизведение подвига Христа, понимаемого как готовность к смерти. Фактически речь шла о необычной форме политического движения, сочетавшего в себе признаки партии, религиозной секты, террористической организации и университета.

В идеологическом смысле Кодряну также произвел уникальный синтез религиозных православных традиций, романтической европейской идеи палингенезии (духовного и физического возрождения народов и человечества через подражание Христу), историософии циклов упадка и прогресса Дж. Б. Вико, героики недавно сформированного румынского пантеона (Михай и Архангел Михаил) и, наконец, языческих мотивов, восходящих к культуре древних даков. Одновременно Кодряну открыто противопоставлял свой проект большевизму, понимаемому в терминах еврейского заговора против христианской европейской традиции. В более поздних интерпретациях движение предстает залогом исполнения Румынией великой экуменической миссии спасения и возрождения человечества, которое через подвиг легионеров обретет единство. Тень этого мрачного и величественного проекта, сакрализующего политику, указывает на возможные драматические альтернативы языческому фашизму в Германии и Италии. Йордаки дает чрезвычайно богатую и сложную картину складывания румынского национализма и особой формы румынского фашизма, методологически фундированную широкой сравнительной перспективой и историей транснациональных влияний и заимствований.

\* \* \*

Как читатель сможет заметить, в настоящем сборнике мы стремимся представить три разных подхода к исследованию проблематики «особого пути». *Во-первых*, в ряде статей «особый путь» рассматривается как объект исследования и как часть идеологического дискурса в ряде европейских стран, прежде всего — в Германии и России. В определенные исторические периоды идеология особости позволяла национальным элитам занять более активную позицию в политическом поле. По сути, обращение

к идеологии исключительности становилось ответом на конкуренцию нормативных и институциональных моделей, имевших репутацию более передовых и успешных. Ключевой посыл «Sonderweg» заключался в обосновании амбиции Германии, претендовавшей на собственный путь к модерности, во многом превосходящий «нормальный» путь Англии, Франции и США как с точки зрения институтов, так и с точки зрения ценностей.

В современной России при идеологическом использовании метафоры «особого пути» реакция на предъявляемые внешние нормы более успешных стран оборачивается отказом от желания превзойти «соперников» или скорректировать представления о характеристиках правильного направления развития. Речь идет скорее об отказе от исторического соревнования, поскольку «передовые» страны на самом деле не опережают Россию, но сами сбились с пути. Впрочем, конкретные причины исторической деградации Запада никем не анализируются, а особенности собственного пути не фигурируют в качестве новой нормы. Предполагается, что развитие ведет не к прогрессу, а к порче и катастрофе. В этом смысле более точным описанием современной российской идеологии могло бы служить противопоставление героической консервации ценностей (удержание нации в неподвижности) движению исторического распада. Классический немецкий «Sonderweg» начала XX века, в период, предшествовавший нацистской катастрофе, в глазах его адептов был лучшим путем к модерности, альтернативным западному (для Германии речь тогда шла прежде всего о Франции и Великобритании). Напротив, современные российские трактовки «особого пути» обосновывают необходимость ухода от магистральной колеи истории, ведущей Запад к краху. России следует переждать кризис не столько на «особом», сколько на «запасном» «пути». Эти две крайности, разумеется, не исчерпывают исторического репертуара значений русского «Sonderweg», но показывают идеологическую продуктивность и востребованность метафоры



в общественной дискуссии. Сомнения в своей европейской идентичности, отождествление с Востоком и противопоставление собственной богатой национальной культуры материализму коммерческих обществ оказываются общими для ранних фаз освоения современных капиталистических отношений в Германии, Румынии и России.

*Во-вторых*, в сборнике представлены работы, в которых метафора «особого пути» становится основой историографической методологии. При переходе от идеологии к методологии исторических исследований мы, как правило, видим своеобразное переворачивание нормативных полюсов, которое в немецкой и российской ситуациях основано на критическом переосмыслении историками устойчивых общественных идеологем. В рамках компаративного исследовательского подхода «особенность» понимается как «отсталость» или, в немецком и отчасти в позднесоветском случаях, как «катастрофа», требующая анализа исторической траектории развития страны. Тогда становится необходимо выявить факторы, приведшие к упадку, часто по контрасту с историей других государств, переживших более успешную историческую эволюцию. Последовательное и внимательное сравнение направлено на идентификацию ключевых факторов отличия, которые могут помочь объяснить расхождение между «нормальными» сценариями и катастрофическим (или особым) путем. В Германии компаративная перспектива создала почву для интенсивной и продуктивной историографической дискуссии на высоком интеллектуальном и методологическом уровне, сыгравшей важную роль в коллективной работе над осмыслением опыта нацистской катастрофы.

В современной России еще рано говорить о начале дебатов, по значимости сопоставимых с немецким обсуждением итогов и предпосылок Второй мировой войны. Дискуссии эпохи перестройки, во многом наивные, не стали основой для последовательной реализации типологически схожей исследовательской программы, которая бы позволила подвергнуть критической ревизии основания

государственной политики прошлого. Статьи отечественных историков и социологов в настоящем сборнике тем не менее демонстрируют новые возможности для использования перспективы «особого пути» как основы критического историографического метода. Так, последовательно развернутая сравнительная перспектива позволила перейти от телеологической гипотезы о коренном эле национальной немецкой истории к продуктивной дискуссии о влиянии конкретных социальных институтов, факторов и политических решений на трансформацию Германии в Третий рейх. Ретроспективно путь к радикальному злу оказался не столь исключительным и не столь предопределенным национальным характером. Вывод о банальности зла не означает его апологии; он показывает, что источники нацизма более глубоки и универсальны, чем это представлялось в негативной версии «Sonderweg», прямо выводящей нацизм из «недостатков» немецких социальных институтов.

Использование метафоры «особого пути» как предпосылки для сравнительной историографии национал-социализма в Германии в конечном счете привело к появлению нового, *третьего*, подхода, предполагающего множественность исторических траекторий развития, а также важность трансферов и фактов взаимных влияний. Новая сравнительная методология предполагает частичное размагничивание и снятие жестких нормативных оппозиций («Запад — Восток», «модерность — архаика», «прогресс — регресс», «норма — отклонение», «случайность — предначертанность»). Речь, однако, не идет ни о признании принципиальной несопоставимости и уникальности каждой национальной траектории, ни о невозможности сопоставления. Наиболее адекватным инструментом для такого анализа служит, с нашей точки зрения, конструирование исторической нормы модерности в терминах «семейного сходства» Л. Витгенштейна<sup>1</sup>,

1. Подробнее см. «Философские исследования» Витгенштейна [Витгенштейн 1994].

а не определение «сущности» явления в классической интерпретации Платона. В этой логике речь идет не об одном или двух критериях, жестко определяющих современность (например, «всеобщая грамотность» или «независимый суд»), а о большом количестве характеристик, ни одна из которых не является решающей, но комбинация которых задает большее или меньшее портретное сходство. Так, мы можем определять модернность как набор из десятка различных черт. Всякая национальная траектория перехода к модерности содержит только часть общего набора свойств, а конкретная комбинация этих черт в каждом конкретном случае окажется уникальной. Например, конкурентная многопартийная система в Японии возникает существенно позже, чем урбанизация и индустриализация, но вряд ли на этом основании можно утверждать, что Япония в 1990 году была домодерным обществом. Важно, что «семейное сходство» может определяться комбинацией как позитивных, так и негативных характеристик.

Итак, первая версия немецкого «Sonderweg» выражала претензию Германии на первенство над Западом. Вторая, негативная интерпретация «особого пути» возникла в ранней немецкой послевоенной историографии, которая искала причины катастрофы национал-социализма в уникальных особенностях немецких институтов и в идеологии XIX века. Третья версия «Sonderweg», основанная на систематическом сравнительном подходе, утверждает уникальность каждой национальной истории<sup>1</sup>. Третий подход в целом отличается более высоким уровнем рефлексии над методологией сравнительных

1. Представляется, что мир-системный анализ и исследования взаимовлияния тоталитарных режимов в Германии, Италии и СССР (при снятии жестких идеологических положений, утверждающих неизбежность катастрофы капитализма и отрицающих продуктивный характер конкуренции и инноваций в пользу межгосударственной «эксплуатации») могут быть интегрированы в более полную и объективную картину транснациональной истории. Причем речь идет не только о трансферах, но и о системной асимметрии взаимного влияния более сильных и более слабых стран.

исследований и акцентом на полинациональном характере исторического процесса. Речь идет о ныне популярной транснациональной истории: *transnational history* превратилась в бренд, подобный, например, *intellectual history*. Транснациональная история обычно понимается в двух разных смыслах: во-первых, как типовое название для трудов по глобальной, или мировой, истории, во-вторых, как самостоятельная исследовательская парадигма, предполагающая особое видение историографического объекта.

В 1980–1990-е годы традиционная компаративистика подверглась критике со стороны ученых, которые занимались не *long-term*-процессами социальной истории, но фактами более динамичной и «краткой» истории культурной. Самым известным из них стал М. Эспань, предложивший теорию трансферов — культурных, политических, экономических и др. Он утверждает, что прежние сравнительно-исторические исследования строились по ложной методологической схеме. Во-первых, они лишь внешне преодолевали замкнутость национальных традиций, поскольку единицами сравнения в рамках компаративной модели по-прежнему оставались национальные кейсы. Сопоставление нескольких отдельно взятых и изолированных случаев на деле не приводило к преодолению национальных границ в историографии. Во-вторых, подобная методологическая программа носила излишне конструктивистский характер — рука исследователя, искусственно создававшего объект своего анализа, оказывалась здесь слишком заметной. Вместо статичных национальных кейсов, по мнению Эспаня, необходимо исследовать процессы культурной коммуникации — прежде всего стихийно возникавшие трансферы, обмена информацией, идеями, человеческими ресурсами, знаниями, в которых фигурировали конкретные агенты, адаптировавшие практики одного культурного пространства в другом [Espagne 1989] (см. также: [Дмитриева 2011]).

В 1990–2000-е годы наряду с теорией трансферов возникает *transnational history*, *histoire croisée* или *entangled history* [Werner, Zimmerman 2006; Вернер, Циммерман 2007]. Стронники нового подхода утверждают, что теории трансферов все же не удалось избавиться от «грехов» ее предшественницы — компаративной истории. Трансферы по-прежнему подразумевают национальный уровень, на котором проходит коммуникация. Транснациональный подход сделал следующий шаг — историки, например М. Вернер, говоря прежде всего о Европе, показывают, что национальные границы в принципе — понятие проблематичное. На смену национальным сообществам приходит концепт «networks», «сетей», внутри которых происходит коммуникация и границы которых не знают предписанного государственной географией деления. Европейское культурное пространство предстает в виде перекрещивающихся коммуникативных «сетей», в которых «национальное» на концептуальном уровне, конечно, не исчезает, но интегрируется в новую сложную структуру обмена информацией и практиками. В новой концепции понятие «Sonderweg» становится анахроничным и относительным, поскольку здесь никакого изолированного «особого» пути развития по определению быть не может. История «Sonderweg» становится историей «Sonderwege», «путей», которые конструируются с оглядкой на концепции «особости» в других культурных контекстах: так, например, история русского «особого пути» немислима вне ее немецкого первоисточника. Возникает новая перспектива — изучения того, как циркулировавшие в Европе «сети» предопределили трансляцию идеи национальной исключительности из одного культурного и политического пространства в другое. Как известно, нет ничего более транснационального, чем национальная история.

*Histoire croisée*, что существенно, вовсе не отменяет достижений прежних подходов. Так, Кока подчеркивает в своих работах, что сравнение имеет ряд достоинств и недостатков. Историческое сопоставление, по его словам,

всегда будет асимметричным: мы чаще всего обращаемся к другому контексту не ради него самого, но чтобы лучше понять собственный «национальный» феномен. Впрочем, полностью «симметричное» сравнение едва ли возможно — оно потребует колоссального объема знаний об иной культуре, который часто недоступен одному-единственному человеку. Из этого затруднения, однако, не следует, что мы должны отказаться от компаративной идеи как таковой: используя сравнение, мы должны отдавать себе отчет в его границах<sup>1</sup>.

Основу настоящей публикации составили материалы двух научных семинаров, один из которых прошел в РАНХиГС в 2011 году, второй — в Оксфордском университете в 2012-м. К огромному сожалению, двое из авторов сборника — Борис Владимирович Дубин и Виктор Маркович Живов — не дожили до его выхода в печать. Их светлой памяти мы и посвящаем нашу книгу.

## Литература

- [Атнашев 2015] — *Атнашев Т.* Реформаторы в поисках языка: Книга Егора Гайдара «Государство и эволюция» // Новое литературное обозрение. 2015. № 135. С. 119–139.
- [Вернер, Циммерман 2007] — *Вернер М., Циммерман Б.* После компаратива: Histoire croisée и вызов рефлексивности / Пер. с англ. М. Могильнер // *Ab Imperio*. 2007. № 2. С. 59–90.
- [Витгенштейн 1994] — *Витгенштейн Л.* Философские работы: В 2 т. / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асева. М., 1994.
- [Гердер 1977] — *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1977.
- [Дмитриева 2011] — *Дмитриева Е. Е.* Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: Опозиция или преэссенциальность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 302–313.
1. О перспективах сравнительной истории см. сборник статей: [Haupt, Коска 2009].

- [Дэвид-Фокс 2016] — *Дэвид-Фокс М.* Модерность в России и СССР: Отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? / Пер. с англ. Т. Пирусской // Новое литературное обозрение. 2016. № 140. С. 19–44.
- [Зорин 2001] — *Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой четверти XIX века. М., 2001.
- [Паин 2010] — Идеология «особого пути» в России и Германии: Истоки, содержание, последствия / Под ред. Э.А. Паина. М., 2010.
- [Espagne 1989] — *Espagne M.* Les transferts culturels franco-allemands. Paris, 1989.
- [Fisch 1992] — *Fisch J.* Zivilisation, Kultur // Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / Hg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck. Bd. 7. Stuttgart, 1992. S. 679–774.
- [Griffin 1991] — *Griffin R.* The Nature of Fascism. New York, 1991.
- [Haupt, Kocka 2009] — Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives / Ed. by H.-G. Haupt and J. Kocka. New York; Oxford, 2009.
- [Pénisson 1992] — *Pénisson P.* Johann Gottfried Herder: La raison dans les peuples. Paris, 1992.
- [Werner, Zimmerman 2006] — *Werner M., Zimmerman B.* Beyond Comparison: *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity // History and Theory. 2006. Vol. 45. № 1. P. 30–50.

*Андрей Зорин*

## **«Особый путь России» — идея трансформационного прорыва в русской культуре\***

**Д**искурс романтического национализма, основанный на эссенциалистских категориях вроде «национального характера», «народной души» или исторической миссии того или иного народа, выглядит в сегодняшней исторической науке шокирующе архаично. Серьезные исследователи давно рассматривают эти концепты как формы конструкции культурных идентичностей, возникающих на том или ином этапе исторического развития обществ и государств.

В то же время идеологии, основанные на интеллектуальном наследии романтического национализма, сохраняют силу и привлекательность в современной России, заново пересматривающей свое имперское прошлое и пытающейся построить национальное государство на основаниях по-прежнему не ясных ни большинству населения, ни политическим и интеллектуальным элитам. Разговоры об «исторической судьбе» России, ее «месте в мире», «уникальной духовности» и сравнительных достоинствах и недостатках ее «отсталости» по сравнению с «Западом», начавшиеся в 1830-е годы во время злополучной полемики западников и славянофилов, не только не прекратились в XXI веке, но и приобрели особую популярность.

В предваряющей настоящий сборник статье Т. Атнашева и М. Велижева, а также во включенных в него работах немецких исследователей отмечено, что идеология

\* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-00068).



романтического национализма возникла в конце XVIII века в Германии в качестве основы для воссоединения страны. Идея существования немецкого народа как единого целого была сначала сформулирована в культурной области, а потом перенесена в политическую. Гердер, впервые эксплицировавший мысль о нации как о коллективной личности, особо подчеркивал роль фольклора, языка и словесности как выражения души народа и объединяющей силы, свидетельствующей о немецком единстве вопреки политической и религиозной фрагментации Германии. В рамках этой идеологии была сформулирована и концепция национального поэта как выразителя сокровенных чаяний народного духа. В Германии на роль такого поэта постепенно выдвинулся Гёте, несмотря на то что сам он неизменно критически относился к националистическим упованиям и так называемому «языковому патриотизму» («Schprachpatriotismus») своих почитателей. Представление о народе как об органическом единстве было нацелено на то, чтобы подорвать французскую культурную гегемонию, характерную для культуры европейского Просвещения.

Очевидно, что политическая и культурная ситуация в России была совершенно иной. В отличие от разделенной Германии она была централизованной полиэтнической империей, достигшей в первые десятилетия XIX века небывалого могущества, по крайней мере в военной сфере. Тем не менее целый ряд политических, социальных и культурных предпосылок сделал Россию и прежде всего ее интеллектуальную элиту особенно восприимчивыми к модной идеологии, возникшей в Германии и стремительно покорявшей всю Европу.

В последних исследованиях В.М. Живова, в том числе в его статье, которая публикуется в этом сборнике, подчеркивается резкое отличие русской и, шире, восточнохристианской сотериологии, то есть учения о спасении, от представлений, распространенных в западном христианстве. Если в католичестве было принято тщательно

подсчитывать и взвешивать совершенные человеком грехи и по возможности искупать их покаянием, молитвой, исполнением наложенных епитимий, добрыми делами и пр., то в православной традиции такого рода бухгалтерский учет совершенного добра и зла оказывается более или менее бессмысленным — перед лицом Божьего промысла любые надежды заслужить спасение собственными силами представляют собой наивную самонадеянность, если не грех гордыни, а уповать можно только на безграничность Господнего милосердия и святых заступников. Как пишет Живов, православный человек возлагал надежды не на систематические усилия, позволяющие искупить совершенные грехи и в какой-то мере уберечься от несовершенных, но на единичный акт покаяния, мистическое преобразование, которому суждено случиться перед смертью. В то же время своего рода прообраз грядущего блаженства можно было увидеть в монастыре, где немногие избранные уже при жизни обретали своего рода подобие земного рая и преддверие небесного. Контраст между небесной красотой обители и убожеством окружающего ее мира служил зримым воплощением грядущей трансформации.

Петровский модернизационный проект придал этому образу мистического преобразования секулярное и государственное измерение. Предполагалось, что подвергнуться радикальной трансформации должны были не отдельные люди, но страна в целом, и что произойти такая трансформация должна не в загробном мире, а в посюстороннем историческом времени. В «Слове на погребение Петра Великого» его ближайший сподвижник Феофан Прокопович назвал императора «виновником бесчисленных благополучий наших и радостей, воскресившим аки от мертвых Россию и воздвигшим в толикую силу и славу». Одушевлявший реформы дух творения ex nihilo, созидания бытия из небытия единым актом преобразовательной воли государя более чем знаком русскому читателю по вступлению к «Медному всаднику».

Кратко выделим лишь два аспекта петровских преобразований, существенных для данной темы. Во-первых, это создание особого, утопического пространства, новой столицы, что сам император в очевидном противоречии чудовищному климату избранной им местности называл «Парадизом». Прокопович восхвалял Петра за то, что «деревяную он обрете Россию, а сотвори златую», между тем петровские указы запрещали каменное строительство за пределами Петербурга, делая остальную страну еще более «деревянной», чем она была прежде. В мистической реальности, формируемой царем-преобразователем и его идеологами, подлинно значимым был только главный город, будущий или даже нынешний Парадиз.

Точно так же решался вопрос создания нового человека, который должен был населить этот рай. Социальную элиту переделали, побрили и под страхом свирепейших наказаний заставили завести европейские бытовые привычки. Само собой разумеется, более 90% населения выглядели по-старому и жили традиционной жизнью, но именно на их фоне европеизированное петербургское дворянство, готовое войти в новый мир, смотрелось особенно выразительно.

Эта идеологическая модель сохраняла силу на протяжении примерно века. Проблема положения и статуса России по отношению к Западу неизменно беспокоила ее элиту, однако первоначальная трактовка этой проблемы была относительно спокойной. Предполагалось, что Россия существенно отстает от Запада, но, будучи «молодой страной», она может рассчитывать на историю как на союзника и стремительно сокращает накопившийся разрыв. Над рабским подражанием западной моде и обычновениям было принято смеяться, но сама по себе необходимость учиться у более передовых государств выглядела очевидной и никем не оспаривалась, по крайней мере до Французской революции, а в основном, если оставить за скобками пылкую галлофобию Шишкова и его последователей, и после нее. Только после наполеоновских

войн, когда пути российского государства и русского образованного общества начали стремительно расходиться, этот оптимистический и в целом общепринятый подход уступает месту набору различных и взаимопротивоположных идеологий.

Принято считать, что дискуссия об особом пути России была начата публикацией первого «Философического письма» Петра Чаадаева в 1836 году. Согласно Чаадаеву, Россия из-за ошибочного выбора восточного христианства в качестве государственной религии оказалась отрезана и от католического Запада, и от исламского Востока и не сумела стать органической частью ни одной из великих мировых цивилизаций.

Чаадаев настаивал на том, что ни у народа, ни у государства в России вообще не было истории. Еще более эксцентрическим выглядело его утверждение, что Запад даже после реформации и Французской революции обладает духовным единством, основанным на католицизме. Сугубая серьезность, с которой власть и общество восприняли этот странный и исполненный кричащих противоречий текст, находилась в явном и очевидном противоречии с его вызывающе провокационным характером.

Как известно, провокация удалась сверх всяких чаяний: чаадаевское письмо стимулировало беспрецедентный всплеск рефлексии о пути России и ее исторической уникальности. Как показывает на страницах этой книги М. Велижев, публикация первого «Философического письма» совпала по времени с распространением новой официальной идеологии российской империи — идеологии «православие — самодержавие — народность», сформулированной министром народного просвещения Сергеем Уваровым. Уваров определял русскую «народность» субъективно-психологически: ее проявлением оказывалась вера в догмы господствующей церкви и приверженность принципам политического порядка, спасшего Россию от деградации, которую переживал современный Запад.

Эти две исходно конфликтные доктрины были дополнены идеологиями славянофильства и западничества, окончательно оформившимися в ходе салонных дискуссий вокруг чаадаевского письма, выразительно описанных в «Былом и думах». С точки зрения западников, только завершив процесс вестернизации, Россия могла надеяться на то, чтобы успешно конкурировать с европейскими соседями не только в военном, но и в политическом, экономическом и культурном отношении. Напротив того, славянофилы верили в «особый путь» России, основанный на ее допетровском наследии, православной духовности и общинном духе.

Таким образом, спектр идеологических позиций по поводу миссии России и ее места в мире может быть систематизирован на основании ответов, которые давали приверженцы той или иной идеологии на два базовых вопроса: 1) сравнима ли в принципе Россия с Западом, или у нее есть свой особый путь развития и уникальная миссия; 2) уступают ли российские традиции и обычаи западным или превосходят их?

<i>Превосходство или отставание</i>	<i>Сходство или особый путь</i>	<b>Россия идет тем же путем, что и Запад</b>	<b>У России «особый путь»</b>
<b>Россия превосходит Запад</b>		Православие — самодержавие — народность	Славянофилы
<b>Россия отстает от Запада</b>		Западники	Чаадаев

Представленный набор идеологических альтернатив до сих пор определяет тональность политических дискуссий в России, хотя со времен романтического национализма существенно изменилось понимание самой категории «Запад». Если в 1830–1840-е годы это слово было более или менее синонимично понятию «Европа», то теперь оно по преимуществу обозначает США, заменившие в русском общественном сознании Францию в качестве идеального воплощения «западных» ценностей и мировосприятия. Другим важным изменением стало возникновение

евразийства — движения, рассматривающего Россию не как часть Европы и не как особую культурную монаду, но как центр более широкого сообщества восточных народов. Однако эта идеологическая модель осталась скорее достоянием интеллектуалов и пока не нашла широкого отклика в общественном сознании, несмотря на усиливающийся в последние годы интерес к ней со стороны государственной власти.

Само собой разумеется, режим дискуссии был «асимметричным». Приверженцы официальной идеологии не только имели в своем распоряжении все каналы для ее распространения, но и обладали возможностью контролировать выражение иных позиций через цензуру и прямые полицейские репрессии. Напротив того, их оппонентам приходилось довольствоваться беседами в закрытых салонах и кружках, рукописями, а также намеками и аллюзиями в сочинениях, предназначенных для публикации. Решающая роль здесь принадлежала литературе и ее критическим интерпретациям.

В течение двух столетий основополагающие произведения русской литературы были закреплены в сознании поколений благодаря школьной программе. Практика школьного преподавания родной словесности также возникла в 1830-е годы и была тесно связана с возникающим культом поэзии как воплощением национального духа. Если идеология романтического национализма поставила канон литературной классики в центр русской культуры, то сам этот канон обеспечил породившей его идеологической парадигме столь завидное долголетие.

Именно литературные критики становятся главными фигурами в первой публичной полемике о миссии и исторической судьбе России, развернувшейся вокруг «Мертвых душ» (1842). Как это всегда бывает с великими книгами, поэма Гоголя давала основание для различных и даже противоположных прочтений, и приверженцы разных идеологических доктрин поторопились зачислить писателя в свои сторонники. Споры развернулись, в частности,

о том, представляет ли собой гоголевское творение свирепое обличение или же безудержный апофеоз России. Во всяком случае, предложенная Гоголем модель русской исключительности сохранила значение досегоднешнего дня поверх любых идеологических барьеров и водоразделов.

Изображенной в поэме стране «мертвых душ» предстояло, по Гоголю, мистическое возрождение, причем ослепительный прорыв к будущему величию был уготован России не столько *несмотря на* ее нынешнюю греховность, сколько именно *благодаря* ей. Религиозные корни этой идеи вполне очевидны — мысль о том, что последним суждено стать первыми, имеет евангельское происхождение. И все же Гоголь интерпретировал эту мысль в русле романтического национализма и применил не к отдельному человеку, но к народу как органическому целому.

Полет птицы-тройки в конце первой части «Мертвых душ» только намекал на грядущее преобразование Российской империи в идеальную общину, а ее обитателей — в достойных граждан земного Эдема. Гоголь намеревался в деталях изобразить это превращение во второй и третьей частях. Исследователи давно установили, что план поэмы был ориентирован на композицию «Божественной комедии» Данте, однако тот, отправляя свое литературное alter ego путешествовать по всему загробному миру, никогда не представлял себе, что ад может в результате мистической трансформации преобразиться в рай.

Окончательного воплощения замыслы Гоголя не получили. Из-за недовольства собой и сдержанной реакции первых слушателей писатель дважды сжигал вторую часть поэмы и умер, так и не приступив к написанию третьей. В любом случае современная ему критика, занятая текущими проблемами и журнальными баталиями, едва ли была бы в состоянии оценить этот грандиозный замысел. И все же в своем видении прошлого, настоящего и будущего России Гоголь был не одинок. Интересней всего то, что примерно в том же направлении развивалась и мысль Чаадаева.

В 1837 году, через год после роковой публикации «Философического письма», Чаадаев написал «Апологию безумного», где перешел от негативного мессианизма своего предшествующего опыта к позитивному. Мы уже никогда достоверно не узнаем, какие мотивы стояли за этой сменой вех. Возможно, Чаадаев хотел оправдать себя в глазах общества, а потом, возможно, и властей, он мог искренне изменить собственные взгляды, а мог и рассматривать свою новую точку зрения как естественный вывод из предшествующей. Известно лишь, что «Апология...» не внесла в его статус никаких изменений, она осталась неопубликованной, и цензурный запрет с имени автора так и не был снят.

В любом случае Чаадаев в «Апологии...» не стал отказываться от прежних диатриб в адрес России. Подобной автополюемике он предпочел гораздо более эксцентрический ход — утверждение, что дальнейшие размышления над волновавшим его предметом привели его к выводу, что будущее России более прекрасно, чем это можно себе вообразить:

Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия. <...> у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества.

Стоит заметить, что в финале «Апологии безумного» содержится резкая критика Гоголя. Чаадаев сравнил всеобщее осуждение его письма с восторженным приемом, оказанным монархом и обществом «Ревизору», комедии,



в которой пороки российского общества оказались подвержены столь же уничтожающей критике. Вероятно, Чаадаев видел в Гоголе своего основного и более удачливого соперника в дискуссии об исторической судьбе России и ее грядущем назначении.

Таким образом, в конце 1830-х — начале 1840-х годов Чаадаев и Гоголь независимо друг от друга сформулировали фундаментальную идею, согласно которой главное преимущество России состояло в ее отсталости, и предсказали своей стране трансформационный прорыв, который однажды поможет ей возглавить всемирное содружество держав. Эта идея оказалась необычайно привлекательна для мыслителей, писателей и политиков, во всех остальных отношениях совершенно несхожих друг с другом и даже занимавших противоположные позиции. Большинство из них ожидали, что такой трансформационный прорыв совершится в самом ближайшем будущем, и рассчитывали стать его свидетелями.

В 1854 году, во время Крымской войны, окончившейся для России унижительным поражением, из-под пера одного из главных идеологов славянофильства — Алексея Хомякова вышло страстное обличение собственной страны, на первый взгляд плохо согласующееся с его патриотическими упованиями:

В судах черна неправдой черной  
И игом рабства клеймена;  
Безбожной лести, лжи тлетворной,  
И лени мертвой и позорной,  
И всякой мерзости полна!

Однако эта пылкая инвектива завершалась совершенно естественным для автора выводом: «О, недостойная избранья, / Ты избрана!»

Если Гоголь верил, что птица-тройка унесет Чичикова из ада в рай, но не смог найти художественные средства, чтобы изобразить это путешествие, то Достоевский посвятил большую часть творчества описанию

маятниковых движений человеческой души между добром и злом. В его первом большом романе «Преступление и наказание» убийца становится мучеником, а по пути духовного возрождения его ведет святая проститутка. Герой «Братьев Карамазовых» поражался тому, как в человеческой душе «идеал Мадонны» сочетается с «идеалом содомским».

Знаменитые слова Дмитрия Карамазова: «Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» — очень часто (десятки тысяч примеров такого рода можно отыскать в сети) цитируются как «широк русский человек». Таким образом, предпринятый Достоевским анализ человеческой природы оказывается характеристикой «русской души». Впрочем, эти два истолкования не противоречат друг другу, поскольку писатель воспринимал русскую душу как идеальное воплощение человеческой природы. С точки зрения Достоевского, русский человек достаточно широк, чтобы принимать и примирять в себе все национальные психеи.

Эта идея получила наиболее полное выражение в так называемой «Пушкинской речи» Достоевского, произнесенной в Москве в июне 1880 года на открытии памятника Пушкину за полгода до смерти Достоевского и ставшей его завещанием. К тому времени статус Пушкина как национального поэта был уже полностью закреплен в общественном сознании, и в соответствии с традициями романтического национализма Достоевскому надо было вывести свои умозаключения о судьбе и миссии России из произведений ее величайшего творца.

Представить самого космополитичного из русских поэтов в качестве эмблемы «русской особости» было легкой задачей. Но Достоевскому удалось найти сильное и элегантное решение. Он увидел особый характер Пушкина, а следственно, и России во «всецело русской, национальной способности» понимать другие народы лучше, чем те способны понимать себя сами, — способности, составляющей «великое утешение для нас в нашем

будущем, великую и, может быть, величайшую надежду нашу, светящую нам впереди».

Понятно, что в этом анализе есть и отчетливое политическое измерение: народ, способный понять душу любого другого народа, является естественным лидером всемирной системы государств. Прославление отзывчивости пушкинского гения оказывается едва прикрытой легитимацией империалистических устремлений. Достоевский вполне сознавал, что Россия по европейским меркам представляет собой бедную и отсталую страну, и в обозримом будущем он не ожидал для нее благополучия и процветания. Чтобы обосновать мысль о величии России, он предпочел подтвердить свой анализ поэзии Пушкина цитатой из другого великого русского поэта и воинствующего империалиста, Федора Тютчева: «Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю „в рабском виде исходил благословляя“ Христос. Почему же нам не вместить последнего слова его?»

Парадоксальным образом эту позицию разделяли мыслители, находившиеся на противоположном фланге русской общественной мысли. Такой, казалось бы, далекий от религиозного мистицизма автор, как Чернышевский, был убежден, что революционный дух русского крестьянства неизбежно принесет его стране избавление, и в финале написанного в тюремной камере романа «Что делать?» изобразил победоносную революцию, которая должна была произойти в России уже через два года.

Другой русский радикал, Александр Герцен, под конец жизни глубоко разочаровавшийся в буржуазном Западе, возлагал последние надежды на русскую крестьянскую общину, в которой видел прообраз грядущего социалистического общества. В конце XIX века подобные воззрения отличали взгляды так называемых «народников», но и такой убежденный критик народничества, как Ленин, полагал, что прорыв цепи капиталистических государств произойдет в слабейшем звене и что в силу своей отсталости Россия может дать толчок всемирной социалистической

революции. Как образованный марксист-догматик, Ленин не мог не видеть, в какой мере его мысль противоречит духу и букве экономического детерминизма, но обаяние идеи трансформационного прорыва было для него сильнее, чем логика марксистской ортодоксии.

Представления идеологических оппонентов о природе и характере трансформационного прорыва могли быть совершенно противоположными, но большинство из них соглашались с тем, что такой прорыв, во-первых, возможен, а во-вторых, желателен, и были заворожены его величиной и размахом.

Еще в начале XIX века господствующим «мифом основания» русской истории становятся не петровские преобразования, выступавшие в этом качестве на протяжении ста предшествующих лет, но эпоха Смутного времени, польское пленение Москвы, изгнание поляков ополчением Минина и Пожарского и начало династии Романовых. Катастрофа Смуты и крушение российской государственности сменяются, согласно этой идеологической модели, воцарением избранной Богом династии, а в долгосрочной исторической перспективе — расцветом России, покорившей некогда господствовавшую над ней Польшу. К 1830-м годам в сознании большинства образованных русских сформировалась устойчивая параллель между событиями начала XVII века и наполеоновскими войнами начала XIX столетия, когда Москва вновь была захвачена вражеской армией, а потом, пережив пожар, воскресла, и русская армия закончила свою кампанию в Париже.

В свою очередь, война 1812 года, образ которой был закреплен в национальном сознании великим романом Толстого, стала мифологическим прототипом другой, еще более великой победы 1945 года. Сами официальные обозначения обеих войн как «Отечественной» и «Великой Отечественной» связали их в единый нарратив, причем параллель с тщательно спланированным отступлением 1812 года придавала страшным поражениям 1941 года

провиденциальный облик. Однако в обоих случаях неизменной оставалась основная сюжетная структура — величайшая победа выростала из катастрофы, поставившей страну на грань гибели.

Монументальному превращению разбитого, оккупированного государства в державу-победительницу предшествовала не менее впечатляющая трансформация, запущенная социалистической революцией, которая должна была, по замыслу ее лидеров, преобразовать отсталую аграрную страну в авангардное коммунистическое государство будущего. Само собой разумеется, коммунистическая идеология не была российским изобретением, но ее грандиозный успех на русской почве был во многом связан с утопическим обещанием сделать последних первыми — превратить угнетенные классы в полновластных хозяев жизни.

Исходно прорыв цепи капиталистических государств в слабейшем звене должен был стать началом мировой революции, но постепенно эта цель стала отодвигаться в неопределенное будущее, а обещанный рай стал сжиматься и локализовываться в масштабах «одной отдельно взятой страны», а потом в пределах административных границ закрытых городов или Московской кольцевой автодороги. Знаменитый лозунг брежневских времен о превращении Москвы в образцовый коммунистический город был анекдотическим выражением этой логики.

Райскому миру должен был соответствовать человек, достойный жить в этом будущем. Идеологема «формирование нового человека» была одной из центральных в коммунистической мифологии, и в конечном счете этот «новый человек» оказался представителем отстраиваемой элиты — государственно-партийной номенклатуры, заселявшей элитные дома, поселки и районы, а также инженерно-технической интеллигенции, которая жила и работала в закрытых городах на оборону страны. Свирепый конфликт между этими двумя частями советской элиты и привел к крушению коммунистического строя в СССР.

Антикоммунистическая революция 1989—1991 годов проходила под лозунгами превращения России в «нормальную страну» и присоединения ко всему «цивилизованному миру» и осмыслялась ее сторонниками и идеологами как безусловная антитеза революции 1917 года с ее милитаристскими фантазиями и несбыточными обещаниями. Однако модель молниеносного трансформационного прорыва из темного прошлого в светлое будущее сохранила привлекательность. Приведем лишь один пример. В своем последнем «Обращении к гражданам России» 31 декабря 1999 года первый президент РФ Б.Н. Ельцин, объявляя об отставке, в частности сказал:

Прошу прощения за то, что не оправдал некоторых надежд тех людей, которые верили, что мы одним рывком, одним махом, одним знаком сможем перепрыгнуть из серого, застойного, тоталитарного прошлого в светлое, богатое, цивилизованное будущее. Я сам в это верил. Казалось, одним рывком — и все одолеем. Одним рывком не получилось. В чем-то я оказался слишком наивным.

Разумеется, Ельцин, лидер, одержавший победы практически во всех политических битвах, сумевший переиграть всех своих оппонентов, провести страну через неслыханные потрясения и сдать ее избранному им премнику, менее всего может быть заподозрен в наивности. Но и невозможно подозревать его в неискренности — просто слишком сильны были господствовавшие в культуре идеологемы, позволявшие надеяться шагнуть в будущее «одним рывком, одним махом, одним знаком». Судя по масштабам наступившего разочарования, надежды президента разделяла и значительная, если не подавляющая часть его соотечественников.

Особенно любопытны слова «одним знаком», прозвучавшие в первой трансляции обращения и вырезанные из последующих. Возможно, Ельцин просто оговорился, и все же представляется, что эти слова в любом случае

показательны. Прыжок из «тоталитарного прошлого» в «цивилизованное будущее» определяется символическим актом смены идеологических ориентиров.

Влияние идеологии трансформационного рывка отражается и в нынешних дискуссиях, где едва ли не все непримиримые оппоненты объединены чувством надвигающейся катастрофы, хотя совершенно по-разному видят ее причины и способы предотвращения. Как показано в публикуемой здесь статье Б. В. Дубина, концепция «особого пути», ставшая сегодня практически государственной идеологией, пользуется широкой общественной поддержкой. Неудача попытки стать «нормальной страной» привела к новому расцвету идеи возврата к национальным, религиозным и нравственным ценностям.

Ее оппоненты нередко указывают на мифологизированный характер этих ценностей, их слабую укорененность как в современном российском государственном быту и повседневной жизни, так и в национальной истории. Однако ссылки на официальную статистику или на исторические документы никого не убеждают. Воинствующие традиционалисты, которые по не вполне ясной причине сегодня любят называть себя консерваторами, не хуже остальных осведомлены о положении вещей, а нередко и оценивают его еще более резко. Истинная Россия, которую они взыскуют, находится не в эмпирической реальности, их окружающей, и даже не в мифологизированном прошлом, которым они не слишком интересуются, но в мистическом пространстве последнего преображения. Чем ужасней и беспросветней сегодняшний день, чем сильнее и коварней враги, тем удивительней и наглядней станет полет птицы-тройки.





ЧАСТЬ

# I

«ОСОБЫЙ ПУТЬ»:  
РОССИЙСКИЙ  
КОНТЕКСТ



Виктор Живов

## Особый путь и пути спасения в России

*Памяти моих берклийских коллег Мартина Малии  
и Николая Валентиновича Рязановского, беседы с ко-  
торыми будили ум и бередили душу.*

**Особый путь. Спасение на Западе и на Востоке.** Когда именно и кто именно выходит на особый путь — это коварный вопрос, поскольку он сразу вводит в игру несколько больших общеисторических проблем, не имеющих простого решения. По особому пути шествуют обычно нации, а нации, как мы сейчас думаем, появляются на исторической арене весьма поздно, когда «народ» становится исходным понятием в легитимации власти (см. классическую книгу Бенедикта Андерсона: [Anderson 1991]). Это случается где-то в окрестностях Великой французской революции, хотя хор наций выходит на сцену не сразу, а с перерывами: один выход может отстоять от другого на несколько десятилетий (о России в этом процессе см.: [Martin`1997; Живов 2008a]). Конечно, мы говорим сейчас о «цивилизованном мире» и игнорируем, забыв о политической корректности, различные постколониальные нации и тем самым пользуемся — эксплицитно или имплицитно — еще одним проблематичным понятием.

Разные историки интерпретируют «цивилизованный мир» по-разному, и большинство — в силу тенденциозной расплывчатости этого концепта — предпочитает вовсе не иметь с ним дело. Оно бы и хорошо, но особый

путь имеет в пресуппозиции неособый путь, а неособый путь — это и есть главный путь «цивилизованного мира», магистральная дорога, по которой движется человечество. Если рассуждать в терминах культурно-политического градиента — понятия фундаментального для исторического видения Мартина Малии<sup>1</sup>, — как «Sonderweg», так и «Особый путь» располагаются на восточных склонах этого градиента, там, где цивилизация приближается к варварству, а практическая политическая деятельность теснится эстетикой этатистской утопии. В этом контексте «Особый путь» — это дискурсивная манипуляция, призванная трансформировать отсталость из недостатка в достоинство. Она закономерным образом появляется в контексте романтического национализма и располагается на платформе, созданной такими понятиями, как *Volksgeist*, русская душа и русский бог.

Таким образом, мы можем ответить на вопрос, кто и когда выходит на особый путь, но этот ответ в определенном смысле формалистичен, ограничен в своем содержании. Потому что и «Sonderweg», и «Особый путь» — это не только манипуляция смыслами актуального политического дискурса, но и конструирование прошлого. И этот конструкт, надо полагать, составлен не только из слов, имевших хождение в момент его появления, но и из реальных элементов прошлого, имеющих независимое бытие, а в процессе конструирования лишь переосмысленных и приспособленных к актуальной дискурсивной задаче. С этими концептами дело обстоит так же, как и с самим понятием нации. Национальная идентичность не выскакивает, как Джек из коробки, а перетасовывает (перетасовка и составляет новизну) в новой комбинации элементы предшествующих

1. Концепт градиента присутствует в работах Малии с ранних времен; он замечен уже в его монографии о Герцене [Malia 1961], а в наиболее развернутом виде рассмотрен в блестящей книге «Russia under Western Eyes» [Malia 2000]. О взглядах Малии см. статью Н. В. Рязановского: [Riasanovsky 2003].

идентичностей; в этом отношении у национальной идентичности есть историческое прошлое и реальное историческое содержание [Armstrong 1982] (ср. также: [Riasanovsky 2005]). То же самое и с особым путем. Каким бы манипулятивным ни было его конструирование, оно, по крайней мере отчасти, основано на реальных исторических элементах, на содержательных особенностях тех обществ, которые ставятся в преемственную связь с идущей особым путем нацией.

Некоторые из этих исторических элементов и станут предметом настоящей работы. Конечно, отнюдь не все из них могут быть определены как «русские», как особенности культуры русского этноса в разные периоды его существования. Картина сложнее. Особенности разных социумов наслаиваются друг на друга и образуют своеобразный конгломерат, и их соотношенность с русской нацией обусловлена множественной идентичностью того общества, которое в XIX веке осознало себя в этом новом «национальном» качестве. Его «русскость» образуется несколькими составляющими. Я прослежу образование одного такого конгломерата, на мой взгляд, обладающего кардинальным значением для формирования «особого пути» России. Этот конгломерат образуется представлениями о спасении и оказывается достаточно многослойным.

Его первый слой — восточнохристианский, он достается русским вместе с православием и как элемент православной идентичности оказывается одной из составляющих формирующейся позднее русской национальной идентичности. Православие на Руси с самого начала оказывается не таким православием, как в Византии или на славянском Юге, и поэтому на специфику восточного христианства накладывается специфика его восточнославянской рецепции, так что к «греческой» вере добавляется «русская» вера; и она тоже продуцирует отдельную идентичность (весьма заметную, например, когда русские авторы ставят под подозрение чистоту греческого

православия), также оказывающуюся составляющей занимающего нас конгломерата. Поверх этих двух слоев располагается по крайней мере еще один, определяющийся государственной политикой России в XVII–XVIII веках, когда государственные институты пытаются, ориентируясь на Запад, взять под контроль социальные и религиозные практики православного населения. Реализация этой политики создает особые отношения между обществом и властью, между индивидуальной духовностью и институциональной религией. И эти особенности, появляющиеся уже в Новое время, включаются в формирующуюся национальную идентичность. Она собирается как бы в виде конуса; фрагменты исторической реальности, из которых составляется особый путь, располагаются в своего рода сужающемся фокусе,двигающемся по хронологической шкале и захватывающем все более узкий сектор человечества.

Поскольку ранние слои той исторической реальности, которая захватывается конструированием русского особого пути, относятся к поздней Античности и Средневековью, то есть оформляются за много веков до секуляризационных процессов Нового времени<sup>1</sup>, они принадлежат к тому периоду, когда ничего важнее спасения у людей не было, так что сотериологические представления были основой жизни, ядром, от которого зависели едва ли не все прочие аспекты религиозно (или культурно) мотивированного поведения. И эти же представления в той или иной переработке определяли и экзистенциальные стратегии тех «цивилизованных» обществ, которые формировались в Новое время, — тезис, сделавшийся тривиальным после фундаментальных работ Макса Вебера [Weber 1980;

1. Стоит заметить в этой связи, что и понятие нации, и производное от него понятие особого пути складываются именно в рамках секуляризации Нового времени, поскольку, как показал уже упоминавшийся Бенедикт Андерсон [Anderson 1991], выросшее на руинах Средневековья представление о национальном теле создает субститут коллективного бессмертия, заменяющий бессмертие традиционных религиозных парадигм.

Вебер 1990] (как бы ни относиться к частностям веберовских построений). Люди жили в преддверии вечной жизни, в преддверии Страшного суда, на котором решались не проблемы быстротекущего существования, а обстоятельства вечного пребывания души: краткие миги земного прозябания детерминировали немислимые долготы потустороннего бытия. Земная жизнь была подготовкой к вечной.

В чем состоит эта подготовка, хорошо известно из Св. Писания и патристической литературы — сколь бы спорными ни были отдельные детали. Путь в рай пролегает через аскетические подвиги или по крайней мере через веру, благочестивую жизнь, добрые дела и сокрушение сердечное. Разные христианские традиции различаются тем, на какую из составляющих спасения обращается больше внимания. В рай входят через тесные врата, хотя и в данном случае теснота этих врат видится по-разному христианам разных деноминаций, разных эпох и разного религиозного статуса. О том, в какой пропорции разделятся христиане на стоящих одесную овец и на стоящих ошуюю козлищ (Мф. 25: 32–33), существуют разные мнения, и эти представления крайне важны для характеристики религиозной культуры. Религиозные наставники, понятным образом, склонны изображать эти врата достаточно тесными, чтобы их паства знала, что с ними будет, если они не одумаются и не станут вести себя благочестиво; реакция паствы менее однообразна.

О том, что спастись удастся немногим, пишут разные христианские авторы и в католической, и в православной, и в протестантской традициях. Фома Аквинский даже аргументирует соответствие такой ситуации замыслу божественного творения: «Состояние вечного блаженства, заключающееся в созерцании Бога, превышает природное, особенно в силу того, что порча первородного греха приносит безблагодатность; поэтому лишь немногие спасутся». Поскольку это сразу же ставит вопрос

о милосердии Божиим, Фома продолжает: «А милосердие Божие более всего очевидно в том, что многие из тех, кого Он предназначил к спасению, не дотягивают до Него по природному движению и склонностям» (*Summa theologiae*, pars 1, quest. 23, art. 7 [Thomas Aquinas 1967: 136]). Трактовка осужденных на адские муки как большинства человечества особенно присуща апокалиптической литературе [Vauckham 1990: 188–190]. По понятным соображениям тема малочисленности спасающихся становится особенно популярной в период Контрреформации. У русских, конечно, не находится богословской аргументации, подобной рассуждениям Фомы, но устрашающие сведения о ничтожном количестве удаивающихся спасения встречаются и в восточнохристианской традиции. Так, в «Вопросах апостола Варфоломея» (Евангелии Варфоломея), раннем апокрифическом тексте, фрагменты которого известны и в славянском переводе [Quasten 1983: 127], содержится следующий диалог между Христом и Варфоломеем:

І ре<sup>ч</sup> Вальфромѣ: «Г<sup>и</sup>, колико дшь из мира сего исходит на днь?» І ре<sup>ч</sup> Г<sup>съ</sup>: «7000». <...> І ре<sup>ч</sup> Вальфромѣ: «Г<sup>и</sup>, аще 7000 точью исходатъ з мира сего, колико дшь ѿ тѣхъ праведных ѡбрѣтает<sup>с</sup>». І ре<sup>ч</sup> Г<sup>съ</sup>: «ѡдва 8» [Кушелев-Безбородко 1862: 110].

Традиция таких текстов, пугающих верующего человека и заставляющих его со страхом думать о загробной судьбе, хотя и периферийна для православия, однако прослеживается на протяжении веков<sup>1</sup>.

Такое понимание спасения (предполагающее его малодоступность) отнюдь не было универсальным. Оно неплохо документировано, поскольку производители текстов, разъясняющих пути спасения, в основном принадлежали

1. Так, в одном из поздних русских апокрифических текстов говорится: «Некто от светых виде, яко единаго дни тридесять тысячъ людей умроша, но токмо две души внидоша в царьство небесное, а три души на мытарьсвах удеръжены, а прочия же все во ад пойдоша» [Ровинский 1881: 71 (№ 720)].



к активной части духовенства и монашества, и именно они были заинтересованы в устрашении своих подопечных. Насколько их страх и трепет передавался их пастве, труднее оценить: слышание куда хуже запечатлевается в источниках, чем говорение. Ясно, что в разных местах и в разные эпохи ситуация была различной, и это зависело от многих факторов: от разработанности механизмов воздействия на паству, от духа того времени, когда звучала подобная проповедь, от личности проповедника. Как мы увидим ниже, православная Россия отличалась в этом отношении от Запада (как до Реформации, так и после нее). Как бы то ни было, в большинстве христианских традиций говорится и о милосердии Божиим, без которого невозможно спастись и которое позволяет попасть в рай не только праведнику, но и грешнику, особенно в случае искреннего покаяния. Образцы такого спасения имеются в Св. Писании; наиболее важный из них — благоразумный разбойник, грешивший всю жизнь, но покаявшийся на кресте, сказавший Христу: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии си» и получивший от Бога Слова обетование: «Днесь со мною будеши в раи» (Лк. 23: 42–43)<sup>1</sup>.

В разных христианских традициях это внеинституциональное спасение, опирающееся на чудо, заступничество святых, действие священных предметов и т. д., играет разную роль. Спасение в разной степени институционализировано и в разной степени контролируемо. Эти различия, возникающие еще в поздней Античности, оказывают непосредственное воздействие на всю фактуру социальной жизни и, в частности, на занимающий нас феномен

1. В Новом Завете имеется и вполне четкая формулировка, в которой утверждается независимость спасения от дел праведности: «Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности [non ex operibus iustitiae], которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни» (Тит 3: 4–7).

трансляции религиозного устрашения от наставников к наставляемым. Святость, праведность и спасение образуют на Востоке иную конфигурацию, чем на Западе [Zhivov 2010b]. Противопологая Западную и Восточную церковь в поздней Античности, Питер Браун писал о том, что на Западе святость была куда более институционализована, чем на Востоке. По его мнению, уже в V веке

Восточная церковь вступила на путь, который для средневекового западного наблюдателя выглядел как «кризис перепроизводства» святости. Куда большее число людей воспринималось как носители или агенты сверхъестественного на земле и в куда большем разнообразии ситуаций, чем было приемлемо для Западной Европы [Brown 1982: 179].

## На Западе

общество, которое было хорошо осведомлено о Симеоне Столпнике, не хотело ничего подобного для себя. Нашему Вульфиле (подвижнику, который хотел в VI веке, подражая Симеону, построить столп под Кёльном. — В.Ж.) было вполне определенно приказано убраться со своего столпа [Brown 1982: 185–186].

Эти различия в религиозном опыте отражались в социологических представлениях двух христианских общин. Спасение постепенно оказалось куда более институционализированным и регламентированным на Западе, нежели на Востоке. «Рождение чистилища» на Западе может рассматриваться как важнейший момент в этом расхождении, имеющий при этом символическую значимость.

Появление чистилища может датироваться по-разному (ср. позднюю датировку в известной книге Жака Ле Гоффа «Рождение чистилища» и возражения на эту концепцию в работе Мерелин Данн: [Le Goff 1999: 933 f.; Dunn 2003: 246]; см. подробнее: [Zhivov 2010b: 52–55]). Я полагаю, что чистилищная парадигма формировалась постепенно в течение

столетий. Уже Григорий Великий в своих «Диалогах» в конце VI века описывал потусторонний мир с беспрецедентным вниманием и богатством деталей. Особенно важна была его идея пропорциональности суровости очистительных мучений и тяжести греха:

Гееннский огонь всегда один и тот же. Но он не одинаково воздействует на всех грешников. Потому что каждый в соответствии с мерой своих грехов получает свою меру мук (Диалоги IV, 45) [Grégoire le Grand 1978, III: 160–161].

Эта пропорциональная соотнесенность греха и наказания явно связана с религиозными практиками, развивавшимися в Западной церкви в VII и VIII столетиях; я имею в виду практику так называемого «тарифицированного» покаяния [Vogel 1994]. Фактура «чистилищной» калькуляции, по существу, сходна с исчислением наказания в пенитенциалах, которые стали распространяться из Ирландии по всему латинскому миру в VII веке: дни покаяния в этом мире соотносились с какими-то временными единицами искупительных наказаний в чистилище (о связи между посмертной пургацией и тарифицированным покаянием см.: [Dunn 2003: 186–190]). Более того, чистилищные муки могли восполнить невыполненную епитимию, которую грешник не успел совершить при жизни.

Два основных источника чистилищной парадигмы — а именно относительно разработанное представление о том, что случается между индивидуальной кончиной и Страшным судом, в «Диалогах» Григория Великого и распространение тарифицированного покаяния — появляются почти одновременно. Оба эти явления свидетельствуют о радикальном сдвиге в религиозном сознании. Начиная с видения ирландского визионера Св. Фурсея (630-е годы; публикацию и комментарии см.: [Carozzi 1994: 99–139, 677–692]), путешествие души к ее потустороннему пристанищу начинает представляться как мучительная борьба, в которой ангелы и демоны

сражаются за душу усопшего. Демоны припоминают грехи, включая *peccata levia*, а ангелы указывают на покаяние и добрые дела. Это состязание сторон превращается в детальную калькуляцию, и человек должен готовиться к ней всю жизнь [Brown 1999; 2003: 260–262].

Это было основным стимулом в развитии покаянной дисциплины. Спасение стало рассматриваться как зависимое от регулярной исповеди (ни один грех не должен остаться забытым и нераскаянным), а грехи сделались предметом каждодневного анализа и покаяния, которое в результате превратилось в важнейшую технологию личности. На пути к благочестию этого типа было много вех. Необходимо упомянуть 21-й канон Четвертого Латеранского собора (1215), знаменитый «*Omnis utriusque sexus*», предписывавший каждому христианину исповедать все свои грехи как минимум раз в году. Конечно, этот канон не принес немедленных радикальных результатов, но он интенсифицировал процесс институционализации спасения, достигший своего апогея в период после Тридентского собора (1545–1563).

Ряд основных компонентов этого процесса отсутствовал в Восточном христианстве и в особенности в русском христианстве. Чистилища не было, и поэтому отсутствовали специфические страхи и надежды, связанные с западными представлениями о потустороннем мире. На Востоке в целом большинство христиан не было так обеспокоено загробным существованием, как на Западе. Учение, определяющее судьбы душ после смерти и до Второго Пришествия, отсутствовало. Было много разноречивых мнений, но они были периферийны для византийской духовности. Как писал Николас Констас,

промежуточное состояние душ между смертью и воскресением было скорее неразберихой, чем тайной, но византийцы при этом как-то не торопились внести в эту область определенность. Поскольку византийская эсхатология была укоренена в литургическом символизме, погребальных практиках

и в тайне Христа и святых, попытки систематического определения были не только тщетными, но и, возможно, нежелательными [Constas 2001: 94]<sup>1</sup>.

Св. Андрей Критский (ум. ок. 720), автор великого покаянного канона, писал:

Не изыскивайте, что будет с душой по ее расставании с телом, потому что ни мне и ни вам не достоин углубляться в это. Есть Другой, кто это знает. Нам не дано знать даже природу души (*ψυχής οὐσίαν*), как же мы можем ведать природу того места, где она обретает покой? (Oratio XXI: In vitam humanam et in defunctos [PG 1865: col. 1289C]).

Византийская покаянная дисциплина была вполне беспорядочной в соответствии с неопределенностью в представлениях о посмертном наказании. У мирян частная (тайная) исповедь (духовным отцам, которые могли и не иметь сана) стала практиковаться не ранее IX века [Barringer 1979: 152–158, 169–170, 193–195]. Миряне усваивали монашескую практику раскрытия души духовному отцу, который отнюдь не всегда был священником [Смирнов 1906; Taft 1988: 5]. Постепенно и, видимо, под западным влиянием эта практика сближалась с сакраментальным покаянием Западной церкви [Суворов 1901–1902; Пентковский 2002: 67–68]. Несомненно, однако же, что при всех этих обстоятельствах в Византии в течение долгого времени регулярная исповедь мирян не рассматривалась как необходимое условие спасения [Barringer 1979: 143, 153, 169, 202].

**Русское спасение: Средние века.** Нередко утверждается, что русское средневековое общество было более религиозным или более благочестивым, чем западное

1. Об этой черте византийской литературы интересно пишет Джейн Баун, указывая ее как общую и рассматривая те оттенки, которые вносит в нее противопоставление канонических и апокрифических текстов [Baun 2007: 308–309].

общество до Нового времени. Русь была «святой Русью» в противоположность более или менее профанной Европе. На это, по видимости, указывает лишь одно свидетельство — отсутствие секулярной культуры западного типа. Вплоть до XVII века в России не было ни трубадуров, ни куртуазной культуры, ни рыцарских романов, ни светской живописи, никаких иных следов рафинированной и веселой светской жизни. Это отсутствие высокой светской культуры контрастирует с разнообразием духовной литературы, живописи, музыки и иных форм религиозного искусства. Отношение русских авторов к западным светским обычаям было отрицательным. В Переяславском летописце читается следующее описание западных рыцарских обычаев:

По семь же латына бестудие въземше от худых римлянъ, а не от витязей, начаша к женам къ чюждимъ на блуд мысль дръжати, и предстояти пред д(е)вами и женами, службы съдеваючи, и знамя носити их, а своих не любити, и начаша пристроати себе кошюли, а не срачицы, и межиножие показывати, и кртополие носити [ПСРЛ 1995: 5–6].

Из этих обстоятельств историками русской культуры часто делается вывод, что в Средние века русские вельможи проводили время в молитве, тогда как их западные современники вели (хотя бы отчасти) более мирскую жизнь: когда русские постились, соседи на Западе танцевали, когда русские ходили крестным ходом, соседи ухаживали за своими дамами. В такой крайней формулировке данный тезис выглядит несколько абсурдно, однако в качестве негласной предпосылки он играет роль во множестве работ по средневековой русской культуре и литературе. В XIX веке рассуждения этого типа отразились, например, в славянофильском противопоставлении разложения западной цивилизации, постепенно утратившей свою религиозную основу, и здорового духа русского христианства, отдавшего предпочтение чистоте

веры вместо мирской мудрости, рационализма и легализма латинского Запада. Особый путь России конструировался и из подобных сомнительных элементов, лишь самым косвенным образом соотносившихся с исторической реальностью.

Представления о средневековом русском благочестии сказываются и на трактовке покаянной дисциплины. Обычно развитие покаянных практик от Средних веков к Новому времени рассматривается как часть более общего процесса упадка религиозного чувства и утраты вероисповедной чистоты. Согласно этому представлению о Средних веках, наши предки всегда были готовы каяться и рассматривали различные природные и исторические катастрофы как наказание за их грехи; поскольку катастрофы были разнообразны и многочисленны, общество верующих пониживало дух покаяния. У этого взгляда нет никакого фактического основания. Нужно заметить, однако, что однозначных фактических оснований для реконструкции различных феноменов средневековой духовной культуры обычно не находится, так что здесь много места для интерпретации и исследовательского произвола. У нас мало данных, большинство сведений, которыми мы располагаем, извлекаются из литературы монашеского происхождения, так что они не могут быть автоматически экстраполированы на все общество. Те данные, которые у нас есть, нуждаются в истолковании, обращаемся к общей картине средневекового русского благочестия. Я дам очень краткий обзор тех данных, которыми мы располагаем.

В Киевской Руси XI–XIII веков покаянная дисциплина была в своих главных элементах такой же, как и в Византии того же периода; из Византии большинство этих элементов и было заимствовано. Тайная исповедь была вполне утвердившейся практикой; и черное, и белое духовенство могло исповедать и давать отпущение грехов. Для этого периода отсутствуют ясные указания на то, что покаяние рассматривалось как одно из главных таинств

(наряду с евхаристией и крещением); в отличие от Запада, но в согласии с Византией сакраментальный статус покаяния не был существенным моментом в богословских или канонических дискуссиях, а граница между таинствами и прочими обрядами определялась куда более расплывчато, чем в латинском мире. Отпустительная формула была оптативной («Господь да простит...»), то есть принимающий исповедь вместе с исповедником просил Бога о прощении грехов и выступал тем самым как помощник исповедника, а не как заместитель Бога. Современная индикативная формула («Я, недостойный иерей, прощаю и отпускаю...»), при которой отпущение грехов (*absolutio*) осуществляется священником благодаря особой власти (власти вязать и решить), данной ему Христом, была заимствована с Запада в XVII веке; она впервые появляется в украинских печатных требниках первой половины этого столетия, а во второй половине переносится и в Москву [Kraienhorst 2003; ср.: Алмазов 1894: 499; Erickson 1977: 44–45; Getcha 2007: 210–211]. Власть вязать и решить, так называемая власть ключей, была важнейшим инструментом контроля церкви над обществом, она отдавала в распоряжение духовенства загробную судьбу верующего, и в Западной церкви это имело многочисленные последствия, прежде всего в сфере религиозного дисциплинирования.

Славянские епитимийники, то есть списки грехов с предписанным для каждого греха наказанием, предназначенные для тайной исповеди, появились у славян уже в X веке, то есть ненамного позднее, чем аналогичные тексты в Византии. В Киеве XI–XII веков употреблялось несколько епитимийников (лучший обзор и публикацию см. в: [Смирнов 1912]), некоторые из них имели южнославянское происхождение (включая «Заповедь святых отец», церковнославянский перевод с латыни, сделанный не позднее X века), некоторые были составлены на месте, вероятно, с помощью греческих покаянных текстов. Некоторые из этих компиляций были созданы при участии



архиереев Киевской Руси, хотя ряд епитимийников был составлен плохо образованными клириками и содержал апокрифический и сомнительный (с богословской и канонической точек зрения) материал (так называемые *худые номокануны*).

Для средневекового периода отсутствуют прямые описания покаянных практик, нет текстов, которые говорили бы о том, как они воспринимались верующими, нет богословских сочинений. Свидетельства, которые у нас имеются, носят косвенный характер. Несомненно, русская покаянная дисциплина имеет много общего с религиозными практиками латинского Запада, куда лучше документированными и изученными (тайная исповедь, пенитенциалы/епитимийники и т. д.). Тем не менее совокупность всех имеющихся косвенных свидетельств заставляет думать, что русские практики и их восприятие существенно отличались от моделей, которые устанавливаются для западного средневекового мира и которые могут рассматриваться как манифестации западных сотериологических представлений.

Можно думать, что русские, за немногими возможными исключениями, не калькулировали своих грехов с той методичностью, которая характерна для Запада. Они исповедовались редко, а некоторые откладывали исповедь до последнего часа, когда священник уже не мог входить в частности и назначать епитимью. С рядом оговорок можно принять ту реконструкцию покаянных практик, которую предложил В. Жмакин для первой половины XVI века на основании гомилий митрополита московского Даниила. Жмакин утверждал:

Весьма многие подолгу не обращались к таинству покаяния. Одни, выходя из понятия о бесконечной благодати и милосердии Божиим, успокаивали себя тем, что Бог всегда простит кающегося, и откладывали свое покаяние все далее и далее, желая пред смертью искренно раскаяться и получить прощение во грехах, сделанных в течение всей своей

жизни. <...> Находились и такие, которые, понимая слишком формально значение покаяния, обращали его в средство для оправдания своей безнравственности: они всю свою жизнь вели распущенно и все-таки спокойно смотрели на свою загробную участь, надеясь на всеискупляющее действие последнего, предсмертного покаяния. <...> В простом народе господствовал своеобразный взгляд на исповедь, по которому он считал ее делом князей и обязанностью благородных и знатных людей по преимуществу, и на этом основании многие подолгу не обращались к таинству покаяния. Неправильный взгляд на значение таинства покаяния сопровождался в практической жизни аномальностями и выражался в том, что многие долгое время не исповедовались и не причащались по нескольку лет сряду, не считая это с своей стороны большим упущением. Особенно это развито было в низшей среде общества в массе народа. Даже люди набожные и те приступали к таинству покаяния однажды в год. Другие делали и того хуже: они являлись к духовнику на исповедь и утаивали пред ним свои грехи, а после даже хвастались этим, говоря с насмешкой: «что мы за дураки такие, что станем попу сознаваться!» [Жмакин 1881, 2: 639–640].

Эти особенности русской религиозной жизни были реконструированы преимущественно на основе обличительных и назидательных сочинений. Несмотря на это реконструкция Жмакина не выглядит преувеличением; она по крайней мере частично подтверждается источниками других типов. Так, например, царь Алексей Михайлович в грамоте свияжскому воеводе 1650 года, требуя от свияжского населения, чтобы они имели духовных отцов и хотя бы раз в год причащались, замечает, что тамошние «христиане живут без отцов духовных, многие и помирают без покаяния, а в том нимало нерадеют, чтоб им исповедать грехи свои, и телу и крови Господни причащаться, а священники их о том не учат, и на покаяние их не призывают» [ПСЗРИ 1830, 1: 246 (№ 47: Грамота в Сви-яжск Стольнику и Воеводе Федору Плещееву и Дьяку.

25 октября 1650)]. Об этом же еще в середине XIX века писал Николай Костомаров, разбирая свидетельства иностранцев о русском благочестии. Он замечал:

Русские вообще редко исповедывались и причащались; даже люди набожные ограничивались исполнением этих важных обрядов только однажды в год — в великую четырехдесятницу. Другие не исповедывались и не подходили к святым дарам по несколько лет. Притом исповедь для толпы не имела своего высокого значения: многие, чтобы избежать духовного наказания от священников, утаивали свои согрешения и после даже хвалились этим, говоря с насмешкою: «что мы за дураки такие, что станем попу сознаваться» [Костомаров 1860: 211] (источником служат записки Мейербергера).

Еще Герберштейн в своих записках о Московии XVI века замечал, что «хотя по уставу у них (русских) есть исповедь, но простой народ считает ее делом князей и обязанностью благородных господ и знатных людей по преимуществу». Аналогично и Петрей в начале XVII века пишет: «Об исповеди и разрешении русские такого мнения, что бедные и несчастные не имеют в ней надобности, а одни только богатые, знатные и сильные» [Алмазов 1900: 33–34].

Некоторые заключения о реальных религиозных практиках могут быть сделаны на основании критического анализа епитимийников. Можно указать, например, на «Заповедь святых отец»; это перевод с латыни так называемого Мерзбургского пенитенциала, составленного в тот период, когда Западная церковь боролась за безбрачие духовенства, переведенный на славянский в X веке. В нем имеется статья, предписывающая наказание дьяконам и священникам за нарушение целибата, если они после поставления вновь примут к себе свою жену (дьякону семь лет покаяния, попу — десять) [Максимович 2008: 176]. Как мы знаем, в Восточной церкви целибата белого духовенства никогда не было; никакому русскому попу не могло прийти в голову каяться в том,

что он живет с женой. Но это не побудило переводчиков изъять данную статью из пенитенциала и не мешало русским переписчикам воспроизводить этот текст в течение всех Средних веков. Поскольку нелепости разного рода нередки в русской покаянной литературе, они могут рассматриваться как указание на то, что покаянные практики были нерегулярными, их распространение — ограниченным, а их роль в русском православном благочестии — вторичной.

Еще одним важным источником для изучения покаянных практик русского Средневековья может служить агиография. Свидетельства русских житий имеют по большей части негативный характер. Данные этих текстов можно сравнить с аналогичными данными западных или византийских агиографических сочинений. В отличие от последних русские агиографические источники почти никогда не упоминают об исповеди, за исключением лишь исповеди *in articulo mortis*; исповеди на смертном одре являются обычным, хотя отнюдь не всегдашним элементом описания преставления святого. Будущий галльский святой приходит в монастырь, встречается с настоятелем и первым делом исповедует ему свои грехи [Vogel 1994, VI: 174–182]. Русские начинающие святые не исповедуются, или по крайней мере их исповедь не представляет никакого интереса для агиографа; русские святые приходят в монастырь, встречаются с настоятелем и выслушивают слова о том, что они слишком юны и неопытны, чтобы справиться с суровостью аскетической жизни; затем они показывают свою решимость посвятить жизнь Богу и начинают удивлять братию своими аскетическими подвигами. Такое пренебрежение рассказом об исповеди не может быть случайным. Оно естественно объясняется тем, что покаянная дисциплина рассматривалась (по крайней мере авторами житий) как маргинальный элемент на пути подвижника к спасению и святости. Исповедь и спасение не были связаны столь прямым образом, как в Западной церкви.

Исповедь и причастие *in hora mortis* представляются легко объяснимыми исключениями. Они могут существовать автономно, вне какой-либо регулярной покаянной дисциплины. Грешник может грешить всю свою жизнь, исповедать свои грехи в последнюю минуту и, будучи очищен отпущением грехов, со славою войти в обитель праведных. Конечно, при этом остается неустранимый риск, поскольку последняя минута может наступить неожиданно, но многие были готовы на этот риск идти. Эта практика встречала противодействие церковных властей в разных христианских традициях и в разные периоды; действенность предсмертного отпущения грехов ставилась под сомнение, и, по крайней мере на Западе, появление чистилища несколько рассеяло надежды попасть в Царство Небесное без особых усилий. У русских подобные упования, видимо, оказались куда более устойчивыми.

В средневековой Руси надежды на незаслуженное спасение принимали в дополнение особую форму. В Восточной церкви принятие монашества (монашеский постриг) рассматривалось как второе крещение. Этот обряд, как и настоящее крещение, смывал все грехи, совершенные человеком за всю его жизнь до данного момента. В силу этого пострижение в монашество в последнюю минуту земного существования могло быть определенной гарантией благополучного достижения вечного блаженства; оно, видимо, воспринималось как куда более эффективное средство, чем предсмертная исповедь. Этот способ, конечно, не был доступен для всех, однако к нему постоянно прибегали князья и отдельные вельможи. Эти особые права князей и вельмож оправдывались — видимо, в согласии со средневековыми воззрениями — представлением о том, что светские власти не могут не преступать нормы общей морали, хотя это ухищрение оставалось, по словам Г. Федотова, «предсмертной попыткой провести Бога» [Fedotov 1975: 275]. Обсуждаемый обычай оставался в употреблении в течение всех Средних веков (по крайней

мере до Смутного времени), хотя в XVI веке предпринимались попытки его уничтожить<sup>1</sup>. Подобные способы обойти покаянную дисциплину и избавиться от связанных с нею трудов свидетельствуют о слабости этой дисциплины и ее относительно малой значимости в ряду религиозных практик снискания спасения.

Покаянные практики тесно связаны с представлениями о потустороннем мире, распространенными в данном обществе. Можно полагать, что информация о том свете, которой руководствовались русские христиане в Средневековье, была в целом оптимистической, по крайней мере в сравнении с сопоставимыми западными феноменами (после Видения Фурсея); этот факт естественным образом объясняет отсутствие строгости в трудах покаяния. Хотя описания адских мук пользовались популярностью у средневекового русского читателя (прежде всего в виде «Хожения Богородицы по мукам», славянского варианта греческого «Апокалипсиса Пресвятой Богородицы о муках»), тем не менее грешники могли рассчитывать на Божие милосердие и надеяться миновать врата ада; эта надежда оставалась в силе вне зависимости от числа и тяжести нераскаянных грехов. Божественное человеколюбие было беспредельным и иррациональным, так что опасливое благочестие оставалось вне основных жизненных стратегий православного населения.

Здесь, возможно, следует сделать замечание об относительности оптимизма. Рождение чистилища подарило

1. См. в Житии преп. Иосифа Волоцкого о смерти князя Ивана Борисовича Рузского (1503): «И не во мнозѣ времени послѣ отца своего, разболѣся сѣй князь Иванъ Борисовичъ; и егда велѣми изнеможе, и повелѣ себя отвести въ обитель пречистыя Богородицы къ отцу своему крестному игумену Иосифу. И услышавъ сіа князи и бояре, учиниша между себя совѣтъ, дабы князю не дати воли и не вести въ обитель Пречистыя къ отцу Иосифу. И возвѣстиша сіа державному великому князю Ивану Васильевичю всяя Русіи, како онъ повелитъ. И державный повелѣ воли его быти; токмо приказа, аще восхоцетъ во иноческій образъ, никакоже сему поущену быти; и игумену Иосифу запрѣти царскымъ своимъ прещеніемъ: понеже еще юнъ есть» [ВМЧ 1868: стлб. 471–472].

латинскому миру перспективу, которая была скорее оптимистической, по крайней мере в сопоставлении с вечными муками: грешник после более или менее длительного периода очистительных наказаний получал прощение и попадал в рай. Восточное христианство таких надежд не создавало, хотя возможности посмертного спасения полностью никогда не исключались [Trumbower 2001]. В принципе, однако, те, кто заслужил своими земными деяниями вечный огонь, не могли изменить этой участи никакими посмертными трудами. Тем не менее парадоксальным образом средневековые западные христиане больше боялись чистилища (возможно, из-за того процесса, который Ле Гофф пронизательно назвал инфернализацией чистилища), чем восточные христиане боялись ада (о феномене страха в средневековой западной культуре см.: [Delumeau 1983]). Для восточных христиан ужас ожидания вечных мук облегчался надеждой избежать, по праву или скорее по случаю, челюстей ада.

В «Повести душеполезной старца Никодима о некоем иноке», визионерской истории XVII века, главным героем является монах, который грешит тяжко и беспорывно. Он получает видение, в котором он оказывается на том свете и бесы показывают ему свитки с записью его «греховных дел». Можно было бы ожидать, что далее последует описание столкновения бесов и ангелов, которые будут пытаться заступиться за протагониста, перечисляя его добрые дела<sup>1</sup>. Но история принимает другой оборот. Неожиданно появляется архангел Михаил и показывает нашему иноку вечные муки (очевидно, как средство устрашения). Затем Михаил сообщает ему приговор Господа, который состоит из трех заповедей; иннок избежит вечных мук, если будет их исполнять. Заповеди были весьма просты: «Престани от нечистоты (то есть

1. Эта схема, обычная для западных видений того света, не была чужда и православной традиции, ср. знаменитое византийское «Видение Феодоры» из «Жития Василия Нового» [Веселовский 1889; 1891; Вилинский 1911–1913].

от блуда. — В. Ж.) и не пити вина и табака». Вернувшись в тело, инок некоторое время следовал этим заповедям, но потом вновь ударился в прежние грехи и был наказан «язвой смертоносной». Тем не менее он не умер и не отправился в адский огонь, но исцелился благодаря заступничеству чудотворной иконы Нерехтинской Богоматери [Пигин 2001: 303–310]. Как можно видеть, грехи не преграждают герою повести путь к спасению. Напротив, грехи как бы способствуют излианию божественного милосердия. Автор цитирует апостола Павла для подтверждения этой идеи, приписывая своеобразное (хотя, возможно, не необычное в русском контексте) значение стиху из Послания Римлянам: «Идеже умножися грех, ту преизбыточества благодать» (Рим. 5: 20) [Пигин 2001: 310]. У Павла речь идет о священной истории: народ Божий (Израиль) грешил все больше и больше, и Господь послал Своего Сына для искупления умножившихся грехов. Но у автора «Повести», как и у ряда других русских авторов, иная интерпретация: чем больше грехов, тем больше благодати (это согласуется с такой русской народной мудростью, как «не согрешишь — не покаешься» и т. п.). В этих условиях страх перед вечной гибелью не мог быть очень сильным и неотступным и покаянные подвиги могли восприниматься как нечто необязательное для спасения.

Нет оснований думать, что этот текст недостаточно показателен, поскольку он относится к позднему времени. Можно указать на несколько более ранних текстов со сходными идеями, хотя, возможно, менее красноречивых. Так, в Киево-Печерском патерике содержится история о старце Онисифоре Прозорливце [БЛДР 1997: 362–364]. Один из его духовных сыновей внезапно умер. Он оказался злонамеренным грешником, скрывавшим свои грехи от духовного отца, что хуже всякого другого греха. За нераскаянные грехи он был наказан нестерпимым смрадом, исходившим от его мертвого тела. Онисифору явился ангел и оповестил его о причинах Божиего приговора. Онисифор и настоятель монастыря Пимен



хотели выбросить тело в воду, но тут Онисифору явился преп. Антоний, основатель лавры, и сообщил, что Бог простил грешника, поскольку Он (Бог) обещал Антонию, что всякий, кто будет погребен в монастыре, получит спасение. После этого смрад превращается в «благоухание». Очевидно, что нераскаянный грешник спасся не благодаря своим особым заслугам, а благодаря особому месту погребения. Насколько мне известно, подобные случаи «незаконного» спасения не встречаются в нерусских (невосточнославянских) описаниях загробной жизни [Живов 2008б].

Это бесстрашие основывалось на определенной сотериологической концепции или по крайней мере на совокупности не слишком определенных сотериологических понятий. Спасение, когда о нем задумывались, понималось как нечто никак не связанное с человеческими усилиями, с нравственным поведением или дисциплиной христианской общины. Мы — в силу скудости источников — можем лишь догадываться о воззрениях обычных русских людей (то есть не монахов, занимавшихся сочинительством), но даже единичные истории проливают свет на общий ландшафт.

Приведу одно любопытное свидетельство из записок о России датского посланника Якоба Ульфельдта, побывавшего в Москве в 1578 году. Он рассказывает о своей беседе о спасении с приставленным к нему приставом по имени Федор, «человеком пожилым и степенным». Федор утверждал, «что каждый может спастись, пусть даже он изо дня в день прибавляет грех к грехам, если только однажды у него появится намерение обдумать [свои поступки] и принести покаяние». Ульфельдт, лютеранин, возражал, что по вере может, конечно, спастись любой покаявшийся грешник, но это не относится к тем, кто грешит и грешит, надеясь когда-нибудь в будущем исправиться (мы уже знаем из обличений митрополита Даниила, что такое отношение к спасению было широко распространенным). В Москве в принципе могли представлять

себе споры между протестантами и католиками о спасении верою и спасении делами, и Иван Грозный в ответе протестантскому пастору Яну Роките касался этого вопроса [Марчалис 2009: 121–122]. Однако Федор был человеком попроще, в богословские теории не вдавался, хотя и знал про себя, как получают спасение. Датскому послу он

ответил, что все грехи прощаются, сказал, что подтвердит это примером, и поведал следующее: «Мария Магдалина была нечестивейшей блудницей и многожды предавалась разврату, следовательно, совершала тяжкий грех. Однако за то, что однажды она уступила просьбе мужчины, попавшего ей на дороге и склонявшего ее к прелюбодеянию, прося, чтобы она сделала это ради Господа, и он получил желаемое, она — спаслась и отмечена в списке святых (то есть в святцах. — В.Ж.) красным цветом — [все] по той причине, что не отказала в этом, но дозволила ради имени Божия» [Ульфельдт 2002: 304–305].

Мария Магдалина, как видим, спаслась странным образом, нерациональным и никак не согласующимся с этическим учением православной церкви. Совершенно очевидно, что для Федора индивидуальная нравственность прямого отношения к спасению не имела.

Не менее красноречиво и следующее свидетельство. В середине XIV века возник богословский спор между новгородским архиепископом Василием (Каликой) и тверским епископом Феодором. Речь шла о том, является ли рай только мысленным, как утверждал Феодор, или существует и рай видимый. Представления о существовании рая в географическом пространстве вообще довольно широко распространены в средневековой Европе, и воззрения Василия в этом отношении не отличаются оригинальностью. Богословствование Василия замечательно наивно и определенным образом свидетельствует о характере богословской мысли в средневековой Руси. В доказательство своей правоты он рассказывает среди

прочего и историю о том, как Моислава-новгородца во время бурного плаванья занесло на остров, где был рай. И там новгородцы обнаружили самосиянный свет и услышали райское пение:

И повелѣша единому другу своему взыти по шеглѣ на гору ту, видѣти свѣт-отъ и ликованныя гласы; и бысть, яко взиде на гору ту, и абие въсплеснувъ руками, и засмѣяся, и побѣже от друговъ своих к существу гласу. Они же велми удивлешеся, и другаго послаша, запрѣтивъ ему, да обратився скажет имъ, что есть бывшее на горѣ. И той тако же сътвори, нима-ла възвратися къ своимъ, но с великою радостію побѣже от них. Они же страха исполнишася, и нача размышляти в себѣ, глаголюще: «Аще ли смерть случится, но вѣдѣли быхомъ свѣтлость мѣста сего». И послаша третиаго на гору, привязавъ ужици за ногу ему. И тако же и тотъ въсхотѣ сътворити: въсплескавъ радостно и побѣже, в радости забывъ ужица на нозѣ своей. Они же здернуша его ужищомъ, и томъ часу обрѣтеса мертвъ. Они же побѣгоша въспяты, не дано есть имъ дале того видѣти, свѣтлости тое неизреченныи, и веселия, и ликования тамо слышащаго. А тѣх, брате, мужей и нынѣча дѣти и внучата добри-здорови [БЛДР 1999: 46].

Стоит обратить внимание на то, что первые двое из перелезших через гору благополучно попали в рай, и попали туда явно по случаю — увидели и побежали, — совершенно безотносительно к их грехам и заслугам. Существенно, что в такую возможность верил один из первых иерархов русской церкви. При такой вере, естественно, строгая покаянная дисциплина оказывалась в лучшем случае факультативной.

Таким образом, русское спасение от индивидуальной морали (а поэтому и от индивидуальной исповеди и индивидуальной епитимьи) не зависело. Спасение относилось ко всему православному сообществу и приходило само собой. Оно состояло в постепенном преобразении этого мира в Царство Небесное и осуществлялось не через

нравственное совершенствование, но как распространение литургического космоса во внешний для него мир. Или — если воспользоваться другой метафорой — внешний мир постепенно поглощался Божией благодатью. Согласно этому взгляду, благодать выражается в обожении; обожение изначально и неизменно присутствует в литургии, в церковном тайнодействии: в литургии Небеса нисходят на землю и преображают ее. Распространение этого обоженого состояния мира, то есть его спасение, не требует человеческих усилий, но осуществляется самодеятельно, так что община верующих должна лишь поддерживать богослужebное действие в его преемственности и чистоте. Все прочее, как, в частности, аскетические подвиги, богословское познание, институционализированное покаяние или дела милосердия, было факультативным, необходимым в основном лишь для тех, кто превратил спасение в свое каждодневное дело, то есть для монахов и монахинь. Эта сотериология является, между прочим, и основой так называемого русского обрядоверия. Очевидно, что, когда русской духовности приписывался отличающий ее от западной религиозности антилегализм, имелся в виду и этот элемент православной традиции, входящий, таким образом, в концепт особого пути.

**Государственное спасение и его неудача: раннее Новое время.** В XVII веке в России начинается дисциплинарная революция. Дисциплинарная революция была общеевропейским явлением в период после Реформации и Контрреформации. В условиях религиозной борьбы от населения требовались вероисповедная консолидация и униформность поведения; последствия были многообразны, они существенно изменили европейскую жизнь и внесли большой вклад в формирование того европейского градиента, на фоне которого существуют особые пути отклоняющихся от него обществ [Gorski 2003]. В XVII столетии это новшество докатилось и до Москвы. По крайней мере отчасти это было связано

с разочарованием в том самодеятельном спасении, на которое полагались до Смутного времени. Катастрофа Смутного времени показывала (по крайней мере тем, кто об этом задумывался), что русские плохо молились, плохо оберегали православное благочестие, плохо служили Богу и получили воздаяние за свою неправедность. Это создавало условия для религиозной и нравственной реформы, для возникновения нового религиозного движения, целью которого было бы исправление благочестия и нравственное преобразование общества.

Первые попытки религиозного дисциплинирования делались так называемыми ревнителями благочестия в 1630–1640-х годах. Они стремились искоренить такие губительные практики, как отступления от чина в богослужении и суеверные «языческие» обряды (такие, как святочные процессии). Челобитная девяти нижегородских священников патриарху Иоасафу 1636 года может рассматриваться как символический рубеж. Священники требовали введения так называемого единогласия (то есть последовательного, а не одновременного исполнения всех частей богослужения, которое в этом случае должно было стать понятным для прихожан), отказа от практики сокращения служб и запрета на «бесовские» святочные игры [Рождественский 1902: 27]. В ответ патриарх Иоасаф выпустил в том же году меморандум, поддерживающий эти требования, но излагающий их в значительно смягченном виде. В обоих документах содержатся и обычные сопутствующие требования регулярного посещения церкви, благочестивого поведения в храме, сосредоточенной молитвы и т. д. Понятно, что немедленных результатов это не принесло, однако намерения были заявлены, и эти декларации сделались элементом формировавшегося реформистского дискурса.

Когда в 1645 году на престол вступил молодой Алексей Михайлович, казалось, что он воплотит в жизнь реформистскую программу ревнителей благочестия; один из представителей этой группы, Стефан Вонифатьев, был

его духовником. Накануне Великого поста 1647 года царь побудил патриарха Иосифа огласить окружное послание, призывающее духовенство молиться благочестиво и жить в чистоте и трезвости. Затем сам царь издал указ, повелевающий его подданным посещать церковь по воскресеньям и требующий закрытия по воскресеньям кабаков и лавок. За этим последовали другие дисциплинирующие меры. Первые шаги по пути к нравственному возрождению, сделанные царем, в точности соответствовали тем, с которых начинали свою реформистскую деятельность Иоанн Неронов и Аввакум [Pascal 1938; Зеньковский 1970]<sup>1</sup>; различие состояло в том, что теперь эти меры получали государственный характер, программа религиозной реформы была апроприирована государством. Однако даже государство не располагало в этот период средствами, способными навязать обществу религиозную дисциплину подобного типа.

Хотя у русских процессов имеется определенная специфика, обусловленная особенностями русской сотериологии, многие аспекты религиозного дисциплинирования в эту эпоху типичны для политики, проводимой институционализированной властью (светской или церковной) против харизматической, стихийной и неконтролируемой религиозности. Такая политика обычно обладает социальным измерением: дисциплинирующие институты представляют различные элитарные социумы, а адресаты их деятельности принадлежат к низшим социальным слоям (в позднейшей романтической парадигме им может приписываться сохранение того «народного духа», который определяет особый путь). Соборы 1666 и 1667 годов формулируют с этой целью специальные правила. Неуправляемые «святые люди» и в особенности юродивые становятся предметом бдительного надзора; власти стремятся подавить любое нарушение церковного декорума

1. Полезный обзор литературы о ревнителях благочестия можно найти в монографии: [Heller 1988]. Концептуальные построения самого автора этой книги не кажутся вполне убедительными.

и представить новых юродивых и харизматических подвижников (нагих, грязных, с длинными волосами, в железах) как отступление от образцов, канонизированных в православной традиции (таких, как Андрей Юродивый Цареградский или Симеон Эмесский) [Материалы 1876: 262–263; Деяния 1893: л. 27 об. — 28 об.; ср.: Иванов 2005: 265–316]. В орбиту официального надзора, переоценки и порою запрета вовлекаются местные святыни и священные источники, чудотворные иконы и предположительно поддельные мощи — все то, что создавало фактуру религиозной жизни православной общины и было основанием для местной религиозной идентичности.

Для процесса институциализации спасения как части дисциплинарной политики особенно важно было устройство покаянной дисциплины. Регулярная исповедь должна была стать инструментом религиозного и социального контроля. Уже в окружном послании ростовского митрополита Ионы августа 1652 года предписывалось монахам и мирянам «причащаться и приходить на исповедь трижды в году» [Michels 1999: 107]. Сходная программа обнаруживается в ряде документов, исходивших от царя. Следует предположить, что эти параллельные усилия регламентировать религиозную жизнь означали не только сотрудничество двух властей, духовной и светской, но и их скрытую конкуренцию: тот, кто издает приказы, обладает верховной властью в области, к которой приказы относятся.

Большой Московский собор настаивал на регулярной исповеди («в четыре стѣа посты») и причастии [Материалы 1876: 132–133; Деяния 1893: л. 42 об.]. Те, кто уклонялся от долга ежегодной исповеди и причастия без особых причин, должны были быть лишены христианского погребения. Это была, конечно, серьезная угроза, хотя, надо заметить, нам неизвестны случаи, когда бы она приводилась в исполнение. Уже в это время регулярная исповедь и причастие стали употребляться как инструменты обнаружения и преследования религиозных диссидентов, прежде

всего старообрядцев. Архиереи через своих подчиненных контролировали соблюдение введенных Собором правил (см. об инструкции новгородского митрополита Корнилия 1682 года: [Michels 1999: 116]). Важно отметить, что списки исповедников появились уже в 1680–1690-х годах, и эта инициатива принадлежала епископату [Michels 1999: 293, note 6]. Патриарх Адриан в Инструкции поповским старостам предпринял попытку сделать эту практику обязательной [ПСЗРИ 1830, 3: 413–425 (№ 1612, 26 декабря 1697)]<sup>1</sup>.

Инструкция патриарха Адриана была последней попыткой церковной иерархии как независимого института ввести более строгие нормы покаянной дисциплины и вообще расправиться с девиантными явлениями народной духовности. В 1700 году патриарх Адриан умер, и с середины 1710-х годов политику религиозного дисциплинирования берет в свои руки Петр Великий. Одна из первых вех этого изменения — указ января 1716 года [Верховской 1916: 109–113], который дополнял рядом новых пунктов архиерейское обещание, читавшееся и подписывавшееся епископами во время их хиротонии. В этих дополнительных пунктах архиерей обещался быть осмотрительным и не переступать границ своей духовной власти, не вмешиваться в светские «дела и обряды». Эти пункты отражали антиклерикализм политики Петра. Среди добавленных был, однако, еще один пункт с совсем иным предназначением. Епископ давал клятву посещать свои приходы «по крайней же мере в два или три года»,

1. Списки исповедников отнюдь не были особым изобретением русских архиереев. Та же практика была характерна для католической Европы в период Контрреформации: «После Тридентского собора епархиальные и провинциальные соборы начали предписывать священникам сохранять записи о таких событиях в их приходах, как рождения, смерти, крещения, и о тех, кто выполнял свои пасхальные обязательства» [Myers 1996: 116], см. также об «*Articuli Reformationis*», изданных в 1590 году Урбаном фон Тренчем, епископом Пассау [Myers 1996: 121]. Возможно, у русских епископов имелась какая-то информация об этой католической практике, хотя документы этого типа были необходимы для контроля, осуществляемого вышестоящими институтами, и поэтому обзаведение ими могло происходить независимо от сходных мер в других странах.



надзирать в особенности за священниками, и учить их, и «запрещать дабы расколов, суеверия и богопротивного чествования не было»; епископы должны были смотреть за тем, чтобы не почитали несвидетельствованных мощей («гробов») и харизматических «святых людей», «в калтунах, босых и в рубашках ходящих», и чтобы «святых икон не боготворили и им ложных чудес не вымышляли» [Живов 2004: 204]. Эта статья требовала участия духовенства под присмотром государства в религиозном и социальном дисциплинировании, и это было частью более широкой программы построения «регулярного» государства.

Указ от 8 февраля 1716 года [ПСЗРИ 1830, 5: 196 (№ 2991)] может рассматриваться как продолжение той же политики. Указ обязывал старообрядцев «записываться в раскол»; они должны были регистрировать свой конфессиональный нонконформизм и платить двойной налог. Старообрядцы в силу естественных причин предпочитали не платить двойного налога, поэтому возникала задача обнаружить скрытых старообрядцев. С этой целью Петр издал указ от 17 февраля 1718 года (и ряд позднейших дополнений к нему). Указ требовал, чтобы

все вышеписанные люди («разночинцы и посадники и поселяня». — *В. Ж.*) в господские праздники и в воскресные дни ходили в церковь Божию к вечерни, к заутрене, а паче же ко святой литургии <...> и по вся б годы исповедывались. И то надзирать в приходех самим священником и прикащиком, и старостам, где случитца. И кто будет исповедыватца и не исповедыватца, тому всему иметь книги погодно и присылать их по епархиам в духовные приказы, и кто по тем книгам явитца без исповеди, и с таких править тех приходов священником штрафы [Законодательство Петра I 1997: 538–539].

Ежегодная исповедь и регистрация этого акта в исповедных книгах должны были стать инструментом, который позволил бы властям отделить старообрядцев от

приверженцев официальной церкви и исключить возможность ухода от двойного налогообложения. Важно отметить, что вне зависимости от исходного предназначения ежегодной исповеди эта мера, проведение которой в жизнь было поручено духовенству, неизбежно приобретала религиозное значение и воспринималась как еще один шаг в политике установления религиозной дисциплины.

Не кажется правдоподобным, что Петр стремился к повышению стандартов религиозной жизни у своих подданных или заботился о спасении их душ. Контроль и дисциплина были его излюбленными идеями, а регулярная исповедь оставалась дисциплинирующей процедурой [Лавров 2000]. Существенно при этом, что для Петра регулярная исповедь не была частью никакой программы религиозного обновления или возрождения. В этом плане петровские указы отличаются от сходных предписаний церковных реформаторов (ревнителей благочестия, патриархов XVII столетия, участников Московского собора 1666–1667 годов). Церковные реформаторы стремились создать новое благочестие, более тесно связанное с институционализированной церковью, чем традиционное. Петр был безразличен или враждебен к благочестию любого типа, его волновали контроль и дисциплина как таковые.

Это стало началом длительной игры в кошки-мышки, в которой одна сторона постоянно совершенствовала методы детекции, а другая сторона в ответ изобретала новые способы сокрытия. Характер доступных нам данных не дает возможности решить, кто был победителем в этой борьбе, продолжавшейся в течение всего XVIII века. Так, старообрядцы давали взятки, чтобы приходские священники записали их как исповедников и скрыли тем самым их принадлежность расколу. В ответ Синод обязал церковников и прихожан доносить на священника, записывавшего в исповедные книги лиц, которых никто не видел за исповедью. Донос и последующее наказание были серьезной угрозой, которая могла бы остановить

священника от незаконных действий, но нетрудно было найти и другое решение. Прихожанин или прихожанка объявляли, что они больны, и звали священника домой для предсмертной исповеди. Потом они выздоравливали, но у священника были законные основания записать их в исповедные книги, хотя никто не видел их исповедающимися. Правительство узнало и об этой хитрости и потребовало, чтобы свидетель присутствовал и при исповеди на смертном одре. Это, однако же, означало, что уклоняющемуся от исповеди нужно было дать взятку не только попу, но и свидетелю. Дошедшие до нас документы говорят, конечно, о тех случаях, когда обман был раскрыт. Можно предположить, что в большинстве случаев все сходило с рук благополучно, но эти случаи не отражены ни в каких документах и не поддаются статистической оценке. Именно поэтому мы и не знаем, кто победил в этом состязании. Чем строже становился государственный контроль, тем недостоверней делались документы; они вовлекались в порочный круг обмана [Zhivov 2010a: 136–145].

Этот подход, это превращение религиозного дисциплинирования в государственный надзор имели много важных последствий. Они выступают с особой наглядностью при сопоставлении русского развития с аналогичными процессами в контрреформационной Европе. В XVI и XVII веках в таких ареалах, как Бавария или Австрия, также интенсивно проводилась политика религиозного дисциплинирования, включавшая особое внимание к регулярной исповеди. Сам процесс принуждения создавал ряд сходств, хотя бы поверхностных: принуждение, в котором светские власти играли существенную или даже главную роль, выдвигало на первый план формальное соблюдение предписаний, и это временно вытесняло на периферию идею новой духовности. *Contritio*, сокрушение душевное, заменялось *attritio*, исполнением обязанности. Тем не менее идея новой духовности не была забыта, она оставалась дальнейшей целью, воодушевлявшей

влиятельные католические церковные институты. Во второй половине XVII и в XVIII веке новая духовность на католическом Западе торжествует, так что не остается необходимости в принуждении для ее поддержания. Россия развивалась по совсем иному сценарию. Религиозное дисциплинирование осуществлялось ради дисциплины, а не ради духовного возрождения. Ежегодная исповедь была частично средством социального контроля, а частично фискальной мерой. Поскольку все это было чистым принуждением, попытки заставить людей регулярно ходить к исповеди кончились провалом. Принудительная исповедь становилась все более формальной. Не помогло даже, когда в 1801 году были отменены штрафы за неисповедь, — было слишком поздно. Исповедь и институциональное покаяние так и не стали главным элементом русского православного благочестия. «Народное» благочестие сохраняло свой неререформированный и в силу этого «неевропейский» облик.

Другой провал государственной политики кажется не менее значимым, и он прямо связан с конфликтом в понимании спасения. Важную роль в политике религиозного дисциплинирования играла борьба с так называемыми суевериями. Само это слово появилось в русском языке довольно поздно, впервые в сочинениях Симеона Полоцкого в конце XVII века. Первоначально оно означало различные практики и верования языческого происхождения, сохранявшиеся у православного населения. Само возникновение этого обобщающего понятия, соответствующего латинскому *superstitio*, указывает на западное влияние (Симеон воспроизводит томистскую классификацию суеверий) и является частью политики религиозного дисциплинирования [Живов 2012].

Петр I и Феофан Прокопович начинают употреблять его в существенно более широком значении, чем Симеон Полоцкий, и прилагают его едва ли не главным образом к традиционным православным практикам, которые они рассматривали как черты нерациональной

и неконтролируемой народной религиозности. За этой борьбой стояла важная идея: спасением должна распоряжаться власть, то есть царь, правительство и уполномоченное царем духовенство. Неконтролируемые источники благодати и спасения должны быть перекрыты. Новые чудотворные иконы, священные источники, бродячие святые люди, в частности юродивые, одним словом, все те вместилища благодати, которые составляли, можно сказать, традиционную инфраструктуру спасения, рассматривались как ухищрения противные государственным интересам, нарушающие монополию государства на распределение даров спасения.

Не нужно думать, что эти притязания государства каким-либо образом скрывались. Феофан Прокопович прямо утверждает, что спасение предназначено для всех и достигается оно тем, что «всяк по званию своему ходит», то есть благодаря деятельности на благо общества, то есть государства. И Прокопович обличает тех, кто

ищет пути спасеннаго у сынов погибельных, и вопрошает: как спастися? у лицемеров, мнимых святцев <...> что же они? видения сказуют, аки бы шпионами к Богу ходили, притворныя повести, то есть бабья басни бают, заповеди бездельныя, хранения суеверная кладут, и так безстыдно лгут, яко стыдно бы воистинну и просто человеком, не точию честным нарещися тому, кто бы так безумным расказщикам верил: но обаче мнози веруют, увы окаянства! [Феофан Прокопович 1761: 16].

Понятно, что достоинство службы, а отсюда и заслуги, обеспечивающие спасение, оценивались государством, которое и становилось таким образом дистрибутором спасения.

Вплоть до конца XVIII века стандартной реакцией властей на появление новой чудотворной иконы был арест тех, кто это «устроил»; их заставляли признаться в том, как и ради каких корыстных резонов они это сделали.

Так, в 1723 году черниговский епископ Иродион послал в Синод доношение, в котором сообщал, что 5 марта поп Терентий, служивший в одной из черниговских церквей, видел вместе со «знатными» людьми, как образ Богоматери испускает слезы. Слезы собрали в сосудец, а икону перенесли в кафедральный собор, и на следующий день она исцелила черниговскую жительницу Авдотью, у которой внезапно начало «корчити уста и руки и ноги». По указанию епископа «оная жена духовнику на исповеди о случае сем сказала» [ПСПр 1876: 168 (№ 1323, 15 июня 1724)]. В своих действиях епископ следовал издавна принятому порядку.

У Синода, однако, был другой порядок. В канцелярии к сообщению Иродиона выписали два пункта из Духовного регламента, требовавшие, чтобы епископы преследовали недолжное почитание икон и не объявляли их чудотворными «для вспоможения церквей убогих, или новых построения» [Духовный регламент 1904: 23]. Основываясь на этом нормативном документе, Синод определил образ и истекшие от него слезы, «убрав в удобный тому ковчег и запечатав, прислать», а попа Терентия выслать немедленно «под крепким караулом». Сношения, высылка и разбирательство заняли некоторое время, так что Петр Великий успел скончаться, что, видимо, и обусловило сравнительную мягкость вынесенного 25 августа 1725 года приговора. На попа Терентия было оказано давление, и он дал показания, чтобы избавиться от бесконечного и тягостного пребывания в тюрьме под следствием. Он показал то, что от него требовали, а именно что «таких слез подлинно не было, а умыслил де он то разгласить в народ ложно для собственного своего прибытку». Синод

для помяновения высокославных и вечnodостойных памяти Государя Императора снисходительное милосердие показуя, согласно приговорили: по силе имянного Императорскаго Величества <...> указа, по которому велено разглашающим

<...> чудеса притворно <...> или подобное тому творящим суеверие чинить наказание и вечную ссылку на галеры с вырезанием ноздрей, облепча оное публичное наказание, выбить его Терентья плетми и, вместо вечной на галеру ссылки, лишить его священства [ПСПр 1881: 169 (№ 1639)].

Наказаны должны были быть и те, которые «видели иные слезы текущая, а иные капли каплящая»; их должны были «публично бить плетми ж нещадно», и в течение месяца по воскресным дням им предписывалось стоять у церквей и виниться, «оную совершенную ложь изъявляя». У Иродиона указано было «взять из собственных его архиерейских имений штрафа тысячу рублей, не взирая ни на какие его отговорки, без всякаго отлагательства, которые и прислать в Святейший Синод немедленно» [ПСПр 1881: 169 (№ 1639)]. Все это следовало сделать, «дабы и впредь, на то взирая, другим так чинить неповадно было» [ПСПр 1881: 170 (№ 1639)].

**Отшатываясь от цивилизации: ингредиенты особого пути.** Дело даже не в том, что цивилизация (рационализация, просвещение) сторонится столь ярко выраженного насилия как метода своего утверждения. В конце концов, и в Голландии, и в Англии дисциплинарная революция отнюдь не была безобидной благотворительной акцией, обходившейся без безжалостного принуждения; достаточно вспомнить законы против бродяжничества или работные дома<sup>1</sup>. Однако и в Голландии, и в Англии это принуждение осуществлялось значительной частью общества, реализовало религиозные ценности большого

1. Законы против бродяжничества представляют собой лишь наиболее очевидный случай социального дисциплинирования, сочетающего прямое насилие с непрямым контролем «цивилизованного» общества над десоциализованными элементами. О бродяжничестве в Англии раннего Нового времени см.: [Beier 1986]. О проблеме социального контроля (в частности, осуществляемого приходом) над бедными см. интересные работы Стива Хиндла: [Hindle 1998a; 1998b].

социума и располагало тем самым существенной социальной поддержкой. В России этой поддержки не было, дисциплинарная революция была делом горстки правителей, обитавших в Петербурге, и даже те, кто ее проводил, ей, как правило, не сочувствовали и делали свое дело по принуждению. В силу этого русская дисциплинарная революция была провалом и в сфере рационализации религиозной жизни: как показал Грегори Фриз, в XIX веке власти перестают преследовать «суеверия» [Freeze 1998; ср.: Dixon 2008]. Вновь стали появляться чудотворные иконы, были разрешены крестные ходы к разнообразным священным колодцам и источникам. Даже юродивых перестали волочить в Тайную канцелярию.

Традиционные верования продолжали играть более важную роль в народной религиозности, нежели институционализированные формы благочестия, предписывавшиеся властями. При этом нужно заметить, что эпитет «народный» относится в данном контексте отнюдь не только к низшим слоям общества, но ко всему населению в целом, за исключением лишь небольшой группы европеизированного дворянства. Это означает, в частности, что влияние политики дисциплинирования на реальные религиозные практики и на восприятие институционализированных путей спасения было ничтожным. Большинство населения продолжало жить с традиционными понятиями о благочестии, верить в своих юродивых, в чудеса, о которых повествовали многочисленные странники обоего пола, в святые колодцы и прочие «суеверные» (с точки зрения европеизированной власти) предметы; в соответствии с этим они продолжали полагаться на них как на действенные инструменты спасения и пренебрегать самоконтролем и институционализированным покаянием. У «народа» была своя «народная вера», которой оставалась вполне чужда рационализированная религиозность, рассматривавшаяся как принадлежность «цивилизованного» мира. Для того чтобы эта «народная вера» оказалась частью особого пути, надо было лишь



превратить ее нецивилизованность из отрицательного атрибута в положительный.

Одним из факторов, который делал православных столь невосприимчивыми к духовным выгодам религиозной и социальной дисциплины, частой исповеди и внушаемой ею некоторой уверенности в будущем спасении, были их сотериологические верования, а именно их расчет на иррегулярные (неинституциализированные) способы спасения. Спасение, как уже говорилось, могло быть достигнуто с помощью «святых людей», чудотворных икон, святых колодцев, удачного места погребения и т. д. При доступности всех этих способов верующего вряд ли могли привлечь строгие покаянные правила и утомительный процесс институциализированного отпущения грехов. В XVIII веке предпринимались попытки осудить это «незаконное» спасение и исключить его из числа допустимых инструментов православного благочестия. Эти усилия не принесли результатов. Для большинства населения малоизвестная чудотворная икона или подзрительный юродивый оставались куда более действенными и надежными способами избежать вечных мук, чем признание в не вполне понимаемых прегрешениях, произнесенное пред приходским священником, и отпустительная формула, связанная с еще менее понятной властью ключей.

В этих условиях церковная власть в XIX веке была вынуждена идти на компромиссы и признавать то, что при Петре I или Екатерине II считалось бы «суеверием». В условиях распадающихся традиций «непросвещенное» благочестие было лучше, чем отчуждение от церкви, и в силу этого духовенство если и не всегда поощряло «суеверные» практики (для определенной части духовенства эти практики и были верой отцов), то относилось к ним с терпимостью. В подобных обстоятельствах народная религиозность оставалась традиционной и, по существу, нереформированной. Никакой интериоризации религиозной дисциплины в русском обществе не случилось

(я, конечно, не говорю здесь об отдельных личностях и небольших группах). Тот цивилизационный процесс интeриоризации социальных запретов, который описан для западного общества Норбертом Элиасом [Элиас 2001: 237–327], в России если и не вовсе не имел места, то по крайней мере затрагивал лишь ничтожную часть населения. Для подавляющего большинства русских людей эти запреты оставались внешним принуждением и при желании могли рассматриваться как попытки привить русскому народу «западный» рационализм, наносящий ущерб органической «народной» жизни. Отсутствие религиозного рационализма и легализма, находящее, как мы видели, определенное соответствие в исторической реальности, легко превращалось в ингредиент особого пути.

Устойчивость традиционных и не затронутых дисциплинированием представлений о спасении имела многочисленные последствия для жизни русского общества. Прежде всего понятие индивидуального греха оставалось смутным и второстепенным по важности; грех воспринимался в большей степени как экзистенциальная характеристика человеческой жизни, чем как личная вина. Поэтому понятия греха и спасения существовали в сфере Божественного промысла и имели мало отношения к каждодневному индивидуальному поведению. Макс Вебер мимоходом замечает в своей «Экономике и обществе»:

Постоянный контроль над жизненным путем индивидуума лицом, которое уполномочено распределять благодать, контроль, который в ряде случаев может быть весьма эффективным <...> на практике часто не действует, в силу того что всегда остаются запасы благодати, которые могут быть распределены заново. <...> Малоразвитый и недетализированный метод исповеди, особенно характерный для русской церкви и часто принимавший форму коллективного признания прегрешения, не мог, конечно, оказывать устойчивого воздействия на поведение [Weber 1980: 339].

Характерным образом в России XVIII и XIX веков, в отличие от Запада, преступники (убийцы, грабители, воры) вызывали в народе жалость и сочувствие; они воспринимались как жертвы — не столько, видимо, государственной системы, сколько неизбывных черт человеческого существования в этом мире скорби. Их страдания рассматривались не как заслуженное наказание за злонамеренность, но скорее как болезненное проявление бедственности земного бытия. Как отмечает Николай Костомаров на основании записок Олеария,

иностранцам казалось странно, что люди, наказанные кнутом, не только не отмечались народным презрением, но еще возбуждали к себе участие и внушали даже некоторого рода уважение к своим страданиям. Никто не стыдился не только ласково говорить с ними, но даже вместе с ними есть и пить [Костомаров 1860: 209].

Можно полагать, что Достоевский перерабатывал эти народные идеи, когда он в «Братьях Карамазовых» говорил о всеобщем грехе и всеобщей вине. Хотя представление о том, что христианин ответствен за грехи своего ближнего, обычно в монашеской литературе, Достоевский доводит его до крайности. Старец Зосима говорит, что «всякий из нас пред всеми во всем виноват», — или в формуле, имеющей литургические коннотации: «за всех и за вся виноват» [Достоевский 1976: 262, 290]. Все грехи — грехи всех. Все грехи становятся не индивидуальным, а общим достоянием, и, как следствие, спасение также становится общим. Праведники могут поделиться им со своей грешной братией даже на том свете, например подав луковку [Достоевский 1976: 293]. Грешники могут спастись даже после смерти [Наскел 1983: 150–152], что явно представляет собой противоречащую православию идею, напоминающую спасение преп. Антонием Печерским нераскаянного грешника, как об этом повествуется в Киево-Печерском патерике.

Кажется интересным связать с этими или подобными идеями появление практики общей исповеди, заведенной св. Иоанном Кронштадтским. О. Иоанн был необыкновенно популярен как проповедник, духовный отец и чудотворец. По словам Томаса Тентлера, его

популярность как харизматического наставника душ вела к драматическому отступлению от правил, когда исповедь выкрикивалась исповедником, а затем следовало публичное и массовое отпущение грехов. Хотя отец Иоанн нарушал православные установления, эти экстраординарные действия сходили ему с рук <...>. То, на что смотрели сквозь пальцы как на харизматическую духовность в России XX столетия, на Западе было бы заклеено как недопустимая пастырская практика — трудно вообразить какого-либо епископа, относящегося к ней с терпимостью [Тентлер 2003: 274–275].

Представляется, что на эти практики смотрели снисходительно именно потому, что они находились в согласии с многовековой традиционной религиозностью, которую церковные иерархи в начале XX века отчаялись реформировать и которая в определенной степени находила поддержку у царя, стремившегося к единению со своим «народом».

Все это определяло специфические для России (в сравнении с пережившим дисциплинарную революцию Западом) религиозные практики и пути конструирования личности. Как известно, исповедь порождает эмбриональный биографический нарратив, который, в свою очередь, является одним из основных инструментов конструирования личности. Покаяние и исповедь представляют собой, согласно Мишелю Фуко, одни из наиболее важных технологий личности [Foucault 1976: 25–49; Foucault 1988]. Перечисляя совершенные за день прегрешения, кающийся занят самоанализом и мемориализацией собственных действий. Когда он или она приходит

к священнику на исповедь, эта память превращается в нарратив. Этот нарратив, составленный из совершенных грехов, определяет концептуальное восприятие жизненного пути. Поэтому характер покаянной дисциплины и ее строгость могут быть непосредственно связаны с формированием индивидуального сознания. В православном мире и в особенности в России покаянная дисциплина была существенно менее строгой, чем на католическом Западе; это не могло не породить нечетко очерченную индивидуальность, личность, которой присуща некоторая общинность, некоторая неопределенность в разграничении индивидуального и общественного. Это вполне реальные и вполне рационально объяснимые черты русского жизненного устройства, отличающие его от аналогичных западных феноменов. Именно они и подвергаются переосмыслению при создании концепции особого пути России, именно они служат той исторической базой, на которой строится данная романтически-националистическая категория.

## Литература

- [Алмазов 1894] — *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной Церкви: Опыт внешней истории: В 3 т. Т. I. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского военного округа, 1894. [Репринт: М.: Паломник, 1995.]
- [Алмазов 1900] — *Алмазов А. И.* Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении Таинств в Русской Церкви: Церковно-археологический очерк. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1900.
- [БЛДР 1997] — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева и Н. В. Поныр-ко. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997.
- [БЛДР 1999] — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева и Н. В. Поныр-ко. Т. 6: XIV — середина XV века. СПб.: Наука, 1999.

- [Вебер 1990] — *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
- [Верховской 1916] — *Верховской П. В.* Учреждение духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права: В 2 т. Т. II. Ростов н/Д., 1916.
- [Веселовский 1889] — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. [Ч.] XI–XVII. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1889.
- [Веселовский 1891] — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 6. [Ч.] XVIII–XXIV. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1891.
- [Вилинский 1911–1913] — *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе: В 2 т. Одесса: Типография «Техник», 1911–1913.
- [ВМЧ 1868] — Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь, дни 1–13. СПб.: Издание Археографической комиссии, 1868.
- [Деяния 1893] — Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов / Под ред. Н. Субботина. 2-е изд. Братства св. Петра митрополита, вновь проверенное по подлинной рукописи. М.: Синодальная типография, 1893. [Репринт: Westmead: Gregg International Publishers Limited, 1969.]
- [Достоевский 1976] — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. / Глав. ред. В. Г. Базанов. Т. 14: Братья Карамазовы (кн. 1–10). Л.: Наука, 1976.
- [Духовный регламент 1904] — Духовный регламент всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. М., 1904.
- [Живов 2004] — *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
- [Живов 2008а] — *Живов В. М.* Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // НЛО. 2008. № 91. С. 114–140.

- [Живов 2008б] — *Живов В.М.* Император Траян, девица Фальконилла и провонявший монах: их приключения в России XVIII века // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории / Под ред. Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского. Вып. 1. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 245–268.
- [Живов 2012] — *Живов В.М.* Суевория и забобоны // Эволюция понятий в свете истории русской культуры / Отв. ред. В.М. Живов и Ю.В. Кагарлицкий. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 130–150.
- [Жмакин 1881] — *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. 1881. Кн. 1. С. 1–256; Кн. 2. С. 257–762.
- [Законодательство Петра I 1997] — Законодательство Петра I / Под ред. А.А. Преображенского и Т.Е. Новицкой. М.: Юридическая литература, 1997.
- [Зеньковский 1970] — *Зеньковский С.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.
- [Иванов 2005] — *Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005.
- [Костомаров 1860] — *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб.: В типографии Карла Вульфа, 1860.
- [Кушелев-Безбородко 1862] — Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 3: [Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным]. СПб.: Типография Кулиша, 1862.
- [Лавров 2000] — *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.
- [Максимович 2008] — *Максимович К.А.* Заповѣди сватыхъ отьць. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе: Исследование и текст. М.: ПСТГУ, 2008.
- [Марчалис 2009] — *Марчалис Н.* Люторъ иже лють: Прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой. М.: Языки славянской культуры, 2009.

- [Материалы 1876] — Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита / Под ред. Н.И. Субботина. Т. 2. М.: Типография Э. Лисснер и Ю. Роман, 1876.
- [Пентковский 2002] — *Пентковский А. М.* Покаянная дисциплина христианской Церкви в конце I тысячелетия // Журнал Московской патриархии. 2002. № 10. С. 63–70.
- [Пигин 2001] — *Пигин А. В.* К изучению Повести Никодима Типикариса Соловецкого о некоем иноке // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь / Ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 282–310.
- [ПСЗРИ 1830] — Полное собрание законов Российской империи. I / [Сост. под руководством М.М. Сперанского]. СПб.: II-е отделение Собственной Е.И.В. канцелярии, 1830. Т. 1–45.
- [ПСПр 1876] — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 4. СПб.: Синодальная типография, 1876.
- [ПСПр 1881] — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 5. СПб.: Синодальная типография, 1881.
- [ПСРЛ 1995] — Полное собрание русских летописей. Т. XLI: Летописи Переяславля Суздальского (Летописец русских царей) / Отв. ред. В.И. Буганов и Б.А. Рыбаков. М.: Археографический центр, 1995.
- [Ровинский 1881] — *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. Т. 3. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1881.
- [Рождественский 1902] — *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в.: (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. 2. Смесь. С. 1–31.
- [Смирнов 1906] — *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней восточной церкви: (История духовничества на Востоке): В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1906.



- [Смирнов 1912] — *Смирнов С.И.* Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины: (Тексты и заметки) // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. 1912. Кн. 3. С. 1–568.
- [Суворов 1901–1902] — *Суворов Н.С.* Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточной церкви // Византийский временник. 1901. Вып. VIII. С. 357–434; 1902. Вып. IX. С. 378–417.
- [Ульфельдт 2002] — *Ульфельдт Я.* Путешествие в Россию / Пер. с лат. Л.Н. Годовиковой; под ред. Дж. Линда и А.Л. Хорошкевич. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- [Феофан Прокопович 1761] — *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. II. СПб.: При Сухопутном шляхетном кадетском корпусе, 1761.
- [Элиас 2001] — *Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. / Пер. с нем. А.М. Руткевича. Т. 2. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- [Anderson 1991] — *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised ed. London; New York: Verso, 1991.
- [Armstrong 1982] — *Armstrong J.A.* Nations before Nationalism. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
- [Barringer 1979] — *Barringer R.* Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A.D.: D.Phil. dis. Oxford: University of Oxford, 1979.
- [Bauckham 1990] — *Bauckham R.* The Conflict of Justice and Mercy: Attitudes to the Damned in Apocalyptic Literature // Apocrypha. 1990. Vol. 1. P. 181–196.
- [Baun 2007] — *Baun J.* Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- [Beier 1986] — *Beier A.L.* Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560–1640. New York: Methuen, 1986.
- [Brown 1982] — *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.

- [Brown 1999] — *Brown P.* *Gloriosus Obitus: The End of the Ancient Other World // The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus / Ed. by E. Klingshirn and M. Vessey.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999. P. 289–314.
- [Brown 2003] — *Brown P.* *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000.* 2<sup>nd</sup> ed. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2003.
- [Carozzi 1994] — *Carozzi C.* *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup> — XVIII<sup>e</sup> siècle).* Rome: École française de Rome, 1994.
- [Constas 2001] — *Constas N.* “To Sleep, Perchance to Dream”: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature // *Dumbarton Oaks Papers.* 2001. Vol. 55. P. 91–124.
- [Delumeau 1983] — *Delumeau J.* *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident, XIII<sup>e</sup> — XVIII<sup>e</sup> siècles.* Paris: Fayard, 1983.
- [Dixon 2008] — *Dixon S.* *Superstition in Imperial Russia // The Religion of Fools? Superstition Past and Present / Ed. by S.A. Smith and A. Knight.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. P. 207–228.
- [Dunn 2003] — *Dunn M.* *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages.* Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2003.
- [Erickson 1977] — *Erickson J.* *Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition // Saint Vladimir's Theological Quarterly.* 1977. Vol. 21. P. 191–206.
- [Fedotov 1975] — *Fedotov G. P.* *The Russian Religious Mind: In 2 vols. Vol. 1: Kievan Christianity, the 10<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> Centuries.* Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1975.
- [Foucault 1976] — *Foucault M.* *Histoire de la sexualité. Vol. 1: La volonté de savoir.* Paris: Gallimar, 1976.
- [Foucault 1988] — *Foucault M.* *Technologies of the Self // Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault / Ed. by L. H. Martin, H. Gutman, and P.M. Hutton.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49.
- [Freeze 1998] — *Freeze G.* *Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia: New Histories for*

- the Empire / Ed. by J. Burbank and D.L. Ransel. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1998. P. 210–249.
- [Getcha 2007] — *Getcha J.* Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church: Some Modern Questions to a Very Ancient Practice // *Saint Vladimir's Theological Quarterly*. 2007. Vol. 51. № 2/3. P. 203–220.
- [Gorski 2003] — *Gorski Ph.* The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe. Chicago; London: University of Chicago Press, 2003.
- [Grégoire le Grand 1978] — *Grégoire le Grand*. Dialogues: En III vols / Éd. par A. Vogüé. Paris: Éd. du Cerf, 1978.
- [Hackel 1983] — *Hackel S.* The Religious Dimension: Vision or Evasion? Zosima's Discourse in *The Brothers Karamazov* // *New Essays on Dostoevsky* / Ed. by M. V. Jones and G.M. Terry. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1983. P. 139–168.
- [Heller 1988] — *Heller W.* Die Moskauer "Eiferer für die Frömmigkeit" zwischen Staat und Kirche. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.
- [Hindle 1998a] — *Hindle S.* Power, Poor Relief, and Social Relations in Holland Fen, c. 1600–1800 // *The Historical Journal*. 1998. Vol. 41. № 1. P. 67–96.
- [Hindle 1998b] — *Hindle S.* The Problem of Pauper Marriage in Seventeenth-Century England: The Alexander Prize Essay // *Transactions of the Royal Historical Society*. 6<sup>th</sup> Series. 1998. Vol. 8. P. 71–89.
- [Kraienhorst 2003] — *Kraienhorst H.B.* Buß- und Beichtordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen. Würzburg: Augustinus-Verlag, 2003.
- [Le Goff 1999] — *Le Goff J.* Un autre Moyen Âge. Paris: Quarto; Gallimard, 1999.
- [Malia 1961] — *Malia M.* Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.
- [Malia 2000] — *Malia M.* Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambridge, Mass.; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- [Martin 1997] — *Martin A.M.* Romantics, Reformers, Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander I. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1997.

- [Michels 1999] — *Michels G.B.* At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- [Myers 1996] — *Myers W.D.* “Poor, Sinning Folk”: Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.
- [Pascal 1938] — *Pascal P.* Avvakum et les débuts du Raskol: La crise religieuse au XVII siècle en Russie. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, 1938.
- [PG 1865] — *Patrologiae cursus completus: seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum, qui ab aevo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro latinis et ad concilii Florentini tempora (ann. 1439) pro graecis floruerunt. Series graeca, in quo prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Bessarionem / Accurante J.P. Migne.* Vol. 97. Paris, 1865.
- [Quasten 1983] — *Quasten J.* Patrology. Vol. 1: The Beginnings of Patristic Literature. Allen, TX: Christian Classics, 1983. [Reprint.]
- [Riasanovsky 2003] — *Riasanovsky N.V.* Martin Malia and the Understanding of Russia // *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991 / Ed. by C. Evtuhov and S. Kotkin.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. P. 295–309.
- [Riasanovsky 2005] — *Riasanovsky N.V.* Russian Identities: A Historical Survey. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- [Taft 1988] — *Taft R.F.* Penance in Contemporary Scholarship // *Studia Liturgica.* 1988. Vol. 18. P. 2–21.
- [Tentler 2003] — *Tentler T.N.* Epilogue: A View from the West // *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars / Ed. by V.A. Kivelson and R.H. Greene.* University Park: Pennsylvania State University Press, 2003. P. 253–275.
- [Thomas Aquinas 1967] — *Thomas Aquinas.* Summa theologiae / Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries: In 60 vols. Vol. 5. [Cambridge; New York]: Blackfriars; McGraw-Hill, 1967.

- [Trumbower 2001] — *Trumbower J.A.* Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- [Vogel 1994] — *Vogel C.* En rémission des péchés: Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine / Éd. par A. Faivre. Aldershot: Variorum, 1994.
- [Weber 1980] — *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie / Besorgt von J. Winkelmann. 5., rev. Aufl. Tübingen: Mohr, 1980.
- [Zhivov 2010a] — *Zhivov V.* Handling Sin in Eighteenth-Century Russia // Representing Private Lives of the Enlightenment / Ed. by A. Kahn. Oxford: Voltaire Foundation, 2010. P. 123–148.
- [Zhivov 2010b] — *Zhivov V.* Institutionalized Soteriology in the Western and Eastern Churches // *Slavica Ambrosiana*. 2010. Vol. 1: Sant'Ambrogio e i santi Cirilli e Metodio: Le radici Greco-latine della civiltà slava. Atti del primo dies academicus, 25–26 maggio 2009; A cura di M. C. Pesenti e K. Stantchev. P. 51–76.

## **«Особый путь» развития России в 1830-е годы: Sonderweg, государство и образованное общество\***

1. В настоящей статье речь пойдет о концепции «особого пути» развития России как непосредственном атрибуте политического и идеологического действия. Интерпретация метафоры как словесного элемента государственного управления позволяет увидеть, как инструментализируется понятие, как оно выводится из сугубо языковой плоскости и перемещается в лингвоинституциональный контекст. Выбор нашей исследовательской стратегии вытекает из особенностей самого политического языка: мы убеждены, что он циркулирует в сложноустроенном социокультурном пространстве, включающем не только собственно языковые явления, но и властные институты, наделяющие язык особой легитимностью<sup>1</sup>.

Исторический анализ политического текста подразумевает многоуровневую дешифровку контекста: во-первых,

\* Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 16–01–0060) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета „Высшая школа экономики“ (НИУ ВШЭ)» в 2016–2017 годах и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

1. См., например, определение политики и политической культуры в: [Вагер 1990: 5–6].

разыскания в области генезиса языка и понятийного аппарата; во-вторых, интерпретацию особой природы текста как интенционального культурного жеста (определение семантических аспектов публикационной истории текста, реконструкцию авторской версии горизонта читательского ожидания и пр.); наконец, в-третьих, анализ рецепции текста, которая выходит за пределы авторских намерений и определяется характером процесса восприятия и конфигурацией событий в читательских средах, статусом и характером социокультурных институтов, составляющих публику (пресса, интеллектуальные кружки; великосветские салоны, придворное общество, масонская ложа и др.). Таким образом, текст находится в процессе постоянной реинтерпретации в зависимости от «правил чтения», принятых в той аудитории, в которой он обсуждается. Использование той или иной идиоматики становится объяснимым и обретает всю полноту исторического смысла лишь в тот момент, когда мы вводим понятие в контекст политического языка и политико-культурной ситуации прошлого, устанавливаем связи между данным текстом/языком и другими текстами/языками — не только в отношении отдельных терминов, но и внутри сложноорганизованного микроконтекста языковых жестов и институциональных матриц, необходимых для их легитимации.

Для истории концепции «особости» «русского пути» первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева имеет первостепенное значение: его публикация в «Телескопе» (1836) побудила многих салонных мыслителей отвечать на выдвинутые Чаадаевым тезисы о предназначении России, таким образом способствуя окончательной кристаллизации фундаментальных для русской мысли течений «западников» и «славянофилов». Далее мы рассмотрим основные идеи первого «Философического письма» в ряду других концепций русской избранности, актуализованных в 1836 году в связи с десятилетием коронации Николая I — главным событием придворного

календаря того года. Сопоставление позволит увидеть, как за содержательной полемикой по вопросам историософии скрывается чисто политическая проблематика, связанная с интерпретацией вопроса, кому надлежит вести Россию к «светлому будущему».

**2.** В русскоязычной версии первого «Философического письма», опубликованной в 15-м номере «Телескопа»<sup>1</sup>, мы находим следующие метафорические сопоставления, связанные с образом «пути», по которому идут русский («мы») и европейские народы:

а) Русский народ никогда не сливался со всеми остальными нациями в едином движении. У России пути как такового нет, русский народ существует вне времени<sup>2</sup>.

1. Все цитаты ниже даются без указания страниц по изданию [Чаадаев 2010]: «Философические письма к Г-же \*\*\*. Письмо первое (версия „Телескопа“)» [Чаадаев 2010: 37–54]; *Les lettres philosophiques. Lettre première* [Чаадаев 2010: 55–72].
2. «Мы никогда не шли вместе с другими народами <...>. Мы существуем как бы вне времени» («C'est que nous n'avons jamais marché avec les autres peuples <...>. Placés comme en dehors des temps»); «Мы живем в каком-то равнодушии ко всему, в самом тесном горизонте, без прошедшего и будущего» («Nous ne vivons que dans le présent le plus étroit, sans passé et sans avenir, au milieu d'un calme plat»); «Мы идем по пути времен так странно, что каждый сделанный шаг исчезает для нас безвозвратно» («Nous marchons si singulièrement dans le temps qu'à mesure que nous avançons la veille nous échappe sans retour»); «Отшельники в мире» («Solitaires dans le monde»); «Несмотря на название христиан, мы не тронулись с места, тогда как западное христианство величественно шло по пути, начертанному его божественным основателем. Мир пересоздавался, а мы прозябали в наших лачугах из бревен и глины. Коротко, не для нас совершались новые судьбы человечества; не для нас, христиан, зрели плоды христианства» («Malgré le nom de chrétiens que nous portions, quand le christianisme s'avavançait majestueusement dans la voie qui lui était trace par son divin fondateur et entraînait les générations après lui, nous ne bougions pas. Tandis que le monde se reconstruisait tout entier, rien ne s'édifiait chez nous: nous restions blottis dans nos masures de soliveaux et de chaume. En un mot, les nouvelles destinées du genre humain ne s'accomplissaient pas pour nous. Chrétiens, le fruit du christianisme ne mûrissait pas pour nous»); «Все европейские народы проходили эти столетия рука в руку, и в настоящее время, несмотря на все случайные отклонения, они всегда будут сходиться на одной



б) Русский народ все-таки движется, однако его исторические маршруты запутаны, он блуждает, в каждый конкретный момент времени тип его движения не соответствует тому месту, где он находится. Россия как бы идет вперед, но в итоге сбивается с пути<sup>1</sup>.

с) Вместе с тем блуждание, период бесцельного брожения был свойственен всем европейским народам в Средние века и как таковой составляет основное содержание и смысл их «юности», необходимую фазу, когда народы, подобно молодым людям, набираются жизненного опыта и впечатлений. С этой точки зрения россияне находятся

и той же дорожке» («Toutes les nations de l'Europe se tenaient par la main en avançant dans les siècles. Quelque chose qu'elles fassent aujourd'hui pour diverger chacune dans leur sens, elles se retrouvent toujours sur la même route»).

1. «Посмотрите вокруг себя. Все как будто на ходу. Мы все как будто странники <...> все проходит, протекает, не оставляя следов ни на внешности, ни в вас самих. Дома мы будто на постое, в семьях как чужие, в городах как будто кочуем, и даже больше, чем племена, блуждающие по нашим степям, потому что эти племена привязаннее к своим пустыням, чем мы к нашим городам» («Regardez autour de vous. Tout le monde n'a-t-il pas un pied en l'air? On dirait tout le monde en voyage. <...> tout s'en va, tout s'écoule sans laisser de trace ni au-dehors ni en vous. Dans nos maisons, nous avons l'air de camper; dans nos familles, nous avons l'air d'étrangers; dans nos villes, nous avons l'air de nomades, plus nomades que ceux qui paissent dans nos steppes, car ils sont plus attachés à leurs déserts que nous à nos cités»); «Мы растем, но не зреем; идем вперед, но по какому-то косвенному направлению, не ведущему к цели» («Nous grandissons, mais nous ne mûrissons pas; nous avançons, mais dans la ligne oblique, c'est-à-dire dans celle qui ne conduit pas au but»); «Лучшие идеи, от недостатка связи и последовательности, как бесплодные призраки, цепенеют в нашем мозгу. Человек теряется, не находя средства придти в соотношение, связаться с тем, что ему предшествует и что последует; он лишается всякой уверенности, всякой твердости; им не руководствует чувство непрерывности существования, и он заблуждается в мире. Такие потерявшиеся существа встречаются во всех странах; но у нас эта черта общая» («Les meilleures idées, faute de liaison et de suite, stériles éblouissements, se paralysent dans nos cerveaux. Il est dans la nature de l'homme de se perdre quand il ne trouve pas moyen de se lier à ce qui le précède et à ce qui le suit; toute consistance alors, toute certitude lui échappe; le sentiment de la durée permanente ne le guidant pas, il se trouve égaré dans le monde. Il y a de ces êtres perdus dans tous les pays; chez nous, c'est le trait général»).

вне времени, это вечная «юность», которая не перетекает в фазу умственной зрелости<sup>1</sup>.

д) Чуть ниже, впрочем, выясняется, что блуждание, бессмысленное и бесцельное движение не есть субстанциальная характеристика исторического пути России: в тот момент, когда все народы получали положительный, пусть временами и травматический, опыт, русский народ пребывал в неподвижности и лишь затем (когда именно, не уточняется) пришел в броуновское движение, что оставляет призрачную надежду на будущую зрелость<sup>2</sup>.

е) Русский народ движется не только по своему собственному разумению, его ведет «роковая судьба», чьи демонические черты в переводе «Телескопа» намеренно усилены<sup>3</sup>.

1. «Для всех народов бывает период сильной, страстной, бессознательной деятельности. Люди блуждают тогда и телом и духом. Это время великих страстей, великих ощущений. Народы движутся в то время сильно, без видимой причины; но не без пользы для будущих поколений. Все общества проходили чрез этот период» («Il est un temps, pour tous les peuples, d'agitation violente, d'inquiétude passionnée, d'activité sans motif réfléchi. Les hommes pour lors sont errants dans le monde, de corps et d'esprit. C'est l'âge des grandes passions, des grandes émotions, des grandes entreprises des peuples. Les peuples alors se remuent avec véhémence, sans sujet apparent, mais non sans fruit pour les postérités à venir. Toutes les sociétés ont passé par ces périodes»).
2. «Мир нравственный находится здесь в хаотическом брожении, подобном переворотам, которые предшествовали настоящему состоянию планеты. И мы находимся еще в этом положении. («C'est là encore la fermentation chaotique des choses du monde moral, semblable aux révolutions du globe qui ont précédé l'état actuel de la planète. Nous en sommes encore là»).
3. «Ведомые злою судьбою...» («Poussés par une destinée fatale...»); природа этого двигателя известна — это Божественное Провидение, воплощенное в словах Иисуса, приводимых Чаадаевым: «Отсюда понятно, что все свершившееся с первого дня нашей эры, или лучше с той минуты, как Спаситель сказал своим ученикам: „идите, проповедуйте Евангелие всей твари!“...» («On conçoit donc que tout ce qui s'est fait dès le premier jour de notre ère, ou plutôt dès le moment où le Sauveur du monde a dit à ses disciples: „Allez, prêchez l'Évangile à toute créature“»); «Отсюда можно видеть ясно игру всех рычагов, которые приводит в движение его всемогущая рука, ведя человека

Чаадаев и неизвестный переводчик его творения представили в распоряжение читателей первого «Философического письма» богатый репертуар довольно противоречивых метафор и утверждений. Европейские народы идут по прямому пути, который предначертал всем народам Спаситель, «блуждание» есть элемент этого пути, но элемент конструктивный, который преобразуется в интеллектуальную зрелость. Пути Провидения и воля самих народов в данном случае совпадают. С русским народом ситуация куда сложнее. С одной стороны, он находится в постоянном ложном, бесцельном движении, направляется вперед (по пути европейских народов), однако быстро сбивается с дороги и продолжает идти без определенных намерений. Здесь важно, что русский народ («мы» Чаадаева) обладает волей и избирает свой исключительный путь самостоятельно — попытки русских императоров вернуть его на «путь истинный» не имеют ни малейшего успеха. С другой стороны, он вообще не является актором, способным выбирать свой путь, — за него это делает «злая судьба», то же самое Провидение, которое избрало его для «великого урока миру». Одновременно русский народ, вопреки высказанным прежде тезисам, не всегда находился в бесцельном блуждании — прежде он был неподвижен, блуждание же есть характеристика современного момента, которая оставляет надежду на обретение зрелости в будущем, — тезис, развитый затем Чаадаевым в «Апологии безумного».

Наконец, Чаадаев использовал еще один образ, выделявший его текст на фоне других сочинений схожей тематики. Стоит оговорить, что эта черта русского народа

к его предназначению, никак не ограничивая его деятельности, никак не подавляя ни одной из сил ему врожденных, но, напротив, удвояя их, возвышая до бесконечности» («On voit pour lors distinctement le jeu de tous les leviers que sa main toute-puissante met en mouvement pour conduire l'homme à sa destination, sans attenter à sa liberté, sans paralyser aucune des forces de sa nature, mais au contraire en ajoutant à leur intensité et en exaltant jusqu'à l'infini tout ce qu'il possède de puissance propre»).

слабо соотносится с прочими качественными характеристиками его движения, описанными Чаадаевым: речь идет о существовании народа «вне времени». Для человека той эпохи, христианина, движение жизни — человеческой или народной — по заданной траектории от начала к концу было само собой разумеющимся. Немецкие философы конца XVIII — начала XIX века внесли в идею равномерно прогрессирующих обществ существенное уточнение: разные народы, подобно биологическим организмам, проходят идентичные фазы роста, но делают это с разной скоростью. Чаадаев, в общих чертах оставаясь верным этой конструкции, тем не менее допускает, что Провидение предполагает исключение из правила: народ, существующий только в пространстве (причем огромном) — либо в неподвижном состоянии, либо, наоборот, в движении, но неинтенциональном. Одна нация исключена из хода времени — образ, необычайно сильный риторически, но, впрочем, весьма сложно представимый с точки зрения логики (к чему Чаадаев, несомненно, и не стремился). Русский народ — это объект, который трудно описать с помощью кантовской категории временной протяженности.

3. Первое «Философическое письмо» появилось в московских книжных лавках в начале октября 1836 года, в период чрезвычайно важный для николаевского сценария власти — в разгар празднований десятилетия монаршей коронации. Николай I с особой чувствительностью относился к круглым датам, годовщинам восшествия на престол и юбилеям значимых событий, связанных с артикуляцией императорского мифа. В эпоху создания публичного образа национального монарха памятные даты приобретали особый смысл, служа поводом для масштабных празднований, во время которых и транслировалась официальная идеология [Уортман 2002: 368–388]. В юбилейные годы конкуренция за идеологическую доминанту ощущалась острее, за историческими

трудами наблюдали пристальнее. Появление «крамольного» текста в юбилейный год удваивало его полемический заряд. Именно это произошло и в случае публикации осенью 1836 года первого «Философического письма» (написанного, напомним, в 1829-м). Чаадаевская статья вышла ровно между двумя центральными идеологическими событиями 1836 года: поездкой Николая I по России с традиционной остановкой в Москве и масштабными празднованиями (середина августа) и постановкой первой национальной русской оперы «Жизнь за царя» (конец ноября).

Идеологическое утверждение итогов первого периода николаевского правления шло по нескольким каналам, каждый из которых обладал собственной прагматикой и независимостью. Во-первых, результаты начального десятилетия царствования символически осмыслялись в проповедях митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова), главная из которых была произнесена 22 августа 1836 года в Успенском соборе московского Кремля в присутствии самого императора, представителей двора, местных высших чиновников и иностранных дипломатов. Эта проповедь, затем напечатанная отдельным изданием, стала апогеем традиционно важной для Николая московской фазы его путешествия: именно здесь единство императора с его народом провозглашалось наиболее репрезентативно и убедительно. Во-вторых, юбилейные празднования подробно освещались и интерпретировались в публикациях «Северной пчелы», единственной влиятельной политической газеты в России, читавшейся большим количеством грамотных жителей страны. Наконец, в-третьих, финальным аккордом почти полугодичных торжеств послужила первая постановка во вновь отстроенном петербургском Большом театре «национальной» оперы М. И. Глинки «Жизнь за царя», идеологическую составляющую которой — в частности, либретто — Николай курировал лично. Все упомянутые источники трактовали два тесно связанных

друг с другом вопроса — об историческом пути России и о природе императорской власти.

4. В августе 1836 года Филарет дважды проповедовал о десятилетнем юбилее императорской коронации. В краткой «речи», сказанной 11 августа «пред вступлением Его Величества в Успенский собор», он интерпретировал «венец десятилетия Царских подвигов» [Филарет 1882а: 601]. В соответствии с общей тенденцией собственных политических текстов, созданных в николаевское царствование [Viise 2000], Филарет изображал подданных как пассивных и благодарных объектов монаршего попечения, а самого императора — как активного деятеля, в одиночку, через целую серию индивидуальных «подвигов» обеспечивавшего порядок в государстве. Филарет замечал, обращаясь к Николаю: «И оградив нашу безопасность и спокойствие, Ты не покоишься, но тем не менее подвизаешься, дабы упрочить и возвысить наше благоденствие» [Филарет 1882а: 601].

Тема «всеобщего благоденствия» была затем развита Филаретом в более пространным «слове», произнесенном 22 августа 1836 года в Успенском соборе. Здесь он уже подробно обсуждал природу монархической власти и интерпретировал беспрецедентные, с его точки зрения, успехи, достигнутые за время десятилетнего правления Николая. Главным образом московский митрополит акцентировал тему христианского повиновения, смирения перед Богом, которую проецировал на отношения государя и его подданных. Характерно, что в картине русской государственности, представленной Филаретом, конфессиональный принцип служил главным механизмом социальной и идеологической спайки, выступая в качестве структурообразующего элемента монархического правления. Уже эпитафия, избранный митрополитом, адекватно передавал ключевой тезис проповеди: «Повинитесь убо всякому человеку созданию Господа ради, аще Царю, яко преобладающе, аще ли же князем, яко от Него посланным, во отмщение убо

злодеем, в похвалу же благотворцем. (1 Петр. II. 13. 14)» [Филарет 1882б: 30]. Только вера гарантировала повиновение и являлась основным условием долговечности государственного порядка. Тем самым Филарет по-своему интерпретировал уваровскую триаду «православие — самодержавие — народность»: именно православие становилось основным ее элементом — через особую религиозную подоплеку, легитимировавшую верность русского народа своему монарху, без которой связи между императором и его подданными в значительной мере ослабели бы.

Метафоры пути и фиксация исторической траектории движения в «слове», сказанном 22 августа, полностью отсутствовали: тезис о «покоящемся» народе и деятельном монархе трансформировался в утверждение о тотальном благоденствии, требовавшем не развития, но лишь дальнейшего попечения об уже обретенных успехах. Из проповеди следовало, что Россия достигла финальной точки государственного развития, идеального состояния, полного внешнего и внутреннего умиротворения, стабильности и устойчивости, единства народа и государя, скрепленного православной верой:

Враги внешние побеждены и укрощены. Враги домашние уничтожены. Союзы, особенно благоприятные миру царей и народов, укреплены особенно. Редким Царским искусством враги переработаны в друзей. Силе бедствий, которые предупредить и отвратить не во власти человеческой было, не раз могущественно и благотельно противопоставлено личное присутствие духа Благочестивейшего Императора. Военные силы бдительным попечением непрерывно содержатся и содержатся в развитии, соответственным достоинству и безопасности Государства; в особенности же морские, не только увеличены, но, не знаю, не сказать ли, воскрешены пристальным животворным Царским взором. Просвещение, искусства, промышленность разнообразно поощрены. Законодательство и правосудие

получило свой особенный венец в систематическом составе законов. Человеколюбивые заведения для воспитания, врачевания, призрения возвращены в число, и цветут под незаходящим солнцем непосредственного Царского призрения. Всякая нужда, бедность, несчастье, общественное, частное, непрерывно находили и находят отверстою благодеющую руку Царскую. Соответственно потребностям Святые Церкви, ее Пастыри, ее Храмы, ее Обители частью умножены, частью облагодетельствованы. В областях, где в прежние несчастные времена Восточное благочестие стеснено было насилиями Запада, собственное око Благочестивейшего Государя усмотрело неблагообразие Православных храмов, и особенная Его воля облекла их приличным благолепием [Филарет 1882б: 31].

Отныне главная задача царствования — в общехристианской перспективе спасения — заключалась в поддержке образцового порядка в будущем, в обеспечении преемственности между нынешним и грядущим императорским правлением. Именно в этом контексте Филарет упоминал о наследнике престола великом князе Александре Николаевиче: «...Между тем на дальнейшую будущность державы простерто попечение и обеспечение воспитанием Наследника Престола» [Филарет 1882б: 32]. Таким образом, система управления в России не предполагала, по мнению Филарета, никакого дальнейшего совершенствования. Центральным пунктом политической программы николаевского царствования становилось воспитание наследника в христианском духе<sup>1</sup>, поскольку лишь оно было способно обеспечить «сердечность»<sup>2</sup> связи

1. Этой теме была посвящена проповедь Филарета, сказанная 17 апреля 1835 года в кафедральной церкви Чудова монастыря и затем напечатанная отдельным изданием: [Филарет 1877].
2. «Природная любовь Россиян к Царю своему естественно умножена приобретенною любовью к Царю, Который непрерывно о нас печется, для нас живет и действует и с священной Высоты Своей так приближается к Своему народу, что наши сердца, можно сказать, соприкасаются с его сердцем» [Филарет 1882б: 32].



между будущим монархом и его подданными, необходимую для процветания государства.

Успех нынешнего царствования основывался, согласно Филарету, не на «внешнем» созидании определенного общественного устройства, а благодаря внутреннему преобразению каждого из подданных Николая: будущее России связывалось исключительно со сферой духа — с христианской верой и религиозными установками православного человека. В своей проповеди Филарет прежде всего отмечал, что базовый принцип любого политического правления — повиновение — наиболее успешно обеспечивается именно через религию: «Какое удовлетворительное учение! *Повинуясь Царю и начальству*, вы благоугождаете Царю; и в то же время, *повинуясь Господа ради*, вы благоугождаете Господу!» [Филарет 1882б: 32].

Далее Филарет аргументировал, что теория общественного договора, сама по себе верная и справедливая, тем не менее является теоретическим конструктом, который невозможно реализовать в эмпирической реальности. Он соглашался с тем, что лишь власть, основанная на насилии (и, соответственно, повиновении), гарантирует единство социального и политического организма. Повиноваться человек может из разных побуждений — страха, личной выгоды или ради самого общества:

Общество доставляет человеку безопасность личную, образование способностей, случаи к употреблению оных, способности к приобретениям, и опять безопасность приобретенного. Но как для сохранения общества необходимо повиновение: то каждый человек и должен повиноваться — ради общества, из благодарности к нему за себя, и вместе — ради себя, чтобы, сохраняя повиновением общество, сохранять для себя то, чем от общества пользуется [Филарет 1882б: 33].

Если повиновение из страха или выгоды Филарет заведомо не считал надежным, то делегирование части

собственных прав обществу, защищающему индивида, он признавал в теории справедливым. Тем не менее он утверждал, что повиновение «ради общества» на практике приводит к бунту:

Когда смотрю на опыты, как на подобных умозрениях хотя в наше время основать повиновение некоторые народы и Государства, и как там ничто не стоит твердо, зыблются и престолы и олтари, становятся, по выражению Пророка, *людие аки жрец, и раб, аки господин* (Иса. XXIV. 2), бразды правления рвутся, мятежи роятся, пороки безстыдствуют, преступления ругаются над правосудием, нет ни единодушия, ни доверенности, ни безопасности, каждый наступающий день угрожает; — видя все сие не могу не заключать: видно, не на человеческих умозрениях основывать должно Государственное благоустройство! (курсив автора. — М. В.) [Филарет 1882б: 33–34].

«Умозрительная теория», сталкиваясь со слабой природой человека, обнаруживает, по мнению Филарета, — прежде всего, конечно, в европейских государствах — явную ограниченность. Московский митрополит, согласно с официальной николаевской концепцией власти, утверждал, что истинное повиновение возможно лишь при условии «единодушия», которого можно достичь не путем «умствований», пусть и содержательных самих по себе, но с помощью «веры», то есть чувства человека, заставляющего его чтить монарха так же, как Господа Бога:

Есть повиновение ради общества и Начальства, не столько по умозрению, сколько по чувству сердца, по любви к Государю и отечеству. <...> Скажем без иносказания: чтобы естественная любовь к Государю и отечеству была неизменна, чиста, спасительна, для сего нужно, чтобы ее охранял, и в действиях руководствовал высший, совершенно небесный и Божественный закон любви Христианской [Филарет 1882б: 34].

В отличие от Европы, считал Филарет, Россия исторически<sup>1</sup> управлялась именно с помощью повиновения «Господа ради»: «Это жизненная теплота в теле Государства, самодвижное направление к общественному единству, крылатая колесница власти, свободная покорность, покорная свобода» [Филарет 1882б: 34]<sup>2</sup>. Только христиански обоснованное повиновение могло гарантировать монархическому порядку крайнюю степень устойчивости: именно потому, что религия лучше всего позволяла человеку справиться с его низменной природой. В этом месте рассуждения «слово» Филарета предвосхищало сюжетные коллизии оперы Глинки «Жизнь за царя»:

Вот повиновение, всегда удовлетворительное для власти, и всегда блаженное для повинующегося! Поставьте оно в самое сильное испытание: пусть, например, надобно будет пожертвовать собою повиновению, пострадать или умереть за Государя и Отечество; пусть воздвигнет против сего естественную борьбу естественная любовь к собственной жизни, к благам жизни, ко многому любезному в жизни: вся брань помыслов, без сомнения, низложена будет, как скоро придет сильное благодатное слово: *Господа ради*. Пожертвуй всем повиновению *Господа ради*: если сладостно жертвовать для Царя и отечества, еще паче сладостно жертвовать для Господа; и в сем случае не горько уже оставить и земную жизнь, вместо которой приемлющий жертву сию Господь даст много

1. «Нам, Россияне, от матерней<sup>3</sup> млека напитанным любовью к Государю и отечеству, известно по давним и недавним опытам, сколь крепительна была сия пища для подвигов труднейших, во времена труднейшие» [Филарет 1882б: 34].
2. См. далее: «*Повинитесь убо всякому начальству человеку, всякой законной, и особенно Верховной власти, Господа ради; повинуйтесь полным, беспрекословным повиновением, ради Господа Всемогущего и Правосудного, Который не может попустить ненаказанного противления Своему повелению <...> ради Господа Сердцеведца, ради Господа Премудрого и Всеблагого Промыслителя <...> Который особенно сердце Царево имеет в руке Своей* (Притч. XXI. 1). <...> Вот повиновение, всегда удовлетворительное для власти, и всегда блаженное для повинующегося! (курсив автора. — М. В.)» [Филарет 1882б: 34].

лучшую жизнь небесную; не горько оставить и любезное на земле, поелику оно будет оставлено на руках любви Отца Небесного [Филарет 1882б: 35].

В концепции, изложенной Филаретом, отсутствие прогрессирующего движения не только признавалось, но и расценивалось как несомненное благо, поскольку, несмотря на формальные ссылки на «счастливое будущее», благоденствие оказалось уже достигнуто в настоящем, стремиться больше не к чему, народное процветание заключается в максимально долгой консервации идеального порядка вещей, залогом и фундаментом которого является православное христианство.

Нетрудно догадаться, что в очерченной перспективе ответственной за главную идеологическую составляющую национального благосостояния, наиболее значимой государственной структурой, обеспечивающей устойчивость существующего положения вещей, оказывалась именно православная церковь. Защита церковных интересов в 1836 году имела дополнительное значение: накануне своего приезда в Москву, 25 июня этого года, Николай определил на место обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова, которому предстояло реформировать систему церковного управления [Благовидов 1899: 400–420; Рункевич 1901: 111–124; Полунов 2008]. Новое назначение вызвало недовольство Филарета<sup>1</sup>. Своей проповедью митрополит напоминал Николаю о той важнейшей роли, которую православие играло в системе

1. См., например, рассказ о первом посещении Протасовым Синода: «Граф Протасов, назначенный обер-прокурором в св. синод, в первый раз взшел в присутственную залу синода и сел за столом, где заседали архиереи. Филарет спрашивает его: „Давно-ли, ваше сиятельство, получили хиротонию?“ Граф, не понимая вопроса, молчит. Филарет спрашивает: „Давно-ли посвящены в священный сан?“ и заметил, что за этим столом сидят члены синода. Где же мое место? спрашивает Протасов. Филарет указал и граф пересел за обер-прокурорский стол» (*Ефремов П. А. Заметки о Филарете // РГАЛИ. Ф. 191. Оп. 1. Ед. хр. 3212. Л. 31*). См. также: [Майорова 1997: 622, 633–634].

его политической власти, и в свете недавнего назначения Протасова его «слово» звучало едва ли не полемично. Таким образом, рассуждение об особом пути, точнее, в данном случае особом положении России трансформировалось в спор о том, кто и как должен предопределять идеологическую повестку царствования.

5. Наиболее репрезентативным источником воззрений главы III отделения императорской канцелярии А.Х. Бенкендорфа на идеологию и особенность текущего исторического момента служат ежегодные отчеты, подававшиеся ведомством на рассмотрение императора. Как следует из отчета III отделения за 1836 год, из элементов триады основным Бенкендорф, безусловно, считал «самодержавие», доминировавшее над остальными двумя: и «народность», и «православие» определялись прежде всего через понятие «самодержец». Отчет, прочитанный монархом 3 января 1837 года [Обозрение 2006: 140], представлял программу царствования, отличавшуюся от картины, изображенной в проповедях митрополита Филарета: эмоциональная связь между подданными и монархом сохранялась, однако ее религиозная составляющая (повиновение Богу как необходимый элемент повиновения государю) из аргументации практически выводилась.

Отчет, поданный в год коронационного юбилея, начинался с исторического обзора царствования. Согласно Бенкендорфу, произошедшие за это время изменения свидетельствовали об успехе выбранной политической стратегии. В отчете рубежным объявлялся 1831 год, который расценивался как наиболее сложное, кризисное, но вместе с тем и переломное время текущего исторического периода. Польское восстание, холера и бунт в военных поселениях поставили под угрозу существовавший государственный порядок [Обозрение 2006: 140]. Кроме того, события 1831 года заставляли наблюдателя предполагать, что «царствованию» Николая «не предназначено быть счастливым» и «Бог не благословляет царствования

Государя», поскольку текущие бедствия накладывались на воспоминания о 14 декабря 1825 года, двух войнах, чуме и т. д. [Обозрение 2006: 140].

Между тем последовавшие затем события радикально переломили общую тенденцию. В перечислении успехов последних лет отчет III отделения почти дословно переключался с проповедью Филарета 22 августа:

С того времени Россия пребывает спокойною внутри ее и в мире со всеми державами, Россия процветает. Внутренняя ее промышленность и заграничная торговля с каждым годом распространяются. <...> В отношениях своих к иностранным державам Россия в течение последних пяти лет постоянно возвеличивалась и ныне достигла той высоты, на которой никогда еще не стояла. Она составляет сильнейшую опору и крепчайшую надежду своих союзников и является страшилищем и предметом зависти ей недоброжелательствующих [Обозрение 2006: 140–141].

Несомненно, Провидение даровало русскому народу его чувство преданности правителю, однако Бенкендорф подчеркивал в отчете, что самостоятельные действия и добродетели Николая в не меньшей степени способствовали укреплению его связи с народом и всеобщему благоденствию. Основной акцент он ставил на фигуре самого русского монарха:

Такое в течение последних пяти лет развитие внутреннего благосостояния России и политического ее веса совершенно изгладило мысль о несчастном царствовании и заменило скорбное чувство сие общим чувством доверия к Государю как к виновнику настоящего блестящего положения России. Существование Государя признается ныне необходимым условием для удержания Отечества нашего в сем цветущем положении и для приведения к успешному концу всех поселяемых Им начал усовершенствований и улучшений [Обозрение 2006: 141].

Речь идет о «существовании» даже не института самодержавия как такового, а конкретного «самодержца», Николая I. В отчет оказалось включено подробное описание случившегося в августе 1836 года эпизода, изначально императору чрезвычайно неприятного, — выпадения из дорожного экипажа близ города Чембар во время традиционного путешествия по России, в результате чего Николай сломал ключицу и вынужден был вернуться в Петербург. Несчастье, постигшее монарха, вызвало, по мнению составителей отчета, небывалое сочувствие его подданных и свидетельствовало об их личной преданности императору: «...Страшились лишиться Государя, и всякий взирал на возможность сего события, как на истинное для всех бедствие» [Обозрение 2006: 141]. В частности, высказывалось мнение, что «Государь <...> перед Богом имеет святую обязанность Себя беречь, Ему вручено благоденствие 50 миллионов народа, тесно связанное с Его существованием» [Обозрение 2006: 141]. Так благодаря неприятному происшествию любовь россиян к своему монарху обнаружила наибольшее выражение и распространилась «по всему пространству государства» [Обозрение 2006: 141]. В отчете особо оговаривалось, что если подданные Николая переживали за его судьбу «по врожденному в русских чувству безусловной преданности и любви к Царю», то петербургские жители, лучше знавшие монарха, испытывали и другое чувство — «понятие, которое с продолжением дней нынешнего Государя тесно соединяет счастье, спокойствие и процветание России» [Обозрение 2006: 141]. Между Петербургом и Россией не возникало антагонизма, поскольку «верноподданнические чувства», по мнению Бенкендорфа, в столице лишь проявлялись «с большею силою, чем где-либо» [Обозрение 2006: 141]<sup>1</sup>.

1. В числе уникальных личных качеств Николая составители отчета называли «твердость», «неустрасимость», «силу характера», «самоотвержение для пользы <...> народа», «семейные добродетели», «уважение <...> от иностранных держав» [Обозрение 2006: 141].

Успехи николаевского царствования объяснялись в отчете III отделения личной харизмой, добродетелями и исключительными качествами самого императора — и в этом пункте Бенкендорф расходился с Филаретом. Московский митрополит, фиксируя достижения текущего правления и признавая заслуги Николая, тем не менее подчеркивал, что полной доверенности к монарху нельзя достичь без помощи христианства и православной церкви. Между тем Бенкендорф о церкви и религии вообще не упоминал, связывая «народное расположение к Государю» лишь с действиями самого правителя.

Филарет и Бенкендорф, без сомнения, сходились в другом: и проповеди августа 1836 года, и отчет III отделения свидетельствовали о том, что Россия фактически достигла предела своего исторического пути — наивысшей стадии благоденствия, за которой качественного развития как такового уже не предвиделось. В отчете смысл последующего периода истолковывался с помощью органицистских метафор «цветения» и «посева»: «посеянные» императором «начала» уже принесли с собой «процветание», а в будущем ему предстоит довести начатое до «успешного конца».

В публикациях официальной газеты «Северная пчела», находившейся под патронажем III отделения, второй половины 1836 года доверенность подданных к государю также связывалась с идеей личной харизмы Николая как главного подателя благ в России. Возможности монарха явно превосходили человеческие — так, в описании приезда Николая в Москву 10 августа и последующего его появления перед московскими жителями говорилось:

Не даром добрый Русский народ называл встарину и теперь еще называет Благоверного Царя своего *красным солнышком вся святой Руси*. Казалось, Царь Русский привез с собою благодать и милость Божию: Он приехал, и вместе с Ним показалось солнце и рассеялись осенние тучи, которые наводили грусть и тоску на всех жителей Московских. В нынешнее



холодное и ненастное лето давно уже не любовались таким ясным небом, давно не дышали таким тихим и благоуханным воздухом<sup>1</sup>.

Отчеты о путешествии Николая по России фиксировали разные стороны публичного образа русского императора: Николай как объект особой народной любви и сердечной привязанности<sup>2</sup>, Николай как отец своих подданных-детей<sup>3</sup>, Николай как «великий хозяин русского

1. Северная пчела. 1836. № 186. 17 августа, понедельник. С. 741 (Внутренние известия. Санкт-Петербург. 16 августа). Образ Николая как «царя-солнца» акцентировался и в другом материале «Северной пчелы»: «Русский Государь (мы говорим без аллегии, без преувеличения, без лести) есть благотворное светило Своей земли, воспитующее, всеоживляющее» (Северная пчела. 1836. № 213. 18 сентября, пятница. С. 852; статья «Наблюдения в отечестве», посвященная посещению Николаем I Нижегородской ярмарки).
2. «Словно светлых праздников жители Москвы, каждый год, ждут приезда своего Государя, и, кажется, сердца Москвитян стосковались бы, если бы в которыйнибудь год Он не посетил Москвы, не отдохнул среди любящего Его народа от Своих царских забот, не утешил Своим ласковым приветом, не полюбовался на Москву, Им любимую, благодеемую, украшаемую. Поймите это взаимное чувство Царя и народа; оно высоко, оно свято, оно залог величия: подданные ждут и считают радостью явление среди них своего Повелителя; Он является, как благодать Божия на жаждущую ниву сердец» (Северная пчела. 1836. № 192. 24 августа, понедельник. С. 765 (Внутренние известия. Санкт-Петербург. 23 августа. Сообщение из Москвы от 14 августа)).
3. «Он явился, и как радостный лепет младенца приветствует отца, приветствовал Его народный клик: ура! Столь знакомый врагам России на полях брани, бессмертный вестник Русских побед, этот клик высказывал здесь сердцу царскому привет детей, и на сей раз гул его звенел в недрах громадного колокола, свидетеля стольких событий, ровно сто лет пролежавшего в недрах земли, и теперь воздвинутого на Царскую Площадь, как будто красноречивый в самом безмолвии своем памятник, на сравнение прошедшего с настоящим» (Там же); «Здесь (на Нижегородской ярмарке. — М. В.) не нужны были необходимые в других странах меры полиции к удержанию порядка в несметной массе людей: — здесь дети окружали отца» (Посещение Государем Императором Нижегородской Ярмарки // Северная пчела. 1836. № 192. 24 августа, понедельник. С. 768); «Но в Москве, когда там пребывает Император, непостижимая эта разгадка блещит на тысячах радостных лиц, излетает из тысячи уст. Вот слово этой разгадки, как я его видел и слышал: „Весь Русский народ есть одно великое семейство, а Император его отец“ (разрядка автора. — М. В.)» (Наблюдения в отечестве: Письмо Русского в Париж (окончание) // Северная пчела. 1836. № 274. 30 ноября, понедельник. С. 1093).

Царства»<sup>1</sup>. Ключевыми средствами для описания единства императора и его народа становятся «семейные» метафоры. Прочность связи между императором и жителями России обосновывалась их особым эмоциональным, интуитивным характером.

Метафоры пути в текстах «Северной пчелы» второй половины 1836 года использовались редко; как правило, речь заходила о великой будущности России: «Мы же, слава Богу, *русеем* с каждым днем более и более. Это значит, что великая будущность разверзается пред нами»<sup>2</sup>. «Великая будущность», несомненно, подразумевала определенное движение вперед, однако не менее очевидно было другое: сравнение между историческим прошлым, настоящим и будущим (за исключением истории самого николаевского царствования с 1826 по 1836 год) по шкале «лучше — хуже» в планы Бенкендорфа и близких к нему публицистов явно не входило<sup>3</sup>. Грядущее процветание оказывалось связано не с реформами или иными нововведениями, а с сохранением и экстенсивным усовершенствованием настоящих порядков — причем надежды на такой сценарий ассоциировались не столько с династической

1. «...Мы видели прекрасное зрелище: Царя-хозяина, Который хотел сам на месте обозреть главное средоточие внутренней торговли, и встречу Европы с Азией, во взаимной мере предметов самой разнообразной промышленности, обрадовать производителей и свой добрый, трудолюбивый народ, среди их мирных занятий, отсюда разливающих источники богатства, не только по всей России, не только в Европу, но даже в степи древней Азии и в леса отдаленной Сибири. Все это хотел *Сам видеть* Великий Хозяин Русского Царства, и, уделяя драгоценное время от всех государственных дел и занятий, поспешил приездом на Нижегородскую Ярмарку» (Северная пчела. 1836. № 192. 24 августа, понедельник. С. 767; описание посещения Николаем Нижегородской ярмарки).
2. Наблюдения в отечестве: Письмо Русского в Париж: (Из *Quotidienne*) // Северная пчела. 1836. № 273. 28 ноября, суббота. С. 1092.
3. О том же, по сообщению М.И. Жихарева, говорил Бенкендорф М.Ф. Орлову, когда они обсуждали содержание первого «Философического письма»: «Прошедшее России удивительно, ее настоящее более чем великолепно, что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение...» [Лемке 1909: 411] (оригинал по-французски).

преемственностью, сколько почти исключительно с фигурой действовавшего монарха.

В этой перспективе ответственность за стабильность, а значит, и за благоденствие ложилась прежде всего на III отделение императорской канцелярии и корпус жандармов, призванных обеспечивать связь между монархом и его народом поверх устоявшейся бюрократической иерархии. Собственно, «цветущее» положение дел в стране и наступившее «спокойствие» во многом стали итогом десятилетней деятельности руководимых Бенкендорфом ведомств<sup>1</sup>, поскольку именно для достижения этой цели — всеобщей «тишины» — в 1826 году и была образована жандармерия. В инструкции жандармским чиновникам Бенкендорф в 1826 году отмечал:

Стремясь выполнить в точности Высочайше возложенную на меня обязанность и тем самым споспешествовать благодетельной цели Государя Императора и отеческому его желанию утвердить благосостояние и *спокойствие* всех в России сословий, видеть и их охраняемыми законами и восстановить во всех местах и властях совершенное правосудие, я поставляю Вам в неперемennую обязанность <...> следующее: <...> Наблюдать, чтобы *спокойствие* и права граждан не могли быть нарушены чьей либо личной властью, или преобладанием сильных лиц, или пагубным направлением людей злоумышленных. <...> Вы в скором времени приобретете себе многочисленных сотрудников и помощников; любящие правду и желающие зреть повсюду царствующую

1. Бенкендорф отчетливо противопоставлял собственные успехи результатам ведомственной деятельности Уварова. В отчете III отделения за 1836 год о Министерстве народного просвещения говорится: «...Учебное наше просвещение еще в колыбели» [Обозрение 2006: 153], при том что в 1835 году в итоговом документе контролирующего ведомства с уверенностью утверждалось: «Сия важная отрасль государственного управления со времени назначения нынешнего министра получила, можно сказать, новую жизнь. В два года необыкновенные сделаны успехи в отношении устройства и размножения учебных заведений» [Обозрение 2006: 136].

*тишину и спокойствие*, потщатся на каждом шагу Вас охранять и Вам содействовать полезными советами, и тем быть сотрудниками благих намерений своего Государя (курсив мой. — М. В.) [Инструкция 1871: 197–199].

Таким образом, официальная интерпретация истории первого николаевского десятилетия на троне заключалась в том, что «особый путь» развития России, по сути, подошел к концу. За уникальными успехами текущего царствования могли следовать лишь бесконечное и ничем не омрачаемое благоденствие, «тишина» и «спокойствие». В этой перспективе основу государственного управления составляли не министерства, чья функция в данном контексте сводилась к минимуму — поддержанию прежнего порядка, а контролирующие идеологические ведомства. Таким образом, разговор об «особом пути» вновь велся на языке межведомственного соперничества.

6. Третий влиятельный участник идеологических дебатов того времени, министр народного просвещения С. С. Уваров, мыслил текущий исторический момент (1830-е) в категориях перманентного государственного кризиса. В записках, которые он с 1832 года подносил императору, он часто напоминал о последствиях декабрьских волнений 1825 года в России и европейских революций начала 1830-х, прежде всего во Франции. Так, в своем письме Николаю от марта 1832 года Уваров описывал положение России в мире, используя метафору корабля, плывущего в открытом бушующем море:

Дело Правительства — собрать их (последние останки своей политической будущности. — М. В.) в одно целое, составить из них тот якорь, который позволит России выдержать бурю [Уваров 1997: 97] (оригинал по-французски).

Метафорами бури и корабля пронизан и доклад Уварова «О некоторых общих началах, могущих служить

руководством при управлении Министерством Народного Просвещения», доведенный до сведения монарха 19 ноября 1833 года:

Правительству, конечно, в особенности Высочайше вверенному мне министерству, принадлежит собрать их («религиозные, моральные и политические понятия», принадлежащие исключительно России. — *М. В.*) в одно целое и связать ими якорь нашего спасения <...>. Россия живет и охраняется спасительным духом Самодержавия, сильного, человеколюбивого, просвещенного, [что] обращалось в неоспоримый *факт*, долженствующий одушевлять всех и каждого, во дни спокойствия, как и в минуты бури? <...> Дано ли нам посреди бури, волнующей Европу, посреди быстрого падения всех подпор Гражданского общества, посреди печальных явлений, окружающих нас со всех сторон, укрепить слабыми руками любезное Отечество на верном якорю, на твердых основаниях спасительного начала? <...> Но если Отечеству нашему <...> должно устоять против порывов бури, ежеминутно нам грозящей, то образование настоящего и будущих поколений в соединенном духе *Православия, Самодержавия и Народности* составляет бесспорно одну из лучших надежд и главнейших потребностей времени... (выделено автором. — *М. В.*) [Уваров 1995: 70–72].

Используя аналогию между актуальной политической ситуацией и «бурей», Уваров как будто обосновывал идеал «устойчивости» и «стабильности», не подразумевающий движение. Наиболее явно этот образ транслировался с помощью метафоры «якоря»: бросив якорь, корабль удерживается на одном месте, тем самым спасаясь от шторма. Однако в то же время Уваров предлагал императору метафору движения, которая станет ключевой в период его министерства: «Как идти в ногу с Европой и не удалиться от нашего собственного места („situation“)?» [Уваров 1995: 70]. Задачу, поставленную Уваровым, действительно сложно было выполнить: она предполагала две

разнонаправленные траектории движения России — вместе с Европой, но одновременно и неким «своим» путем. Для разрешения этой антиномии Уваров прибег к органицистским метафорам. Так, он писал о народности: «...Народность не состоит в *движении назад*, ни даже в *неподвижности*; государственный состав может и должен развиваться подобно человеческому телу <...>. Речь не идет о том, чтобы противиться естественному ходу вещей» [Уваров 1995: 71]. Подхватывая тезис о неравномерном развитии народных тел (как и человеческих), Уваров постулировал принцип, который затем станет базовым для близких к нему историографов. Согласно этой точке зрения, конечная точка маршрута у России и европейских стран одна, хотя двигаются они к ней различными путями и темпами. Уваров пытался показать, что уникальность России состоит в сочетании «несочетаемого»: Россия, как писала в «Наказе» Екатерина II, «есть европейская держава», а между тем она все-таки отделена от Европы. Подобно западным державам, корабль «Россия» оказался в эпицентре бури, однако лишь ему удастся в итоге бросить якорь и тем самым спастись.

Представления Уварова о «буре», в которой находится Россия, о постоянной ситуации «кризиса», которая диктует определенное политическое действие, нашли отражение в метафорике события, ставшего венцом полугодового коронационного праздника 1836 года, — постановки первой национальной русской оперы М. И. Глинки «Жизнь за царя», возвращавшей публику к смутным временам начала правившей династии. Как известно, сюжет «Жизни за царя» описывает один из самых напряженных моментов русской истории. Одновременно значимость данного эпизода проявлялась скорее ретроспективно — в свете знания о последующей блестящей судьбе новой царской династии. В этом смысле опера диссонировала с идеологическими схемами, пущенными в ход летом 1836 года и изображавшими Россию в период тотального процветания, в том числе и в исторической перспективе.

Если мы взглянем на текст либретто барона Е. Ф. Розена, созданного при участии В. А. Жуковского, то обнаружим, что он наполнен метафорами «бури» и «грозы», а также содержит ключевую и для проповедей Филарета идею жертвы. Собственно, темы «бури», «грозы» и «пути» возникают уже в первых репликах оперных героев: «Запевала: В бурю, во грозу... Хор крестьян: Сокол по небу / Держит молодецкий путь. Запевала: В бурю по Руси...» [Розен, Глинка 1836: 1]. Идея «жертвы» «во имя отечества», о которой в проповеди говорил Филарет, была заключена в самом сюжете оперы: добровольной смерти русского крестьянина во имя спасения будущего царя и, следовательно, династии<sup>1</sup>.

Метафора пути особенно актуальна для третьего действия оперы — речь идет о тупиковом «пути в болото», которым Сусанин ведет поляков. Сусанин обещает провести врагов «прямым путем», который в итоге оказывается гибельным [Розен, Глинка 1836: 43]. Крестьянин сознательно сбивается с дороги, чтобы обмануть поляков. Авторы либретто обыгрывали идею двойственности «пути»: спасительный с точки зрения Сусанина путь для поляков означал, напротив, блуждания и смерть. Сусанин связывал представления о своем «особом пути» в бурю, ненастье: «В непогоду и беспутье / Я держу свой верный путь! <...> Мой путь прям! Но вот причина: / Наша Русь для ваших братьев / Непогодна и горька»<sup>2</sup>. Это высказывание лучше всего характеризовало представления Уварова о пути России<sup>3</sup>: и Сусанин, и поляки движутся одним и тем же маршрутом, хотя смысл этого пути для каждой из сторон принципиально различен: во время бури поляки (революционная Европа) обречены на гибель, а Сусанин (подобно

1. Подробнее о мотивной структуре оперы см.: [Киселева 1997].
2. Поляки думали, что Сусанин «сбился с пути», подозревая, впрочем, что сделал он это умышленно [Розен, Глинка 1836: 58].
3. «По какому правилу следует действовать в отношении к Европейскому просвещению, к Европейским идеям, без коих мы не можем уже обойтись, но которые без искусного обуздания их грозят нам неминуемой гибелью?» [Уваров 1995: 70].

России) спасает царскую династию и собственную идентичность. Русский крестьянин избирает свой «крестный путь», в предсмертном монологе связывая воедино православие, самодержавие и народность: «Румяная заря / Промолвит за Царя / И мне, и вам. / Заря по небесам / Засветит правду нам! / Во правде путь идет / И доведет! / Во правде дух держать / И крест свой взять, / Врагам в глаза глядеть / И не робеть» [Розен, Глинка 1836: 65].

Мы не утверждаем, что Розен при составлении либретто прямо следовал указаниям Уварова. Возможно, близость либретто к мифологемам Уварова можно объяснить участием в его составлении Жуковского, который, как и Уваров, развивал «идеи патерналистского самодержавия» Карамзина [Киселева 1998: 36]. Кроме того, он, как показывает И. Ю. Виницкий, как в начале 1830-х, так и в конце 1840-х годов описывал европейские события через использование схожих метафор — прежде всего «бури» [Виницкий 2006: 191–200]. Нам важнее здесь указать на сходство идеологических конструкций: с одной стороны, в опере, с другой — в докладных записках Уварова императору.

Вводя в идеологический оборот формулу «православие — самодержавие — народность», министр наделял особым смыслом последний элемент триады: монарх и «национальная религия» получали легитимацию через народность и в значительной степени были ей подчинены [Зорин 2001: 365–366]. Необходимым контекстом, где идеи Уварова оказывались наиболее эффективными, служила «буря», идеологический кризис, выход из которого требовал максимального напряжения всех государственных сил<sup>1</sup>. В этой ситуации ключевым ведомством

1. Следует, безусловно, согласиться с А. Л. Зориным, который предлагает различать риторику Шишкова и Уварова на том основании, что первый из них действовал в «период военных действий», а второй разрабатывал «стратегию мирного, эволюционного развития» [Зорин 2001: 367]. Между тем наш анализ позволяет несколько скорректировать вывод исследователя: любопытным образом Уваров, проводя реформы в мирное время, тем не менее описывал контекст их реализации как революционный и кризисный.



в России оказывалось именно министерство народного просвещения Уварова, поскольку именно оно интенсивно реформировало систему образования, делая ее наиболее авторитетным, с точки зрения министра, каналом, укреплявшим связи между монархом и подданными. «Особый путь» России, по Уварову, заключался в разработке уникальной, лишь ей одной свойственной траектории движения — дистанцирования от охваченной революционными волнениями Европы без потери общего ориентира и при сохранении единства основных исторических вех развития.

Концепция Уварова радикально отличалась от сценариев, предложенных Филаретом и Бенкендорфом в 1836 году. Строго говоря, термином «особый путь России» можно было назвать лишь уваровскую схему, однако с одной существенной оговоркой: никакой финальной точки движения в этом случае быть не могло, речь шла о неизменно существующей кризисной ситуации — агрессивная цензурная и образовательная политика Уварова обретала смысл лишь в ситуации ожидания постоянной угрозы. Сама «буря», таким образом, становилась необходимой составляющей реформаторского идеологического сценария Уварова, без нее его предложения теряли актуальность. Именно эта черта и сближает все описанные версии триады «православие — самодержавие — народность»: все они, как мы постарались показать, почти не подразумевали дальнейшего прогресса. В первых двух случаях цель (благоденствие России) обьявлялась уже достигнутой, в третьем, наоборот, залогом успеха становилось антикризисное управление в эпоху чрезвычайного положения, трансформировавшегося в норму. Согласно всем трем идеологическим схемам, Россия (пусть и с некоторыми оговорками) фактически существовала вне движения во времени — ровно так же, как и Россия в интерпретации Чаадаева. Между провиденциализмом автора «Философических писем» и историческим видением «особого пути» России официальными

идеологами существовало глубокое структурное родство, что, помимо прочего, и привело последних в столь яростное негодование. Проведенный анализ показывает, что формула «православие — самодержавие — народность» несла в себе значительный конфликтный потенциал. Отдельные элементы триады, конечно, определялись через зависимость друг от друга, однако не менее важными, по-видимому, были и заложенные в ней противоречия. Какая из частей формулы «самая значимая и главная»? Ведомства, ответственные за «православие», «самодержавие» и «народность», отвечали на этот вопрос по-разному.

7. Между тем первое «Философическое письмо» было столь эклектично и заключало в себе столько парадоксальных мыслей, что на содержательном уровне оно вступало в конфликт со всеми тремя концепциями исторического развития России, соперничавшими в 1836 году. Указание на ложность выбора князя Владимира в пользу православной веры задевало всех идеологов сразу, но в особенности, разумеется, диссонировало с основными тезисами проповедей Филарета. Разграничение, проведенное Чаадаевым между монархом и его подданными (см.: [Мильчина, Осповат 1995: 279–280]), не могло понравиться никому, однако особенно метило в систему представлений, изложенных в «Северной пчеле» и отчете Бенкендорфа. Наконец, убеждение в истинности европейского пути в оппозиции русскому прямо противоречило основным установкам уваровской идеологии. Скептицизм Чаадаева в отношении прошлого и будущего России, тезис о физиологической неспособности русского человека воспринять лучшие западные идеи, естественно, шли вразрез со всеми базовыми концепциями, сформулированными в 1836 году.

Важно, что первое «Философическое письмо» — это текст не только о России и ее месте в мире, но и в немалой степени о жизни русских дворян в социальном измерении. Чаадаев прямо ставил вопрос: как думать в России, если общественная среда нисколько этому не способствует?

Он был убежден, что движение в области мысли (в том числе политической) везде происходит по идентичному сценарию. Сначала избранные личности (к коим он себя, несомненно, причислял) улавливают волю Провидения, а затем транслируют ее «массе», «толпе»: «Массы находятся под влиянием особенного рода сил, развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают; посреди их есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться вперед. Между тем как небольшое число мыслит, остальное чувствует, и общее движение проявляется». Переводя этот тезис на язык политического действия, можно сказать, что основным актором в соперничестве за идеологическое первенство, по мысли Чаадаева, становится общество. Подобная точка зрения была следствием изменений в структуре публичной сферы, имевших место в европейском XVIII веке, когда доминирующая роль двора в формировании интеллектуальных вкусов была подвергнута сомнению. Двору стали оппонировать другие социокультурные институты, такие как пресса, салон, театр и др. Как представляется, наиболее точно определила новое соотношение сил мадам де Сталь в трактате «О литературе» (1800): по формулировке В.А. Мильчиной, «новое мироощущение и новое поведение, которые так необходимы людям, живущим в республиканском обществе, нельзя создать ни принуждением, ни даже убеждением, но лишь апелляцией к их чувствам, а для этого обществу нужна интеллектуальная элита, которая вела бы за собой непросвещенный народ, и прежде всего чувствительные писатели, которым, следовательно, отводилась в преобразовании общества громадная по важности роль» [Мильчина 1989: 40]. Отсюда вытекала актуальная и для Чаадаева мысль, что, как отмечает В.А. Мильчина, комментируя «Десять лет в изгнании» мадам де Сталь, «философы и литераторы играют в обществе не меньшую (а то и большую) роль, чем правители и военные, и потому правители вынуждены с ними считаться...» [Мильчина 2017: 247]. Чаадаев

почти прямо говорил: не государство, ведомства или отдельные чиновники должны формировать идеологические схемы, но общество, точнее, лучшие, особенные его представители. Ответ на вопрос: «Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?» — был очевиден: речь шла о самом Чаадаеве и, шире, о лучших представителях образованного общества.

Прочитав первое «Философическое письмо» Уваров решил воспользоваться публикацией в «Телескопе» для актуализации собственного представления об идеологической доминанте и дискредитации линии своих основных противников, прежде всего Бенкендорфа. Министр отправил несколько писем и записок императору, в которых изобразил ужасающую картину масштабного московского заговора, чьей отправной точкой и служит сочинение Чаадаева, генетически связанное с деятельностью декабристов [Велижев 2010: 26–33]. Россия, по мнению министра, была охвачена революционным волнением, ответственность за которое несли контролирующие ведомства, то есть прежде всего III отделение императорской канцелярии. Если власти адекватно не отреагируют на выступление московской «фронды», это будет фактически означать, что Россия «сбилась с пути», отклонилась от правильного сценария, начертанного Уваровым, «корабль», ведомый императором, рискует разбиться о «подводные камни».

Ясно, впрочем, почему Николай I в итоге предпочел склониться к интерпретации чаадаевского дела, сформулированной Бенкендорфом, и не поддержал предложения Уварова объявить Чаадаева преступником. Обнаружить колоссальный заговор в момент всеобщей радости и манифестации единства монарха и его подданных означало бы нарушить и радикально переиначить сценарий коронационного празднования. Более того, Уваров обнаружил фронду в Москве, средоточии русскости, месте символического бракосочетания императора и России, где буквально два месяца назад произошли пышно организованные и наполненные высшим политическим смыслом

торжества. Начало расследования политического заговора было бы равнозначно признанию идеологической несостоятельности десятилетнего николаевского правления; существенно легче и разумнее было просто объявить Чаадаева умалишенным, наказать виновных и сделать вид, будто «ничего не произошло». Публикация в «Телескопе», таким образом, радикально обострила противоречия, существовавшие внутри политической элиты николаевского царствования. Реакция на чаадаевское дело Уварова и Бенкендорфа мотивировалась двумя связанными между собой рядами аргументов: с одной стороны, логикой содержательной, то есть их представлением о значении текущего исторического момента, с другой — логикой институциональной, то есть их соперничеством за власть.

История чаадаевского дела — это прежде всего история формирования публичной сферы в России, в которой идеи, роль социокультурных институций и функции государственных ведомств оказываются неотделимы друг от друга. Возвращаясь к методологическому введению к нашей работе, можно сказать, что высказывание о выборе «особого» или «общего» пути имплицитно подразумевает и ответ на ключевой вопрос: кто именно и как будет вести нацию к лучшему будущему — монарх, церковь, III отделение, министерство народного просвещения или публичные интеллектуалы. Так происходит перемещение метафор из области языковой в социокультурное пространство политической акции. Последнее обстоятельство заставляет предположить, что единство политической идиоматики и политического действия диктует методы анализа языковых жестов. Концепция «особого пути» становится частью более общего предмета исследования, который правильнее всего было бы определить как «языки русской историософии и публичная сфера». Именно ее историю или, вернее, микроисторию мы и считаем наиболее адекватной рамкой для интерпретации функциональных и содержательных аспектов политического языка в имперской России.

## Литература

- [Благовидов 1899] — *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия. Казань, 1899.
- [Велижев 2010] — *Велижев М. Б.* Петр Яковлевич Чаадаев // Чаадаев П. Я. Избранные труды / Сост., коммент. и вступ. ст. М. Б. Велижева. М., 2010. С. 5–34.
- [Виницкий 2006] — *Виницкий И. Ю.* Дом толкователя: Поэтическая семантика и историческое воображение В. А. Жуковского. М., 2006.
- [Зорин 2001] — *Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла...: Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2001.
- [Инструкция 1871] — Инструкция жандармским чиновникам // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1871. Кн. 1. С. 197–199.
- [Киселева 1997] — *Киселева Л. Н.* Становление русской национальной мифологии в николаевскую эпоху (сусанинский сюжет) // Лотмановский сборник. Т. 2 / Сост. Е. В. Пермяков. М., 1997. С. 279–302.
- [Киселева 1998] — *Киселева Л. Н.* Карамзинисты — творцы официальной идеологии: (Заметки о российском гимне) // Тыняновский сборник. Вып. 10: Шестые — Седьмые — Восьмые Тыняновские чтения / Под ред. М. Чудаковой, Е. Тоддеса и Ю. Цивьяна. М., 1998. С. 24–39.
- [Лемке 1909] — *Лемке М. К.* Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг.: По подлинным делам Третьего отделения Собственной Е. И. В. канцелярии. СПб., 1909.
- [Майорова 1997] — *Майорова О. Е.* Митрополит московский Филарет в общественном сознании конца XIX века // Лотмановский сборник. Т. 2 / Сост. Е. В. Пермяков. М., 1997. С. 615–638.
- [Мильчина 1989] — *Мильчина В. А.* Примечания // Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями / Пер. с фр. и коммент. В. А. Мильчиной. М., 1989. С. 395–462.

- [Мильчина 2017] — *Мильчина В.А.* Комментарии // Сталь Ж. де. Десять лет в изгнании / Пер. с фр., ст. и коммент. В.А. Мильчиной. СПб., 2017. С. 207–436.
- [Мильчина, Осповат 1995] — *Мильчина В.А., Осповат А.Л.* Петербургский кабинет против маркиза де Кюстина: Нереализованный проект С.С. Уварова // НЛО. 1995. № 13. С. 272–284.
- [Обозрение 2006] — Обзорение расположения умов и различных частей государственного управления в 1836 году // Россия под надзором: Отчеты III отделения, 1827–1869 / Сост. М.В. Сидорова и Е.И. Щербакова. М., 2006. С. 140–155.
- [Полунов 2008] — *Полунов А.Ю.* Обер-прокуратура Святейшего Синода: Основные этапы становления и развития (XVIII — середина XIX в.) // Петр Андреевич Зайончковский: Сборник статей и воспоминаний к столетию историка / Сост. Л.Г. Захарова, С.В. Мироненко и Т. Эммонс. М., 2008. С. 231–260.
- [Розен, Глинка 1836] — Жизнь за царя. Сочинение Барона Розена. Музыка М.И. Глинки. СПб., 1836.
- [Рункевич 1901] — Русская церковь в XIX веке: Исторические наброски С.Г. Рункевича. СПб., 1901.
- [Уваров 1995] — Доклады министра народного просвещения С.С. Уварова императору Николаю / Публ. М.М. Шевченко // Река времен: (Книга истории и культуры). Кн. 1. М., 1995. С. 67–78.
- [Уваров 1997] — *Уваров С.С.* <Письмо Николаю I> / Пер. с фр. и публ. А. Зорина // НЛО. 1997. № 26. С. 92–100.
- [Уортман 2002] — *Уортман Р.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I / Авториз. пер. с англ. С.В. Житомирской под ред. И.А. Пильщикова и Т.Н. Эйдельман. М., 2002.
- [Филарет 1877] — *Филарет.* Слово в день рождения Его Императорского Высочества, Наследника Престола, Государя Цесаревича, Великого Князя, Александра Николаевича // Святитель Филарет Московский. Творения: Слова и речи: В 5 т. Т. III. М., 1877. С. 346–352. [Репринт: 2006.]
- [Филарет 1882a] — *Филарет.* Речь Благочестивейшему Государю Императору Николаю Павловичу пред вступлением Его Величества в Успенский собор // Святитель Филарет

Московский. Творения: Слова и речи: В 5 т. Т. IV. М., 1882. С. 601. [Репринт: 2003.]

[Филарет 1882б] — *Филарет*. Слово в день коронования Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Святитель Филарет Московский. Творения: Слова и речи: В 5 т. Т. IV. М., 1882. С. 30–36. [Репринт: 2003.]

[Чаадаев 2010] — *Чаадаев П.Я.* Избранные труды / Сост., коммент. и вступ. ст. М.Б. Велижева. М., 2010.

[Baker 1990] — *Baker K.M.* *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1990.

[Viise 2000] — *Viise M.R.* Filaret Drozdov and the Language of Official Proclamations in Nineteenth-Century Russia // *The Slavic and East European Journal.* 2000. Vol. 44. № 4. P. 553–582.



*Штефан Видеркер*

## **Особый путь и «самобытность»**

*(глава из учебного пособия «Восточная Европа»)\**

**И**сторию России с XVII века западные историки часто описывали как серию неудачных попыток европеизации и модернизации в отсталой стране. В основе этого подхода в неявной форме лежит линейное универсальное понятие прогрессивности, усовершенствованное философами эпохи Просвещения. Согласно этому представлению, «Европа» (позже, с включением в эту парадигму Северной Америки, — «Запад») стоит на самой высокой ступени человеческой цивилизации и поэтому является примером, которому должны следовать все остальные страны. Как показывают последние имиджологические работы, европейская самостоятельность больше укреплялась за счет оформления и обособления варварской периферии.

Образ варварской и отсталой России и лежащие в его основе историко-философские предпосылки часто принимались русскими реформаторами и представителями интеллигенции, особенно западниками XIX века. При этом по меньшей мере столь же часто данный образ отвергался: славянофилы, панслависты, приверженцы аграрного социализма и евразийцы (и это лишь четыре

\* *Wiederkehr S. Sonderweg und «Eigenart» // Studienhandbuch Östliches Europa. Bd. 2: Geschichte des Russischen Reiches und der Sowjetunion / Hg. von Th. M. Bohn und D. Neutatz. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 2002. S. 267–273. © Böhlau Verlag GmbH & Cie*

важнейшие течения подобного рода) настаивали на «самобытности» России. Утверждая равноценность областей распространения различных культур, они фактически оспаривали неравнозначность западной нормы и русского особого пути. Как показывают их труды, этому представлению, хотя и трансформированному в скором времени в претензии на собственное превосходство, все же удалось сформировать русский, славянский или евразийский самостоятельный образ, внутри которого «Европа» (или «Запад») характеризовалась и обособлялась как непривычное, культурно неполноценное пространство.

У разных приверженцев идеи русской «самобытности» были две общие черты. Во-первых, они ставили под сомнение притязание Запада на гегемонию, намечая различные формы бытования многовариантной концепции всемирной истории. Во-вторых, они не оценивали расхождения между Россией и Западной Европой негативно, как проявление отсталости, которая в лучшем случае давала возможность непродолжительного догоняющего развития, но именно в этих расхождениях и видели «самобытность» России и наделяли их положительными коннотациями.

### **Славянофилы**

В споре с западниками, начавшемся в 1830-е годы, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков и другие славянофилы противопоставляли простой народ, в чьем образе мыслей и стиле жизни они видели сохранившуюся самобытность допетровской России, европеизированным высшим кругам. Они отвергали идеи эпохи Просвещения и процессы социэкономической трансформации, которые со времени наполеоновских войн все больше проникали с Запада в Россию, прославляя, как представители обращенной в прошлое «консервативной утопии», традиционный мир русской деревни. В крестьянской общине

(миру) они видели воплощение «соборности» — православного идеала гармонических отношений личности и коллектива.

Основываясь на главном различии между латинским и православным христианством, славянофилы сформулировали ряд других культурных оппозиций между Европой и Россией: раздробленность и цельность; анализ и синтез; рационализм и «духовность»; внешняя форма и внутренняя суть вещей; индивидуализм и «соборность» и т. д. Они вооружились теми же оппозициями и оценками, что и западники, однако с прямо противоположным знаком, основав на этом свои претензии на превосходство России по отношению к Западу. Вместо того чтобы говорить о запоздалой секуляризации в России, они говорили о сохранении христианской веры. Основы капиталистической экономики, погоню за личной выгодой они считали аморальными. Российское государство, по мнению славянофилов, росло мирно и образовывало добровольное, органичное единство на базе христианских принципов в противоположность западным странам, которые формировались путем захватнических войн и насилия и держались на показных договорных отношениях между враждующими личностями и сословиями.

Не славянство, а православие и русский народ были важнейшими ориентирами для русских славянофилов. Из этой предпосылки, с одной стороны, вытекало отделение от католических и протестантских западных славян, а с другой, создавалась убежденность в универсальной миссии России, состоящей, по их мнению, в том, чтобы привести человечество к истинной христианской вере и распространить принципы цельности и «соборности».

В центр своих рассуждений славянофилы ставили конфессиональные противоречия между православием и латинским христианством и видели в исторической изоляции России от Западной Европы преимущество, суть которого заключалась в том, что православная Россия, в отличие от латинской Европы, не отступилась от

истинной веры. Тем самым они продолжили традицию враждебного отношения к латинянам, берущую начало в домодерной русской духовной истории.

Одновременно в органичном понимании государства славянофилами, в их вере в определенную историческую миссию каждого народа, а также в их критике рационализма и капитализма, несомненно, прослеживается связь с идеями И. Г. Гердера, Ф. В. Й. Шеллинга и с критическим рассмотрением философии Просвещения немецкими романтиками. Именно эти концепции и были перенесены на русскую почву.

### **Панслависты**

Панславизм — течение, которое подчеркивало этническое и языковое родство славянских народов вне конфессиональных границ, — возник в первой половине XIX века среди славян Габсбургской империи. В условиях иностранного господства группы западно-, а позже и южнославянской элиты развивали панславистские представления параллельно с национальными идеологиями в более узком смысле. Не в последнюю очередь это помогло добиться поддержки от России — великой державы. Только после поражения в Крымской войне и в качестве реакции на объединение Германии панславизм нашел значительное число приверженцев в России. У большинства русских публицистов панславизм принял форму едва прикрываемого великорусского национализма, в то время как идея демократической федерации славянских народов ушла на второй план.

Н. Я. Данилевский в работе «Россия и Европа» изобразил международную политику в виде борьбы за существование в духе дарвиновского подхода. Государственное единство славян стало в этом смысле необходимым условием их выживания, поскольку отдельные славянские народы, по мнению Данилевского, сами по себе

были слишком слабы, чтобы упрочить свою позицию перед лицом европейских держав. О характерной имперской составляющей русского панславизма свидетельствует тот факт, что Данилевский включил в свой славянский союз румын, венгров и греков, то есть в случае сомнения он считал ключевыми насильственно-военные, а не этноязыковые маркеры.

Сегодняшней известностью Данилевский обязан учению о культурно-исторических типах. Он отверг идею единого человечества как пустую абстракцию и заменил ее представлением о десяти различных, но равноценных культурно-исторических типах, созданных на основе языкового родства. Он категорически отрицал линейное, универсальное понятие прогрессивности эпохи Просвещения и вместо него постулировал существование цикла из рождения, подъема, расцвета, упадка и смерти, которому закономерно следовало развитие отдельных культурно-исторических типов. Европейский культурный тип, по словам Данилевского, уже находится в переходной стадии от расцвета к упадку, но в силу своего агрессивного характера все еще представляет смертельную угрозу для естественного развития славянского культурного типа, чей расцвет еще только впереди. Несмотря на некоторые неразрешенные концептуальные противоречия, благодаря учению Данилевского о культурных типах оправдание русско-славянской самобытности, казалось бы, получило подлинно научное обоснование.

### **Аграрные социалисты**

Общее зерно различных аграрно-социалистических идей, которые народники и близкие им экономисты с середины XIX века до начала 1920-х годов формулировали как позицию противоположную марксизму, состояло в том, что его теоретики выступали за немедленный переход к социализму в аграрном секторе. Будучи убеждены, что стадию

капитализма можно преодолеть как минимум в сельском хозяйстве, они ставили под вопрос марксистское учение о чередовании прогрессивных общественных формаций.

Как и у славянофилов, у А. И. Герцена и аграрных социалистов (таких, как Н. К. Михайловский или В. П. Воронцов) община занимала центральное место. Они придерживались мнения, что в коллективной общинной организации сохранился вид крестьянского первобытного коммунизма, что облегчало при социализме переход к эгалитарному землепользованию благодаря свободным производителям. Русские крестьяне, в отличие от западных, в общине были изолированы от капиталистического рынка и избавлены от социальной дифференциации. Собственнический менталитет римской правовой традиции не развратил русскую деревню. Ранние народники полагали, что способны распознать в артели параллель с общиной в области промышленного производства и могут доказать некапиталистический, особый путь развития России, который касался бы всех отраслей экономики.

С конца XIX века такие аграрные социалисты, как А. В. Чаянов, находясь под впечатлением от резкого индустриального роста в России, приняли участие в международной теоретической экономической дискуссии. Они отказались от идеи сопротивления капиталистическому развитию вне аграрного сектора и сосредоточились на некапиталистическом развитии крестьянского хозяйства за пределами России.

## **Евразийцы**

Евразийство возникло в антибольшевистской эмиграции 1920-х годов как движение молодых представителей интеллигенции, сложившееся вокруг Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого. Основное положение евразийцев гласило: территория бывшей Российской империи образует подтверждающуюся географическими данными третью

часть света — «Евразию», располагающуюся между Европой и Азией. Они перенесли основную идею Пражского лингвистического кружка, что территориальные контакты приводят к конвергентному развитию, на целый ряд других научных дисциплин. Не общее происхождение, а сходства в фольклоре, менталитете, политической и экономической организации, приобретенные благодаря длившемуся сотни лет соседству в единой географической среде, представляют собой ту силу, которая тесно связала вместе восточных славян, угро-финнов, монголов и тюрков. «Евразия» образовала, по их мнению, «географическое, экономическое и историческое целое», самостоятельный в культурном отношении «географический мир», который принципиально отличался от европейского.

Евразийцы придерживались мнения, что различные культуры (в том числе европейская и «евразийская») должны были равнозначно и мирно сосуществовать в глубочайшей автаркии. Уже в 1920 году Трубецкой в работе «Европа и человечество» попытался с эпистемологической точки зрения обосновать несоизмеримость культур и разоблачить идею об «общечеловеческой цивилизации», назвав это «романо-германским шовинизмом», то есть европоцентризмом.

Из своих теорий евразийцы сделали два вывода. Во-первых, они считали распад Российской империи после Октябрьской революции «неестественным» процессом и видели в существовании имперского государства на этой территории «историческую необходимость». Во-вторых, они отвергли парламентскую демократию и капитализм из-за их несовместимости с исторически сложившейся «евразийской» культурной самобытностью. Евразийская модель будущего вместо этого предусматривала установление «идеократии», то есть авторитарного однопартийного государства, и экономической системы с сильными элементами командной экономики. Это положение связывалось с относительным признанием

Октябрьской революции, которую они интерпретировали как восстание простого народа против европеизированных высших кругов общества, образовавших со времени петровских реформ в культурном отношении инородное тело в «Евразии». Кроме того, евразийцы признавали положительным результатом деятельности большевиков то, что те в значительной степени не позволили распасться территории Российской империи и утвердили «идеократическую» власть, которая, по мнению евразийцев, остается несовершенной, пока не основывается на православии.

Евразийцы смогли принять Первую мировую войну, русские революции и Гражданскую войну, интерпретировав эти события как кризисное начало новой эпохи всемирной истории, когда «Евразия» освободится от европейского влияния и снова обретет самостоятельность. Благодаря требованию координации всех наук в «евразийской» перспективе и соединению прошлого и будущего с помощью географического детерминизма притязания на научное обоснование русского особого пути приобрели новое качество.

### **Дальнейшие перспективы**

С конца 1980-х годов евразийство переживает новое и неожиданное возрождение в России. Более общее положение о том, что Россия является самостоятельной цивилизацией, включилось здесь в представление о «патриотизме», которое во второй половине 1990-х годов преодолело противоречия между разными политическими лагерями и широко распространилось среди населения. Дальнейшие исследования российских дебатов об особом пути, которые с небывалой силой разгорелись после распада Советского Союза, должны показать, идет ли речь о нормальном процессе национального самоопределения, чьей отличительной чертой является только отставание от



Западной Европы. Это также позволит исторически и теоретически определить выход империи за этнические границы как часть русского национального самосознания.

Как бы славянофилы, панслависты, аграрные социалисты и евразийцы ни настаивали на самобытности России, именно они доказывают тесную связь России с «Западом», поскольку новые аргументы в пользу русского особого пути всегда были следствием очередной конфронтации или очередного усиления духовно-исторических, военных или экономических контактов с «Западом». Более подробный анализ примеров аргументации в конечном счете свидетельствует о том, что полемика между сторонниками особого пути России и западниками представляет собой русскую разновидность общеевропейских споров между романтизмом и Просвещением.

*Пер. с нем. Екатерины Заболотской*

Теренс Эммонс

## Проблема «особого пути» России в позднеимперской историографии\*

**В** последнее время в очередной раз и со всей остротой выступил на передний план извечный вопрос о судьбах России в их отношении к Европе и «Западу» в целом. Предсказания различных экономистов и политологов о быстром «переходе» России к «рыночной экономике» и «демократии», поначалу звучавшие вполне невинно, после краха советского строя в 1991 году столкнулись с российской реальностью. Получив классическое выражение в 1840-е годы в так называемом споре славянофилов и западников, в последующие десятилетия дискуссии о России и Западе спустились из эмпирических идеалистической историософии в прозаическую сферу революционной политики и профессионального историописания. Участие профессиональных историков в этих дебатах наглядно показывает глубокое взаимопроникновение политики и научных

\* *Emmons T. On the Problem of Russia's «Separate Path» in Late Imperial Historiography // Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State / Ed. by Th. Sanders. Armonk, New York; London: M. E. Sharpe, 1999. P. 163–187. © Taylor & Francis Ltd*

Основные положения этой главы были представлены на конференции в Смоленске в 1992 году. С тех пор вышли работы, авторам которых я хотел бы выразить признательность за проницательные замечания и за дополнительную фактическую информацию по теме: [Вандалковская 1992; Думова 1993; Bohn 1995; Stockdale 1996].

исследований (в особенности исторических), характерное для культуры предреволюционной России. Эти отношения отличались сложностью и неоднозначностью, и никак нельзя сказать, что их последствия для науки оказались исключительно пагубными. В последние десятилетия перед революцией был создан ряд выдающихся памятников русской исторической мысли, в том числе и трудами историков, принимавших самое деятельное участие в политической жизни. Ярким примером может служить Павел Николаевич Милюков (1859–1943), один из наиболее талантливых и влиятельных русских историков, многие годы единолично возглавлявший Конституционно-демократическую партию, а в 1917 году ненадолго ставший одним из ведущих государственных деятелей России.

Если взглянуть на поразительную (хотя и не в полной мере оригинальную) характеристику русского исторического процесса в первом томе «Очерков по истории русской культуры», главного и наиболее популярного труда Милюкова, и на эволюцию его диалога с критиками и его собственных взглядов на русскую историю, то откроется интересная точка зрения на взаимоотношения истории и политики в России накануне революции. Это также позволяет рассмотреть в исторической перспективе нынешнюю дискуссию об общем характере и направлении развития России по отношению к «Европе», в особенности вопрос о роли государства в этом процессе.

Дебют Милюкова как профессионального историка был весьма характерен: он сразу устремился в атаку. В первой «пробной лекции», прочитанной на историко-филологическом факультете Московского университета 13 мая 1886 года, он бросил вызов наиболее прославленным академическим предшественникам в деле истолкования российского исторического процесса — К. Д. Кавелину, С. М. Соловьеву, Б. Н. Чичерину и В. И. Сергеевичу, критикуя «юридическую школу», как он их собирательно обозначил, во имя «социологического» подхода:

Власть государства есть лишь одно из проявлений общественной организации, а общественная организация сама зависит от элементов, из которых строится общество. В этой схеме [принадлежащей юридической школе] мы видим юридическую форму, объяснение которой следует искать, изучая заключенный в ней общественный материал [Милюков 1886: 9].

В магистерской диссертации, защищенной в 1892 году, Милюков нанес серьезный удар по общепринятому взгляду на Петра I, оспорив прометеевскую роль, приписывавшуюся личности этого монарха в развитии государственного управления и институтов в России [Государственное хозяйство 1892]. Несколькими годами позже, в 1896-м, во введении к первому тому «Очерков по истории русской культуры» он провозгласил себя адептом «нового направления», исходявшего из того, что подлинным субъектом истории является «жизнь народа в целом», или «жизнь народной массы». Здесь он также ссылался на некие (неопределенные) универсальные законы, управляющие развитием общества, которые, по его мнению, применимы к России в той же мере, как и к любому другому государству, в особенности к странам Западной Европы [Милюков 1918: «Введение: Общие понятия»]<sup>1</sup>. Таковы были основополагающие элементы исторического мировоззрения Милюкова, принесшие ему на короткое время (и к тому же ошибочно) репутацию раннего представителя академического марксизма, а также — вкупе с его антиславянофильством, критикой «субъективно-социологических» основ русской народнической философии, либерально-конституционными политическими взглядами и космополитизмом полиглота — устойчивое прозвище «русского европейца»<sup>2</sup>.

1. Следует отметить, что Милюков брал за основу социальной эволюции отдельное общество (для которого государственность была нормальной фазой развития), а не человечество как целое, «западную цивилизацию» и т. п.
2. Ср.: [Riha 1969], а также работы, указанные в примечании \*.

Парадоксальным образом, изложив подобную *profession de foi*, в тексте первого тома «Очерков» Милюков дал ставшую классической поразительную формулировку роли государства в русской истории как независимой творческой силы — более того, «творителя общества», — по сути, развивая мысль такого великого «государственника», как Б. Н. Чичерин, и в итоге навлекая на себя столь нежеланное обвинение в продвижении «славянофильской» идеи русской неповторимости или «самобытности».

Несложно понять, как читатели могли прийти к такому заключению:

Изучая культуру любого западноевропейского государства, мы должны были бы от экономического строя перейти сперва к социальной структуре, а затем уже к государственной организации. Относительно России удобнее будет принять обратный порядок, т. е. с развитием государственности познакомиться раньше, чем с развитием социального строя. Дело в том, что у нас государство имело огромное влияние на общественную организацию, тогда как на Западе общественная организация обусловила государственный строй <...>. У нас исторический процесс шел как раз обратным порядком, — сверху вниз [Милюков 1918: 138–139, 148–149].

В соответствии с этой логикой Милюков сначала описывал развитие государства в России и лишь затем переходил к разделу об общественном устройстве. Естественно, начиналось все с экономического раздела, но его назначение сводилось к тому, чтобы подтвердить главенствующую роль, которую сыграло государство в социальном и, более того, в экономическом развитии России. Милюков называл себя сторонником, с оговорками против редуционистских упрощений, взгляда на историю с позиций «экономического материализма», признавая значимость экономического фактора в российской, как и любой другой, истории. Однако Россия доказывала это правило от противного: не экономическое развитие способствовало

формированию определенных политических институтов, а, напротив, «элементарность» экономики и редкая заселенность (следствие сравнительно неплодородных почв и климатических условий) наряду с существованием внешней угрозы и географическим положением, способствующим непрерывному приращению территорий, объясняли доминирующую роль государства в русской истории:

Необъяснимое как процесс внутреннего развития, появления этой центральной государственной надстройки — военнo-национального государства — может быть объяснено внешними причинами. Причины эти — отчасти элементарная необходимость в самозащите и самосохранении, а отчасти сознательная политика территориальных захватов, движимая идеей национального единения. Спонтанное и сознательное так переплетены в деятельности московских «собирателей» Руси, что едва ли возможно провести между ними четкую границу <...>. Наша основная цель в данной работе — пролить свет на спонтанные условия русской исторической жизни, те необходимые условия, которые привели, в некотором смысле искусственно и принудительно, к созданию военнo-национального государства на элементарной экономической основе, и затем продолжали оказывать влияние на дальнейший рост вновь созданного государства, снова без какой-либо связи с экономической и социальной жизнью русского населения. Впоследствии мы увидим, что все ключевые черты социальной истории России объясняются этим преобладанием внешнего роста над внутренним [Милюков 1918: 149].

Далее Милюков выделял пять фискально-административных революций в жизни государства, вызванных растущими военными нуждами в период с конца XV века до смерти Петра Великого (1490, 1550, 1680 и 1700–1720) [Милюков 1918: 150–151].

Резюмируя доводы в заключении к первому тому «Очерков», он писал:

Если мы хотим сформулировать общее впечатление, которое возникает при сравнении всех тех аспектов русского исторического процесса, которые мы затронули, с теми же аспектами в историческом развитии Запада, это впечатление, по-видимому, можно свести к двум характеристикам. Наиболее примечательное в нашей исторической эволюции, во-первых, ее чрезвычайно элементарный характер, и во-вторых, ее совершенное своеобразие [Милюков 1918: 291–292].

Милюков определенно представил свое видение «совершенного своеобразия» России в риторике контовского позитивизма, утверждая, что ее развитие в конечном счете происходило в соответствии с теми же универсальными закономерностями, которые возобладали и на Западе, и что, согласно последним, Россия в данный момент уже выходит из стадии, характеризующейся гипертрофированным развитием государства и зависимым положением общества, и развивается сообразно моделям, известным из исторического опыта различных европейских держав. Более того, однажды она достигнет культурного уровня, на котором начнет действовать «сознательная деятельность человека, стремясь воспользоваться естественной эволюцией и привести ее в согласие с определенными человеческими идеалами». Прошлое уже связано с настоящим «лишь наподобие балласта, тянущего нас вниз, но с каждым днем слабее».

Однако, как впоследствии отмечали некоторые критики, эти «закономерности» или законы не получили подробного рассмотрения в философской преамбуле к книге, и Милюков не оставил никакого намека на их содержание, последовательно избегая во всем тексте разработки проблемы соотношения между «материальным базисом» и «духовной надстройкой» в русской истории. Он объяснил (много лет спустя) такой подход своим неприятием и идеализма (он оставался монистом), и «философского материализма» (читай марксизма: «Философский материализм это одна из наихудших форм

монизма»). Выбрал же он некую разновидность «психологического монизма»:

Материальный характер экономического фактора есть только кажущийся: на самом деле явления человеческой экономики происходят в той же психической среде, как и все другие явления общественности <...>.

Но отношения человека к окружающей среде не ограничиваются одной только экономической потребностью. В человеческой психике отношения эти являются настолько уже дифференцированными, что историку приходится отказаться от всякой надежды — свести все их к какому-то первобытному единству. Ему остается лишь следить за параллельным развитием и дальнейшим дифференцированием многоразличных сторон человеческой природы в доступном его наблюдениям периоде социального процесса [Милюков 1905: 1, 5].

На практике это означало, что Милюков скорее хочет вслед за Бэджетом проследить внутреннюю эволюцию различных аспектов человеческой культуры, чем отношения между ними: «Вот почему в наших „Очерках“ мы проследим развитие теоретического и морального мировоззрения в России независимо от изменений в удовлетворении экономической потребности». Именно этим он и занялся, написав за несколько лет второй («Церковь и школа: (Вера, творчество, образование)» (1897) [Милюков 1905]) и третий («Национализм и общественное мнение», вып. 1–2 [Милюков 1901; 1904]) тома великой книги, которая закрепила за ним славу ведущего российского историка.

Поразительно, что до революции 1905 года (к этому времени первый том «Очерков» выдержал пять переизданий) взгляд Милюкова на отношения государства и общества в русской истории, по-видимому, не вызывал серьезных возражений у научных рецензентов. Критика, иногда довольно резкая, звучала по другим поводам. П. Б. Струве, в то время марксист, на страницах «Нового слова»



оспаривал некоторые фактографические моменты (например, предполагаемые ошибки в описании промышленного развития России, которое Милюков, как можно догадаться, считал «искусственно» насажденным усилиями государства), но основное внимание сконцентрировал на «гносеологической» критике историко-философской преамбулы Милюкова (недооценка роли индивидуальности в истории, «тривиализация» проблем монизма и т. д.).

Молодой историк народнического толка В. А. Мякотин в пространной рецензии, опубликованной в «Русском богатстве», критиковал автора за то, что тот не включил в свой анализ домосковскую Русь, за неверную интерпретацию демографических и колонизаторских тенденций в ранние эпохи русской истории и за его некритическое восприятие взгляда Чичерина на крестьянскую общину как явление, возникшее недавно и по инициативе сверху. М. С. Грушевский, рецензировавший первый том «Очерков» в «Записках наукового товариства ім. Шевченка», выходявших во Львове, возражал против проявления в работе Милюкова сюжета, который в другом месте он назвал «традиционной схемой „русской“ истории», а именно изображения Киевской Руси в качестве исключительного предшественника имперской/великорусской культуры, — о «самобытности» или «своеобразии» не было ни слова<sup>1</sup>.

Единственным очевидным исключением из этого правила был длинный очерк, опубликованный, как и отзыв Мякотина, в «Русском богатстве», но годом позже. Его автором был ветеран народнического движения, эмигрировавший в Лондон публицист Л. Э. Шишко, подписывавший свои статьи «Л. Б.» [Масанов 1957: 313] (самоучка и непрофессиональный историк, он тем не менее был эрудитом и много писал на различные исторические темы).

1. Новое слово. 1897. № 13. Ч. 2. С. 89–95 (Струве); Русское богатство. 1896. № 11. Вып. 2. С. 1–20 (Мякотин); Записки наукового товариства імені Шевченка. 1896. Т. 13. С. 2–5. Милюков ответил своим основным критикам в предисловии к третьему изданию первого тома «Очерков» (1898).

Шишко явственно увидел в работе Милюкова очередной марксистский вызов народничеству в рамках непрекращающегося спора между этими двумя точками зрения на прошлое России и на открытые ей перспективы в будущем, и его намерением было опровергнуть эту теорию, выступив в защиту «субъективной социологии». Основные нападки он осуществлял на историософском уровне: несмотря на все оговорки, автор «Очерков», по сути, является «экономическим материалистом» (читай: марксистом), объясняющим историческое развитие в категориях «объективных сил», «необходимости» и т. п., отвергая философию истории (Лаврова), в которой прогресс связывался с сознательной, целеориентированной деятельностью людей. Это был взгляд на историческую причинность, который либо в неявном виде содержал телеологию, либо представлял собой полную ерунду, и пагубную притом, так как в конечном счете оправдывал бездействие и пассивность:

Нам непонятна точка зрения, согласно которой исторические явления объясняются общественной необходимостью. Нам кажется, что подобное слияние исторической необходимости, или попросту совокупности достаточных причин, с общественной необходимостью является прямым результатом устранения субъективных факторов (то есть сознательного движения к цели конкретных индивидов. — Т.Э.). Так называемое материалистическое понимание истории ведет к отождествлению субъективного фактора с «обществом», то есть, с абстрактной конструкцией, которой приписывается сознательная роль <...>. Если психические факторы (то есть сознание. — Т.Э.) не признаются в качестве независимых исторических сил, в таком случае динамика общественной жизни должна в качестве своего теоретического объяснения принять характер целесообразности [Шишко 1898]<sup>1</sup>.

1. Библиографию рецензий на работу Милюкова см. в: [Bohn 1995].

Хотя Шишко зашел слишком далеко, вписывая Милюкова в марксистско-объективистскую традицию, его неприятие философской позиции Милюкова, как он ее понимал, привело его к отрицанию почти всех данных автором объяснений конкретных исторических феноменов, включая его версию возникновения абсолютистского Московского государства. По мысли Шишко, объяснение этому следовало искать не в абстрактной необходимости самозащиты народа наряду с географическими условиями, а в княжеской политике сознательного самовозвеличивания, восходящей к периоду «татарского ига». Он также подвергал сомнению «особенность» эволюции России «сверху вниз»: роль завоеваний и насилия в ранней истории Западной Европы делала ее развитие гораздо менее «органическим» и «внутренним», чем допускал Милюков.

Рецензия Шишко, однако, стала исключением, которое подтверждает правило: при всех многочисленных веских доводах она в действительности была не рецензией, а очередным выступлением в рамках полемики между народниками и марксистами о том, есть ли у России особый путь в *будущем*. И что наиболее показательно, Шишко в конечном счете не оспаривал данную Милюковым характеристику развития России «сверху вниз».

Новый этап интереса к милюковской концепции русского своеобразия и ее критического осмысления был вызван революцией 1905 года. Основными критиками «Очерков» стали два молодых историка, придерживавшихся представления о феодальном прошлом России: Н. П. Павлов-Сильванский (1869–1908) и Б. И. Сыромятников (1874–1947)<sup>1</sup>.

Павлов-Сильванский, наиболее известный приверженец идеи «русского феодализма» (в юридическо-политической традиции европейского гуманитарного знания, а не в марксистском варианте), к началу XX века пришел к заключению, что типичные феодальные институты, такие

1. См. диссертацию В. А. Муравьева [Муравьев 1969]. Существует диссертация американского исследователя о Павлове-Сильванском: [Radzilowski 1979].

как вассалитет, субинфеодация и привилегии, были широко распространены в Киевской и удельной Руси. Он заявлял, что сделал этот вывод под влиянием новых архивных находок и современных немецких и французских исследований. Возможно, освободительное движение, развивавшееся в первые годы нового столетия, также сыграло здесь определенную роль: Россия находилась на пути к превращению в конституционное государство, то есть к «нормальному» западному строю. Если таково ее будущее, значит, и прошлое ее, возможно, по большому счету не так уж отличалось от западного варианта.

Павлов-Сильванский встретил революцию 1905 года довольно умеренным конституционным монархистом, а вышел из нее радикальным демократом, критикующим «слева» верховенство кадетской партии во главе с Милюковым. В его критике концепции русской истории Милюкова в 1907 году можно увидеть связь с его политическим недовольством кадетами, хотя в то же время это было продолжение полемики, начавшейся еще в 1902 году с публикации Милюковым в энциклопедии Брокгауза и Ефрона критического отзыва на идеи Павлова-Сильванского о феодальных отношениях в истории Древней Руси [Милюков 1902]<sup>1</sup>. В любом случае опыт 1905 года утвердил Павлова-Сильванского в представлении о правильности его мысли о сущностном сходстве развития России и Западной Европы: Россия просто отстала на этом пути. В лекции, прочитанной для школьных учителей в июне 1907 года, он говорил:

Ошибочность этого воззрения (отстаивающего своеобразие России. — Т. Э.) сильнее всего поколеблена была в последние три года, когда действительность, история, исправляя ошибки историографии, сама дала нам практические уроки <...>. Все с большим удивлением увидели на этом примере, что

1. Подробный анализ разногласий между Милюковым и Павловым-Сильванским по вопросам феодализма в России см. в: [Вандалковская 1992: 185–210].

русская история если не вся, то в некоторых основных переломах развивается весьма сходно с историей западной<...> все вдруг научились сравнительному методу, научились под обманчивой оболочкой внешнего различия разглядывать внутреннее существенное сходство явлений [Павлов-Сильванский 1973: 356–357].

Но все это было действительно ново:

Историография наша, взятая en masse, оказалась далеко не на высоте требований, предъявляемых к истории: содействовать народному самопознанию, пониманию вместе с прошлым настоящего и будущего.

В споре западников и славянофилов об основных началах русской истории перевес убедительности остался за славянофилами.

Славянофилы были сильны именно тем, что они всю свою теорию строили на историческом обосновании своеобразия русского исторического процесса. <...> они заняли очень твердую позицию, опираясь на своеобразие русской истории и отсюда делая последовательно политический вывод о своеобразии ее развития и в будущем. <...>

И наши западники, соглашаясь с славянофилами в этом основном пункте (о своеобразии древнерусской истории. — Т. Э.), брали на себя трудную задачу доказать, что, какими бы своеобразными путями ни шла русская история в прошлом, в будущем она приведет туда же, куда привела история Запада. Задача эта была трудна, потому что от своеобразия русского исторического развития надо было сделать вывод к единообразию его в будущем с западным развитием [Павлов-Сильванский 1973: 357–358].

Разрешением этой дилеммы для западников начиная с К. Д. Кавелина и С. М. Соловьева был предпринятый Петром I радикальный скачок на новый путь западного развития — решение, идущее вразрез с наиболее влиятельным в XIX веке принципом органического исторического

развития, другим словами, решение неудовлетворительное, но все же решение, причем такое, которое позволяло большинству историков того времени признавать «значительное своеобразие» древнерусской истории. Ключевский, по мысли которого *вся* исторический опыт России, в отличие от западного, определялся процессом колонизации и чьи рассуждения были неизменно направлены на выявление своеобразия России, конечно, представляет собой особый случай. Милюков же, чьи «Очерки» довели противоречия, заложенные в западническом взгляде на историю России, по мнению Павлова-Сильванского, до крайнего предела, стал основным объектом критики: «В основе его теории лежит такой же неудачный прыжок от бывшего своеобразия к будущему единообразию с Западом, как и в теории Кавелина» [Павлов-Сильванский 1973: 361]. Однако Милюков превзошел своих предшественников в подчеркивании самобытности древнерусской истории — здесь Павлов-Сильванский воспроизводит его характеристику истории Древней Руси и приводит запоминающуюся фразу о ее развитии «наизнанку — сверху вниз» [Павлов-Сильванский 1973: 361]:

История наша шла наизнанку, и Милюков изучает ее тоже наизнанку, сначала изучает государственный строй и затем социальный. Так в результате социологического изучения истории Милюков пришел к антисоциологическому ее построению [Павлов-Сильванский 1973: 362].

А его прыжок от своеобразия в прошлом к единообразию с западным развитием в будущем еще менее удовлетворителен, чем традиционное объяснение, опиравшееся на петровские реформы. Милюков лишил себя возможности такого истолкования в диссертации о Петре:

...Он прибегает к услугам устаревшей социологической теории о какой-то особой внутренней самодовлеющей закономерности социального развития, не зависящей, по существу,

от материальной среды, экономических условий и исторической обстановки. Об этой совершенно гипотетической внутренней тенденции, внутреннем законе развития каждого общества <...> Милюков подробно говорит в социологическом введении и в услугах этого же гипотетического закона ищет спасения, когда ему в заключение от выясняемых им контрастов между историей русской и западной надо перейти к сходству развития в будущем, когда он, скинув тогу историка, надевает демократический плащ либерального политика [Павлов-Сильванский 1973: 362].

Однако, заключает Павлов-Сильванский, ссылаясь на Маркса и М.М. Ковалевского, сходства развития являются результатом единообразия в экономических и демографических условиях, а не гипотетических законах развития:

И единственный путь для выяснения сходного и различного, а вместе с ним и существа развития это сравнительный метод. Милюков часто сравнивает русские порядки с западными, но мимоходом, в самых общих чертах. Этого недостаточно. Необходимо внимательное длительное сравнение, которое одно может дать правильное воззрение на нашу историю [Павлов-Сильванский 1973: 364].

Как будто упреждая критику Павлова-Сильванского или, скорее, проецируя на написанное ранее свой растущий оптимизм в отношении шансов России стать «нормальным» государством, Милюков накануне революции 1905 года изменил в «Очерках» некоторые обобщения, касавшиеся своеобразия России, и приглушил контраст между историческим развитием России и Запада — вплоть до того, что в пятом издании (1904) постулируется существование в Древней Руси «феодального быта». Но, как Павлов-Сильванский не преминул отметить в специальном разделе вышедшей в 1907 году книги, где были собраны его статьи о феодализме в России, поправки

Милюкова носили в основном косметический характер и никоим образом не означали отказа от его «теории различия» русского и западного путей развития [Павлов-Сильванский 1923: 27–35 («III. Теория контраста Милюкова»)]. В предисловии к шестому изданию, написанном в феврале 1909 года, Милюков уверял читателей, что «недавние события» отнюдь не противоречили общей идее «Очерков» и тем историческим и политическим взглядам, которые легли в их основу, а, напротив, способствовали «укреплению и дальнейшему развитию выводов автора» [Милюков 1909: без пагинации].

Замыслу Павлова-Сильванского написать подробную сравнительную историю русского и западного феодализма не суждено было реализоваться из-за смерти историка в 1908 году, в возрасте 39 лет, от холеры. Однако эта идея была подхвачена другим критиком милюковской версии русской истории — Б. И. Сыромятниковым. Историк права, известный большинству исследователей как автор тоненькой брошюры о правлении Петра I, опубликованной в 1943 году, до революции он был страстным поборником «сравнительно-исторического метода» и автором большой незавершенной работы «Происхождение феодальных отношений в Древней Руси» [Сыромятников 1911].

Вернувшись в 1905 году из продолжительной учебной поездки в Берлин и Париж, Сыромятников принялся пропагандировать «новый метод», который «за четверть века совершенно изменил историческую науку». Для него «сравнительно-исторический метод» означал не только расширение поля зрения историка от отдельных стран к смежным государствам в пространстве и времени, так, чтобы проследить ход процессов, которые возникали в определенном культурном регионе до его дробления на национальные государства. Сыромятников представлял себе гораздо более амбициозные сциентистские структурные сравнения — метод, предположительно оправданный открытием современной науки, «что все народы развивались *аналогичным путем*, проходя через



одинаковые исторические стадии, подчиняясь одним и тем же законам развития», что «народы совершенно различных хронологических зон встречаются на одном историческом уровне» и т. д. [Сыромятников 1906: 91]. Цели науки должны измениться с открытием этой «великой истины»: «Если прежде историк ставил перед собой задачу „национального самосознания“, то теперь он стремится к чистому *научному знанию*, другими словами, его высшей целью стало открытие законов исторического развития» [Сыромятников 1906: 94].

После подобного манифеста Сыромятников, конечно, не хотел иметь ничего общего с представлениями о «русской самобытности». По его мнению, неспособность русских историков понять основополагающее сходство русского и западного исторического процесса была результатом отсталости российской историографии. В соответствии со своими научными убеждениями он незамедлительно приступил к работе над многотомным исследованием, целью которого было показать сущностное сходство русской и западной истории, — «Происхождение феодальных отношений в Древней Руси». Его первый том был посвящен «традиционной теории исторического развития России», то есть доминировавшей в русской историографии идее русского своеобразия в отношениях между обществом и государством:

Наука российской истории и истории российских законов продолжает и сегодня вращаться в порочном круге традиционных схем и застарелых суждений. Две господствующих идеи, два деспотичных принципа продолжают, как тисками, держать нашу историческую мысль. В соответствии с первым из этих принципов, основной движущей силой в российской истории была всемогущая, всетворящая «государственная власть», правительство, выстроившее «сверху» скромное здание российского «общества» <...>. В этом логический источник второго принципа, согласно которому историческое развитие России следовало совершенно особым,

«своеобразным» путем, в отличие от исторической эволюции западноевропейских народов, протекавшей органически, изнутри [Сыромятников 1911: 48–49]<sup>1</sup>.

Такая характеристика положения российской исторической науки появилась прежде всего в свете «Очерков» Милюкова, и к ним Сыромятников обращается в начале своей работы. По его мнению, «Очерки» лишь воспроизводят или в лучшем случае развивают классические формулы и утверждения, которые можно возвести к «Степенной книге» и «Хронографу» XVI века. Несмотря на социологическую подачу материала и критическое отношение автора к «юридической школе», рисуемая им картина русского прошлого помещена в старую и хорошо нам знакомую рамку «государственной» теории, «а сама картина при ближайшем рассмотрении оказывается простой копией со старого оригинала». Применяя к Милюкову формулу, которую тот в работе по русской историографии применил к Карамзину, Сыромятников заключал:

Мы едва ли ошибемся, если скажем, что новая работа П. Н. Милюкова являет все то же подытоживание русского исторического знания за XIX век, каким «История государства Российского» Карамзина была для XVIII века. Как в последней получает ясное выражение популярный в то время взгляд, превращавший историю России в биографию государственной власти, так в первой находит выражение повсеместно признаваемая историческая схема, согласно которой история России отождествляется с историей государственной власти, или, как говорит автор, с историей ее «государственности». Но если, с другой стороны, работа Карамзина уже не могла удовлетворить его современников, в том же смысле можно сказать, что «Очерки» П. Н. Милюкова, в свою

1. Эта работа была набрана, было напечатано несколько пробных экземпляров, однако затем набор был рассыпан в связи с отставкой автора из университета. Я признателен В. А. Муравьеву за возможность ознакомиться с этим исследованием.

очередь, принятым в них истолкованием более не удовлетворяют научных запросов нашего времени [Сыромятников 1911: 60–61].

Какого же рода истолкование прошлого России отвечало бы «научным запросам нашего времени»? Сыромятников так и не завершил задуманный масштабный труд, так и не был издан даже первый том, набранный в типографии Московского университета, но еще не напечатанный на тот момент, когда в 1911 году его автор подал в отставку в связи с печально известным «делом Кассо». Сыромятников написал конспект этого труда в 1912-м для студентов Московского городского народного университета им. Шанявского, где он начал преподавать вместе со многими коллегами, уволившимися в 1911-м из государственного университета. Российское государство, как он говорил студентам, «в исторически специфичных условиях на протяжении более тысячи лет решало свою национальную задачу, медлительно проходя через общечеловеческие стадии исторической жизни» [Сыромятников 1913: 6]. Общая траектория развития России, как и других стран, была «от народоправства к правовому государству» через феодализм. Киевская Русь служила последней главой ранней, прямой демократии, «вечевого строя». Удельная Русь и московское «самодержавие» были последовательными стадиями русского феодального строя (характеризовавшегося политическим дроблением и объединением, или «политическим» и «социальным» феодализмом, соответственно). До этого момента картина не очень отличается от той, что изобразил Милюков. Однако затем Сыромятников подчеркивает, что «абсолютная» монархия явилась, по сути, инструментом влияния «дворянства и городов» на феодальную аристократию удельного строя. Россия была на пути трансформации в бюрократическую, централизованную, абсолютную монархию «на основе „закрепощения“ сословий государством», но при наличии правящего класса: крепостническое государство

во главе с князем, воплощающим классический этатистский принцип «государство — это я». Наконец наступает четвертая стадия — имперской абсолютной монархии, типичного «полицейского государства» XVIII века, которое, снова в соответствии с универсальным законом развития, производя отделение идеи государства от личности монарха и вводя принцип «закономерности», сеет семена собственного упадка и перехода к современному правовому конституционно-представительскому государству. Путь этот оказывается долгим и извилистым в силу происхождения и природы имперского самодержавия, которое не имело формальных ограничений своему произволу и в то же время являлось творением аристократии, заинтересованной в сохранении крепостного права и других элементов старого порядка. В итоге сила аристократической реакции в России определила революционный характер реформаторских движений [Сыромятников 1913: 5–26].

В то же самое время, когда Сыромятников работал над опровержением «традиционной теории» в целом и предложенной Милюковым интерпретации исторического развития России с интеграционистской и конституционно-монархической точек зрения (после 1905 года Сыромятников был октябристом, хотя, конечно, не принадлежал к консервативному славянофильскому крылу партии), большевистский историк М. Н. Покровский трудился в эмиграции над многотомной историей России, которая призвана была стать марксистским ответом на «Очерки» Милюкова. В своей теории торгового капитализма он пошел намного дальше Сыромятникова, отрицая не только своеобразие России с точки зрения отношений между государством и обществом, но и ее отсталость [Покровский 1910–1914] (см. об этом: [Краус 1997]). Не все марксисты так активно возражали против парадигмы Милюкова. Например, Троцкий в немецких статьях 1908–1909 годов, позднее переизданных в книге «1905», описывал развитие государства и общества в России, практически

перифразируя миллюковский текст [Троцкий 1922: 17–24]. Любопытно, что развязавшаяся в 1922 году после публикации книги Троцкого острая, политически окрашенная полемика между ним и Покровским об исторических особенностях России послужила прелюдией к еще более глубоко политизированной дискуссии вокруг доктрины «построения социализма в одной, отдельно взятой стране», где противник «исключительности» Покровский поддерживал сталинскую идею «особенного» социализма, а поборник «исключительности» Троцкий выступал против дальнейшего развития идеи российского национального своеобразия<sup>1</sup>.

Эти советские дебаты уводят нас далеко от академической историографии России накануне революции, однако свидетельствуют о резонансе, который имела «традиционная теория развития России» в изложении Миллюкова. Более того, они напоминают нам, что спор о русском *Sonderweg* — который так или иначе неизменно возвращался к проблеме России и Европы (может ли и должна ли Россия догнать Запад или идти своим путем?) — вышел далеко за пределы академических кругов, являясь, по сути, неотъемлемой частью борьбы за политическую власть накануне и после русской революции. Он приобрел наиболее острый характер после событий 1905 года, когда почти всем стало очевидно, что социальные силы, способные совершить революцию, существуют в действительности и что близится решающий поединок с аристократией.

Помимо вышеупомянутого общего замечания, появившегося в шестом издании «Очерков», Миллюков после 1905 года не отвечал своим критикам, хотя он должен был быть знаком по меньшей мере с заявлением Павлова-Сильванского о глубоком противоречии, обнаруженном во взглядах Миллюкова на направление исторического развития России. Седьмое издание, последнее, которое появилось в России до распада СССР, вышло в 1918 году

1. Наблюдение принадлежит Тамашу Краусу [Краус 1997].

без изменений [Милюков 1918]. Однако на этом история «Очерков» не заканчивается, равно как и эволюция взглядов Милюкова на российское «своеобразие».

В 1929–1930 годах три момента заставили Милюкова пересмотреть те взгляды на историческое развитие России, которые он впервые развил в первом томе «Очерков»: 1) сталинская революция сверху и конец НЭПа, что он истолковал как ключевой поворот с пути европеизации России и даже как радикальный регресс в направлении архаического российского «своеобразия»; 2) растущая озабоченность Милюкова евразийством — направлением, которое он последовательно игнорировал во время НЭПа, — как доктриной, обеспечивающей интеллектуальную поддержку сталинского «особого пути»; 3) создание почитателями Милюкова фонда по поводу 70-летия историка, чтобы спонсировать новое, «юбилейное» издание «Очерков».

В лекции, прочитанной в Великобритании в 1930 году, Милюков атаковал евразийское движение, опровергая пункт за пунктом его притязания на особое место евразийской цивилизации (созданной скорее Азией, нежели Европой), осуждая его милленаристские чаяния в отношении России, предостерегая против его симпатии к большевизму (как «бессознательному орудию возрождающейся государственности») и в качестве ложки меда подчеркивая европейский, по существу, характер русского наследия:

В то время как [евразийцы] пытаются при помощи недостаточных средств истолковать гипотетическую цивилизацию неких грядущих времен в надежде использовать ее для ожидаемого возрождения азиатского духа — или же своеобразной *tabula rasa*, созданной большевистской революцией, — российская цивилизация существует, и ее основания уже невозможно изменить. На самом деле это европейская цивилизация. Она является таковой вследствие параллельного развития с Европой — а не с Азией — в ранние периоды, когда обычно закладываются основы национального

характера. Она является европейской в своей победе над азиатскими силами степи. Она является европейской даже в своем сибирском изводе, ибо она принесла варварам и кочевникам элементы европейской культуры. Она наиболее европейская в своем образованном сословии, которое формировалось со времен правления Петра Великого и внесло существенный вклад в расцвет национальных творческих сил. Российская цивилизация является европейской, это доказывается демократическими стремлениями элиты ее образованного сословия, русской «интеллигенции», которая с конца XVIII века успешно боролась с крепостничеством и самодержавием. Она является европейской даже в своих ошибках и преувеличениях. Она является европейской, чему свидетельство изначальная идея русской революции: борьба за равенство и свободу против националистической традиции социальных привилегий и политического гнета [Miliukov 1930: 235–236]<sup>1</sup>.

Таков был и лейтмотив новой редакции «Очерков», подготовленных для «юбилейного» издания.

В октябре 1930 года Милюков прочел в Берлине лекцию «Социологические основы русского исторического процесса»<sup>2</sup>. Она показательно резюмирует его размышления о «закономерностях и особенностях» России в период работы над переизданием его главного произведения. Это особенно ценно, потому что труды эти так и не были завершены (см. далее). В начале лекции Милюков в очередной раз подчеркнул свою убежденность в существовании «единых тенденций» в развитии обществ, «сближающих российский исторический процесс с другими, не встретившими препятствий на пути развития этих

1. Немного ломаный английский в цитате принадлежит самому Милюкову.
2. Милюков П. Н. Социологические основы русского исторического процесса // Бахметевский архив русской и восточноевропейской истории и культуры Колумбийского университета. Библиотека отдела редких книг и рукописей. Бумаги Павла Николаевича Милюкова. Оп. 12: Второстепенные рукописи.

тенденций», — на этом основании изначально строились его «Очерки». Начав с исследования российской демографии, он выдвинул два тезиса, «которые были впоследствии подтверждены исследованием всех прочих аспектов русского исторического процесса»: 1) эволюция русского народа повторяла те же стадии, через которые прошли другие «культурные страны Европы»; 2) процесс этого развития в России был «более медлен», чем в других частях Европы. Если первое положение указывает на сходство, то второе «утверждает различие, то, что составляет своеобразие русского исторического процесса в сравнении с [опытом] других европейцев». Иначе говоря, Милюков свел представление о «своеобразии» к идее отсталости или «медленности».

Далее следовал анализ роли географического фактора в своеобразии России — эта сфера исследований получила значительное развитие со времени первого издания «Очерков» с точки зрения как антропогеографии (Милюков позаимствовал данный термин у Ф. Ратцеля), так и «месторазвития» (понятие, которое Милюков взял, со ссылкой на источник, у евразийцев):

Изучая «месторазвитие» русской истории, мы приходим к тем же выводам, что и прежде: эта история разворачивается на европейской почве и по европейской модели. Но этот процесс сильно замедляется условиями «месторазвития» (в основном связанными с климатом. — Т.Э.).

Соединение особенностей демографии и «месторазвития» позволяет объяснить медленность экономического развития России, ее запоздалую индустриализацию, затем гипериндустриализацию и т. д. Далее Милюков обращается к представлениям о ключевой роли экономического фактора («они готовы были сделать из меня марксиста за вышеозначенный ход рассуждений и за принятый мною порядок изложения») — представлениям, которых он придерживается до сих пор, но с одной лишь поправкой:



Моя поправка заключается попросту в том, что своеобразие не является исключительной характеристикой России: оно точно так же проявляется в самой Европе, усиливаясь, если мы двинемся от Луары и Сены к Рейну, от Рейна к Висле, от Вислы к Днепру и от Днепра к Оке и Волге, то есть в направлении постепенного замещения морского климата континентальным.

**Что же крепостное право? Здесь Милюков прочно держит позиции:**

Был ли в России феодализм? Рано умерший историк Павлов-Сильванский создал прекрасные работы, пытаясь доказать, что был. Многие молодые исследователи продолжают развивать его выводы. Однако я не могу дойти до таких крайностей «европеизации» русской истории. Присутствие в России отдельных элементов, характеризующих феодальный строй, невозможно отрицать. Они проявляются повсеместно в отсутствие сильной централизованной власти. Но отличительной чертой России является то, что элементы феодализма получили существенное и своеобразное развитие не в период дробления, а, напротив, по мере усиления центральной власти (Милюков имеет в виду повинности по обработке земли и закрепощение крестьян. — Т. Э.). Решение этого кажущегося парадокса можно найти все в том же экономико-географическом факте: в совершенной неспособности российской централизованной власти в полной мере реализовать свою силу и влияние горизонтально, охватывая всю территорию, или вертикально, пронизывая социальные страты, принимая во внимание размеры страны и слабую организацию ее социальных элементов.

Однако, как показывает этот фрагмент, Милюков несколько изменил способ описания связей между государством и обществом. Если в дореволюционной версии первого тома он недвусмысленно представлял государство

как «творителя общества», то теперь он говорит об их взаимодействии:

По той же причине история общественного устройства в России соединяется со времен укрепления центральной власти с историей российской государственности. Сословия поставлены на службу государству, и эта служба составляет смысл их существования <...>. И дальнейшая история сословий состоит в их постепенном освобождении в XVIII и XIX веке <...>. Однако в результате этого освобождения общественное устройство России возвращается к первоначальной аморфности. И именно в этом состоянии недавняя катастрофа постигла [русское общество]. Ее разрушительная сила также может быть объяснена низким уровнем сопротивления, которое могло бы быть оказано более определенными и лучше организованными социальными стратами.

И еще более характерный фрагмент:

Обращаясь к эволюции государства в России, мы обнаруживаем объяснение ее своеобразию в эволюции общественного устройства. Суть в том, что поздний распад племенного строя и следующая из этого слабость поместного дворянства не позволили развиваться государству в России изнутри, так сказать, органически <...>. Власть, привнесенная извне, принуждена была заново переорганизовывать страну. Целью этой организации, естественно, была поддержка этой самой власти посредством военной обороны страны от хищнических набегов соседей. Для тех слоев населения, которые были неспособны принять определенную экономическую и социальную форму, эта задача оказалась чрезмерной, отсюда возникла необходимость применения силы, чтобы силой добиться того, что нельзя было получить добровольно. Отсюда все большее закрепощение сословий до середины XVII века.

Поворот к европейской модели развития привел к необратимому замещению произвола законностью и ввел

Россию в сферу политических изменений, проходивших в других европейских странах, в направлении конституционной монархии. Однако здесь российский государственный корабль налетел на камни (то есть на противодействие монархии реформам), поэтому с исчезновением династии исчезло и государство.

Эти замечания в итоге привели Милюкова к объяснению его понимания Советского государства при Сталине:

В настоящее время мы наблюдаем рецидив той силы, которую новый Герберштейн мог бы также назвать «сильнее всех монархов» и президентов на земле. Пожалуй, в этом случае он был более прав, чем применительно к Василию III: сейчас существует аппарат государственной власти, простирающийся до самых глубин общества.

Несмотря на этот случай регресса, развитие российского государства со всей очевидностью было направлено в сторону европейской модели: доказательство тому — подъем общественного мнения, самоуправление и даже элементы представительного правления накануне революции. То же справедливо и в отношении культурного развития:

После инкубационного периода в XVIII веке последовал расцвет национальной творческой способности, начиная с Пушкина и Глинки (1820–1830). Россия вернулась на путь европейского развития. Она получила признание Европы именно в этой области своей культуры.

Однако европейский курс политического развития в России был прерван мировой войной, которая

привела массы в движение и дала преимущество крайним политическим течениям. В ходе этого процесса культурная страта, еще не вполне укоренившаяся, оказалась уничтожена <...>. Проявились древние исторические страты. По старой

привычке массы бессознательно поддержали внезапный новый расцвет самовластия <...>.

Русский исторический процесс не заканчивается, он лишь прерывается в этот момент. Все восходящие кривые дореволюционной статистики с того времени исполняют невообразимый бешеный танец, вниз и вверх, и снова вниз, и в конце концов сама статистика упраздняется. Характеристика новейшего периода лежит за пределами настоящего доклада, замечу лишь, что даже эти прыгающие цифры и внезапные изменения жизни не противоречат истории и не могут опровергнуть выводов, сделанных в результате наблюдений над многовековым процессом. Несложно заметить пережитки далекого прошлого, продолжающие существовать под новыми именами. Уничтожение русской интеллигенции, наряду с утрировкой ее доктрины, это лишь новый эпизод, самый трагический, в истории ее борьбы с властью. Метеорологии знакомы «климатические нарушения», вызывающие засуху и голод миллионов. Историческая социология должна также включить в число анализируемых факторов этот четвертый элемент — потрясения исторических оснований и извержения политических вулканов. Несмотря на землетрясения и извержения — а зачастую и при помощи их — история продолжается.

В ретроспективе легко увидеть, что смысл поправок, вносимых Милюковым в текст издания «Очерков», которому суждено было стать последним, заключался в подчеркивании европейскости России и в нейтрализации, так сказать, тех аспектов текста, которые можно было бы в существующих условиях истолковать в поддержку идеи русского *Sonderweg*. Представление о «совершенном своеобразии» России оказалось сведено к отсталости или запаздыванию; разрыв между Россией и Западом была заменен западно-восточным континуумом (кстати, та самая идея, которую впоследствии развил Александр Гершенкрон в анализе индустриализации); отношения между государством и обществом видоизменились таким образом,

чтобы ослабить или по крайней мере усложнить представление о государстве как о «творителе общества» и т.д. В конце концов «юбилейное» издание «Очерков» в ряде важных аспектов оказалось чем-то совершенно отличным от прежних редакций.

Беспокойство Милюкова явно проступает в «Примечании автора» к третьему тому «Очерков», где речь идет о возникновении критического мышления в России во время царствования Екатерины II, — именно эта часть «юбилейного» издания должна была появиться первой, все в том же 1930 году («Примечание автора» датировано декабрём 1929-го). Пояснив, что третий том в новом издании вышел первым, так как почти не требовал изменений, Милюков переходит к обоснованию причин, побудивших его заменить название «Национализм и общественное мнение» на «Национализм и европеизм»:

Не отвергая даже теперь [прежней] терминологии, я бы желал, однако, избежать недопонимания, к которому она может привести. «Критический период», конечно, это период не только разрушения старого, но также и создания нового. Новое название призвано отразить этот нюанс. Какая положительная [ценность] противостояла «национализму» на протяжении всех споров, порожденных этой доктриной? Конечно же, «европеизм» <...>. В последнее время появился термин, призванный подчеркивать предположительно уникальные национальные особенности: евразийство. «Очерки» не поддерживали и не поддерживают эту точку зрения, *несмотря на то, что основатели евразийства иногда ссылаются на автора «Очерков» как на теоретика российского «своеобразия», который и ввел это слово в оборот* (курсив мой. — Т.Э.). Читатель увидит из предисловия к первому тому, как и из структуры «Очерков» в целом, что наряду с элементами своеобразия автор подчеркивает общие элементы, роднящие Россию с более счастливыми державами, с точки зрения культуры. Европеизм в этом смысле не является чуждым русской жизни принципом — принципом, который может только заимствоваться извне, — это

собственная ее стихия, один из основополагающих принципов развития этой жизни — в той мере, в какой общи европейские элементы развития обеспечивались ее «месторазвитием». Сам термин «евразийство» подтверждает эту идею, если использовать его научно, а не предвзято. *Евр-Азия не есть Азия, а есть Европа, осложненная Азией* (курсив мой. — Т. Э.). Время от времени я буду возвращаться к этому вопросу, который в очередной раз выходит на передний план, отнюдь не случайно, в новом издании первого тома [Милюков 1930: 5–6].

Так он и сделал. За третьим томом в следующем году появился второй, ядро «Очерков», посвященное культуре в строгом смысле слова («Вера, творчество и образование»). Эта часть была сильно расширена, заняв два объема тома — в основном за счет доведения повествования во всех затрагиваемых областях до 1930 года, — поразительное научное достижение, впервые осуществленный синтез многих аспектов советского культурного развития. Первая часть тома была посвящена церкви и религии (включая отношения церкви и государства до 1930 года) и литературе; во второй части рассматривались искусство и история образования как в институциональном, так и в содержательном плане («школа и просвещение»). При этом автор не изменил ничего с точки зрения подхода или общих выводов [Милюков 1931а; 1931б].

Первый том потребовал, конечно, наиболее детального пересмотра по двум причинам. Во-первых, Милюков намеревался обыграть евразийцев в их собственной игре, продемонстрировав европейские корни русского народа; для этого нужно было подробно рассмотреть «месторазвитие русской культуры», этнокультурные корни славян, древнейшие миграции восточных славян, их расселение в Восточной Европе и колонизацию Сибири. Во-вторых, именно здесь Милюков сформулировал соображения о своеобразии развития России «обратным порядком», «сверху вниз», охарактеризовал русское государство как «творителя общества» и соответствующим

образом поместил сначала очерк о государственном развитии, а лишь затем — о социальном. Все это необходимо было переработать в соответствии с положениями, развитыми в берлинской лекции.

Милюков взялся за первую задачу с характерной для него почти маниакальной тщательностью, превращая то, что было открывающей главой изначальной версии первого тома («Население», занимавшей лишь 45 страниц; другие главы назывались «Экономический быт», «Государственный строй» и «Сословный строй»), в два отдельных тома и по ходу редактирования делая работу, как сам он признавал, малодоступной для широкой читательской аудитории. Первый из этих двух новых томов посвящен «месторазвитию, началу культуры, происхождению национальностей» [Милюков 1937]. Второй том, озаглавленный «От преистории к истории» и содержащий пять разделов: «Южная Россия и степные кочевники», «Лесная зона и миграция восточных славян», «Первая зона расселения русских», «Покорение Сибири» и «Проблема русского антропологического типа», — был завершен около 1940 года и опубликован посмертно [Милюков 1964]. Подробности милюковской интерпретации этих сюжетов, изобилующей отсылками к огромному корпусу ныне забытых исследований 1920–1930-х годов в области лингвистики, физической антропологии и расовых теорий, не должны нас останавливать. Общий смысл вполне ясен: продемонстрировать европейские корни славян и показать, что расселение восточных славян, а позже — русских на восток вплоть до Сибири, по сути, оставалось формой экспансии европейской культуры в Евразию.

Во введении к первой части новой версии первого тома Милюков обозначил планы касательно второй задачи — уточнить взгляды на российское «своеобразие»:

В предыдущих изданиях формы русской государственной власти выводились напрямую из элементарности экономического развития; [первые] оказали необыкновенно сильное

влияние (сверху вниз) на экономику и сословный строй. Подобное изложение материала наглядно выявляло своеобразие российского исторического процесса. Но в настоящем издании я предпочел вернуться к традиционному порядку, представляя историю государственности после истории экономики и сословного строя. Я руководствовался намерением подчеркнуть на этот раз другую основополагающую характеристику этого частного процесса: однородность закономерного развития [российского исторического процесса] с иными, лучше обеспеченными [странами]. Таким образом, порядок перехода от стихийного к сознательному также восстановлен, в той мере, насколько государство является высшим выражением сознательности общественного развития. В сравнении с государственным строем сословный строй все же более зависим от экономических, а через них и от природных условий «месторазвития» [Милюков 1937: 27].

В конце концов переработка оставшихся трех частей первого тома так и не была предпринята, они не появились в печати ни даже в изначальном виде, ни в «юбилейном» издании, ни позже. Это привело к более радикальному результату, чем мог себе представить автор, принимаясь за подготовку нового издания: его некогда знаменитые формулировки, касавшиеся российского «своеобразия», и его характеристика Московского государства как своего рода самостоятельной силы в русской истории были почти совершенно забыты<sup>1</sup>.

В конце введения к первой части первого тома в редакции 1937 года Милюков с дотошностью, которая могла бы удивить читателей, знакомых с работой лишь по «юбилейному» изданию, прослеживал эволюцию собственного понимания вечного вопроса русского *Sonderweg*:

1. Это наблюдение основано на недавнем перевыпуске «юбилейного» издания (с посмертным приложением), редакторы которого парадоксальным образом проигнорировали его неполноту: [Милюков 1993], — а также на отсутствии в нескольких недавних исследованиях, посвященных Милюкову, отсылок к его ранним взглядам на Московское государство и общество.



Мне остается задержаться на том, что было одной из основополагающих характеристик «Очерков» и остается таковой, как мне кажется, и в настоящем издании. В борьбе двух противоположных интерпретаций русской истории, одна из которых выдвигала на передний план сходство русского исторического процесса с европейским, доводя это сходство до полного тождества, тогда как другая отстаивала русское своеобразие, доводя его до полной несравнимости и исключительности, автор занимал примиренческую позицию. Он понимал русский исторический процесс через синтез обеих характеристик, своеобразия и сходства. *В то же время, однако, черты своеобразия, пожалуй, были выделены несколько ярче, чем черты сходства* (курсив мой. — Т. Э.). В этом, несомненно, следует усматривать влияние моего учителя, В. О. Ключевского, наиболее своеобразного из русских историков [Милюков 1937: 29].

Когда готовилось первое издание, продолжал Милюков, вопрос о своеобразии не казался проблемным: изначальный спор славянофилов и западников уже стих. Марксисты возродили этот диспут, выдвигая против учения народников о русском своеобразии доктрину сходства с европейским экономическим процессом, но влияние этих противников своеобразия было еще невелико. С тех пор, однако, спор этот не сошел на нет, но был возобновлен с новой силой младшим поколением ученых: сначала появились сторонники феодализма, в первую очередь Павлов-Сильванский (в чьих прекрасных работах тем не менее сходства явно преувеличены); затем, после войны и революции, пришло еще более молодое поколение евразийцев, утверждавших абсолютное своеобразие России, находясь под впечатлением от российской катастрофы и основываясь в основном на географическом факторе:

Моя задача в настоящем издании была, таким образом, двойственной: с одной стороны, мне приходилось использовать все, что было ценного в работах обоих направлений.

С другой стороны, необходимо было устранить то, что было искусственного в их противостоянии, и включить оставшееся, то, что соответствовало истине, в синтез «Очерков» [Милюков 1937: 30].

Особой задачей нового издания стал анализ условий «месторазвития», игравших ключевую роль в теории евразийцев, из чего последовал вывод (озвученный прежде в английской лекции), что преобладал европейский элемент и что «даже в отдаленный доисторический период мы смогли найти начала связей России с Европой» [Милюков 1937: 30].

Наконец, старинный спор о своеобразии или сходстве русского и европейского развития вошел в новую стадию оживления, когда он был возобновлен, «конечно, в иной форме», в рамках официальной доктрины нынешних российских правителей:

Марксизм очевидным образом исключал доктрину русского своеобразия, проповедуя монистическое видение исторического процесса. Однако жизненная правда привела к созданию нового варианта ортодоксальной доктрины. В несколько завуалированном виде в учении Ленина, но совершенно открыто в учении Сталина русские коммунисты-марксисты приняли точку зрения, согласно которой своеобразие России заключалось в самом предусмотренном их теорией процессе перехода от капитализма к социализму. Была изобретена известная теория «социализма в одной стране», тем самым учение евразийцев соединилось с национализированной марксистской доктриной и экспериментами Сталина над телом русской действительности [Милюков 1937: 30–31].

По иронии судьбы Милюкову, который с самого начала карьеры политически активного ученого избрал себе роль посредника между крайностями «национальной исключительности» и «тождества» в истолковании исторической траектории России (ибо на кону стояло *будущее*

страны, и радикальный либерал Милюков считал неприемлемыми именно видения *будущего*, предлагаемые каждой из сторон), на закате карьеры пришлось обнаружить, что приверженцы каждой из крайностей объединились против его видения нормального европейского будущего для России и что он оказался вынужден вести своего рода арьергардный бой против использования его собственной работы в поддержку этой, как ему виделось, гибридной формы неославянофильства. Не менее иронично, что по ходу борьбы Милюков сместил центр спора со сравнительно-социологических гипотез, в поддержку которых он снова не пожалел красивых фраз во введении 1937 года, к вопросам идентичности, экспансии и противостояния.

История «Очерков» и их рецепции является ярким напоминанием о влиянии, которое имел на русскую мысль образ государства-Прометея, определявшего судьбу России. Сыромятников был прав: в начале XX века, когда он с этим столкнулся, это была уже укоренившаяся традиция, и не только в академической мысли. Но он заблуждался, думая, что она исчезнет под испытующим взглядом «объективной» исторической науки. Укорененный в реальности российского исторического опыта, этот образ вышел на первый план в царствование Петра I и с тех пор не покидал сцену. Он был опорой для дебатов о русской «самобытности» и об отношениях России и Запада: есть ли у России особый путь, является ли настоящее Европы российским будущим, имеют ли Россия и Европа разное прошлое, но общее будущее и т.д., — получивших классическую формулировку в споре славянофилов и западников 1840-х годов. Как с беспокойством отмечал Милюков, спор продолжался под разными наименованиями: народничество против марксизма, евразийство против европеизма, «социализм в одной стране» против «коммунистического интернационализма», — с переменным успехом то одной, то другой из сторон, неизменно оставаясь спором о будущем.

Конечно, оба эти противопоставления: «славянофилы — западники» и «Россия — Европа», — были и остаются полемическими конструкциями. Хотя большинство профессиональных историков имперского периода, как и большинство российских интеллектуалов вообще, активно отвергали «благородную мечту» об объективности, лелеемую их американскими современниками (в смысле непредвзятости исследовательской позиции, а не эпистемологической проблемы познаваемости истины, — по этому второму вопросу они разделяли позитивистскую точку зрения своих американских коллег [Novick 1988]), причислить их к тому или иному лагерю непросто. Даже случай Милюкова, образцового «русского европейца», подтверждает этот довод. Обращаясь к универсальным законам развития, предопределявшим результат исторической эволюции России в том же ключе, что и в других европейских странах, он вслед за этим рисовал наиболее яркую во всей российской исторической науке накануне революции картину русского «своеобразия». Впоследствии в попытке дистанцироваться от евразийцев он разбивал оппозицию «Россия — Европа», указывая на существование множества «Европ» и выстраивая культурный градиент «Запад — Восток», включавший Россию в качестве восточного края Европы, а потому наиболее «своеобразной» европейской страны, наиболее открытой «азиатскому» влиянию, но все же европейской.

Хотя заключительное замечание Милюкова по поводу русского своеобразия, безусловно, не является *tout court* последним словом, оно ближе к истине, чем восходящие к Гегелю и Марксу характеристики России как «восточной деспотии». Взгляд Милюкова находит поддержку уже в том, что российские интеллектуалы продолжают вести споры о России и Европе: сравнение России со странами, расположенными западнее, характеризовало русскую мысль с тех пор, как в XVIII веке началась интенсивная европеизация русской элиты, и стремительно развивалось по мере проникновения современной

светской культуры. Эта точка зрения не типична для иностранных исследователей и наблюдателей, поэтому если и суждено возникнуть «русоцентричному» взгляду на русскую историю, который не был бы просто новой версией славянофильства, то он должен быть выработан в самой России<sup>1</sup>. Был ли прав Милюков, описывая советский опыт как временную «задержку» или отклонение от исторически предопределенного пути развития России? Конечно, только время даст ответ на этот вопрос, однако взгляды Милюкова, пожалуй, заслуживают внимания в контексте споров, ведущихся в России в наши дни.

*Пер. с англ. Ксении Гусаровой*

## Литература

- [Вандалковская 1992] — *Вандалковская М. Г.* П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: История и политика. М., 1992.
- [Государственное хозяйство 1892] — Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. СПб., 1892.
- [Думова 1993] — *Думова Н. Г.* Либерал в России, трагедия несовместимости: Исторический портрет П. Н. Милюкова. Ч. 1. М., 1993.
- [Краус 1997] — *Краус Т.* Своеобразие русского исторического процесса: О дискуссии Л. Д. Троцкого и М. Н. Покровского // Историческая наука в России в XX веке / Сост. Г. Д. Алексеева. М., 1997. С. 200–216.
1. Ср.: [Cohen 1984]. В этом отношении иностранные и, пожалуй, особенно американские работы по истории России, по-видимому, коренным образом отличаются от работ о Китае. Во всяком случае, американских исследователей критиковали за заимствование «критериев значимости» у русских авторов, будь то из государственнической традиции дореволюционной России или большевистской интерпретации в советскую эпоху, — а не наоборот, как в случае американских работ о Китае, исследованных Коэном. Такая ситуация отражает основополагающее различие между опытом России и Китая в их взаимоотношениях с Западом.

- [Масанов 1957] — *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. Т. 2. М., 1957.
- [Милюков 1886] — *Милюков П.* Юридическая школа в русской историографии: (Соловьев, Кавелин, Чичерин, Сергеевич) // Русская мысль. 1886. № 6. С. 80–92.
- [Милюков 1901] — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 3: Национализм и общественное мнение. Вып. 1. СПб., 1901.
- [Милюков 1902] — *Милюков П. Н.* Феодализм в России (в северо-восточной Руси) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 35а. СПб., 1902. С. 548–550.
- [Милюков 1904] — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 3: Национализм и общественное мнение. Вып. 2. СПб., 1904.
- [Милюков 1905] — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 2: Церковь и школа: (Вера, творчество, образование). 4-е изд. СПб., 1905.
- [Милюков 1909] — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 1: Население, экономический, государственный и сословный строй. 6-е изд., испр. и доп. СПб., 1909.
- [Милюков 1918] — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 1: Население, экономический, государственный и сословный строй. 7-е изд. М., 1918.
- [Милюков 1930] — *Милюков П.* Очерки по истории русской культуры. Юбилейное изд. Т. 3: Национализм и европеизм. Париж, 1930.
- [Милюков 1931а] — *Милюков П.* Очерки по истории русской культуры. Юбилейное изд. Т. 2: Вера, творчество, образование. Ч. 1: Церковь и религия, литература. Париж, 1931.
- [Милюков 1931б] — *Милюков П.* Очерки по истории русской культуры. Юбилейное изд. Т. 2: Вера, творчество, образование. Ч. 2: Искусство, школа, просвещение. Париж, 1931.
- [Милюков 1937] — *Милюков П.* Очерки по истории русской культуры. Юбилейное изд. Т. 1: Земля, население, экономика, условия, государство. Ч. 1: Введение, месторазвитие, начало культуры, происхождение национальностей. Париж, 1937.

- [Миллюков 1964] — *Миллюков П.* Очерки по истории русской культуры. Т. 1: Земля, население, экономика, сословия, государство. Ч. 2: От преистории к истории / Посмертное изд. под ред. Н.Е. Андреева. Гаага, 1964.
- [Миллюков 1993] — *Миллюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1993.
- [Муравьев 1969] — *Муравьев В.А.* Теория феодализма в России в русской историографии конца XIX — начала XX вв. М., 1969.
- [Павлов-Сильванский 1923] — *Павлов-Сильванский Н.П.* Феодализм в Древней Руси. 2-е изд. М.; Пг., 1923.
- [Павлов-Сильванский 1973] — *Павлов-Сильванский Н.П.* Революция и русская историография [1907] / Публ. В.А. Муравьева // История и историки: Историографический ежегодник. 1972. М., 1973. С. 356–364.
- [Покровский 1910–1914] — *Покровский М.Н.* Русская история с древнейших времен: В 5 т. М., 1910–1914.
- [Сыромятников 1906] — *Сыромятников Б.* Основные моменты в развитии исторической мысли // Русская мысль. 1906. № 12. С. 71–97.
- [Сыромятников 1911] — *Сыромятников Б.И.* Происхождение феодальных отношений в древней Руси. Введение: Традиционная теория русского исторического развития: (Историографический очерк). М., 1911.
- [Сыромятников 1913] — *Сыромятников Б.И.* Краткий обзор и указатель литературы по истории государственной власти в России. М., 1913.
- [Троцкий 1922] — *Троцкий Л.* 1905. 2-е изд. М., 1922.
- [Шишко 1898] — *П.Б. [Шишко Л.Э.]* Несколько замечаний об «Очерках по истории русской культуры» г. Миллюкова // Русское богатство. 1898. № 8. Вып. 2. С. 1–21.
- [Bohn 1995] — *Bohn Th. M.* Russische Geschichtswissenschaft von 1880 bis 1905: Pavel N. Miljukow und die Moskauer Schule: PhD dis. Hamburg, 1995.
- [Cohen 1984] — *Cohen P.A.* Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past. New York, 1984.

- [Miliukov 1930] — *Miliukov P.* Eurasianism and Europeanism in Russian History // Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage: Erster Teil mit einem Bild. Bonn, 1930. S. 225–236.
- [Novick 1988] — *Novick P.* That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession. Cambridge, 1988.
- [Radzilowski 1979] — *Radzilowski Th. C.* The Life and Work of N. P. Pavlov-Silvanskii (1869–1908): PhD dis. Ann Arbor, 1979.
- [Riha 1969] — *Riha Th.* A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics. Notre Dame; London, 1969.
- [Stockdale 1996] — *Stockdale M. K.* Paul Miliukov and the Quest for a Liberal Russia, 1880–1918. Ithaca; London, 1996.



## Исторический путь, выбор и альтернативы в политической мысли перестройки около 1988 года

**В** данной статье мы хотим показать центральное значение трех связанных историсофских понятий — исторического пути, выбора и альтернативы — для публичных дебатов в жанре политической философии в 1988 году. Впервые эти три идиомы были проработаны советскими историками-ревизионистами в конце 1960-х годов для критического осмысления сталинского опыта. В критический период, когда Михаил Горбачев и часть его команды готовили радикальную политическую реформу, три историсофских идиомы стали самым востребованным диалектом, на котором публицисты и эксперты обосновывали необходимость реформ. Михаил Горбачев задумывал гласность в целях усиления своего политического лидерства и как способ укрепления социалистических убеждений граждан, уставших от двойной морали. С начала 1987 и до конца 1989 года можно говорить о периоде контролируемой, но постоянно расширяющейся гласности. При этом задаваемые руководством границы гласности постепенно раздвигались по прямым указаниям ведущих партийных кураторов идеологии<sup>1</sup>. В целом новое руководство прямо поддерживало все более активную

1. Ведущий британский историк и автор двухтомника, посвященного роли исторических дебатов в ходе перестройки, Р. У. Дэвис показывает, в частности, как Яковлев выступал в роли своеобразного катализатора и патрона наиболее смелых статей А. Ципко, который свидетельствовал, что без такой неожиданной поддержки не решился бы на публикации [Davies 1997: 7].

и открытую полемику, полагая ее конструктивной. Случай со статьей Нины Андреевой в марте 1988 года, приведший к трехдневному кризису в Политбюро, напомнил его участникам, что публичные дискуссии между конкурирующими кураторами идеологии среди самих реформаторов на самом деле ведут к политическому «расколу» и публичная полемика требует сохранения общего контроля из единого центра. После этого Горбачев, не отрицая явно права на полемику среди руководства реформаторов, фактически передал полноту идеологической работы со СМИ Яковлеву.

С 1987 года для обсуждения новых для печати общественных проблем перестроечные авторы нащупывали и разрабатывали новые действенные способы аргументации. Популярные публицисты становились новыми идеологами и даже политиками, постепенно освобождаясь от бремени внешней и внутренней цензуры. Подбадриваемые выступлениями Горбачева, поддержкой Яковлева и, наконец, резкими обличениями в «Правде» тех, кто, защищая отжившие принципы, фактически сопротивлялся перестройке, к весне 1988 года они захватили интеллектуальную инициативу и овладели вниманием общества. Как мы хотим показать, несмотря на явную инициативу публицистов, наиболее важные интеллектуальные идиомы перестройки были позаимствованы у независимо мыслящих историков, которые разработали этот аппарат до перестройки, — прежде всего у М. Я. Гефтера и П. В. Волобуева. Главная интеллектуальная новизна политических дискуссий первого этапа перестройки заключалась во вновь открытом понятии *свободы выбора* применительно к исторически значимому выбору *исторического пути*. Парадоксальным образом, большинство авторов, признавших это открытие и использовавших новый язык, через несколько лет на удивление быстро вернулись к утверждению, что исторические закономерности сильнее людей; однако в 1988 году путеводной звездой стала свобода.

Дабы показать важность этих *историософских* идиом для публичной дискуссии в этот короткий период, мы используем три критерия, предложенных Дж. Пококом: а) показать, как разнообразно было использование этих идиом; б) показать распространение идиом из оригинального контекста в новые; в) показать, что авторы сознательно использовали конкретные идиомы, а не нейтральные выражения [Рососк 1983: 10]. При такой реконструкции должны быть выделены основные теоретические следствия трех взаимосвязанных идиом; в этой части сделана попытка систематизировать роль этих исторических идиом в том, что на данном этапе перестройки можно назвать ее политической теорией. Представляется, что в центре *теоретической* публичной дискуссии находились следующие взаимосвязанные идиомы: путь, выбор и альтернатива.

К концу 1989 года интерес массовой читающей аудитории к *историософским* вопросам, понимаемым как *остро* политические, достиг наивысшего и беспрецедентного за последние полвека уровня. Когда реформаторы предложили обществу свободу критики, ее первым предметом стала советская и русская история в большой перспективе. Сложное историософское равновесие, официально положенное в основу обоснования политического строя в СССР, сложившееся в условиях отсутствия критики, оказалось неустойчивым — и, что более значимо, не осознанным в своей хрупкости большей частью реформаторов. Свобода дискуссии для большинства из них, включая Горбачева, казалась не противоречащей принципу политического единства и иерархии. Напротив, Яковлев, к 1984 году пришедший к идее радикального обновления СССР в сторону социал-демократии, считал необходимым разрушить эту идеологическую конструкцию, скрывая свои намерения от более консервативного (но также реформаторского) большинства в Политбюро и окружении Горбачева. При этом лидеры большевиков до возвышения И. Сталина ясно осознавали сложность вопроса

о свободе дискуссии и единстве — о чем свидетельствуют известные формулировки о единстве, границах дискуссий и расколе, зафиксированные в партийных уставах.

### **В поисках утраченного пути: советские марксисты о законах истории, ошибках и воле**

Основным предметом раннего горбачевского ревизионизма, как он был задуман самим реформатором, была не критика легитимности режима с единой политической иерархией, а проблема оживления общей идеологической веры через живую дискуссию, — политическая иерархия и власть одной партии казались Горбачеву совершенно естественным и гарантированным условием. Если *публичная дискуссия* нужна была, чтобы совместно и гласно определить дальнейшие действия, то ее первым предметом могло бы стать новое и более убедительное для активной публики определение «пройденного пути». Фокус на советское прошлое не был предрешен, но отчасти задавался историософской идеологией СССР и драматизмом советской истории. Советская интеллигенция ответила на призыв к интеллектуальному обновлению через критическую рефлексию над советской историей — этот «исторический поворот» в общественной мысли перестройки трудно переоценить.

Мы исходим из того, что историософское обоснование политики на своеобразном перестроечном языке *исторического выбора, путей и альтернатив* является одной из отличительных особенностей российской политической мысли: историософские допущения становятся основным теоретическим основанием для актуальных политических доводов. Это неотрефлексированное интеллектуальное наследие советского марксизма, Сталина и перестройки продолжает воздействовать на сегодняшнюю политическую борьбу и задает само место политической философии в реальной российской политике.

Идиомы «выбора пути» и связанные с ней идиоматические выражения — «какая улица ведет в храм», «развилка», «альтернатива», «перепутье», «иного не дано» — сочетали в себе две противоположности: представление об исторических закономерностях и акцент на свободе общественного и личного выбора в истории. Советское прошлое и настоящее активно переосмысляются авторами в этой уникальной для перестройки логике *путей, развилок и альтернатив*. Такой язык не является интеллектуально нейтральным; напротив — это очень локальный и оригинальный продукт напряженной рефлексии ведущих советских идеологов с конца 1960-х до начала 1990-х годов. Эта, как представляется, в целом неудачная попытка эмансипации общественной мысли из сталинского и неосталинского канонов заслуживает внимательного разбора.

Итак, в рамках этого подхода под «историческими путями» подразумеваются целостные политические и экономические формы общественной жизни, а тематика свободы и альтернативы осознается как фундаментальная интеллектуальная инновация, преодолевающая ограничения позднесоветского представления о линейном и поступательном прогрессе в смене таких форм (стадий, формаций), где норма и историческая необходимость счастливо совпадали. В рамках нового языка перестройки постепенно, приблизительно с 1989 года, появляется новое нормативное представление о «столбовой дорожке мировой цивилизации», к которой СССР может присоединиться, пусть и на свой особый лад, сделав свободный выбор. В момент потери прямого контроля реформаторов над интеллектуальной повесткой перестроечные авторы переосмысливают советский период как более или менее оправданное *отклонение* от магистрального исторического пути цивилизации. Через несколько лет все более свободных и острых дискуссий политический идеал оказывается явно вне советского прошлого опыта — а своеобразный исторический путь признается трагической ошибкой.

Понятие «особого пути» оказывается скорее подспудным, негативным и редко обсуждается — в противовес все более привлекательному «нормальному развитию» и «магистральному пути». Логически оно также оказывается в подчиненном положении к понятиям, утверждающим возможность свободного выбора и существование нормального исторического пути цивилизации. Именно идиомы «общественного пути», «выбора пути», «выбора пути общественного развития» и множество родственных им вариантов позволяли и самым влиятельным, и менее известным публицистам высказывать наиболее острые и значимые для читающей публики политические суждения в сотнях публицистических статей перестройки<sup>1</sup>. Новая система взаимосвязанных идиом стала основным средством обсуждения советского прошлого: Октябрьской революции, завершения НЭПа и сталинских «чисток». Эта связанная сеть идиом консолидировалась независимо от выступлений и речевых инноваций Горбачева, который использовал их менее активно, чем ведущие публицисты и историки. Всего в течение года, начиная с конца 1987-го, этот набор стал основным способом ведения теоретических дебатов по вопросам истории, политики и экономики, а впоследствии — основным лексиконом для ретроспективного описания уже самой перестройки в России и на Западе. Банализация перестроечного словаря сделала его незаметным для историков, все еще использовавших его как очки, а не как объект исторического исследования.

Метафора *выбора пути* относилась как к личному опыту, так и к историческому выбору общества и к сфере самой публичной дискуссии, став ключевой метафорой

1. В рамках подготовки диссертации на соискание научной степени доктора философии (PhD) мы проанализировали более пятисот статей в публицистических и научных журналах, в которых авторы активно используют данный характерный язык, прежде всего в пяти ведущих изданиях: «Коммунист», «Новый мир», «Вопросы философии», «Вопросы истории» и «Наш современник» — за 1985–1991 годы.

государственной политики. Утверждение выбора в качестве существа политики и истории было явным критическим пересмотром основ позднесоветской историософии, признававшей приоритет объективного и подчиненного закону перед субъективным и прямо отрицавшей политическую борьбу, а также случайность и условность. Обращение к идеям Спинозы и к интеллектуальному наследию христианства создало необходимые предпосылки для теоретического переосмысления политики с точки зрения исторического выбора, стоящего перед политиком, вины, альтернатив и извилистых путей исторической необходимости. Обращаясь к сталинскому канону как основе политической философии, ревизионисты и реформаторы искали интеллектуальное равновесие между свободой политической воли (эта волюнтаристская составляющая советского марксизма была утрачена в 1960–1970-е и обреталась вновь) и исторической необходимостью (которая понималась как в целом бесконфликтное «поступательное развитие»). То, что эта метафизическая проблема неожиданно стала центральной темой в 1988–1989 годах, указывает на необходимость глубже и серьезнее исследовать распространенные предположения о способах осмысления и обсуждения политики в позднем СССР.

Проблема была унаследована из традиции марксизма и преобразована Сталиным, чтобы обосновать единую организационную и интеллектуальную иерархию во главе с лидером, — лидер становится верховным идеологом по должности и потому получает ключи к знанию законов истории, что дает ему абсолютное преимущество в любом текущем политическом споре<sup>1</sup>. От бодрого критического сциентизма отцов-основателей советский марксизм переходит к теоретическому обоснованию единой иерархии, которая ссылается на закономерный характер истории,

1. См. классический анализ диалектики свободы и необходимости в марксистской традиции: [Walicki 1997]. Ср. также третий том — «The Breakdown» — фундаментального труда Л. Колаковского: [Kołakowski 1978].

творимой ее знатоками. Неосталинский канон использует этот же ход, обращенный в сталинское же прошлое, но уже без ссылки на творческую способность верховного иерарха, утверждая, что отдельные преступления сталинского периода оправданы *объективной закономерностью* исторического хода. С легкостью относясь к этой риторике как к поверхностной софистике, мы наследуем привычные вывихи исторического мышления, причиненные умелым и злонамеренным остеопатом. Мы скорее должны отнести этот вопрос к одной из долгосрочных ловушек, умело расставленных современникам в «Кратком курсе» его автором и унаследованных потомками. Наиболее оригинальные позднесоветские историки Гефтер и Волобуев попытались на методологическом уровне преодолеть сталинский (и более поздний неосталинский) каркас советской историософии, лежавший в основе идеологического обоснования политического режима в СССР до начала 1980-х. Предложенные ими решения задали новую интеллектуальную волну перестройки, но логика «сталинских» историософских формул в конечном счете оказалась сильнее нового языка и намерений ревизионистов — даже после явной публичной победы последних в общественном дискурсе перестройки. Ниже мы постараемся сделать доступными некоторые яркие моменты этой интеллектуальной драмы, которая оказалась в тени последующих социальных, экономических и политических потрясений.

В 1988 году три взаимосвязанных идиомы внезапно дали многим влиятельным авторам новые способы теоретического обсуждения политики в исторической перспективе — на новом и менее официальном языке. Очень быстро эти идиомы получили широкое признание и стали употребляться столь часто, что можно говорить о смене в 1988 году парадигмы, в рамках которой зарождающееся советское общество могло осознанно обсуждать политику<sup>1</sup>. В период перестройки центральная *теоретическая*

1. Интерпретацию языка как парадигмы см. в: [Россок 2003: 361].



проблема истории общества, унаследованная из «Краткого курса» Сталина, прагматического волюнтаризма Ленина и менее читаемых к тому времени сочинений Маркса, заключалась в *одновременном* признании объективных исторических законов и в способности человеческой воли понимать историю и управлять ею. «Краткий курс» говорил как об объективной исторической необходимости, так и о человеческой воле, основанной на единстве передовой политической партии, ее лидере и ее исключительном знании истории<sup>1</sup>. Найти устойчивое интеллектуальное равновесие между этими двумя сторонами исторического процесса было сложно. Для понимания значения этих идиом мы хотели бы кратко обратиться к их происхождению.

Советская философская традиция использовала в учебниках и словарях следующую формулировку, *приписываемую* Б. Спинозе: «Свобода есть осознанная необходимость»<sup>2</sup>. Хотя это высказывание не является для него

1. Субъектом исторической воли преимущественно признавалась уникально единая (Гефтер) Коммунистическая партия большевиков под руководством вождя, обладающая единой дисциплинированной волей и нацеленная на победу в борьбе, в то время как законы истории гарантировали победу новым производственным отношениям, основанным на новых производительных силах. Эта позиция повторялась в официальной риторике до Горбачева [Краткий курс 1945]. Обе стороны этой формулы будут нами рассмотрены.
2. Найти первоисточник в сочинениях Спинозы или отсылку к нему в советской философской литературе не удалось. Однако эта формула была распространена в СССР и к 1970-м годам стала известна за пределами ученых кругов как популярное философское изречение. Сравним: «В философской теории Спинозы имеют место и элементы диалектики <...>. Диалектически подходил Спиноза к вопросу о свободе, полагая, что свобода есть осознанная необходимость» [Розенталь, Юдина 1954: 562]. Аналогичные высказывания можно найти у В.И. Ленина и К. Маркса: «...Пока мы не знаем закона природы, он, существуя и действуя помимо, вне нашего познания, делает нас рабами „слепой необходимости“. Раз мы узнали этот закон, действующий (как тысячи раз повторял Маркс) *независимо* от нашей воли и нашего сознания, — мы господа природы» [Ленин 1968: 198]; «...Истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» [Маркс 1955, 3: 833].

оригинальным, совпадение необходимости и человеческой воли действительно утверждалось в размышлениях Спинозы о человеческой воле и причинности<sup>1</sup>. Поэтому разум, познавая причинное происхождение мысли и воли, должен исходить из причинной логики, которая в любом случае руководит волей. Так, в продолжение античной традиции, этика возникает как добродетельное поведение в согласии с рациональным пониманием последовательности причин, в которой правильно понятая человеческая воля является лишь одним из многих причинных звеньев<sup>2</sup>. В прагматичном изложении, опускающем парадокс свободы воли и необходимости, формулировка приближается к известной максиме Ф. Бэкона *знание — сила*: знание и добровольное подчинение законам природы фактически помогают действовать эффективно и увеличивают степень свободы. Предполагается, что добровольное подчинение законам и отказ от своеволия в пользу закона в конечном счете дают больше свободы и власти.

Будучи механически спроецированы на историю, понятую в духе сциентизма, эти метафизические решения означают, что, как только человеческая воля откроет истинные законы исторического развития (то есть последовательность причин, в понимании Спинозы), она сможет полностью овладеть своей судьбой, «вычисляя» ее с помощью точной теории. Эта трактовка явно присутствует в сталинском «Кратком курсе»<sup>3</sup>. Сама партия явно пони-

1. Пропозиция 28: «Волю нельзя назвать свободной причиной, но лишь необходимой» [Spinoza 1990: 87].
2. Пропозиция 49: «Сознание не имеет абсолютной или свободной воли; сознание желает того или иного по причине, которая вызвана другой причиной, которая, в свою очередь, вызвана третьей, и так далее до бесконечности» [Spinoza 1990: 147]. Это объяснение, естественно, не соотносится с философской проблематикой Спинозы и ее решениями; полагаем, что этого достаточно, поскольку цель настоящей работы — проследить формальное происхождение советской традиции, насколько она сама себя осознавала.
3. Мы можем лишь указать на сложную историю этой проблематики и лексики, берущих начало у Декарта и Спинозы, получивших развитие у Гегеля, Шеллинга, Маркса и упрощенно, но вполне

малась как *единый* субъект со своей волей и способностью к познанию истории, что было доведено в сталинском каноне до ключевого императива ее постоянного единства<sup>1</sup>. «Вычисление законов истории» является достаточно понятной аналогией, которую, однако, сложно применить на практике. Оно основано как минимум на двух допущениях: что историю можно полностью понять и что, правильно поняв ее, люди могут быстро прийти к согласию в отношении этого знания как руководства для совместного действия — в рамках единой партии. Однако на практике такое согласие достижимо не путем полемики, а путем раскола на более мелкие группы или принуждения внутри группы. Конкурирующие группы марксистов уже до революции должны были в каждом конкретном случае решать, какое практическое решение отвечало местным условиям при применении знания истории к текущей политике, и согласие достигалось фактически через серию расколов на подгруппы согласных и несогласных с конкретной интерпретацией — и прямо связанной с ней личной претензией на лидерство. Ссылка на научный характер марксистского знания скрывает фактическую невозможность прийти к четкому согласию по вопросам знания истории вне жесткой иерархии, построенной *политически* (то есть из разных подручных средств), а не на основе интеллектуального превосходства интерпретатора.

После смерти Сталина, активно использовавшего эту схему авторизации через «научный» авторитет своих суждений в сочетании с ручным контролем над репрессивным аппаратом лично преданных карателей, право

узнаваемо сформулированных в «Кратком курсе» Сталина, в котором указанное выше прагматичное решение «парадокса» исторических законов и разумной коллективной воли предлагается неоднократно и уверенно [Краткий курс 1945: 11, 109, 111–112, 125, 342].

1. «Краткий курс» был явно направлен на построение «партии нового типа», понимаемой как эффективный субъект, наделенный соответствующими добродетелями: единство действия и мысли, дисциплина, воля, энергия, дух победителя, смелость, готовность к борьбе и готовность изгнать противников единства, дисциплины, энергии. Например, см.: [Краткий курс 1945: 138–139, 242].

интерпретации традиции символически перешло новым руководителям СССР, которые из-за отсутствия компетенций по факту передали его идеологическим помощникам и спичрайтерам<sup>1</sup>. После того как Маркс, Энгельс, Ленин и, наконец, Сталин закончили свои труды, в руках советских руководителей и их интеллектуального окружения не осталось явного универсального исторического «компаса», а лишь десятки в меру противоречивых томов, посвященных разным историческим, теоретическим и политическим вопросам предыдущих эпох, — но никакой *прикладной программы* на будущие десятилетия. В рамках последующей ленинско-сталинской традиции вопрос о самой возможности научного познания истории считался явно решенным и в советское время как проблемный поднимался лишь очень робко. Тем самым предполагалось, что такое знание истории достижимо в рамках советской науки. С другой стороны, авторитет классических текстов заведомо превосходил силу высказываний любого, самого выдающегося современно-го ученого или спичрайтера со степенью кандидата наук или даже академика. Эта схема определила ограничения для развития реальной политической философии в СССР, а стало быть, в значительной мере и политического развития; без ее радикального изменения все инновации интеллектуалов были ограничены их скромным местом в организационной иерархии, а на верхние позиции отбирались люди, менее способные к идеологической рефлексии. Появление новых лидеров-идеологов в лице Горбачева и Яковлева отчасти разорвало этот круг, но одновременно идеологическая слабость и поверхностность Горбачева при всей силе его политического чутья и опыта оказалась результатом этой ограничивающей схемы.

При этом сама идея необходимости современной и регулярной реинтерпретации теории истории была явно сформулирована в «Кратком курсе». Применение теории

1. См., например: [Hill 1980; Колесников 2008].

в данных обстоятельствах не должно было быть механическим и догматическим процессом, но требовало особенной творческой и диалектической мудрости руководителя, так что простая логика и ссылки на Маркса или Ленина не могли служить контраргументом против его новой интерпретации теории и соответствующей новой практики<sup>1</sup>. Поэтому в рамках такой традиции оценка конкретной ситуации и применение марксистской политики зависит от суждения вождя-ученого. Действительно, одним из надежных инструментов, позволяющих группе прийти к согласию о толковании и применении первоисточников на практике, является интеллектуальный авторитет вождя, способного найти истину в данных обстоятельствах, как понял бы ее Маркс или Ленин («если бы он был жив») и как понимают его верные последователи, «унаследовавшие» его дух<sup>2</sup>. Чтобы принимать решения на основе первоисточников, необходим выдающийся высший разум, способный применять теорию к конкретным обстоятельствам и направлять энергию человеческой воли, одновременно оставаясь верным канонам. Общая вера в прогрессивный ход истории, стиль

1. Последние четыре страницы «Краткого курса» специально посвящены тому, что марксизм-ленинизм не является догмой или собранием цитат; ключом к его правильному применению является обогащение теории «новым историческим опытом» и принятие решений, основанных на *духе* теории, а не на ее мертвой букве. Эта формула «творческого обогащения теории» позднее стала частью официального учения [Краткий курс 1945: 339–342].
2. В противном случае не было бы практического способа найти решение в условиях существования различных мнений. В каждом случае пришлось бы голосовать и разделяться, однако признание голосования высшим источником воли противоречило бы позиции Маркса, видевшего основным источником знания научный подход. В этой связи «Краткий курс» четко указывает, что после смерти Энгельса и Ленина *единственными* истинными теоретиками «без преувеличения» остались Сталин и неназванные «другие ученики Ленина». «Можно сказать без преувеличения, что после смерти Энгельса величайший теоретик Ленин, а после Ленина — Сталин и другие ученики Ленина — были единственными марксистами, которые двигали вперед марксистскую теорию и обогатили ее новым опытом в новых условиях классовой борьбы пролетариата» [Краткий курс 1945: 342].

руководства Ленина и теоретическая и политическая тактика Сталина поначалу освобождали большевиков от трудных вопросов: что произойдет, если не будет лидера, обладающего такой глубиной историософского познания или даже простой склонностью к теории? Террор, принцип единства, цензура и обстановка секретности избавляли большинство граждан СССР и от второго опасного в этой связи вопроса: что, если гений недобродетелен, то есть неправ или, хуже того, эгоистичен в истолковании истории? Эта скрытая схема основания режима оказалась не до конца понятной горбачевским интеллектуалам и была обнажена только в ходе публичных дискуссий, лишивших Горбачева и его команду идеологического первенства.

Новый подход к этой узловой проблеме получил развитие благодаря предложенным взаимосвязанным идиомам исторического *выбора*, исторического *пути* и исторических *альтернатив*. Устоявшиеся историософские схемы необходимости должны были пройти объективную проверку, а роль воли должна была быть открыта вновь как практически, так и теоретически. Новые идиомы позволили критически подойти к системе, предложенной Сталиным: объяснить террор и отсталость социализма, признать человеческую волю склонной к ошибкам, отказаться от идеи историософского «всезнания» вождя, открыть свободу слова и дискуссии как средство, направляющее человеческую волю в истории. Как установлено выше, наиболее успешные новшества в области новых ценностей, пересмотра правил дискуссии, новых идиом и тем, обсуждавшихся в обществе до 1987 года, стали продуктом круга реформистов, сложившегося вокруг Горбачева. Три взаимосвязанные идиомы *пути*, *выбора* и *альтернативы* возникли как эффективные способы теоретического обсуждения политики.

Эти идиомы присутствуют в сочинениях самого Горбачева, но играют в них вторые роли по сравнению с его собственными излюбленными идиомами и темами

(*перестройка, новое мышление, самоуправление, творчество масс, механизм преград*). Исторически этот набор идиом возник в середине 1960-х годов в среде советских историков, включая Гефтера, Волобуева, М. Барга и А. Гуревича, которые предприняли попытку усовершенствовать марксистскую историософию под именем *методологии истории* и сделать ее более современной и последовательной. Как отмечено выше, главным *теоретическим* основанием политических дебатов перестройки стала методология истории. Переосмысливая историю, интеллигенция стремилась выполнить три основные задачи: позиционировать СССР в мировой истории, чтобы определить правильное историческое направление дальнейшего развития; примириться с преступлениями прошлого и решить вопросы ответственности за них; найти метафизическое основание, или практические метафоры, для теории и практики зарождающейся публичной политики.

### **Идиома исторического пути**

Идиома *пути, исторического пути* и ряд связанных с ней выражений обычно представляют историю целой страны как естественное движение вперед по предначертанной траектории. Эта метафора, общераспространенная в годы перестройки, предполагает, что путь предопределяет будущее, пока воля следует ему: «Это не простой и не скорый путь... Неимоверно сложен, труден, а временами трагичен путь нашей революции, но это наша революция и наш путь. Мы вступили на этот первопроходческий путь интернационалистами, и никакие испытания нас не переменили» [Дедков 1988: 25]; «Но революция — значит революция. Мы уже вступили на этот путь» [Шмелев 1988: 175]; «Мы должны быть осторожны, чтобы не свернуть на этот опасный путь» [Идеологические проблемы перестройки 1988: 8]; «Единственный путь будущего развития человечества как путь полного и неизбежного

уничтожения...» [Косоруков 1988: 141]. Идиома пути в других контекстах выражает целостность исторического опыта: «Оглянемся на наш путь» [Бушуев 1988: 88]; «...Глубокий анализ исторического пути и опыта Коминтерна» [Фирсов, Ширня 1988: 105]; «Перестройка обязывает нас взглянуть по-новому на <...> не только пройденный, но и предстоящий путь» [Горбачев 1988: 8]. Устойчивая схема, предложенная Волобуевым и широко использованная другими, предполагала использование выражения *путь развития* в нейтральном смысле «исторического пути», но с внутренней динамикой [Косоруков 1988: 141; Селюнин 1988: 186; Философские проблемы 1988: 4]. В этом смысле *путь развития* означал нечто схожее с «исторической формой», но включал понятие необходимого исторического движения. Ряд производных идиом использовался как синонимы или производные той же метафоры: путь, дорога, железная дорога, рельсы, ход, русло, зигзаги, поворот, тропа, а также общеизвестная идиома улицы<sup>1</sup>. Горбачев и составители его речей привычно использовали эти слова попеременно, чтобы описывать не только прошлое, но и настоящее и будущее перестройки: «Мы будем идти этим путем, каким бы трудным он ни был. Конечно, на этом пути будут различные этапы <...>. Мы будем двигаться вперед» [Горбачев 1987: 56]. Выражение «дорога к храму» стало узнаваемым после выхода фильма «Покаяние», посвященного вопросам наследия тирании и заканчивающегося риторическим вопросом старой женщины: «Зачем нам улица, которая не ведет к храму?» Название известной статьи И. Клямкина «Какая дорога ведет к храму?», опубликованной в ноябре 1987 года, обыграло эту фразу и поставило под сомнение главную идею фильма, используя понятия дороги и улицы как исторические метафоры:

1. «...Дорога, по которой нам идти» [Лобанов 1988: 157]; «...Тот или иной ход мировой истории» [Лисичкин 1988: 161]; «...Сегодняшний интерес к историческому прошлому, его проблемам, не только в русле традиции» [Проблемы изучения 1988: 92].



Некоторые спешат стереть улицу [нашей недавней истории] из памяти, стереть ее с карты: тупик, дорога в никуда, сойдем с нее, пока не поздно... сбросим мертвое тело прошлого с обрыва. Очистимся! А некоторые не спешат, они обдумывают. [Они] понимают, что поверхностное мышление не пересилит легковерия, и спрашивают себя и других: а была ли другая улица? [Клямкин 1987: 160].

В этом отрывке Клямкин рассматривает разные обличья исторической дороги, улицы и, наконец, тупика. Слово «тупик» использовалось тогда, чтобы критиковать или отвергать определенные исторические и политические мнения<sup>1</sup>. Другой известный экономист, Г. Лисичкин, говорил об «истинном пути», который мы утратили и на который мы должны вернуться<sup>2</sup>. Более редкое слово «бездорожье» относится к той же изначальной метафоре пути и означает историческую ситуацию, в которой объективно сложно понять, что верно, а что неверно, и не существует предначертанного проверенного пути. Подразумеваемый смысл этого слова близок по смыслу к тупику: ни дальнейший путь, ни новое окружение не позволяют найти новое направление. Более сильное слово было буквально изобретено Гефтером, чтобы описать состояние дезориентации, — *беспутье*, состояние, в котором нет никакого пути<sup>3</sup>.

1. «Более того, социальные утопии воплощаются в жизнь, хотя именно в этом случае и обнаруживается их ограниченность, тупиковость вариантов общественного развития» [Хорос 1988: 143]; «Подобный „перевод“ социальных отношений на язык отношений межнациональных крайне опасен. Он способен многих обмануть, запутать, увлечь, но, как неоднократно показывала история, такой путь неизбежно ведет в тупик» [Дедков 1988: 21]; см. также: [Советский Союз в 1920-е годы 1988: 35].
2. «Только теперь мы всерьез заговорили об изменении нашего видения социализма, о возвращении к тому пути, указанному Марксом, Энгельсом, Лениным, с которого давно сбились» [Лисичкин 1988: 187].
3. «Между Лениным и Марксом — эта Россия. Лениным она вступила в спор с классическим, „универсальным“ Марксом, и Лениным же классический марксизм вступал в схватку с Россией, какова она есть и какой еще ей предстояло стать <...>. От „двух путей“ к одному. От предвосхищения альтернативы — к действию и торжеству действия. От торжества к трагедии беспутья» [Гефтер 1988: 94].

Распространенные идиомы из этого же ряда, *магистраль* и *столбовая дорога*, являлись противоположностью тупика и бездорожья, символизируя надежность и общность стратегического пути<sup>1</sup>. В 1988 году эти два выражения уже использовались как в буквальном смысле, чтобы обозначить верное направление, так и в переносном, чтобы переосмыслить основные аспекты идеологической базы, например призвать к пересмотру взглядов на мировую систему и к отходу от советской марксистской философии истории, которая считала СССР лидером<sup>2</sup>. Активное возрождение этого метафорического ряда нашло обоснование в классическом словаре; новый главный редактор «Вопросов истории» А. А. Искендеров очень характерно писал об одном из основных методологических вопросов:

Между тем в истории различных отклонений от магистрального и закономерного пути было куда больше, чем это допускали историки. В.И. Ленин в 1919 г. заметил, что «разные нации идут одинаковой исторической дорогой, но в высшей степени разнообразными зигзагами и тропинками» [Искендеров 1988: 6].

«Материалы к Русскому Словарю общественно-политического языка XX века» Г. Гусейнова не содержат статей

1. «Контроль снизу, демократия, народовластие, самоуправление, саморегулирующаяся экономика... Все это для нас великая стратегическая магистраль, ведущая в коммунизм. Но магистраль эту еще предстоит построить» [Нуйкин 1988: 224]; «Магистральная линия пути к феодализму лежала не через разложение рабовладельческого способа производства, а через трансформации доклассовых, архаических обществ» [Философия и историческая наука 1988: 20]; «...Сформулирована его [Бухарина] точка зрения о „столбовой дороге к социализму“» [Бордюгов, Козлов 1988: 96]; «И это полностью соответствует нашим принципиальным установкам, ибо сам марксизм, как не раз подчеркивал Ленин, возник не в стороне от столбовой дороги мировой цивилизации» [Медведев 1988б: 7].
2. «„Магистральный путь строительства социализма для всех народов мира“ оказался на деле путем, типичным для сравнительно отсталых стран, и осуществлен он был отнюдь не в лучшем варианте. Во многом он явил пример того, как не надо строить социализм» [Советский Союз в 1920-е годы 1988: 4].

непосредственно о «пути», но имеют в своем составе одну статью о выражении «дорога к храму», прямо ссылающуюся на цитату из фильма Т. Абуладзе «Покаяние» [Гусейнов 2003: 145].

### **Идиома исторического выбора**

Слово «*выбор*», словосочетание «исторический выбор», а также устойчивая формула «выбор пути развития»<sup>1</sup> в 1988 году обычно подразумевали оппозицию к необходимости или фатальности и предмет особого интереса авторов, которые заявляли о том, что нужно принимать во внимание проблему воли в анализе как прошлого, так и настоящего:

Переход от политики военного коммунизма к нэпу — это уже выбор <...>. И то, что совершилось в нашей стране на рубеже 20–30-х годов, отнюдь не было фатальным. И, наконец, нынешняя перестройка общественных отношений — это тоже сознательный выбор пути [Философия и историческая наука 1988: 50].

Данная цитата была типична в плане лексики и утверждения связи между прошлым и настоящим, при том что и прошлое, и настоящее зависели от свободного исторического выбора. Можно сопоставить ее с похожими высказываниями историков, экономистов, литературных критиков, публицистов, придерживавшихся различных идеологий. Публицист И. Дедков («Коммунист») связывал критику сталинизма с выбором несталинистского

1. В 1988 году Волобуев, активно участвовавший в ряде круглых столов и публиковавший новые статьи, в ряде случаев повторил и усовершенствовал свои идиомы из книги «Выбор путей общественно-го развития» [Волобуев 1987]. Сравним: «Мне представляется, что проблема альтернативности исторического процесса, выбора путей развития должна привлечь наконец внимание философов...» [Философия и историческая наука 1988: 40].

либерального будущего<sup>1</sup>; литературный критик «Нашего современника» А. Казинцев, сформулировавший патриотическую позицию, которая осуждала преобладавшую прозападную направленность перестройки, использовал ту же лексику, предупреждая читателей: «Именно потому, что выбор по отношению к прошлому является не только моральным актом, это одновременно и выбор будущего с его социальными и экономическими реалиями» [Казинцев 1988: 164]. Серьезность понятия «выбор» часто подчеркивается прилагательным «исторический» в том смысле, что выбор является решающим и имеет долгосрочные последствия<sup>2</sup>. Для многих авторов эпохи перестройки история стала ареной непрерывного выбора. Соединяя неопределенность настоящего с исторической перспективой и ответственностью, философ А. Зотов представляет на круглом столе с участием историков и философов экзистенциалистские мотивы непрерывного «исторического выбора» как сущность истории человечества:

Наши сегодняшние события уже весомо, грубо и весомо показывают, что дороги истории есть дороги свободы: если в прошлом проблема «бытийного», субъективного выбора вставала перед человечеством, перед народом только время от времени <...> теперь ситуация другая <...> быть может, только и начинается история, так сказать, «в собственном смысле» <...>. Сегодня мы живем в состоянии исторической неопределенности — или, иными словами, исторического выбора [Философия и историческая наука 1988: 19].

1. «Отдадим себе отчет: сегодня мы заново подтверждаем социалистический выбор семнадцатого года. Это только кажется, что спор идет о заслугах и преступлениях Сталина... На самом деле обсуждаем: каким путем идти дальше, как жить, какими быть?» [Идеологические проблемы перестройки 1988: 22].
2. «Члены ЦК, сделав свой исторический выбор, несут историческую ответственность за последовавшие в 30-ые годы трагические события. По сути дела, они вынесли вотум доверия Сталину и его курсу на политическую и экономическую „чрезвычайщину“» [Бордюгов, Козлов 1988: 105].

Словарь соратников Горбачева и интеллектуалов-реформистов также включал новое выражение «социалистический выбор». Горбачев, Медведев, Дедков, А. Бовин, Волобуев указывали на социалистический выбор, сделанный в 1917 году советским народом и направляющий его до сих пор<sup>1</sup>. Они указывали на социалистический выбор в обоснование своей приверженности к нему в отличие от тех, кто не разделял ценностей социализма: социалистический выбор должен был, таким образом, установить пределы гласности и реформам в СССР<sup>2</sup>. Исследователи иногда воспринимали это выражение буквально — но очевидный традиционализм данной идиомы не следует рассматривать как еще одну формулировку той же мысли [Казьмина 2006: 1157]. Эта новизна, которую заметил Нил Робинсон, не только защищала КПСС от критики «проверенным временем способом»<sup>3</sup>. Новизна словаря означала более значительные перемены.

Неоднозначность нового выражения состояла в особом акценте на добровольности выбора и ценностной ориентации (а не подкреплённости законами исторического развития) как подразумеваемой *основе* Октябрьской революции и современного советского социализма. В то же время, как мы показали ранее, верность памяти отца была распространённым общим местом советской риторики,

1. См. неисчерпывающий перечень случаев прямого использования выражения «социалистический выбор» в нашей антологии [Бовин 1988: 547–549; Идеологические проблемы перестройки 1988: 22; Медведев 1988б: 5; Философия и историческая наука 1988: 41] и в масштабной книге Горбачева: [Горбачев 1987: 12, 32, 33, 39, 146].
2. «Вопрос: Есть ли у гласности пределы? Ответ: Разумеется, есть. Эти пределы обозначены законами и здравым смыслом. Есть пределы, которые предписываются нормами нравственности и, конечно, интересами стабильности нашего строя и социалистического выбора...» [Gorbatschow 1988]. Ср. также: [Медведев 1988б: 5].
3. Робинсон указал на ее новизну в 1995 году, увидев в ней «щит», защищающий руководство Коммунистической партии от обвинений в том, что оно плохо представляло интересы народа, *хотя он заметил отсутствие четких критериев социализма, определяющих этот «выбор»*. Робинсон также классифицировал это понятие как «телеологическое», что представляется неточным [Robinson 1995: 132–134, 161, 191].

само выражение «социалистический выбор» и приверженность ему означали, что советский социализм был результатом *выбора*, а исторический путь СССР и его будущее оказывались во власти решения, а не исторической необходимости или верности прошлому. Это изменение было, вероятно, продумано реформистами, чтобы укрепить и очистить основные социалистические ценности, противопоставив их реальной исторической логике, приведшей к сталинизму после социалистической революции; однако сама семантика этого выражения открывала (или даже призывала) возможность сделать противоположный, несоциалистический выбор в зависимости от поддерживаемых ценностей, а не от исторической необходимости<sup>1</sup>. Непонимание последствий этого новшества особенно проявилось в 1990 году на встрече В. Медведева, члена Политбюро, ответственного за идеологию, с ведущими советскими историками. Волобуев, первым предложивший идею «исторической альтернативы», резко осудил тех, кто «искал альтернативы Октябрьской [революции]». В ответ Медведев признал, что невозможно найти консенсус относительно социалистических ценностей, «просто обсуждая и споря». Однако он добавил, что «мы не можем поступиться Лениным, Октябрьской революцией и социалистическим выбором», но не указал, как конкретно отстоять эту позицию [Медведев 1990: 12, 22–23]. Эта новая лексика выбора ценностей и ее следствия давали возможность всем защищать свои собственные ценности независимо от единства большевиков или консенсуса Горбачева.

1. Все четыре автора, которые использовали выражение «социалистический выбор», были настроены критически в отношении позднего Советского Союза и периода сталинизма; после перестройки они сохранили свои убеждения, которые можно охарактеризовать как социалистические или социал-демократические. Последствия этого семантического перехода от необходимости к выбору, вероятно, осознавались не в полной мере. Этот переход отражал важность идиомы выбора и ее позитивную интеллектуальную и нравственную окраску.

Афанасьев, один из самых известных историков и в течение некоторого времени политик, не боявшийся ставить под сомнение авторитет Ленина, предложил общее определение перестройки как коллективного выбора исторического пути: «Только открытое соревнование самых разнообразных идей может порождать свободный демократический выбор путей углубления Перестройки. Именно здесь и сливаются история и политика, прошлое и настоящее» [Афанасьев 1988: 492].

Тесная связь между формами единственного и множественного числа одного слова — «выбор» и «выборы» — несла в себе новые политические ассоциации. Еще одно характерное выражение времени, «альтернативные выборы», напомнило обществу, что выборы в СССР не давали никакой свободы выбора и были безальтернативными.

Эта семантическая общность была впервые выражена в проекте программы перестройки, представленной Яковлевым Горбачеву в 1985 году. Это значит, что оба выражения витали в воздухе еще до 1988-го:

*О выборах.* Выборы должны быть не избранием, а выбором, причем выбором лучшего. Можно ограничить число выдвигаемых кандидатов (но не менее двух) [Яковлев 2003: 383].

### **Идиома исторической альтернативы**

Третий термин идиоматической триады, *альтернатива* или *историческая альтернатива*, возможно, нес наибольшую интеллектуальную и политическую нагрузку. По сравнению с идиомами пути и выбора идиома альтернативы была значительно меньше распространена в советской риторике до перестройки, и поэтому ее широкое использование в 1988 году стало признаком действительного обновления словаря. Активное одновременное использование трех терминов одними и теми же авторами повлияло на первые две традиционные советские

идиомы, придав им более политическое и свежее звучание. В текстах Горбачева слово «альтернатива» употреблялось редко, поэтому его успех следует приписать преимущественно уместности слова в новом интеллектуальном контексте<sup>1</sup>. Большинство настроенных в пользу реформ авторов приветствовали теоретическую интеграцию понятия альтернативы в дебаты об истории и политике. Среди наиболее влиятельных авторов, использовавших новую идиому, были Ю. Афанасьев, Л. Баткин, А. Бовин, Ф. Бурлацкий, Ю. Буртин, А. Бутенко, Г. Водолазов, Л. Гордон, Б. Грушин, В. Данилов, И. Дедков, А. Казинцев, Л. Карпинский, В. Киселев, Э. Клопов, И. Клямкин, В. Кожин, Ю. Левада, Г. Лисичкин, В. Медведев, Н. Моисеев, А. Нуйкин, Е. Плимак, В. Селюнин, В. Сироткин, Д. Фурман, А. Ципко, А. Чубарьян, Н. Шмелев и, наконец, М. Гефтер и П. Волобуев. Они поддерживали эту идею, указывая а) на ее объективную важность для социальной теории и б) на субъективный интерес общества к данной проблеме. Важность или, скорее, «центральность» этого вопроса объяснялась следующим образом: «Мы слишком мало занимались теорией исторического процесса, проблемами альтернатив и многовариантности» (А. Чубарьян, директор Института всеобщей истории АН СССР [Историки и писатели 1988: 49]); «Проблема альтернативности исторического процесса, выбора оптимального пути

1. В трех характерных случаях употребления термина «альтернатива» в текстах Горбачева до 1988 года или в официальных документах партии, которые нам удалось установить, говорится об отсутствии разумных альтернатив перестройке, а в одном отрывке из доклада, посвященного 70-й годовщине Октябрьской революции, он говорит о социализме как альтернативе капитализму и о выборе между социализмом и капитализмом, называя его «важнейшей социальной альтернативой нашего времени» после 1917 года. В обоих случаях Горбачев акцентирует понятие выбора: «Когда спрашивают, не слишком ли круто мы заворачиваем, мы отвечаем: нет. Разумной альтернативы революционной, динамичной Перестройки не существует. Альтернатива ей — консервация застоя <...>. Время диктует нам революционный выбор — и мы его сделали» [Горбачев 1987: 55]. Ср. с аналогичными высказываниями в: [Материалы 1986: 63, 97, 10].



развития сегодня остра как никогда» [Керимов 1988: 167]<sup>1</sup>. Другой автор, Я. Г. Шемякин, совместил эти два аспекта проблемы «альтернативности», прежде чем заявить о своих собственных философских взглядах:

В качестве яркого примера [междисциплинарного подхода] рассмотрим проблему альтернативных путей исторического развития. То, что она оказалась в настоящее время в центре общественного внимания, вполне закономерно, поскольку, во-первых, говорить о дальнейшем творческом развитии общественных наук без решения проблемы альтернативности на теоретическом уровне не представляется возможным; во-вторых, потому что налицо жгучая общественная потребность в обсуждении и осмыслении этой темы [Философия и историческая наука 1988: 60].

В свете этого теоретического и политического открытия альтернативности вся история Советского Союза вдруг представилась авторам перестройки как последовательность упущенных альтернатив произошедшим событиям, прежде всего сталинизму и сталинскому террору. В 1988 году наиболее очевидной и обсуждаемой альтернативой был НЭП, олицетворенный Николаем Бухариным и его трагической судьбой. Как говорилось ранее, инициатива реабилитации Бухарина и его представление в качестве альтернативы Сталину после 1986 года стали фоном для позитивной переоценки НЭПа, что означало, в свою очередь, оправдание экономических реформ перестройки<sup>2</sup>. Эта переоценка стала результатом двух независимых

1. Также см. похожие высказывания: «Опыт показывает: проблема вариантности конкретных путей и форм строительства социализма, развития социалистической демократии, вариантности возможных выборов и альтернатив выдвигается в ряд важнейших исследовательских плацдармов исторической науки. А значит, и художественных концепций советской истории в современной литературе» [Правда истории 1988: 111].
2. Сошлемся на тщательные исследования Р. У. Дэвиса и М. Юнге [Davies 1989: 27–43; Юнге 2003].

факторов: во-первых, желания реформаторов сделать ставку на кооперативную экономику, а во-вторых, многочисленных частных инициатив родственников Бухарина, американского историка С. Коэна, советских политических советников и авторов официальных выступлений, таких как Е. Амбарцумов или Ф. Бурлацкий. Два молодых историка, Г. Бордюгов и В. Козлов, получившие официальное задание от Института марксизма-ленинизма представить Бухарина как ведущего советского теоретика, в своей взвешенной, но апологетической статье предпочли говорить о спонтанном «возрождении» Бухарина в трудах историков:

А случилось так, что, когда историки начали разбираться в парадоксах и драмах довоенного прошлого, обратились к «критическим точкам» переходного периода от капитализма к социализму, поставили проблему альтернатив исторического развития страны, на наших глазах, буквально из небытия возродилась фигура Н.И. Бухарина [Бордюгов, Козлов 1988: 91].

В 1988 году большинство авторов считали бухаринскую гуманистическую и демократическую альтернативу сталинизму реальной и помещали фатальную точку невозврата между 1925 и 1932 годами: «Большинство авторов уверены, что бухаринская дорога к социализму через добровольные крестьянские кооперативы и продолжение НЭПа являлась реальной альтернативой, которая стала бы намного более гуманной» [Davies 1989: 34]. Немногие здравые голоса, включая Клямкина, Данилова, В. Дмитриенко и Н. Симония (не разделявших политических взглядов друг друга), заявляли, что, хотя НЭП кажется сегодня более привлекательным вариантом, это не значит, что взгляды Бухарина и НЭП могли стать реальной альтернативой для СССР конца 1920-х годов, учитывая политические обстоятельства того времени. Они возражали, что социальные, политические и экономические

противоречия внутри крестьянства и между крестьянством и государством, культурная отсталость и необходимость быстрой индустриализации предопределили насильственную коллективизацию. Ф. Бурлацкий в теоретическом исследовании социализма предложил оригинальный контраргумент в пользу возможности НЭПа без Бухарина: если бы Ленин прожил дольше, альтернатива сталинизму, несомненно, существовала бы<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что эта идиома остается центральной для всего спектра мнений о НЭПе.

Будучи исходно предназначенным для анализа раннего советского периода в свете определенной гуманистической перспективы, это прочтение исторической *альтернативы* и *альтернативности* в 1988-м быстро стало способом рассматривать отечественную историю в целом: поиск альтернатив восходит к Российской империи и даже к Древней Руси. В нашей антологии прослеживаются следующие «альтернативы», которые в 1988 году прямо обсуждались авторами: столыпинская альтернатива<sup>2</sup>, альтернатива Троцкого<sup>3</sup>, альтернативы 1956 и 1965 годам [Зубкова 1988: 117], альтернативные прусский и американский пути развития сельского хозяйства [Обсуждение 1988: 62], евразийская глобальная альтернатива капитализму [Гефтер 1988: 97], западные альтернативные пути

1. «Была ли альтернатива сталинскому пути? Конечно. Если бы Ленин прожил еще 10–15 лет, разве страна пошла по тому же пути? Нам кажется это странным, потому что не укладывается во внешне марксистские схемы: решающая роль народных масс в истории и т.д. и т.п. А если освободиться от заданных схем, то нельзя не прийти к выводу: да, развитие было бы другим, никто бы не снял его с работы, как Хрущева» [Бурлацкий 1988: 39].
2. «Профессиональные историки с удивлением обнаружили вдруг широко распространенные представления о „столыпинской альтернативе“ в истории России, которая будто бы могла избавить ее от революционных потрясений и жертв» (В.П. Данилов) [Историческая наука 1988: 22].
3. Отвергая жизнеспособность столыпинских реформ, Данилов утверждает, что видение Троцкого нельзя отождествлять с выбором Сталина и что его следует рассматривать как третью альтернативу наряду с бухаринской [Историческая наука 1988: 24].

протестантизма и реформированного католицизма, которые не были доступны в России [Фурман 1988: 99], нехристианская альтернатива православию в 988 году<sup>1</sup>.

В цитированных выше текстах Медведева, члена политбюро и близкого соратника Горбачева, можно также найти менее распространенную идиому «социализм как альтернатива капитализму», напоминающую западноевропейские дебаты<sup>2</sup>. Существовало несколько новых выражений с использованием слова «альтернатива» в кавычках, что говорит об осознании авторами новизны или условности такого употребления: «насильственные „альтернативы“», «дьявольские „альтернативы“» и «экзистенциальные „альтернативы“» [Гудков и др. 1988: 74; Философия и историческая наука 1988: 19]. Распространенное существительное «альтернативность» и прилагательное «альтернативный», а также неологизм второго порядка «безальтернативность» [Идеологические проблемы перестройки 1988: 11; Философия и историческая наука 1988: 34, 45] свидетельствовали о популярности этого корня и о стремлении употреблять его в обсуждении различных вопросов истории и политики. В течение всего одного года мы отметили резкий прирост числа случаев употребления идиомы, отсутствовавшей в официальном советском лексиконе. Чтобы отразить эту новизну, Гусейнов добавил в «Материалы к Русскому Словарю» десять статей со словом «альтернатива» [Гусейнов 2003: 27–29].

Параллельно этой длинной цепи исторических альтернатив, обнаруженной интеллектуалами перестройки, другой ряд выражений отражал идею, что в настоящее время *не существует альтернатив перестройке*. Эта идея — еще не термин — была впервые представлена в 1986 году

1. «*Вопрос*: Русь приняла христианство. А была ли у наших предков альтернатива? Могла стать господствующей другая религия? *Ответ*: Выбор, конечно, был...» [Филарет 1988: 103].
2. «Социализм дает принципиально иной ответ на вызов времени, выдвигает свою альтернативу, призванную обеспечить гуманистическое решение проблем эпохи НТР и ядерного века» [Медведев 1988а: 12].

на XXVII съезде партии и получила развитие в 1987 году в книге Горбачева о перестройке и новом мышлении: «Мы едины — едины в том, что перестройка необходима, неизбежна, что другого пути у нас нет» [Материалы 1986: 63, 97, 110; Горбачев 1987: 64, 66]. К 1988 году это выражение устоялось с незначительными вариациями: «не существует альтернатив перестройке», «нет разумной альтернативы» или «нет иного пути». Прочитируем несколько характерных высказываний из статей в поддержку перестройки в «Новом мире» и «Коммунисте»: «Перестройка всколыхнула общественную жизнь страны <...>. Пусть медленно, но утверждается убеждение, что альтернативы перестройке нет» [Шмелев 1988: 160], «Каждому ясно, что сегодня какой-нибудь серьезной политической альтернативы перестройке выдвинуть невозможно» [Насташев 1988: 115]. Интеллектуальным и политическим символом этого утверждения стала публикация авторитетного сборника статей под названием «Иного не дано» (М.: Прогресс, 1988) под редакцией Афанасьева, где содержались статьи сторонников перестройки всех толков, многие из которых обсуждали критическую важность альтернатив в истории и были коллективно охарактеризованы как сторонники «безальтернативности» решительным названием сборника<sup>1</sup>.

Теперь можно более точно выделить два основных и взаимоисключающих употребления термина и темы альтернативы в этот период: а) идея позитивных альтернатив рассматривается как важнейшее теоретическое открытие, помогающее понять советское прошлое, историю и настоящее; б) основанное на историческом опыте, неоднократно повторяемое утверждение, что в настоящее время нет политических альтернатив перестройке. Это, казалось бы, прямое «противоречие» не смущало авторов, даже если оба аспекта встречались в одном абзаце;

1. Это выражение и название книги вызвали сильную интеллектуальную реакцию, и в 1996 году вышел сборник статей влиятельных авторов под названием «Иное».

следующий отрывок из Дедкова — не единственный пример кажущегося непонимания<sup>1</sup>:

Самые распространенные из мифов консерватизма: миф об одновариантном, исторически неизбежном социализме, «отступление» от которого началось после смерти Сталина <...>. В совокупности это не что иное, как миф об альтернативе перестройке, о том, что сталинским путем, слегка облагороженным, можно идти и дальше [Идеологические проблемы перестройки 1988: 11].

Как объяснить это противоречие? Поддерживавшие перестройку авторы защищали *альтернативность* истории как общий принцип; говоря же о современном выборе, они подразумевали, что «иного не дано». Так, они утверждали, что нет иной *хорошей альтернативы*, а есть *плохая* альтернатива (или альтернативы) — тупик стагнации, «небытие»<sup>2</sup>. Поэтому большинство читателей и писателей эпохи перестройки, как правило, не обращали внимания на эту скрытую двусмысленность. Иными словами, публицисты-реформисты не отрицали принцип существования альтернативы на тот момент (напротив, они часто подчеркивали открытость текущего момента и говорили о борьбе, например между старым и новым), но утверждали, что была только одна достойная и желаемая альтернатива повторению неприемлемого прошлого. Этот язык распространялся шире и затронул даже

1. Сравним его с удивительно похожим высказыванием С. Мдоянца на круглом столе Института общественных наук при ЦК КПСС [Обсуждение 1988: 62].
2. См., например, отрывок из статьи Мдоянца: «С исторической точки зрения единственной альтернативой государственно-бюрократической или административно-командной системе (думаю, тут дело не в словах, все достаточно четко представляют, о чем речь) является широкая и всесторонняя модернизация общества на основе товарного производства <...>. Именно это обстоятельство укрепляет нас в мысли, что начавшимся преобразованиям нет разумной альтернативы; их торможение или отказ от избранного пути может привести к трагическим результатам как для судеб нашей страны, так и для человечества в целом» [Проблема разработки 1988: 62].

известных западных комментаторов и специалистов по СССР. В своей апологии Горбачева Арчи Браун цитирует собственную неизданную рукопись 1989 года о перестройке как «необходимости», не имевшей альтернатив (в смысле «разумной», конструктивной альтернативы) [Brown 2007: 5]. Обобщая диалектику выбора и необходимости, Макиавелли отмечал, что люди склонны проявлять больше добродетели, действуя в силу необходимости, нежели действуя в силу самостоятельного выбора [Machiavelli 1833: 178]. Оглядываясь на этот период и на его интеллектуальные процессы, мы видим, что, действительно, люди с доминировавшим в то время мировоззрением вряд ли могли *изобрести* какую-либо альтернативу развитию кооперативов, выборности руководства предприятий и большей гласности. Сейчас едва ли можно полагать, что тогда не было никакой разумной и конструктивной альтернативы. Это различие должно установить степень личной ответственности не Горбачева или его современников, а нас.

Как следует из приведенных выше цитат, термину «альтернатива» (независимо от того, утверждалось ли ее наличие или отсутствие) часто сопутствовали понятия «выбора», «пути» и производные от них. Их сочетание особенно хорошо видно в типичной историософской апологии перестройки Н. Шмелева:

Но многие у нас пока еще не понимают, что никакой реальной альтернативы перестройке нет, что в экономическом смысле мы пока еще только отошли от края пропасти <...> что иначе мы окажемся на обочине истории, превратимся в слаборазвитую страну, что иначе нашу революцию в конце концов задуют [Шмелев 1988: 163].

Другим выражением триады историософских идиом стал их естественный синтез в метафорах перекрестка или распутия, которые мы уже несколько раз встречали в работах публицистов, ученых и политиков, процитированных

выше. Этот образ символизировал парадигму выбора между альтернативными путями как метафору истории человечества. Известный российский писатель, модный в конце 1970-х годов и знаменитый своей критикой перестройки, Ю. Бондарев философски отмечает в одном из эссе в «Нашем современнике»: «Книга нашего бытия лежит на перекрестке довольно ухабистых проселочных дорог, и страницы ее листает ветер вечности» [Бондарев 1988: 3].

В этом контексте ортодоксальный митрополит Филарет, редакционный совет «Вопросов истории» или социолог и историк Д. Фурман могли говорить о *выборе пути* и об *альтернативах* крещения Древней Руси князем Владимиром в 988 году, перенося лексикон, созданный, чтобы обсуждать НЭП, на тысячу лет назад. В примечании к статье «Выбор князя Владимира» Фурман проецирует новый словарь на сознание средневековых летописцев, противопоставляя их якобы менее сознательным современным историкам:

Важно лишь, что историческое сознание средневековых повествователей улавливало то, что часто не укладывалось в сознание позднейших историков, ориентированных на поиски разного рода закономерностей, — ситуацию жизненного выбора, в которой были руководители «переросших язычество» молодых государств, выбора, который одновременно был выбором историческим [Фурман 1988: 92, примеч.].

В интервью, данном Филаретом редакции «Вопросов истории», содержится еще один пример употребления этих терминов:

*Митрополит Филарет:* Киевский князь Владимир как бы закончил предысторию христианства, завершив выбор религии, выбор того пути, по которому пошло в дальнейшем развитие Русского государства.



*Вопрос:* Русь приняла христианство. А была ли у наших предков альтернатива? Могла стать господствующей другая религия?

*Митрополит Филарет:* Выбор, конечно, был... [Филарет 1988: 103].

Необходимо отметить, что сама легенда о выборе одной из трех религий (иудаизм, христианство и ислам), основополагающий элемент воображаемой российской истории, представленный в летописях и былинах, прекрасно соответствует этому лексикону. Можно предположить определенное влияние в обоих направлениях: со стороны идиом перестройки — на изложение легенды о *выборе* православия в цитированных выше источниках, а в еще большей степени со стороны этого древнего образа — на формирование ключевых идиом перестройки. Вторая связь, однако, слишком далека, чтобы делать сколь-нибудь определенные выводы о преемственности языка и метафор; советское официальное употребление этих идиом предлагает более близкий интеллектуальный контекст, поэтому кратко рассмотрим проявления преемственности и ее отсутствия в их значении.

### **Советский лексикон и историки-ревизионисты**

Основанная на традиционных советских идиомах и выражениях и придающая им новый полемический заряд центральная метафора, которую можно было бы искусственно реконструировать как «выбор пути среди альтернативных путей исторического развития», наполнила новым политическим смыслом все три идиомы. Эти три слова естественным образом использовались в других европейских языках и исторических контекстах метафорически, не становясь непременно идиомами или взаимодополняющими понятиями; исключениями являются английское слово *way* и немецкое *Weg* в таких выражениях,

как *Third way* и *Sonderweg* («третий путь», «особый путь»). В СССР совместное употребление трех идиом в контексте перестройки наполнило их риторической силой и богатством, которые превратили эти общераспространенные метафоры в более конкретные и узнаваемые идиомы перестройки. Кратко восстановим советское употребление идиом пути, выбора и альтернативы, чтобы увидеть те изменения в их общепринятом значении, которые проявились к 1988 году.

Идиомы пути, дороги и производные от них всегда играли важную роль в официальном советском лексиконе. Мы находим повторяющиеся выражения, такие как «исторический путь», «наш путь», «верный путь», начиная с торжественных высказываний М. Покровского, посвященных годовщине Октябрьской революции (1930-е), и обобщений в «Кратком курсе» (1938), а затем в «Материалах XXII съезда КПСС» (1962), в официальных текстах брежневского периода и в «Материалах XXVII съезда КПСС» (1986). В письме «О некоторых вопросах истории большевизма» (1931) Сталин не использует эти выражения, кроме саркастического упоминания в кавычках «путей и распутий» троцкизма [Сталин 1952: 395]. Напротив, первые страницы «Краткого курса» посвящены восхвалению «долгого и славного пути» Всесоюзной коммунистической партии [Краткий курс 1945: 3]. В завершающей главе «Краткого курса» безымянный автор торжественно спрашивает, прежде чем повторить ключевые положения своего катехизиса: «Каковы основные итоги исторического пути, пройденного большевистской партией?» [Краткий курс 1945: 337]. Последнее предложение «Краткого курса» еще раз повторяет: «Таковы основные итоги исторического пути, пройденного большевистской партией».

Новая программа партии, принятая в 1961 году, содержит несколько менее триумфальный вопрос: «Каковы основные уроки пути, пройденного советским народом?» Ответ таков: «Столбовая дорога к социализму проложена. По ней идут уже многие народы. По ней рано или поздно

пойдут все народы» [Материалы 1962: 331–332]. Ярко выделяется следующий отрывок из выступления Хрущева на XXII съезде, в котором создается образ пути в неопределенное, но, несомненно, победоносное будущее — образ, позднее повторенный в сочинениях Горбачева: «На долю советского народа, партии коммунистов Советского Союза выпала великая миссия быть пионерами коммунистического строительства, идти к победе коммунизма неизведанными путями» [Материалы 1962: 4]. Образ нехоженого пути, открытого СССР, несколько раз используется в программе партии, примиряющей историю и «ошибки» Сталина и рассматривающей их как отклонения от пути вследствие трудностей, выпавших на долю первопроходца [Материалы 1962: 327, 330, 332]. Двадцать пять лет спустя первая строка программы Коммунистической партии начинается еще одним патетическим оборотом, заимствующим устойчивое и узнаваемое выражение из «Краткого курса»: «Рожденная Великой Октябрьской социалистической революцией, страна Советов прошла долгий и славный путь» [Материалы 1986: 121]. Отметим центральное место этой идиомы в ключевых текстах партии в качестве основного средства выражения и легитимизации политических позиций или самовосхваления за достигнутый исторический прогресс.

Возможно, проблематика и метафорика «социалистического выбора» рисовались в воображении, когда речь шла о развивающихся странах, выбирающих социализм, сознательно минуя стадию капитализма при прямой поддержке СССР или без нее<sup>1</sup>. Метафора выбора отчетливо видится за следующим высказыванием: «Бесправные объекты империалистической политики в прошлом, они

1. См.: [Hough 1986: 71, 156–158]; цит. по: [Markwick 1994: 583]. Сравним примеры более позднего употребления: «Многие ранее отсталые народы пришли к социализму, минуя капиталистическую стадию развития» [Материалы 1962: 330]. В позднесоветский период этот вопрос широко, хотя и осторожно, обсуждался в коллективной статье и пропагандистской книге: [Митра, Мирский, Пахад 1982; Авснев 1984].

вышли на дорогу самостоятельного исторического творчества» [Материалы 1986: 8]. Этот образ проясняется на следующих страницах новой программы КПСС, принятой в 1986 году: «Широкие перспективы общественного прогресса открывает некапиталистический путь развития, путь социалистической ориентации, избранный рядом освободившихся стран» [Материалы 1986: 135]. Вероятный вдохновитель этого высказывания, Волобуев, позднее процитирует этот же отрывок, чтобы подкрепить свою собственную позицию авторитетом генерального секретаря, в книге «Выбор путей общественного развития» [Волобуев 1987: 7]. В знаковой публикации «Перестройка и новое мышление для нашей страны и всего мира» Горбачев утверждает, что основа международной безопасности заключается в «признании за каждым народом права выбора собственного пути развития <...>. Народ может выбрать и капитализм, и социализм. Это его суверенное право» [Горбачев 1987: 146], и упоминает «социалистический выбор» впервые, говоря о пределах политической и экономической реформы в СССР. В течение предшествующего десятилетия Волобуев не имел возможности публиковаться. Это значит, что, скорее всего, инновация происходила непосредственно от Волобуева, который широко использовал выражение «социалистический выбор» в книге об Октябрьской революции и современности, завершённой летом 1986 года [Волобуев 1987: 133, 153, 161, 195, 220, 243, 272]<sup>1</sup>.

В 1988-м Горбачев и такие его идеологические союзники, как Медведев, Дедков и Волобуев, регулярно употребляли выражение «социалистический выбор» применительно к современному им Советскому Союзу. Постепенный *перенос* идиомы из контекста стран третьего мира в контекст Октябрьской революции и Советского Союза нашел первоначальную поддержку в ранней оценке Лениным России как страны, находящейся ниже среднего уровня

1. Книга была отдана в печать в сентябре 1986-го.

капиталистического развития, и двух возможных путей развития [Волобуев 1987: 139–144, 191–193; Гефтер 1991б]. Таким образом, стал возможен конкретный политический выбор, который не существовал в развитой Западной Европе<sup>1</sup>. Следуя этой логике, социализм советского типа можно было истолковать как путь капиталистических стран второго эшелона, периферийных стран, а не как основное направление истории<sup>2</sup>. Однако официальные идеологи перестройки не афишировали этот вывод; он был скорее побочным эффектом, нежели целью. Наконец, насколько мы можем судить, слово «альтернатива» в позитивном смысле (например, как нечто желаемое и достойное) появилось в официальном лексиконе только в годы перестройки в результате заимствования у западных левых: социализм как гуманная альтернатива капитализму<sup>3</sup>. Вместо «столбовой дороги» в 1961-м в 1987 году социализм скромно предлагается в качестве альтернативы. Здесь хорошо проявляется ведущая роль, если не первенство, Гефтера и Волобуева в теоретическом и политическом употреблении термина «альтернатива» в качестве основы ревизионизма.

1. «Положения П. В. Волобуева, И. Ф. Гиндина, К. Н. Тарновского, В. Г. Хороса о России как стране запоздалого капиталистического развития, стране „второго эшелона“ мирового капитализма имеют самое непосредственное отношение к поискам В. П. Данилова, О. Р. Лациса, В. И. Селюнина <...>. Ленин был совершенно прав, определяя Россию как страну „средне-слабого“ развития» (Е. Г. Плимак) [Советский Союз в 1920-е годы 1988: 5].
2. Этот вывод разделяли двое известных историков и идеологов (Амбарцумов и Плимак). Волобуев также активно использовал лексикон и идеи, близкие к противопоставлению центра и периферии, но не сделал окончательного вывода.
3. Мы упоминали употребление Медведевым этого слова, заимствованного у западноевропейских левых. Процитируем одного из долгожителей и столпов советской официальной историографии с 1950-х годов И. И. Минца, который в 1987 году заявил, что, хотя периодизация перехода в мировой истории от капитализма к социализму представляет некоторые методологические сложности, одно можно утверждать наверняка: «Мы предлагаем всему миру альтернативу, выход из того тупика, в который заводит человечество империализм» [Основные этапы 1987: 77].

Введение в оборот этих трех узнаваемых и относительно простых идиом группой советских историков в конце 1960-х годов сместило акценты каждой из них: путь — избираемый из числа альтернатив, альтернатива — избранная в качестве пути, выбор — между альтернативными разнонаправленными путями. Желая создать объективную социалистическую картину истории, эта группа исследователей нашла способы интегрировать период сталинизма в официальную версию, которая испытывала серьезные трудности в признании масштаба и природы преступлений 1930-х годов, совершенных *внутри* социалистической страны против *ее собственной* социалистической элиты. Их главная цель заключалась в том, чтобы просто реконструировать сложность намерений действующих лиц советской истории (добиться «полнокровности») и их политические позиции («нюансы») в противоположность «Краткому курсу», «упростившему» историю под прикрытием ретроспективной фаталистической необходимости<sup>1</sup>. Советской политико-исторической мысли было проще объяснить Гражданскую войну и коллективизацию, чем внезапный внутрипартийный террор после политической и экономической победы большевиков над открытыми «классовыми врагами». Внутренний террор Сталина не имел внятного официального объяснения; а признание террора и его осуждение в качестве «ошибки» породило больше вопросов, чем возникало в период молчания. Политическое решение членов политбюро после отстранения Хрущева не упоминать публично Сталина и его преступления совпало с первыми шагами «исторических методологов». Г. Водолазов даже опубликовал книгу, распространившую понятие перекрестка и альтернатив на доленинскую социалистическую мысль в России и охватившую период до разлада между Лениным и Плехановым [Водолазов 1969].

1. Первое подробное исследование взлета и некоторых аспектов упадка сектора методологии истории Института истории можно найти в: [Markwick 1994].

Ревизионисты подверглись критике со стороны коллег и были сняты с должностей в 1969–1972 годах. Гефтер присоединился к движению диссидентов; Волобуев лишился статуса и возможности излагать свои взгляды в официальных научных публикациях; другие (М. Барг, В. Библер, Е. Плимак, Б. Могильницкий, Я. Драбкин и др.), несмотря на открытую критику, продолжили научную работу над более узкими вопросами [Markwick 1994: 586–588]. Начиная с 1984 и 1986 годов Волобуев и Гефтер смогли снова издавать свои сочинения. Двумя годами позже их выражения стали общеупотребительными в публичных дискуссиях. При этом широкая общественность и большинство авторов игнорировали лидирующую роль Гефтера и Волобуева в изучении этой проблемы и в «создании» нового теоретического лексикона. Несколько указаний на авторство или приоритет членов этой группы можно найти у профессиональных историков. В этом смысле наибольшее признание, вероятно, получила книга Волобуева «Выбор путей общественного развития», изданная в начале 1987 года [Волобуев 1987], хотя ограниченный по советским меркам тираж (23 000 экземпляров) относил эту книгу к разряду узкоспециализированных.

Исследователи перестройки и ее исторических дебатов часто сами говорили ее идиоматическим языком, но редко указывали на его специфичность; одно из исключений — замечания Харуки Вада о Волобуеве: «Он пытался черпать вдохновения для нового мышления в историко-теоретическом анализе категории выбора путей общественного развития <...>. Волобуев рассматривал выборы, сделанные до и после Октябрьской революции и Гражданской войны, и пришел к положительной оценке НЭПа. Проблема сталинизма пока [в 1986-м] не затрагивалась» [Wada 1989: 39]. Эти строки ставят вопрос, но ограничивают его тесными рамками и ошибочно исключают явление сталинизма, хотя оно явно было одним из основных предметов изучения Волобуева. Мы намерены восполнить данный пробел и восстановить значимость

этого методологического поворота и новых идиом для публичной дискуссии времен перестройки о советской истории и политике.

Относительное безразличие большинства интеллектуалов того времени к авторам неологизмов говорит о том, что распространение идиом в контексте перестройки не было прямо связано с *авторитетом* какого-либо конкретного исследователя, его работ или с авторитетом политического лидера-идеолога. Сталкиваясь со схожими интеллектуальными задачами и располагая сходной теоретической базой, многие авторы находили похожие ответы. Другим структурно схожим источником новых идиом для советских методологов были американские историки левой направленности, которые обсуждали бухаринскую и прочие «альтернативы» как способ спасти социалистические ценности и Октябрьскую революцию несмотря на искажения, допущенные Сталиным [Siegelbaum 1992; Kotkin 1998: 406]. Изданная на русском языке биография Бухарина, написанная Стивенем Коэном, и последовавшие за ней в 1988 году семинары сделали такое влияние ощутимым: это было представлено как достоверные «американские научные факты» в пользу перестройки<sup>1</sup>. Тем не менее в письме, написанном Коэну в 1978 году после прочтения черновика книги о Бухарине, Гефтер выражает скрытое пренебрежение к термину «альтернатива», уже «слишком знакомому» его кругу, но пока неофициальному:

Впрочем, от нынешних злоупотреблений этим понятием оно стало расхожим, самоочевидным, между тем если оно что-то значит, то это не просто выбор между двумя «есть» — двумя наличными возможностями, и даже не только выбор между

1. Ср. риторические вопросы Б. Можаяева и его прямое указание на авторитет «американского»: «Но действительно ли не было альтернативы? А как же кооперация и НЭП Ленина, введенные „всерьез и надолго“? Не было ли это альтернативой? Даже американец С. Коэн заметил это и начал свою книгу о Бухарине предисловием о „Бухарине и идее альтернативы сталинизму“» [Davies 1989: 36]. Также см.: [Юнге 2003: 191–192].



двумя «будет», двумя «может быть»; здесь нечто совершенно среднее и совсем иное; здесь — выбор между известным и неизвестным: неизвестным в принципе, то есть еще недо-ступным сознанию [Гефтер 1991а: 85].

Сложная интерпретация Гефтером понятия альтернативы как радикально новой возможности, созданной социальной и политической жизнью, не стала доминирующей, но придала ему глубины при его последующем использовании. Выше мы цитировали характерные утверждения 1988 года о важности и актуальности трех понятий, часто используемых, чтобы охарактеризовать *Zeitgeist* переломного года перестройки. Несколько замечаний второго порядка о *выборе* и *альтернативе* свидетельствуют о понимании современниками идиоматического характера этих выражений в 1988-м, хотя десятью годами ранее Гефтер мог писать о смысле понятия «альтернатива» и его злоупотреблениях. Иногда критически дистанцируясь от этих понятий, а иногда подчеркивая их силу, авторы признавали важность и центральное место «новых» понятий. Ведущий публицист и профессиональный историк Афанасьев в статье, опубликованной в сборнике «Иного не дано», защищал общую интеллектуальную базу истории и политики и заключал: «Таковы причины нынешней острой актуализации проблемы альтернативности истории, категории „выбора“ как важнейшего элемента исторического становления» [Афанасьев 1988: 492]. Специалист по Латинской Америке Я.Г. Шемякин отмечал: «...Но налицо жгучая общественная потребность в обсуждении и осмыслении этой темы» [Философия и историческая наука 1988: 60]. Критически дистанцируясь от того, что они считали массовым направлением, авторы «Нашего современника» иронически писали о вездесущности «альтернатив»: «...Сейчас все просчитывают альтернативы пути с 1929 года» [Кузьмин 1988: 156]; «...Концепции [вождей], или, как сейчас говорят, альтернативы» [Струмилина 1988: 174].

Разнообразие использований трех идиом, отход от первоначального контекста и, наконец, указания второго порядка на эти идиомы подтверждаются фактическим распространением неологизмов в 1988 году. Эти фактические выводы требуют более глубокого анализа *проблематики* и *решений*, вызванных употреблением и невероятно быстрым проникновением идиом из научных трудов историков в публичную дискуссию в условиях все большей, хотя и не полной, свободы слова<sup>1</sup>.

Мы попытались показать, что всего за один год три взаимосвязанных понятия, возникших в специализированной области «методологии истории», благодаря нескольким историкам-ревизионистам стремительно заняли в общественных дискуссиях центральное место. Эти историософские идиомы употреблялись самыми влиятельными публицистами и политиками в пяти ведущих журналах перестройки, которые мы систематически анализировали; они употреблялись в разнообразных интеллектуальных контекстах — от истории НЭПа и экономических реформ до крещения Руси и вопросов экзистенциального личного выбора; наконец, многие авторы явно осознавали их идиоматичность и употребляли выражения в кавычках. Это внезапное и стремительное распространение свидетельствует об интеллектуальной и риторической эффективности новых идиом.

1. Дискуссия оставалась несвободной, потому что после дела Нины Андреевой в политбюро Горбачев открыто осудил безусловную защиту советских культов, и, по крайней мере в 1988 году, это способствовало исторической критике с использованием административных средств и с учетом иерархии. Но общая вера интеллигенции в свободный научный анализ фактов и законов в любом случае делала слепое отстаивание культов прошлого затруднительным: в последующие годы «коммунистический консерватизм» не нашел никакого теоретического выражения. Это означает, что в 1980-х годах официальная позднесоветская идеология была интеллектуально и политически беззащитна. Не было буквально никого, кто обосновал бы ее фактами или аргументами помимо культов.

## **Историософские предубеждения и триада пути, выбора и альтернативы**

Как представляется, центральным теоретическим вопросом было противоречие между позднесоветской верой в прогрессивную историческую необходимость и новыми потребностями признать роль свободной воли, поскольку история оказалась нелинейной, открытые массовые преступления должны были быть осуждены и, наконец, нужно было вновь открыть неизвестный смысл публичной политики. Основная интеллектуальная тенденция 1988 года заключалась в открытии выбора свободной воли как сущности политики, условий честности и моральной ответственности, а также причины фактического разнообразия и нелинейности исторических путей, существующих в мире. Триумф воли оказался частичным: в споре высшим авторитетом обладала ссылка на историческую необходимость, в то время как свобода выбора использовалась в аргументах преимущественно как основание для обвинения и осуждения оппонентов. Эти вопросы, аргументы и идиомы раскрыли основные убеждения, касающиеся истории и политики и распространенные среди советских граждан, интересовавшихся теорией политики в 1988 году. Мы кратко опишем некоторые из этих убеждений, наиболее сильно повлиявшие на политику. Те немногие, кто возражал против них, отдавали им должное, но не предлагали «жизнеспособных альтернатив», то есть другую историософию.

Первое утверждение может быть описано как «иллюзия научной объективности» (В. Мау), то есть вера в доступность научного знания о политике и истории в качестве непосредственного руководства для политиков. Податливость общественного мнения делала веру в социализм слабее этого очевидного утверждения. Оно вышло за пределы марксизма-ленинизма в узком смысле и выразило более общую позитивистскую веру в общественные науки и восприятие интеллигенцией отношения между

свободой мышления и доступностью научной истины о природе или обществе. Установка на связь между свободой и доступностью истины об обществе, рассматриваемой с точки зрения объективного научного знания, имела два важных следствия. Во-первых, она позволила обосновать свободу слова как самый эффективный режим политики, а во-вторых, означала, что публичная политика является принципиально мирным опытом, а не опытом столкновений или конфликтов между действующими лицами. Политика приветствовалась как производное от научного знания, полученного путем размышления.

Второе утверждение — подспудное или явное допущение закономерного или необходимого характера исторических и политических процессов — стало самым распространенным историческим убеждением. Это допущение свело общий принцип причинности к возможности макрообъяснения исторической эволюции как последовательности этапов с помощью ограниченного набора переменных, таких как производственные отношения, демография, классовая структура, технология и т.д. Законы истории представлялись глобальными и универсальными, а не локальными и специальными. Метафора исторического пути косвенно приписывала историческому времени свойства общественных систем, то есть общественно-экономических формаций. Обсуждение глобальных мировых угроз, тенденций и императив в 1988 году, как правило, заменяло рассмотрение конкретных проблем СССР. Более того, когда официальная историография была признана не соответствующей реальности, интеллектуалы перестройки начали искать доказательства в пользу лучшего набора макроисторических законов и открывать роль воли, однако идеал законоподобной необходимости как движущей силы истории оставался незыблемым. Фактически роль свободной воли в новом понимании ограничивалась выбором правильного пути в определенные критические моменты, но после такого выбора судьбы людей вновь вершил путь.

Таким образом, новый акцент на свободу воли должен был быть *основан* на объективной необходимости, глобальных тенденциях и закономерностях; в данной политической ситуации изучение случайностей или стечений обстоятельств считалось ненаучным<sup>1</sup>.

Третье допущение или предубеждение перестройки, на которое хотелось бы обратить внимание, было тонко проанализировано Иоахимом Цвайнертом<sup>2</sup> — и может быть включено в общий анализ интеллектуального контекста того времени. Перестроечные авторы обычно воспринимали историю и ее закономерности как позитивную силу. Это укорененное мнение ярко проявлялось в официальной позднесоветской историософии с ее наивной оптимистической верой в законы истории, гарантирующие СССР успех. Оно же явно сыграло и в ставке Горбачева на демократию и «творчество масс»<sup>3</sup>. В 1988 году эта вера проявлялась менее очевидно, и дальнейший ход перестройки, казалось бы, должен был опровергнуть ее, однако фундаментальное доверие историческому провидению осталось в целости, хотя и должно было быть обеспечено новыми аргументами. Энергичный поиск «альтернатив» в советской истории среди прочего привел к мысли, что если

1. Это не значит, что условность и специфика текущей политической ситуации в СССР не учитывалась интеллектуалами, однако этот уровень анализа не имел общего языка, поэтому говорить о нем сложно. Сочинения Клямкина, А. Миграняна и А. Проханова сочетали в себе историософскую миссию и попытки найти новый язык политического анализа с учетом интересов ключевых политических фигур и их сторонников, СМИ, идеологических дебатов, общественного мнения и политических объединений. «Век XX и мир» представил на своих страницах большое число нестандартных мнений и аналитических подходов, подлив масла в интеллектуальный «огонь». Однако революцию совершили две газеты, «Коммерсант» и «Независимая газета», которые начали выходить в 1990 году.
2. Его исследование экономической мысли перестройки представляется очень стимулирующим: [Zweynert 2006].
3. Разумеется, изначальный марксистский взгляд (включая взгляды самого Ленина) на способность России стать социалистической страной в 1910-х годах был намного менее оптимистичным и более неоднозначным. См.: [Kotakowski 1978; Walicki 1997].

в 1988-м СССР испытывает трудности, а в 1920–1930-х годах были совершены серьезные преступления и допущены ошибки, то это значит, что страна в какой-то момент упустила правильный *альтернативный путь*. Альтернатива была упущена из-за неверного и свободного выбора (лидера, идеологии или группы), но она, конечно, существовала — должна была существовать! Внимание было перенесено в прошлое, потому что настоящее не поддавалось пониманию и казалось бесперспективным, в то время как альтернативы прошлого и даже историческая эволюция Запада понимались как мирный, прогрессивный и благополучный путь — такой, каким история и должна быть.

Исследователи отмечают характерную для перестройки обращенную в прошлое критику, начиная со Сталина и заканчивая Лениным, Бухариным, Октябрем и Февралем 1917 года. Этот поиск упущенных возможностей и роковой развилки в прошлом происходит из восприятия истории как естественно-позитивного процесса — неудачи или трагедии сегодняшнего дня мыслятся как следствия прошлых роковых ошибок, ибо история «сама по себе» движется к лучшему. Если бы не эти ошибки, настоящее, безусловно, «должно было бы быть прекрасным». Когда публичная дискуссия освободилась от необходимости показывать лояльность и оптимистично восхвалять объективный прогресс, была найдена новая интеллектуальная база, преодолевающая (или обещающая преодолеть) пропасть между ценностями и реальностью. Допущение о позитивности истории играло, вероятно, главную роль в политической философии, обещающей совместимость ценностей с реальностью. Однако факты заставляли сомневаться в подобной совместимости в свете свободной критики, а после 1988 года ситуация стремительно ухудшалась. В рамках отдельного исследования будет интересно проанализировать, как именно утвердилось историко-политическое убеждение, что «в истории все происходит правильно само собой», хотя реальная ситуация явно не располагала к оптимизму.

Мы можем лишь отметить связь проблемы «вины» за прошлые ошибки и оптимизма в отношении истории, развивающейся в рамках естественного исторического пути — самой по себе.

Наконец, последним историко-политическим убеждением советской интеллигенции и политиков была вера в историософское превосходство *социализма*. В 1988 году эта вера преобладала по крайней мере в прессе и среди большинства реформаторов вокруг Горбачева, с некоторыми оговорками включая и Яковлева, ориентировавшегося на достаточно широко понимаемую социал-демократическую модель. Для большинства предметом обсуждения были оптимальные исторические формы социализма. Основные действующие лица публично сомневались в социалистической природе позднесоветского режима, но не в исторической перспективности социализма<sup>1</sup>. Особенности этого политического убеждения были связаны с его абстрактным, но убедительным характером. Социализм, смутно понимаемый как справедливое, гуманное и свободное общество или как усовершенствованный вариант советского социализма, должен был сложиться и добиться политического триумфа, как только ошибки прошлого будут исправлены. Историософская необходимость, благоприятствующая социализму, косвенно воодушевляла реформаторов и общество и в значительной мере ослабляла потребность в более конкретном публичном обсуждении существующих вариантов.

Поколение, взгляды которого на историю и общество были оторваны от возможности проверить их в публичной дискуссии и политике, верило в позитивную историческую необходимость справедливого и производительного общества. Этот социалистический вариант главной идеи был оспорен в ходе все более открытой дискуссии

1. Яркие исключения среди влиятельных тогда публицистов можно сосчитать на пальцах: они не были близки к руководству и были преимущественно экономистами (или работали в экономических научно-исследовательских институтах) — Лариса Пияшева, Василий Селюнин, Игорь Клямкин.

1987–1988 годов и лишился значительной части сторонников, но сохранил влияние в качестве общей рамки исторического оптимизма с отсылкой к законам истории. Позитивная историософская необходимость оставалась главным аргументом в пользу тех или иных идеологических предпочтений.

Завершая статью, хотелось бы процитировать сложную формулу из черновика «Тезисов» Яковлева, в которой автор артикулирует переход от пафоса исторического выбора к неожиданно «пассивной» историософии, в которой оптимальным выбором является отказ от попытки исправить естественный ход истории. Эти новые аргументы и идиомы стали стремительно распространяться в 1989–1990 годах [Атнашев 2017]. Яковлев последовательно атаковал важнейшие основы советской политической системы, такие как однопартийность и приоритет государственной собственности, но в распространении своих идей использовал установившиеся взгляды и язык, по-новому расставляя акценты в знакомых его аудитории формулировках. На заседании политбюро 27 декабря 1988 года идиомы выбора, пути и альтернатив оказались в центре советской политики. На этот раз с помощью данных понятий (вероятно, впервые на столь высокой трибуне) обосновывался отказ от исторического насилия над естественными благотворными процессами истории. И этот новый поворот в общественной дискуссии можно назвать «консервативным» [Магун 2010; Атнашев 2017]:

Задумаемся о том, какие формы могло бы принять в этих условиях [в рамках прежнего политического мышления] дальнейшее распространение социализма в мире, которое — думаю, мы верим в это, — должно со временем все же происходить.

Либо на путь социализма, часто после тяжелейшей борьбы, опустошающей страну и души людей, вступали бы все новые и новые, по ленинской терминологии, «слабейшие звенья» капитализма. Так, собственно, и происходило. Странами соцориентации в 70-е годы стали многие государства,



пытающиеся шагнуть из раннего феодализма, иногда даже племенного строя, в социализм. При всем уважении к стремлениям народов этих стран, при всей нашей готовности помочь им на этом пути надо видеть — социализм как систему, как идеологию *такое его «шестствие по миру»* (здесь и далее выделено Яковлевым. — Т.А.) не усиливает, а ослабляет. Это победа, но пиррова.

Либо это какие-то насильственные формы в более развитых странах — поскольку естественные процессы там к социализму, как мы его понимали в 70-е годы, явно не вели.

Между тем социализм — *естественное и закономерное, а не насильственно навязываемое будущее человечества. И как таковое он не может и не должен жить в отрыве, в изоляции или самоизоляции от мира*<sup>1</sup>.

## Литература

- [Авсенеv 1984] — *Авсенеv М. М.* Выбор пути развития и современный антикоммунизм. М.: Политиздат, 1984.
- [Атнашев 2017] — *Атнашев Т. М.* Утопический консерватизм в эпоху поздней Перестройки: Отпуская вожжи истории // Социология власти. 2017. Т. 29. № 2. С. 12–52.
- [Афанасьев 1988] — *Афанасьев Ю.* Перестройка и историческое знание // Иного не дано / Под общ. ред. Ю. Н. Афанасьева. М.: Прогресс, 1988. С. 491–506.
- [Бовин 1988] — *Бовин А.* Перестройка: правда о социализме и судьба социализма // Иного не дано / Под общ. ред. Ю. Н. Афанасьева. М.: Прогресс, 1988. С. 519–550.
- [Бондарев 1988] — *Бондарев Ю.* Мой Толстой // Наш современник. 1988. № 12. С. 3–6.
- [Бордюгов, Козлов 1988] — *Бордюгов Г., Козлов В.* Николай Бухарин: Эпизоды политической биографии // Коммунист. 1988. № 13. С. 91–109.
- [Бурлацкий 1988] — *Бурлацкий Ф. М.* Проблема разработки концепции современного социализма // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 31–71.

1. ГАРФ. Ф. 10063. Оп. 1. Ед. хр. 190. Л. 2.

- [Бушуев 1988] — *Бушуев В.* История глазами читателей // Коммунист. 1988. № 11. С. 87–96.
- [Водолазов 1969] — *Водолазов Г.* От Чернышевского к Плеханову: Об особенностях развития социалистической мысли в России. М.: МГУ, 1969.
- [Волобуев 1987] — *Волобуев П. В.* Выбор путей общественного развития: Теория, история, современность. М.: Политиздат, 1987.
- [Гефтер 1988] — *Гефтер М.* Россия и Маркс // Коммунист. 1988. № 18. С. 93–104.
- [Гефтер 1991а] — *Гефтер М.* Все мы заложники мира предка-тастроф: Письмо американскому историку Стивену Коэну [1978] // Гефтер М. Я. Из тех и этих лет. М.: Прогресс, 1991. С. 85–91.
- [Гефтер 1991б] — *Гефтер М. Я.* Россия и Маркс [1977] // Гефтер М. Я. Из тех и этих лет. М.: Прогресс, 1991. С. 40–47.
- [Горбачев 1987] — *Горбачев М. С.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и всего мира. М.: Политиздат, 1987.
- [Горбачев 1988] — *Горбачев М. С.* Речь на пленуме ЦК, 18 февраля // Коммунист. 1988. № 4. С. 5–31.
- [Гудков и др. 1988] — *Гудков Л., Левада Ю., Левинсон А., Седов Л.* Бюрократизм и бюрократия: Необходимость уточнений // Коммунист. 1988. № 12. С. 73–84.
- [Гусейнов 2003] — *Гусейнов Г. Д. С. П.*: Материалы к Русскому Словарю общественно-политического языка XX века. М.: Три квадрата, 2003.
- [Дедков 1988] — *Дедков И.* Вместе вчера, вместе сегодня и завтра // Коммунист. 1988. № 8. С. 19–27.
- [Зубкова 1988] — *Зубкова Е.* 1956, 1965: уроки незавершенных поворотов // Коммунист. 1988. № 10. С. 116–120.
- [Идеологические проблемы перестройки 1988] — Идеологические проблемы перестройки: Круглый стол // Коммунист. 1988. № 7. С. 3–23.
- [Искендеров 1988] — *Искендеров А. А.* Выступление на круглом столе «Историческая наука в условиях перестройки // Вопросы истории. 1988. № 3. С. 3–7.
- [Историки и писатели 1988] — Историки и писатели о литературе и истории: Круглый стол // Вопросы истории. 1988. № 6. С. 3–114.

- [Историческая наука 1988] — Историческая наука в условиях перестройки: Круглый стол // Вопросы истории. 1988. № 3. С. 3–57.
- [Казинцев 1988] — *Казинцев А.* История объединяющая или разъединяющая // Наш современник. 1988. № 11. С. 163–184.
- [Казьмина 2006] — *Казьмина М. В.* Проблема перестройки и развитие исторической науки // Исследовано в России. 2006. № 123. С. 1157–1175 ([elibrary.lt/resursai/Uzsienio%20leidiniai/MFTI/2006/123.pdf](http://elibrary.lt/resursai/Uzsienio%20leidiniai/MFTI/2006/123.pdf) (дата обращения: 18.10.2017)).
- [Керимов 1988] — *Керимов В. И.* [Рец. на кн.]: Волобуев П. В. Выбор путей общественного развития: Теория, история, современность. М.: Политиздат, 1987 // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 167–168.
- [Клямкин 1987] — *Клямкин И.* Какая дорога ведет к храму? // Новый мир. 1987. № 11. С. 150–188.
- [Колесников 2008] — *Колесников А.* Спичрайтеры. М.: АСТ, 2008.
- [Косоруков 1988] — *Косоруков А.* «Плаха» — новый миф или новая реальность // Наш современник. 1988. № 8. С. 141–152.
- [Краткий курс 1945] — История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков): Краткий курс [1938] / Под ред. комиссии ЦК ВКП(б). М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1945.
- [Кузьмин 1988] — *Кузьмин А.* К какому храму ищем мы дорогу? // Наш современник. 1988. № 3. С. 154–164.
- [Ленин 1968] — *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм: Критические заметки об одной реакционной философии // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 18: Материализм и эмпириокритицизм / Подгот. Н. П. Коликовым и А. Д. Копцевой. М.: Политиздат, 1968. С. 7–384.
- [Лисичкин 1988] — *Лисичкин Г.* Мифы и реальность: Нужен ли Маркс перестройке? // Новый мир. 1988. № 11. С. 160–187.
- [Лобанов 1988] — *Лобанов М.* Послесловие // Наш современник. 1988. № 4. С. 154–159.
- [Магун 2010] — *Магун А.* Перестройка как консервативная революция? // Неприкосновенный запас. 2010. № 6. С. 231–249.
- [Маркс 1955] — *Маркс К.* Капитал: Критика политической экономии: В 3 т. / Предисл. Ф. Энгельса; пер. с нем. И. И. Степанова-Скворцова. М.: Госполитиздат, 1955.

- [Материалы 1962] — Материалы XXII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1962.
- [Материалы 1986] — Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М.: Политиздат, 1986.
- [Медведев 1988а] — *Медведев В.А.* Великий Октябрь и современный мир // Коммунист. 1988. № 2. С. 3–18.
- [Медведев 1988б] — *Медведев В.А.* К познанию социализма: [Интервью] // Коммунист. 1988. № 17. С. 3–18.
- [Медведев 1990] — «Историческое сознание общества — на уровень задач перестройки»: Соповещение историков с членом политбюро, член-корром АН СССР В.А. Медведевым // Вопросы истории. 1990. № 1. С. 3–23.
- [Митра, Мирский, Пахад 1982] — *Митра С., Мирский Г., Пахад Э.* Государство и проблема выбора пути в развивающихся странах // Проблемы мира и социализма. 1982. № 3. С. 55–60.
- [Насташев 1988] — *Насташев И.* Прикоснись кисточнику // Коммунист. 1988. № 6. С. 109–115.
- [Нуйкин 1988] — *Нуйкин А.* Идеалы или интересъ: Ч. 2 // Новый мир. 1988. № 2. С. 205–228.
- [Обсуждение 1988] — Обсуждение доклада Ф.М. Бурлацкого «Проблема разработки концепции современного социализма» // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 31–71.
- [Основные этапы 1987] — Основные этапы развития советского общества: Круглый стол // Коммунист. 1987. № 12. С. 66–79.
- [Правда истории 1988] — Правда истории и лики охранительства: Круглый стол // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 109–113.
- [Проблема разработки 1988] — Проблема разработки концепции современного социализма: Круглый стол // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 31–71.
- [Проблемы изучения 1988] — Проблемы изучения истории русской философии и культуры: Круглый стол // Коммунист. 1988. № 9. С. 92–161.
- [Розенталь, Юдина 1954] — Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя и П. Юдиной. М.: Госполитиздат, 1954.
- [Селюнин 1988] — *Селюнин В.* Истоки // Новый мир. 1988. № 5. С. 162–189.
- [Советский Союз в 1920-е годы 1988] — Советский Союз в 1920-е годы: Круглый стол // Вопросы истории. 1988. № 9. С. 3–58.

- [Сталин 1952] — *Сталин И.В.* О некоторых вопросах истории большевизма // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. М.: Госполитиздат, 1952. С. 84–102.
- [Струмилина 1988] — *Струмилина И.* Желанное и действительное // Наш современник. 1988. № 12. С. 168–178.
- [Философия и историческая наука 1988] — Философия и историческая наука: Круглый стол // Вопросы философии. 1988. № 10. С. 18–64.
- [Философские проблемы 1988] — Философские проблемы теории и практики национальных отношений при социализме: Круглый стол // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 28–91.
- [Филарет 1988] — *Филарет, митрополит.* 1000-летие крещения Руси — выдающееся событие отечественной и мировой истории: [Интервью] // Вопросы истории. 1988. № 5. С. 102–110.
- [Фирсов, Ширня 1988] — *Фирсов К., Ширня М.* Коминтерн: Опыт деятельности // Коммунист. 1988. № 10. С. 105–115.
- [Фурман 1988] — *Фурман Д.Е.* Выбор князя Владимира // Вопросы философии. 1988. № 6. С. 90–103.
- [Хорос 1988] — *Хорос В.Г.* Утопизм и реальность // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 143–146.
- [Шмелев 1988] — *Шмелев Н.* Новые тревоги // Новый мир. 1988. № 4. С. 160–175.
- [Юнге 2003] — *Юнге М.* Страх перед прошлым: Реабилитация Н.И. Бухарина от Хрущева до Горбачева. М.: АИРО-XX, 2003.
- [Яковлев 2003] — *Яковлев А.* Сумерки. М.: Материк, 2003.
- [Brown 2007] — *Brown A.* Seven Years that Changed the World: Perestroika in Perspective. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- [Davies 1989] — *Davies R. W.* Soviet History in the Gorbachev Revolution. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- [Davies 1997] — *Davies R. W.* Soviet History in the Yeltsin Era. Basingstoke; New York: MacMillan; St. Martin's Press, 1997.
- [Gorbatschow 1988] — *Gorbatschow M.* Interview // Spiegel. 1988. 20. Oktober.
- [Hill 1980] — *Hill R. J.* Soviet Politics, Political Science and Reform. Oxford: Sharpe, 1980.
- [Hough 1986] — *Hough J.* The Struggle for the Third World: Soviet Debates and American Options. Washington, D. C.: Brookings Institution Press, 1986.

- [Kotakowski 1978] — *Kotakowski L.* Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution: In 3 vols. / Transl. by P.S. Falla. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- [Kotkin 1998] — *Kotkin S.* 1991 and the Russian Revolution: Sources, Conceptual Categories, Analytical Frameworks // *The Journal of Modern History.* 1998. Vol. 70. № 2. P. 384–425.
- [Machiavelli 1833] — *Machiavelli N.* Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio // *Opere complete di Niccolò Machiavelli.* Vol. 1. Firenze: Tipografia Borghi e compagni, 1833. P. 176–292.
- [Markwick 1994] — *Markwick R.D.* Catalyst of Historiography, Marxism and Dissidence: The Sector of Methodology of the Institute of History, Soviet Academy of Sciences, 1964–68 // *Europe-Asia Studies.* 1994. Vol. 46. № 4. P. 579–596.
- [Pocock 1983] — *Pocock J.G.A.* *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- [Pocock 2003] — *Pocock J.G.A.* *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003.
- [Robinson 1995] — *Robinson N.* *Ideology and the Collapse of the Soviet System.* Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1995.
- [Siegelbaum 1992] — *Siegelbaum L.H.* *Soviet State and Society between Revolutions, 1919–1929.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- [Spinoza 1990] — *Spinoza B.* *Ethique.* Paris: PUF, 1990.
- [Wada 1989] — *Wada H.* *Perestroika and the Rethinking of History in the Soviet Union, 1986–88 // Facing Up to the Past: Soviet Historiography under Perestroika / Ed. by T. Ito.* Sapporo: Hokkaido University, 1989. P. 35–79.
- [Walicki 1997] — *Walicki A.* *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia.* Stanford: Stanford University Press, 1997.
- [Zweynert 2006] — *Zweynert J.* *Economic Ideas and Institutional Change: Evidence from Soviet Economic Debates 1987–1991 // Europe-Asia Studies.* 2006. Vol. 58. № 2. P. 169–192.

*Борис Дубин*

## **Мифологема «особого пути» в общественном мнении современной России**

**П**редмет моего анализа — символическая политика власти и символические практики массы. Институциональным каналом связи между ними для меня в данном случае выступает телевидение (роль школы и школьного учебника вынужденно оставляю сейчас в стороне). По мощности информационного потока, объемам одновременной передачи, восприятия и усвоения фактов и оценок с телевидением в сегодняшней России не могут конкурировать ни радио, ни текущая пресса, ни внутрисемейные, межпоколенческие каналы передачи информации и опыта; больше того, все они сами фактически дублируют те же телевизионные стереотипы — и как общую смысловую рамку, и как содержательные сведения, образцы представлений, формы их словесного изложения и сценического разыгрывания. Мой эмпирический материал — данные общенациональных репрезентативных опросов взрослого, от 18 лет, населения страны, проведенных за последние более чем два десятилетия Аналитическим центром Юрия Левады («Левада-центр», до 2004 года — ВЦИОМ, ВЦИОМА). Подход к материалу, принятый в данной статье, — это своего рода социологическая герменевтика, которая аналитически вычленяет смысловые слои различных символических и семантических образований, в частности — мифологемы (идеологемы) «особый путь России», и трактует их как элементы

многосоставных ориентаций действующих в российском социуме групп, соотнося с коллективными определениями ситуации, учитывающими определения и действия других акторов, и с деятельностью каналов межгрупповой коммуникации.

В этом смысле суммированные ответы респондентов ни в коей мере не являются чисто индивидуальной, прямой, непосредственной реакцией единичных субъектов на окружающие обстоятельства (а именно так, в виде суммированных единиц, они чаще всего фигурируют в газетных и других публикациях социологических данных, на приводимых там диаграммах, в сопроводительных комментариях как самих организаторов опроса, так и журналистов-публикаторов). *В плане прагматики* они определены многосторонней адресацией действующих лиц и, соответственно, различными модальностями коммуникации — фактической и желательной, скрытой и демонстративной, соотнесены с масштабом транслируемых при этом оценок (относящихся к самому индивиду, к окружающим его людям, к обобщенным «другим» либо и вовсе выражающих анонимно-всеобщий опыт, например «государственную» точку зрения); *а на уровне семантики* включают в себя нерационализированные проекции в будущее и радикалы прошлого опыта, полученного опять-таки через разные каналы, от межличностных до массовых, и с ориентацией на различные авторитеты и приобретшего при этом разную модальную транскрипцию, смысловую обработку и интерпретацию.

Историческое и актуальное разнообразие всех этих обстоятельств, вошедших в многослойную семантику высказываний респондентов и артикулированных ими в разных, меняющихся (в том числе на ходу) смысловых перспективах, редко учитывается при истолковании результатов эмпирических исследований, тем более — крупномасштабных стереотипизированных опросов общественного мнения. Между тем стремление именно к такому учету при сохранении макросоциологической



рамки анализа — значимая черта того социологического подхода к исследованию современной российской реальности, который, вместе с ближайшими коллегами, отстаивает автор.

## I

Период оживления запроса на мифологему «особого пути» со стороны и власти, и массы в России относится примерно к середине 1990-х, кануну важных для страны думских и президентских выборов 1995–1996 годов. Применительно к инициативам власти напомним среди прочего задание сформулировать «национальную идею» развития России, полученное группой экспертов от Б.Н. Ельцина в 1994 году. Если же говорить о настроениях масс, то характерен относящийся к этому периоду сдвиг в коллективных оценках. Всего лишь несколькими годами раньше, в конце 1980-х — начале 1990-х, примерно до 1992 года, сознание принадлежности к стране, в тот период практически еще советской, сопровождалось у относительно, но явного большинства жителей России самыми негативными чувствами — ненужности советского опыта «никому в мире», пребывания страны «на обочине цивилизации», острого ощущения дефицитности всех благ, собственной нищеты и отсталости. Подобные оценки транслировались и поддерживались тогда каналами печатной и аудиовизуальной коммуникации, прежде всего — новыми и независимыми. Они же заинтересованно обсуждали проблематику альтернативы советскому строю и образу жизни («американский», «шведский», «китайский» и другие варианты), выдвигали новые ориентиры развития для страны, в которой и «сверху», и «снизу» как будто бы нарастал призыв к крупномасштабным переменам. Отклик массового сознания на эти дискуссии отражался в тогдашних опросах общественного мнения [Левада 1990: 84–99, 284].

В 1994 году относительное большинство респондентов (41% из 3 тысяч опрошенных) все-таки признавали, что Россия отстала в развитии от многих передовых стран мира, однако уже 32% соглашались с тем, что Россия развивается по особому, своему пути и что ее нельзя сравнивать с другими странами (8% придерживались мнения, что Россия всегда была в числе первых и не уступит этой роли). В дальнейшем доля приверженцев второй и третьей позиции только росла, так что к октябрю 2008 года они в сумме составили две трети опрошенных россиян.

Табл. 1

*С каким из следующих суждений вы в большей мере согласны?*  
(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

	1994, N = 3000	2000, N = 1600	2008, N = 1600
Россия отстала в развитии от большинства передовых стран	41	50	28
Россия всегда была в числе первых и не уступит этой роли	8	10	20
Россия развивается по-особому, своему пути, и ее нельзя сравнивать с другими странами	32	34	46
Затрудняюсь ответить	19	6	7

Указанные сдвиги можно связывать с различными по происхождению, масштабам и действующим силам процессами, протекавшими в тогдашнем советском, а затем постсоветском обществе. Напомню лишь некоторые из них.

Со второй половины 1992 года в стране все более ощущалась нарастающая аморфность и неэффективность верховной власти, отказывающейся от идей перестройки и от фигур, несущих эти идеи, а потому все более опирающейся на силовиков и закрытую, непрозрачную политику. Непопулярная в массах Чеченская война, позже названная первой, опять-таки усилила позиции силовиков в руководстве страной, а соответственно и секретность

политических решений и действий (в том числе влияние военной цензуры на телевидение). Как реакция на Чечню и все более явную «неуправляемость» Ельцина росла изоляция России в мировой политике и общественном мнении Запада. С другой стороны — со стороны массы, — после коллективной эйфории надежд на чудо в конце 1980-х стала проявляться реакция населения на попытки форсированных сверху экономических перемен, гайдаровские реформы, либерализацию цен, ваучеризацию, резкий, неожиданный и неприемлемый для большинства разрыв между богатыми и бедными, успешными и неуспешными, молодыми и остальными, столицей и всей остальной страной.

Ответ на эти социально-экономические и военно-политические обстоятельства первой половины 1990-х выразился в очень значительном и стремительном падении массового доверия ко всем институтам и политическим фигурам, включая первое лицо, в осознании утраты веры в будущее и в постепенной редукции масс к советскому. В данной переориентации с тягостного настоящего на ретроспективно приукрашенное прошлое среди прочего сыграла роль и постепенно осознающаяся населением, требующая символической артикуляции реакция на распад СССР. СМИ, власти и массы позднее, уже при Путине, задним числом связали этот распад с реформами и последовавшей за ними политической и социальной неопределенностью, «хаосом», который на деле был результатом как раз приостановки, пробуксовки и обрыва реформ. Так за нулевые годы сложился и был безоговорочно принят многосоставный, аморфный, принципиально непроясненный образ «лихих девяностых», наряду с прочим оправдывающий путинскую «стабилизацию» как консервацию *status quo*. Со второй половины 1990-х, но особенно активно — в 2000-е годы, стал реанимироваться образ внешнего и внутреннего врага России (сначала чеченские боевики, позднее США, Запад — вне, а «пятая колонна»,

«шпионы» — внутри страны). Реанимировалась и укреплялась изоляционистская мифология «осажденной крепости» и враждебного окружения, все большее число сторонников при массовых опросах стали получать такие позиции в ответах, как «у России всегда были враги, нам и сегодня никто не желает добра», «отношения между Россией и Западом всегда будут настороженными и враждебными» и т. п. [Гудков 2005]<sup>1</sup>. Большинство населения с готовностью демонстрировало явное предпочтение военной мощи большой державы мирному благополучию маленькой страны (хотя в реальности воевать подавляющая часть населения ни за что не хотела и не собиралась). Соответственно, было возвращено символическое доверие армии. Реанимировалась великодержавная, созданная и укорененная в брежневские годы мифология Победы в Великой Отечественной войне, в символике которой сошлись основные силовые линии коллективного самоопределения большинства россиян: экстраординарность, значение «наших» испытаний и терпения, «нашей», без союзников, победы, наконец — роль СССР как спасителя Европы, Запада от фашизма [Габович 2005].

В этом контексте следует упомянуть и коренную реорганизацию телевидения начиная с тех же 1992–1993 годов. Я имею в виду появление там новых, по преимуществу частных собственников, а затем борьбу государства с ними за возвращение себе контроля над телеэфиром, что повлекло за собой перестройку программ и сетки вещания, усиление позиций советского на ТВ («Русский проект», «Старые песни о главном», старое кино и т. п.)<sup>2</sup>. Стоит добавить, что упомянутые сдвиги затронули не только политические программы — новости, ток-шоу и пр. Они самым серьезным образом повлияли на неполитическое вещание: тематику и стилистику праздничных концертов, показ советского кино, все чаще — о разведчиках,

1. Статья и замысел сборника относятся к самому началу 2000-х годов.

2. Подробнее см.: [Борусяк 2010].

патриотическое освещение «наших побед» в спорте, усиление соответствующих мотивов на эстраде, в юмористических передачах и т. д.

## 2

Если суммировать ответы россиян на ряд вопросов о содержательных характеристиках российской (и связанной с ней советской) «особости», то основные, повторяющиеся и наиболее массово представленные позиции выглядят следующим образом. Россияне прежде всего отмечают здесь:

— различие западных и российских *ценностей, традиций* (граница, барьер, разрыв);

— особую роль *государства* в его отношениях с населением (власть — сила, конституирующая социальный мир и коллективную идентичность);

— *массовидный характер социума, коллективного «мы» как целого* (привычка к одинаковости и неприятие различий как механизмы социального уравнивания и блокировки индивидуальной инициативы); в этом смысле особый — от «других» — путь можно трактовать как проекцию значений архаической, точнее — архаизированной внутренней слитности, неразличимости чего бы то ни было отдельного, выделяющегося, — условием особости по отношению к *внешнему* миру выступает неприятие особого и обособления *внутри* социума;

— особый *характер человека*, в частности как результат «исторических» обстоятельств (а соответственно — понимание «нашего прошлого, нашей истории» как того, что отделяет нас от других: история представляется как тавтология, повторение в замкнутом кругу, подтверждение идентичности, «того же самого», причем чаще всего в семантике страдательно и терпеливо переносимых общих испытаний), — отсюда значимость таких характеристик самоописания россиян, как «простые», «открытые», «не гонящиеся за успехом и богатством», «решающие все сообща» и т. п.

Табл. 2

*Когда вы говорите об «особом пути» России, что вы прежде всего имеете в виду?*

(2008, N = 1600 человек, в % от числа опрошенных; приводятся лишь ведущие характеристики, аккумулирующие ответы значительных групп населения)

Особая роль государства, которое заботится о народе, руководит им и обеспечивает его развитие	36
Различие ценностей и традиций России и Запада	33
Исторический путь трагических испытаний, страданий, породивший особый тип человека	23
Промежуточное положение России между Европой и Азией, евразийская цивилизация	21

Табл. 3

*Вы согласны или не согласны с тем, что наша страна отличается особой самобытностью и духовной культурой, превосходящей все другие страны?*

(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

	2000	2008
Определенно и скорее да	72	80
Определенно и скорее нет	20	15
Затрудняюсь ответить	8	5

N = 1600 человек

Табл. 4

*Вы согласны или не согласны с тем, что русский человек обладает особой душевностью, которая не свойственна «западному» человеку?*

(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

	2000	2008
Определенно и скорее да	87	84
Определенно и скорее нет	8	10
Затрудняюсь ответить	5	6

N = 1600 человек

Табл. 5

*Вы согласны или не согласны с тем, что русскому человеку чужда мелочная расчетливость «западного» человека?*  
(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

	2000	2008
Определенно и скорее да	77	74
Определенно и скорее нет	15	17
Затрудняюсь ответить	8	9

N = 1600 человек

### 3

В приведенных ответах и перечисленных особенностях советского строя и человека можно видеть символическую транскрипцию нескольких фундаментальных обстоятельств исторического существования СССР и коллективной жизни в советском социуме.

С одной стороны, в представлении *страны* (России, СССР) как *целого* обращают на себя внимание устойчивые значения внешней угрозы или по крайней мере недоброжелательного окружения — прежде всего воображаемого неприятия и неприязни со стороны Запада. С другой, символический «центр мира» в описываемой картине помещается «там», за непреодолимой границей. Иными словами, в понятие здешней личности, кроме (или в результате) организованной и организованно воспроизводимой неосведомленности абсолютного большинства населения о жизни «за бугром», входит сознание своей периферийности, а то и резче — отсталости и в этом смысле вторичности, производности, всего лишь запоздалой реактивности по отношению к тамошнему «большому миру». Последний, соответственно, наделяется значениями инициативы, активности, динамичности (обобщенно говоря, самостоятельности). Но эти значения — так работают механизмы коллективного вытеснения и проекции! — кодируются исключительно

в категориях враждебности по отношению к «нам». Временами это явная опасность, временами — (коварно) за- таенная угроза.

Табл. 6

*Как вы думаете, отношения между Россией и Западом ...?*  
(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

	1994	1999	2002	2003	2004	2005	2006	2008
Могут быть по-настоящему дружественными	60	52	39	39	44	44	35	34
Всегда будут строиться на недоверии	38	38	51	47	42	42	54	52
Затрудняюсь ответить	2	10	10	14	14	14	11	14
Количество опрошенных	3000	3000	1600	1600	1600	1600	1600	1600

В представлениях, далее, об *особом характере* российского и советского человека транспонируется многолетний опыт жизни в закрытом обществе — закрытом не только от внешней среды, о чем уже говорилось, но и принудительно, нормативно разделенном внутренне, «разобщенном и разгороженном», по формулировке Ю. А. Левады [Левада 2006: 312]. Самое обычное и общезначимое выступает при этом в качестве недоступного и может быть обеспечено лишь особыми средствами (знакомство, блат, взятка и т. п.) или в чрезвычайных обстоятельствах, но опять-таки в принудительно нормированной, уравнительной форме (война, пайковая, карточная и другие им подобные системы).

Оборотной стороной подобного существования выступает ощущение индивидом своей неавтономности и, соответственно, ограничивающей зависимости от окружающих, которые его коллективно контролируют, — характеристика уравнительного сознания. Моментом,



компенсирующим эти тяготы *каждого*, становится в таких условиях чувство подопечности *всех* по отношению к государству, которое символически транскрибируется в образах верховной, всемогущей и — в идеализированных ожиданиях большинства — по-отечески или по-хозяйски заботливой, «своей» («нашей») власти.

## 4

Метафору, или мифологему, особого *пути* иногда ставят в контекст дискуссий о модернизации, трактуя ее как указание на своеобразную траекторию развития России. Между тем семантики целеориентированного движения в этой метафоре не содержится. Собственно, динамические характеристики предполагаемой цели, скорости приближения к ней и направленности хода, параметры инициативы и активности движущихся, последовательности их действий, инструменты оценки пройденного, корректировки маршрута и другие подобные моменты, но главное — проблематика выбора, то есть свободы и ответственности за свободу, в метафоре «особого пути» полностью отсутствуют. И это не сбой или недочет — таково устройство и функциональное назначение анализируемой метафоры. Она должна отделять «нас» от «них», так что упомянутый «путь» нам уже дан. Больше того, он раз и навсегда задан, предзадан как наше неотъемлемое свойство и вместе с тем судьба: это другое обозначение «нас», своего рода второе «имя Россия», но тайное, обращенное к нам и только нам понятное, тогда как другим («им») его не заметить, не понять, не усвоить. На эти обстоятельства аналитики уже не раз указывали [Дубин 2001; 2006б; 2006в; 2007; Левада 2003; Мифологизация 2008]. Напротив, модальная структура и прагматика использования мифологемы *особости*, кажется, анализировались куда реже.

Если говорить о *функции* данной метафоры, то можно заключить, что наблюдатель и исследователь имеют

здесь дело с основополагающей стратегией производства и воспроизводства простых, даже простейших социокультурных различий. Асимметричное деление на «мы» и «они» через непреодолимый, то есть запретный для обеих сторон барьер, «стену», «занавес» — базовая характеристика архаического, мифологического сознания и его позднейших архаизирующих разновидностей (церемониальных разыгрываний, коллективных воспоминаний, стилизаций и т. д.). Если же анализировать *модус* подобных смысловых образований, то здесь важно отметить их модальную двойственность. «Особый путь» в языке пропаганды и массмедиа, всевозможных горячих линий, ток-шоу и т. п. предъясняется (его предлагается рассматривать) и в плане *реальности*, как данность, то есть норма, и в плане *желательности*, как задание, то есть ценность. Такое устройство обладает принципиальной безусловностью и внесубъективностью высказывания, а значит — нерасчлененностью его смысловых планов, семантической замкнутостью, непроницаемостью и целостностью. Эта целостность как бы содержит в себе и свою противоположность, в логическом смысле — отрицание (одно целое переводится здесь на другое, и часть всегда равна целому, а целое представлено любой частью), что самым серьезным образом блокирует возможность рационализировать подобные смысловые спайки и склейки. Их «работа» как раз и состоит в наделении области «нашего» нерасчленимым единством, которое именно в таком качестве противопоставлено всему иному как «чужому».

Продолжая эту линию анализа ключевой метафоры, или мифологемы, укажу на значение особенности как подразумеваемой, постулируемой, но не обсуждаемой *исключенности* России из общего порядка вещей, общих правил еще и как (или — в силу) *исключительности* ее географического положения, исторических обстоятельств, характера «нашего» народа и человека. Апелляция к экстраординарности крайне популярна в российской истории. Не буду

углубляться в далекое прошлое: достаточно вспомнить, насколько активно чрезвычайные меры и символику чрезвычайности использовала советская власть на разных ее этапах — в «героический» период до начала 1930-х годов, когда массовая пропаганда всячески педалировала идею всемирной миссии революции, победившей в отдельно взятой стране; затем в годы «обострения классовый борьбы» и возрастающей международной напряженности, чем оправдывались «большой террор» и широкомасштабная подготовка к войне уже с первой половины 1930-х; потом во время войны, в послевоенные годы разрухи и восстановления<sup>1</sup>.

Ю. А. Левада отмечал, что «в советском новоязе трудно найти другой специфический термин, сравнимый по экспансивности с понятием „особый“» [Левада 2006: 312]. В развитие уже сказанного выше подчеркну, что обозначение «режима», «порядка», «отдела», «совещания», «папки» (ряд, приводимый Левадой) как «особых» отсылает еще и к мифологизированным значениям секретности. Это важный план семантики, о котором стоит сказать несколько подробней. Во всех перечисленных примерах он отсылает к фигурам и производным власти<sup>2</sup>. Скрытость (скрытность) власти и сохраняемой ею, никогда не раскрываемой тайны, собственно, и маркирует в данном случае власть как власть — точнее, как традиционалистскую власть, представляя ее в качестве сверхъестественной инстанции, могущества, недоступного привычным представлениям и меркам, а потому отменяющего, имеющего силу и право отменять обычные правила и установления коллективной жизни. Принципиальная недостижимость и непостижимость подобной власти символизируется как ее невидимость или по крайней мере как заведомая ограниченность всего лишь

1. В более общем социологическом плане см.: [Дубин 2000].
2. Но в той же логике анализа можно развернуть и знаменитые тютчевские формулы: «Умом Россию не понять...», «Не поймет и не заметит...».

«человеческого» воплощения мощи такого масштаба<sup>1</sup>. Отмечу, что данная характеристика — как и вся семантика личности, о чем говорилось выше, — двойственна и даже парадоксальна: *секретность*, как легко видеть, постоянно *демонстрируется* и без такой навязчивой демонстрации, принципиальной демонстративности явно лишилась бы всей полноты значимости. Иными словами, кроме факта секретности мы и здесь имеем дело с ее мифологией и с визуальными, персонифицированными, отчетливо и обязательно выделенными из повседневной жизни репрезентациями этой мифологии.

## 5

Тайна выступает здесь средством контроля власти над массой, а власть предстает заведомо непрозрачной для массы, можно даже сказать — невидимой для нее, но именно поэтому вездесущей: она как бы везде и нигде — всюду во всей полноте присутствия и могущества, но нигде по отдельности и в частности (такие модусы умалили бы ее тотальность и мощь). Если, после проделанного анализа, снять с перечисленных характеристик стойкий мифологический налет, то описанную «невидимость» власти можно социологически трактовать как отсутствие связи между властями и массами при крайней слабости в России сколько-нибудь самостоятельных «промежуточных» институтов и дифференцированной институциональной системы вообще, а соответственно — как безответственность власти, вопреки ее формальной выборности, от массы избирателей и от населения в целом.

1. Характерно, что значимость фигуры Сталина для большинства россиян еще и сегодня определяется, кроме связи с победой в войне, сохраняющейся таинственностью образа вождя (формулировку «мы еще не знаем всей правды о Сталине» респонденты отмечают даже чаще, чем отсылку к роли Сталина в победе) — см.: [Мифологизация 2008: 78].

Стоит отметить, что принятие данной ситуации входит в общераспространенные и считающиеся в социуме нормой представления о власти, по крайней мере верховной. Если говорить о массовом воображении, массовой политической культуре, то первые лица как бы наделены для массы сверхвластью, но не отвечают за употребление таких экстраординарных полномочий. Они не могут и не должны быть призваны к ответу — в лучшем случае они отвечают (в последние годы это особенно относилось и относится сейчас к фигуре В. В. Путина) лишь за «хорошее», те или иные феномены улучшения отдельных сторон жизни, но никак не за недостатки и провалы системы.

Существенно в данном контексте, что описанное стремление к «невидимости», то есть неконтролируемости, можно отнести к поведению и власти, и массы. Безответственности властей соответствует при этом безответность масс. Нежелание ни во что включаться и ни за что отвечать, ускользание от поднадзорности и контроля начальства — устойчивая тактика поведения обычного российского человека где бы то ни было, но в особенности — в рамках закрытых подсистем, или, в категориях Л. Козера, «всепоглощающих институтов» [Coser 1974]: в армии и на «зоне», на принудительных работах или лечении и т. п. Ее допустимо назвать тактикой *алиби*, причем ею, как сказано, привыкли пользоваться в России все — и «верхи», и «низы».

А это значит, что в картине мира, построенной на мифологемах особенности, изолированности, массовидности всех, действующих как один, и каждого, отвечающего за всех, экстраординарность, строго говоря, не столько противостоит привычности, сколько коррелирует и переплетается с нею. Эти режимы коллективного существования поддерживают друг друга. *Чрезвычайность* выступает способом контроля над мобилизованной властями и сплоченной этим «сверху» массой, *привычность* (равнение по привычному, привычка как инструмент нивелировки отличий) — способом контроля над

индивидуальной инициативой и ответственностью «снизу», со стороны массы<sup>1</sup>.

Именно в соотнесенности и взаимной смысловой индукции двух этих планов — общей, повседневной *нормы*, соблюдаемой по привычке, и подразумеваемых, допустимых и негласно разрешенных *отклонений* от нее в порядке исключения — я бы предложил видеть содержание анализируемой здесь категории личности. Она фиксирует характерное состояние и строй коллективной жизни в России, опознаваемые и признаваемые здесь как «свои», «наши». Коллективно принятая и санкционированная привычкой, обычаем закрытость обоих этих режимов — нормы и эксцесса — от внешнего наблюдения и контроля блокирует возможность их прояснения, выведения в ясную область мысли, рационализации любым «частным» сознанием, а тем самым и возможность самостоятельной позиции индивида, легитимность субъективной точки зрения, начало саморегуляции. Неподконтрольность описываемой смысловой конструкции, недоступность ее рационализации позволяют произвольно менять *содержательное (идеологическое) наполнение*, сохраняя *принципиальную конструкцию* непринадлежности общему порядку, универсальным ценностям и нормам. Главное здесь, хочу подчеркнуть, — не та или иная идеология, и именно модальная, но безальтернативная конструкция социальной жизни.

Смысловая рационализация не может производиться в двоичной партикуляристской логике, замыкающей ситуацию и ее определение, исключаящей рефлексивную позицию, инстанцию рефлексии. Она требует инстанции

1. Ю.А. Левада в другом проблемном развороте подчеркивает, что привычное (консервативное, инертное) в России не исключает экстраординарного (авантюристического, мечтательного), а подразумевает его: «На особого русского человека <...> в свое время возлагали надежды отечественные консерваторы. Но на особого русского человека <...> уповали и все отечественные социалисты <...>. При смене содержания и обоснования идеологием воспроизводилась модель противопоставления „нашего человека“ чуждым („западным“) образцам» [Левада 2006: 313].

обобщенного (то есть незаинтересованного и не вовлеченного, идеального) третьего, то есть выхода к универсальным (не партикулярным и не аскриптивным «мы — они») ценностям и символам. В российских же рамках и в подобных им исторических ситуациях *предельный* уровень, вероятно, может быть задан только с помощью замкнутой двоичной модели «мы — они» с постоянным переключением значений обоих составляющих ее компонентов и изолированностью от внешнего взгляда, контроля, интерпретации, коррекции, то есть как целостности с исполнительским подчинением горизонтальных отношений равных и «своих» — отношениям вертикальным, иерархическим, властным. Роль обобщенного третьего — третьейского судьи — замещается и подменяется здесь фигурой сверхвласти, образом вождя.

Поскольку описанная двойственность (двоичность самоопределения) не подразумевает выхода к универсальным ценностям и символам, иначе говоря — исключает выбор на основании и по критериям таких универсальных ценностей, то она и не порождает, не допускает ценностного разрыва, конструктивного конфликта между данностью, повседневностью и идеальным планом реальности, который лежит в основе идеи бесконечной субъективности и ее бесконечного же достижения (самодостижения и самопостижения в действии), выступая одним из краеугольных принципов идеологии и культуры модерна. В российских и им подобных условиях двойственность не вызывает напряжения и конфликта, не становится стимулом движения (движения, отметим, со сколь угодно драматическими последствиями, за которые приходится — сейчас или задним числом — брать ответственность и «платить»), а редуцируется к бесконфликтному сосуществованию взаимоисключающих, казалось бы, ориентиров и критериев оценки, то есть к двоемыслию, лукавству, тактике ускользания, установке на обеспечение алиби. Так, например, большинство россиян как будто бы принимают западные потребительские блага и отдельные

элементы западного образа жизни, но отстраняются и демонстративно не приемлют стоящих за ними ценностей выбора, индивидуализма, соревновательности и др.

Данный механизм работает как защита или вытеснение не только от непризнанной реальности или каких-то обобщенных, идеальных представлений о ее возможностях. На мой взгляд, он защищает прежде всего от осознания разрыва — от смысловой напряженности между:

а) нормативно-принудительным планом повседневной жизни каждого как единицы из массы таких же в условиях «понижающей адаптации» (по терминологии Ю.А. Левады);

б) обобщенным, идеализированным планом существования коллективного «мы» в условиях мобилизации или виртуальной интеграции «сверху»; и, наконец,

в) универсальным планом соотношения с ценностями «других», условных «всех» (условных в том смысле, что они были бы объединены не чем иным, кроме как актом добровольного и индивидуального признания этих ценностей как общих для них).

Таким образом, идеологема, или мифологема, особого пути позволяет смягчать и компенсировать расхождения между идеальным (декларативным) уровнем ориентиров и оценок, отнесенных к неопределенному будущему, с одной стороны, проективной картиной компенсаторного прошлого («А зато у нас было...»), с другой, и реальным поведением здесь и сейчас, а соответственно — разрыв между идеальным центром (Западом) и периферией (Россия). «Особый путь» — вовсе не путь и даже не его указатель, а своего рода переключательное устройство в системе коллективной идентификации. Оно обеспечивает возможность переходить в соотносительных характеристиках «мы» и «они» с институционального плана *специфических* требований или *универсальных* норм — через образы власти как инстанции, легитимирующей «наш» социальный порядок, — на *диффузный* код *партикуляристских* отношений между «своими».



Важно отметить вторичность, производность и в этом плане слабость, дефицитность значений общезначимого и универсального в описываемой конструкции и в социальном порядке нынешней российской жизни. О ее фрагментарности, раздробленности и разгороженности писалось не раз<sup>1</sup>. Если говорить в социологических категориях, речь идет о преобладании в социуме, более того, о коллективном диктате в нем сугубо партикуляристских отношений — замкнутых, персональных, непосредственных контактов между ближайшими родственниками. В качестве *образца* здесь выступают одномерные (горизонтальные) связи между «такими же». Именно они представляются россиянам сегодня единственной областью коллективного существования, которую они все-таки контролируют, в которой преобладают доверительные отношения и где можно что-то сделать, на что-то повлиять.

В таком закрытом и сегрегированном социуме повышенным значением наделяются барьеры и перегородки, а тем самым поддерживается недостижимость ориентаций и мотивов поведения, социально сконструированная пассивность. Подобное состояние (неправильно называть его поддержкой или одобрением) входит в виды нынешней российской власти, учитывается ею в технологии управления, рассматривается как принципиально неограниченный ресурс собственного существования. Но и само население относит данную характеристику к основополагающим чертам российского человека и коллективной жизни в России как «особой», «нашей». Неслучайно в представлениях об особенностях российского народа первое место, по данным опросов «Левада-центра», на редкость устойчиво занимает «терпеливость» — на нее указали 53% опрошенных в 1998 и 2008 годах, что в полтора раза превышает значимость других, даже самых

1. Из работ последнего времени см. статьи автора: [Дубин 2008; 2009].

признанных черт коллективного автопортрета («душевность», «привычка довольствоваться малым», «преобладание духовных ценностей над материальными»).

Подчеркивание и позитивная оценка параметров сходства и горизонтальных связей в коллективных образах «нас» подразумевает преобладающее неприятие социальных и культурных различий. В этих последних видятся не симптомы разнообразия, соответственно — знак и ресурс общего богатства возможностей, залог динамичности общества. Напротив, они трактуются как неравенство и несправедливость, поскольку за ними усматриваются претензии на превосходство, неправомерные со стороны «таких же» (главенство — и то с подозрительностью и постоянным недовольством — допускается носителем подобных представлений лишь для власти). Давление привычки, привычного работает как инструмент социального нивелирования. Отсюда — навязчивые для коллективного сознания россиян (как низов, так и верхов) наваждения рухнувших перегородок, кошмарные картины хаоса, «жупел „вседозволенности“» и т. п. [Левада 2006: 312]. Таков еще один «внутренний», встроенный в конструкцию социального мира и коллективного сознания ингибитор или блокатор каких бы то ни было перемен. С его помощью как сверху, так и снизу консервируется состояние атомизированности всех в качестве одинаковых и пассивных — состояние, можно сказать, «рассеянной массы»<sup>1</sup>.

«Общее» при этом либо принимается на правах коллективной, уравнивающей всех стигмы в *настоящем*, либо — как идеализированная картина опять-таки вне какой-либо конкретики, инструментальных характеристик, указания на собственную роль, последовательность действий и пр. — проецируется в неопределенное, недостижимое *будущее*. Значения же «особого» все

1. Пользуюсь выражением поэта Михаила Айзенберга, которое было введено им, конечно, в совершенно ином смысле и дало название книге его стихов: [Айзенберг 2008].

больше переносятся в компенсаторную перспективу *прошлого*. Как уже указывалось, именно эта семантика прошедшего, ставшего, то есть находящегося вне сферы чьего бы то ни было влияния, будь оно индивидуальным или коллективным, — «наше прошлое, наша история» — с годами становится для россиян все более значимой и все отчетливее выделяется ими в образе коллективного «мы»<sup>1</sup>.

## 7

Таким образом, на основе проведенного анализа эмпирических данных допустимо сделать вывод: в коллективном самоопределении большинство россиян в последние примерно пятнадцать лет переориентировались на прошлое. Причем это прошлое все чаще в последние десять лет выступает советским (идеал здесь — ретроспективно сконструированный по контрасту с «лихими» девяностыми годами образ брежневской эпохи [Дубин 2003]). Соответственно, все более советским содержанием наполняется и конструкция особого пути. Особый путь сегодня — это путь *советский*, включая державные значения советского как гигантского и грозного. К концу нулевых годов эту предпочтительную ориентацию большинства россиян можно фиксировать с достаточной ясностью.

Табл. 7

*Вы хотели бы жить в огромной стране, которую уважают и побаиваются другие страны, или в маленькой, уютной, безобидной стране?*

(февраль 2008, N = 1600 человек, в % к числу опрошенных)

Первое	75
Второе	19
Затрудняюсь ответить	6

1. См.: Вестник общественного мнения. 2009. № 2 (100). С. 62.

Описанный выше исторический «переход» (перевод) общественного мнения от проблематики гипотетической альтернативы (выбора) и воображаемого партнерства на проблематику личности (исключительности и исключенности, то есть изоляции, по крайней мере символической) — способ подтверждения и укрепления коллективной идентичности большинства россиян в пространстве и времени, установления преемственности по отношению к советскому прошлому, к основополагающим чертам советского, способ утверждения совокупности именно этих черт (особый характер власти и т. д., о чем было сказано выше) как «наших»<sup>1</sup>. Такое возвращение преемственности (идентичности) было опознано большинством населения страны как «стабильность и порядок», оно сопровождалось чувством возвращения к норме и принимается сегодня как норма. При этом достаточно ощутимое в материалах социологических опросов понимание тем же большинством россиян плохого качества данного социального порядка (сверхконцентрация власти, неэффективность управления, бюрократизм, коррупция и т. п.) отнюдь не мешает принимать эти состояния как «наши», нормальные для «нас», то есть не подрывает *status quo*, а, как ни парадоксально, наоборот — поддерживает и укрепляет нынешний порядок [Дубин 2010].

Собственно, само «большинство» (до двух третей взрослого населения и даже трех его четвертей в периоды краткосрочной экстренной мобилизации, как, например,

1. Объяснение подъема мифологии исключительности-исключенности и, соответственно, всплеска отторжения чужого, антиамериканизма, ксенофобии и т. п. на протяжении 1990-х лишь тяготами перестройки и реформ, обеднением и возросшей тревожностью, неуверенностью, растерянностью населения отчасти верны, но явно недостаточны. Более чем 80-процентная поддержка массами антигрузинских действий и риторики российской власти в дни кавказской войны 2008 года, включая подчеркнутые, очень сильные, значимые как для власти, так и для массы антиамериканские моменты этой риторики, имела место в условиях максимальной — на протяжении всех советских и постсоветских десятилетий — удовлетворенности населения своим настоящим материальным положением и возросшей уверенности в будущем.

в августе 2008 года в связи с кавказской войной) сложилось в ходе и в результате описанных процессов, которые ознаменовали значительное изменение стратегии массового управления со стороны власти — переход от принудительной (включая репрессивную) мобилизации масс к их вынужденной адаптации ценой невовлеченности в активную социальную, экономическую, политическую жизнь. За пределами описанного *большинства* существуют от 15 до 25% взрослого населения, которые — по разным основаниям — не принимают сложившийся за нулевые годы экономический и социально-политический порядок. Они не сплочены в социальном плане, у них нет общих интересов, идей, символов, программ, они не артикулированы как политическая, социальная сила, культурная (символическая) общность, хотя из них и близких к ним слоев в последние годы рекрутируются точечные вспышки протеста против действий местных и косвенно центральных властей опять-таки по разным основаниям (Дальний Восток, Калининград, движение автомобилистов, группы протеста против принудительного выселения и застройки, конфликты с работодателями и пр.).

При этом происходившие в последнее пятнадцатилетие социальные и экономические перемены — не раз отмечалось, что они в большей степени характерны именно для тех сфер социальной жизни, которые наиболее отдалены от политики, идеологии, власти и опорных для нее, прежде всего силовых, институтов, — воспринимались и принимались массой как вынужденные. Они разворачивались без лидерских групп и вне социальных, политических структур, в которых были бы институционализированы их групповые ценности, контаминированные с более широкими интересами и т.д. (собственно, это и описывается в работах Ю.А. Левады и его коллег как аморфная и в этом всеобщая, вынужденная и понижающая адаптация). Данные перемены сдерживались и воспринимались через действие опосредующих адаптивных механизмов,

одним из которых — в числе ведущих — является идеология особого пути.

Вторым важным итогом проделанного анализа представляется то, что — опять-таки по проанализированным выше данным и по другим материалам эмпирических опросов «Левада-центра» — в последние пятнадцать лет поддержание символической коллективной идентичности оказывается (в очередной раз оказалось) для разных групп, большинства российского социума и для власти, принимающей на себя функции репрезентации этой идентичности как целого, важней и нужней, чем дифференциация и состязательность, целеполагание и целедостижение<sup>1</sup>. Соответственно, политика в подобных условиях вырождается в открытый сценический церемониал [Дубин 2006г] и скрытую за кулисами номенклатурную борьбу по собственным, внутренним, тоже принципиально неписаным правилам.

За метафорой особого пути стоит отказ от состязательности, универсалистского вознаграждения за успех и позитивной солидарности — принципов, которые создали современные (модерные) общества. Поскольку же к главным особенностям российского «пути», как отмечалось выше, относится опека со стороны государства и его повышенная роль в социальном устройстве общей жизни, важность контроля над индивидом со стороны коллектива, то подчеркивание своей «особости» говорит и о неготовности к свободе, прежде всего к индивидуальной свободе, а значит — к ответственности за собственную жизнь, заботе о ней, культивированию ее. Свобода же — еще одна важнейшая универсальная ценность, лежащая в основе современных обществ.

1. На первостепенное внимание новой власти нулевых годов к символическим аспектам интеграции целого и саморепрезентации населению, причем с опорой именно на символы советского государства (гимн и т.п.), населением воспринятые и поддержанные, сразу же обратил внимание Ю.А. Левада. Это стало стимулом к его работе над статьей «Люди и символы: Символические структуры в общественном мнении» [Левада 2001].

В этом смысле мифологему особого пути допустимо трактовать как системный *ограничитель* модернизации, позволяющий трансформировать и приспособить ее «знаковые» (и при этом, конечно же, переозначиваемые) элементы в соответствии с требованиями власти, задачами ее самосохранения, с одной стороны, и привычками массы, ее нежеланием и отторжением перемен, с другой. Важно уточнить (в том числе и прежние высказывания на этот счет самого автора): кажется, корректнее видеть здесь именно ограничитель, стабилизатор, то есть механизм «мягкой» адаптации, а не «жесткое» препятствие или тормоз.

Одна из существенных характеристик работы данного механизма состоит в том, что «особый путь» выступает в общественном мнении, материалах социологических опросов на правах будто бы содержательной характеристики — некоего набора качеств, хотя и достаточно неопределенного (некоторые соответствующие «подсказки» из анкет «Левада-центра» выше приводились). Но «ответы» респондентов — лишь начало новых вопросов, которые задает себе социолог: это не отчетные показатели, а предмет анализа. Так что точнее было бы видеть в категории «особого пути» *ценностный оператор*, переключатель модальных планов оценки и интерпретации социального мира, который обеспечивает интеграцию представлений о себе и других, выступает механизмом согласования и относительного согласия оценок идеального и реального, власти и массы. Трудность интерпретации комплекса личности заключается именно в том, что он выступает для его носителей то как содержательный, то как модальный (регулятивный, задающий модус понимания). Замечу, что это та же двойственность, которая подчеркивается социологами в российском (советском) «двоемыслии» или «лукавстве» [Левада 2000]. Двойная, «кентаврическая» природа подобных представлений обеспечивает их носителям страховку в условиях социальной неопределенности (недоопределенности)

целого и собственного места респондентов в нем, но, со своей стороны, и поддерживает, увековечивает эту неопределенность, придает ей принципиальный характер, поскольку защищает от рационализации, дискуссии, коррекции и т. д.

Сравним с данными об исключительности российского народа и человека, приведенными выше в табл. 2–4, например, такие:

Табл. 8

*Как вы считаете, русские — это такой же народ, как другие, или совершенно особый народ?*

(в % от числа опрошенных в каждом исследовании)

	2000	2008
Такой же народ, как другие	63	63
Совершенно особый народ	33	34
Затрудняюсь ответить	4	2

N = 1600 человек

Вероятно, форма и контекст цитированных выше вопросов о «духовной самобытности» и сравнение российского человека с «западным» провоцируют респондентов демонстративно противопоставлять себя обобщенным «другим», символически принижая «чужое» и превознося «свое»; в только что приведенном вопросе этот момент заметно сглажен. Но, как мне представляется, еще важнее здесь то, что подобная двойственность, как можно предположить, помогает респонденту в любой ситуации оставаться (чувствовать себя) хозяином положения, которое он как бы волен поворачивать и трактовать то так, то этак. Тем самым он, кроме всего прочего, дистанцируется от интервьюера и повышает свою самооценку, на ходу выправляя статусную асимметрию опросного взаимодействия — отношения человека из «центра» и с «периферии», задающего вопросы и вынужденного отвечать на них. Короче говоря, респонденты здесь компенсируют, видимо, крайне чувствительное для них символическое



«неравенство», «несправедливость» и тем самым как бы демонстрируют в миниатюре работу того мифологического комплекса, о котором шла речь в данной статье.

## 8

Подытоживая сказанное, кратко опишем, как действует этот символический механизм социальной адаптации (в данном случае — мифологический комплекс «особого пути»). Он соотносит и интегрирует три уровня, плана или кода социальной реальности и коллективных представлений:

- план авторитарно-патерналистской власти;
- план партикуляристской («рассеянной») массы;
- план современных, так или иначе специализированных институтов (производство, образование, здравоохранение, элементы рынка и пр.).

Иными словами, в социокультурных условиях, которые здесь описываются и анализируются, институциональная реальность не работает, если не получает а) санкцию со стороны иерархической власти (как *привилегия*, блат и пр.) и б) интерпретацию со стороны недифференцированной массы (в терминах *своих*, в том числе — *своей, нашей* власти). Подобное устройство позволяет использовать наличные *ресурсы институтов* (результаты их деятельности, блага), ускользая от их функциональных *императивов* (самостоятельность, ответственность, целеориентированность, проверка эффективности, улучшение).

Такой механизм позволяет удерживать любые перемены в рамках, удобных для власти и выносимых для массы (адаптация в нынешних российских условиях — тактика всеобщая [Дубин 2006]). Он соединяет значения экстраординарного (контроля со стороны власти, включая репрессивные меры) и привычного (самоконтроль через привычку, редукцию к привычному со стороны массы,

«самоконвоирование»). В любом случае, таким способом исключается *взаимный* контроль властей и масс (по возможности — и снизу и сверху), обеспечивается социальная непрозрачность, невидимость опять-таки и сверху, и снизу (всеобщая тактика алиби — в том числе первых лиц, включая их дублирование-раздвоение) и увековечиваются, консервируются «плохие», «слабые», нереформируемые состояния как принимаемая норма социальной жизни или даже как отличительная черта «нашего», «должного», «правильного». Иными словами, поддерживается общий режим социальной невзаимности или невменяемости.

Отсюда и значение в подобных условиях введенной выше категории «алиби». Такова опять-таки установка всех: пусть «другое» (новое, западное, современное и т. п.) будет, но не нашими усилиями, не при нас и без неприятных последствий для нас. В этом можно видеть один из примеров системного производства разрывов в социальном и культурном времени. А это значит, что производство подобных разрывов встроено в конструкцию и функционирование репродуктивных институтов социума — школы, массмедиа, культуры. Именно поэтому история в данных социокультурных рамках принимает вид повторения, церемонии, ритуала — очередного ухода от своих основ («потери» и «плача» по ней) и также очередного символического к ним «возвращения» — обретения порядка и стабильности, пусть даже опять недолгих.

## 9

При обсуждениях мифологемы особого пути и ее роли в оформлении социально-политического порядка, установленного в России на протяжении последних 12–15 лет, иногда звучат соображения о том, что подобные смысловые образования характерны и для *других* стран, либо

даже аргумент в пользу того, что у *всех* стран свой собственный особый путь<sup>1</sup>.

В качестве примера приводят среди прочих идею исключительности и метафорику избранничества, характерную для политической культуры США. Не имея возможности входить здесь в социологические детали и исторические тонкости, скажу только, что за такого рода идеями, высказываниями, изобразительной символикой и пр. в Америке стоит, насколько могу судить, апелляция к *институциональным структурам* общества и *универсальным ценностям* Запада, а не к аморфному целому, бесконтрольной и безответственной власти и почерпнутому из архаики мифологизированному барьеру между «ними» и «нами». Недаром Соединенные Штаты понимаются при этом (в том числе, подчеркну, внешними наблюдателями — скажем, Ж. Бодрийяром [Бодрийяр 2000]) как реализованная утопия модерна. Моя и моих коллег идея состоит не в том, что национализм исключительности есть только в России или, напротив, присутствует везде, а в том, что успешная модернизация — в любом из ее исторических и региональных вариантов — невозможна без универсализма базовых ценностей и институтов, с обязательностью включая правовые, при всякий раз конкретном сочетании этого универсализма с локальными особенностями.

Соответственно, *Sonderweg* в Германии (как и педалирование особенности в Испании, Турции и других странах отсроченной или запоздалой модернизации) — это *историческая фаза*, а не *базовый механизм* самоидентификации и символического воспроизводства целого, рекуррентного возврата от «утраты истоков», «падения» к «новому повторению», демонстративному, все более виртуальному имитированию частичной реставрации прежнего целого, мнимому дежавю<sup>2</sup>. С другой стороны, распространенную

1. В частности, на обсуждении исходных тезисов автора по данной теме на конференции в Стокгольме (июль 2010 года) такие доводы выдвигал Анатолий Ливен.
2. Подробнее см.: [Паин 2010].

ориентацию, например, французов на славное прошлое, которая подчеркивается в официальной риторике и символике, в изложении школьных учебников и т. п., не нужно путать с нарастающим с середины 1990-х годов пассеизмом в России, присвоенным и использованным в нулевые годы путинской властью и пропагандой. Во французском случае (снова вынужден ограничиться самой краткой характеристикой) имеется в виду как раз не замкнуто-национальное, а именно универсальное значение Франции. Одна из важных особенностей французской культуры, вообще сферы идей, идеологии во Франции, которую, к сожалению, нет сейчас возможностей должным образом проанализировать и обсудить, — это сознание *всеобщей значимости* французского примера, сформированное последовательной ориентацией элиты и системы образования в стране на принципы рационального мышления и открытой полемики (политики, права, норм цивилизованности, публичного изложения взглядов). Понятно, насколько все это далеко от наших отечественных исторических обстоятельств, ходовых идей, социальных форм. Наконец, развиваемая рядом социологов и политологов с 1980-х годов идея *множественности путей модернизации* (multiple modernities [Eisenstadt 1999; 2003]) делает мифологему особого пути в том содержании и функциях, которые были описаны выше, попросту излишней, поскольку нефункциональной, если не сказать — бессмысленной.

## Литература

- [Айзенберг 2008] — Айзенберг М. Рассеянная масса. М.: Новое издательство, 2008.
- [Бодрийяр 2000] — Бодрийяр Ж. Америка / Пер. с фр. Д. Калугина. СПб.: Владимир Даль, 2000.
- [Борусяк 2010] — Борусяк Л. «Старое доброе кино» и постсоветский телеопыт // Вестник общественного мнения. 2010. № 1. С. 90–101.

- [Габович 2005] — Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа / Под ред. М. Габовича. М.: Новое литературное обозрение, 2005.
- [Гудков 2005] — *Гудков Л.* Идеологема «врага» // Образ врага / Под ред. Л. Д. Гудкова. М.: ОГИ, 2005. С. 7–79.
- [Дубин 2000] — *Дубин Б.* О привычном и необычайном // Неприкосновенный запас. 2000. № 5 (13). С. 4–10.
- [Дубин 2001] — *Дубин Б.* Между Востоком и Западом: Символика границы в постсоветской политической мифологии // Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания. СПб.: Союз писателей Санкт-Петербурга, 2001. С. 147–158.
- [Дубин 2003] — *Дубин Б.* Лицо эпохи: Брежневский период в столкновении различных оценок // Мониторинг общественного мнения. 2003. № 3 (65). С. 25–32.
- [Дубин 2006а] — *Дубин Б.* Всеобщая адаптация как тактика слабых: Риторика власти — установки приближенных — построения масс // Неприкосновенный запас. 2006. № 6 (50). С. 33–45.
- [Дубин 2006б] — *Дубин Б.* «Противовес»: Символика Запада в России последних лет // Pro et Contra. 2004. Т. 8. № 3. С. 23–35.
- [Дубин 2006в] — *Дубин Б.* Россия и другие // Знамя. 2006. № 4. С. 156–162.
- [Дубин 2006г] — *Дубин Б.* Симулятивная власть и церемониальная политика: О политической культуре современной России // Вестник общественного мнения. 2006. № 1 (81). С. 14–25.
- [Дубин 2007] — *Дубин Б.* Запад, граница, особый путь: Образ другого в политической мифологии россиян // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. М.: Наука, 2007. С. 624–661.
- [Дубин 2008] — *Дубин Б.* Социальная атомизация как наследие и данность // Индекс: Досье на цензуру. 2008. № 29. С. 7–11.
- [Дубин 2009] — *Дубин Б.* Режим разобщения // Pro et Contra. 2009. № 1. С. 6–19.
- [Дубин 2010] — *Дубин Б.* Алиби всех: Плохое состояние как норма социальной жизни // Мосты (Франкфурт-на-Майне). 2010. № 26. С. 256–263.

- [Левада 1990] — Есть мнение! Итоги одного социологического опроса / Под общ. ред. Ю.А. Левады. М.: Прогресс, 1990.
- [Левада 2000] — *Левада Ю.* Человек лукавый: Двоемыслие по-русски // Мониторинг общественного мнения. 2000. № 1. С. 19–27.
- [Левада 2001] — *Левада Ю.* Люди и символы: Символические структуры в общественном мнении // Мониторинг общественного мнения. 2001. № 6 (56). С. 7–12.
- [Левада 2003] — *Левада Ю.* «Человек советский» как человек «особенный» // Вестник общественного мнения. 2003. № 2 (68). С. 7–14.
- [Левада 2006] — *Левада Ю.* Ищем человека: Социологические очерки, 2000–2005. М.: Новое издательство, 2006.
- [Мифологизация 2008] — Мифологизация комплексов национальной неполноценности: [Подборка статей] // Вестник общественного мнения. 2008. № 6 (98). С. 65–88.
- [Паин 2010] — Идеология «особого пути» в России и Германии: Истоки, содержание, последствия / Под ред. Э.А. Паина. М.: Три квадрата, 2010.
- [Coser 1974] — *Coser L.A.* Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment. New York: Free Press, 1974.
- [Eisenstadt 1999] — *Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities in an Age of Globalization // Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie. 1999. Vol. 24. № 2. P. 283–295.
- [Eisenstadt 2003] — *Eisenstadt S.N.* Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden; Boston: Brill, 2003.

ЧАСТЬ

# II

«ОСОБЫЙ ПУТЬ»:  
ЕВРОПЕЙСКИЙ  
КОНТЕКСТ





Юрген Кока

## По окончании особого пути: к вопросу о состоятельности идеи\*

**С**равнения открывают перед исторической наукой большие перспективы познания. Не без оснований сравнение считается наилучшим решением в рамках историко-систематического подхода. При этом сравнения могут приводить и к неочевидным результатам, если они недостаточно продуманны с точки зрения методики или эмпирически поверхностны. Во многих случаях рекомендуется дополнять сравнение, направленное на выявление сходств и различий, приемом, основанным на исследовании исторических связей и затрагивающим взаимное влияние сопоставляемых единиц: имеются в виду процессы переплетения, трансфера и отторжения, способные определить и (отчасти) объяснить отношения единиц за пределами сходств и различий. Кристоф Клемманн прекрасно показал это в исследовании истории двух немецких государств [Kleßmann 1993]. Наконец, не следует забывать и о том, что выбор целей и объектов сравнения часто не сводится исключительно к сфере научного, но обуславливается и вненаучными факторами<sup>1</sup>.

\* *Kocka J.* Nach dem Ende des Sonderweges: Zur Tragfähigkeit eines Konzepts // *Doppelte Zeitgeschichte: Deutsch-deutsche Beziehungen 1945–1990* / Hg. von A. Bauerkämper et al. Bonn: Verlag J. H. W. Dietz Nachf., 1998. S. 364–375. © Verlag J. H. W. Dietz Nachf

1. Ср. в целом: [Haupt, Kocka 1996: 9–45]. Понятие «Königsweg» принадлежит Хансу-Ульриху Велеру.

Данная работа призвана осветить некоторые из указанных проблем на примере дебатов об «особом пути Германии». Эти дискуссии подходят для иллюстрации наших тезисов, поскольку критический взгляд на историю Германии Нового времени, обозначенный как «особый путь», скрыто или явно содержит сравнительную перспективу<sup>1</sup>. Вначале следует сказать о «теории особого пути», а затем — о важнейшей критике в ее адрес. Третьим пунктом станет рассмотрение вопроса, какие элементы существующего положения вещей должны быть сохранены, преобразованы и устранены по итогам исследований и дебатов последних лет. В заключение будут сделаны некоторые выводы, касающиеся сравнительно-исторического метода.

## I

В конце XIX — начале XX века немецкие историки и публицисты часто выступали в защиту положительной версии теории особого пути. Они подчеркивали своеобразные черты немецкой истории, которые, с их точки зрения, выгодно отличали ее от истории Западной Европы или были обоснованы и оправданы особенным — отчасти географическим, отчасти конфессиональным, а отчасти общеисторическим — положением Германии. Эта тенденция проявлялась, например, в различии между сильным чиновничьим государством и западным парламентаризмом, в прусском принципе служения в противовес западному эвдемонизму, в несоответствии немецкой «культуры» западной «цивилизации». Доказательством служил также факт раннего развития социального государства в отрыве от экономически-либеральной политики невмешательства и плутократии на Западе<sup>2</sup>. Эта

1. См. наши более ранние статьи на эту тему: [Коска 1989: 101–113, 187–190; 1992].

2. В дополнение к этому: [Faulenbach 1980].

положительная версия теории особого пути не играла значительной роли после 1945 года. В дальнейшем рассматриваться она не будет.

Ее место с 1940-х годов занял критический вариант теории особого пути, который мог апеллировать к знаменитым предтечам, а именно к Фридриху Энгельсу и Максу Веберу. Ученые, бежавшие или изгнанные из Германии в 1930-е годы и нередко пользовавшиеся гостеприимством Англии или США (например, Эрнст Френкель и Ханс Розенберг или более молодые Джордж Моссе и Фриц Штерн), внесли значительный вклад в развитие этой интерпретаций немецкой истории. Вскоре их ряды пополнились новым поколением немецких историков и социологов, имевших ранний опыт контактов с Западной Европой и США. Среди них Карл-Дитрих Брахер, Герхард А. Риттер, Ханс-Ульрих Велер и Генрих Август Винклер — авторы, которые, впрочем, сильно отличались друг от друга.

По сути, критическая версия теории особого пути пыталась ответить на фундаментальный вопрос: почему во всеобщем кризисе межвоенного времени именно Германия, в отличие от западных и северных стран, подверглась фашистской и/или тоталитарной порче? Историки интерпретировали основные факты развития немецкой истории (по меньшей мере с XIX века) в свете этого вопроса. Никто из них не упускал из виду важность поражения Германии в Первой мировой войне и последовавших за этим инфляции и экономического кризиса, то есть временных факторов, в контексте грядущего распада Веймарской республики и подъема национал-социализма. Ученые, мнение которых, как бы то ни было, необходимо принимать всерьез, остерегались представлять приход к власти национал-социализма как неизбежное следствие длительного развития немецкой истории. И все же исследователи, придерживавшиеся теории «особого пути Германии», заглядывали в XIX век и иногда даже в более глубокое прошлое именно для того, чтобы на основе эксплицитного и имплицитного сравнения с Англией,

Францией, Северной Америкой или «Западом» выявить своеобразие немецкой истории, которое на протяжении долгого периода осложняло распространение демократии и свободомыслия в Германии и, наконец, облегчило подъем и прорыв национал-социализма.

Хельмут Плеснер говорил о «засидевшейся нации», то есть о замедленном процессе формирования немецкой нации и национальном государстве как бремени. Эрнст Френкель, Карл-Дитрих Брахер и Герхард А. Риттер описывали структурно слабые стороны системы управления в империи: застойный характер процессов парламентаризации, относительно устойчивую и фрагментированную партийную систему и другие особенности, впоследствии ставшие явными проблемами Веймарской республики. Леонард Кригер, Фриц Штерн, Джордж Моссе и Курт Зонтаймер подчеркивали развивавшиеся на протяжении долгого времени нетерпимость и антиплюрализм немецкой политической культуры. На эти элементы могли позже опереться враги Веймарской республики и национал-социалисты. Ханс Розенберг и другие показали, что доиндустриальная элита, особенно «юнкера» на восточном берегу Эльбы, сохраняла большое влияние и власть вплоть до межвоенного времени и препятствовала установлению либеральной демократии в Германии. Предложенный Бисмарком вариант формирования национального государства «кровью и железом» привел к увеличению политического и социального веса офицерского корпуса, который в прусской традиции был и без того силен и находился вне пределов парламентского контроля. Не только с точки зрения истории государственных типов, но и в социальном отношении милитаризация привела к результату, который часто бросался в глаза иностранным гостям Германской империи. «Феодализацию» немецкой крупной буржуазии подверг резкой критике уже Макс Вебер: значительная часть привилегированной буржуазии, по его мнению, приняла доминирование аристократии в культуре и политике, вместо того чтобы держаться

буржуазного стиля жизни и в глубине души задаться вопросом о правомерности власти дворянства и бюрократии. Не имея опыта успешной революции снизу и неся на себе бремя долгой традиции сильного чиновничьего государства и эффективных реформ «сверху», к тому же ощущая вызов все более усиливающегося пролетарского движения «снизу», она проявила себя как сравнительно слабая и «небуржуазная», во всяком случае в сравнении с Западом. Империя, согласно авторитетному толкованию Ханса-Ульриха Велера, несла отпечаток странного смещения крайне успешной капиталистической индустриализации и социэкономической модернизации, с одной стороны, и сохранившихся доиндустриальных институтов, культур и властных отношений — с другой [Krieger 1957; Rosenberg 1958; Plessner 1959; Stern 1961; Bracher 1962; Fraenkel 1962; Sontheimer 1962; Mosse 1964; Lepsius 1966; Rosenberg 1978; Winkler 1978; Fischer 1979; Wehler 1983].

Связь давно существовавших явлений с факторами, вступившими в силу в 1920-е и 1930-е годы, с этой точки зрения в значительной степени позволяет пролить свет на ранний распад Веймарской республики и, в рамках специального анализа, на стремительное распространение национал-социализма. Национал-социалистическая диктатура с ее катастрофическими последствиями сделала особый путь Германии исключительно уникальным, но вместе с тем породила предпосылки, способные постепенно, после Второй мировой войны, уничтожить этот путь в ФРГ. Несмотря на существование двух во многом противоположных немецких государств и вопреки бремени довоенного наследия, в том, что касается экономического строя, социальной жизни, конституции и культуры, ФРГ удалось стать более или менее нормальной западной страной, чье представление о себе не исходило больше из противопоставления «Западу» [Winkler 1979; Коска 1980; 1994; Möller 1987].

Пожалуй, этого достаточно для обобщенного представления критической теории особого пути под девизом

«от Лютера до Гитлера». Как малоинтересный предмет для обсуждения без внимания остается ряд радикальных высказываний, в особенности относящихся к периоду, непосредственно следующему за окончанием Второй мировой войны. Следует еще раз повторить суть: в рамках теории особого пути были определены действовавшие длительное время структуры и процессы немецкой современной истории, которые способствовали краху Веймарской республики и победе национал-социализма в течение кризиса межвоенного времени и под влиянием многих факторов — от последствий поражения в войне и классовых конфликтов 1920-х годов до своеобразия личности Гитлера. При этом крах Веймарской республики и победа национал-социализма не понимались как неизбежные последствия тех самых долгое время существовавших структур и процессов. В перспективе теории особого пути были рассмотрены и проанализированы важные процессы немецкой истории Нового времени — с точки зрения их связи с «катастрофой Германии» 1930–1940-х годов. При этом не предполагалось, что немецкую современную историю можно в целом описать лишь в ее связи с «1933 годом»; кроме того, не оспаривалась и легитимность других интерпретаций. Многие авторы, каждый по-своему и часто без упоминания словосочетания «особый путь», внесли вклад в развитие этой теории или образа мыслей. На английском языке это чаще (и, в сущности, более точно) формулировалось следующим образом: «German divergence from the West». Фактически формула «особый путь» использовалась скорее многочисленными критиками этой теории, нежели ее защитниками.

## 2

Упомянутая критика носила отчасти методологический характер. Томас Ниппердай одним из первых подчеркнул, что в немецкой истории существует «несколько

сценариев» («mehrere Kontinuitäten»). Империя — это не только предыстория 1933 года, но и предыстория нашей современности, и сверх того — самостоятельный период. По его словам, с увеличением временного отрезка, отделяющего нас от нацизма, все менее очевидной становилась оценка немецкой истории XIX и XX веков, распада Веймарской республики и победы национал-социализма [Nipperdey 1978].

Дэвид Блэкборн и Джефф Эли указали на то, что теория особого пути подразумевает представление о «нормальном пути», от которого развитие немецкой истории отклонилось. По мнению ученых, в зависимости от значения понятия «нормальный» меняется сама модальность критической рефлексии. Если «нормальный» означает «средний» или «наиболее частотный», то, пожалуй, показать «нормальность» французского, английского или американского пути развития будет непросто, не говоря о том, что между ними существовали большие различия и их с трудом можно объединить под общим понятием «западный». Если же «нормальный» подразумевает «норму», то в этом суждении заложен предельно субъективный морально-этический смысл, что чревато опасностью идеализации «Запада» [Blackbourn, Eley 1980; 1984]. Возможно, нам скажут, что с нарастанием сомнений в превосходстве «Запада» в последние десятилетия теория особого пути утратила часть своей непосредственной убедительности. В противоположность этому взгляду остается констатировать, что, говоря об эпохальных событиях — крахе демократии и подъеме диктатуры в период между двумя мировыми войнами, — Западная и Северная Европа, а также Северная Америка выдержали эти испытания гораздо лучше, чем Германия и многие государства Центральной, Восточной и Южной Европы.

Не менее важной оказалась и эмпирическая критика теории особого пути, сформулированная в исследованиях, во многом отталкивающихся от дискуссии по данному вопросу. Я не буду делать библиографический обзор

и ограничусь одним примером: так, большой билефельдский проект об истории европейской буржуазии во многом инициирован противоречивыми дебатами об «особом пути». В ходе исследований выяснилось, что, по всей видимости, влияние дворянства на крупную буржуазию в Германии конца XIX — начала XX века было не более значительным, чем во многих других областях Европы. Направленный против буржуазии и доказывающий ее слабость упрек в «феодализации», таким образом, будучи частью теории особого пути, в известной степени утратил значение. Если сравнить гражданское самоуправление в немецких, западноевропейских и восточноевропейских городах XIX века, то в Германии мы не обнаружим особой слабости гражданских норм и практик. Наоборот, немецкая «просвещенная буржуазия» в сравнении с буржуазией других стран проявляет себя как сильная и незаурядная группа. Эти и другие данные подтачивали эмпирическое основание теории особого пути [Kaelble 1985; Wehler 1989; Augustine 1994; Коска 1995a].

Третий аргумент, оспаривающий теорию особого пути, еще не так развит, но, возможно, обретет бóльшую значимость в будущем. Так, намечается тенденция определенной европеизации исторического облика XX века. Чем больше она распространится, тем меньше национал-социализм станут понимать исключительно как немецкий феномен и станут рассматривать как часть крупного европейского явления. Эрнст Нольте в середине 1980-х годов предложил радикально европеизировать интерпретации национал-социализма. Этот подход был не лишен апологетических черт, за что и подвергся критике в рамках «спора историков» («Historikerstreit») и в дальнейшем не утвердился [Historikerstreit 1987]. Напротив, более влиятельным следует считать опыт Франсуа Фюре, который, как известно, также рассматривал европейские проявления фашизма (включая их самый радикальный вариант — немецкий национал-социализм) в общеевропейском контексте и в их взаимодействии с советским



большевизмом [Furet 1995; Furet, Nolte 1998]. В целом все упомянутые выше пункты продолжают оставаться настоящей задачей исторических исследований и интерпретаций: сравнительная оценка европейских диктатур XX века в их взаимосвязи составит конкуренцию национально-историческому нарциссизму. Постепенная европеизация вопросов, дефиниций и толкований способствует дальнейшему развитию и релятивизации представлений о теории особого пути.

### 3

И тем не менее я не считаю, что толкование особого пути немецкой истории в XIX–XX веках было опровергнуто или что от него следует в ближайшее время отказаться.

Эмпирические результаты амбивалентны. Несомненно, кое-что — как, например, аристократический флёр высшей буржуазии и ее отход с конца XIX века от либерализма — было в меньшей степени специфически немецким феноменом: скорее речь идет о широко распространенном в Европе явлении. Кроме того, следует согласиться, что домодерные и небуржуазные черты империи долгое время преувеличивались. Период между 1871-м и 1914 годами был в действительности полон современной динамики, например в области науки, искусства и культуры. Интенсивные разыскания последних лет привели к тому, что национал-социализм сегодня понимается не столько как результат домодерных пережитков и анахронистических традиций, а скорее как феномен самой модерности. Это преуменьшает состоятельность теории особого пути.

Однако критические исследования последних десятилетий не опровергли, а подтвердили решающие основания этой теории. Первое: в Германии и только в Германии три фундаментальные проблемы развития современного общества оказались на повестке дня почти одновременно,

то есть в третьей четверти XIX века. Это, во-первых, образование национального государства, во-вторых, решение конституционной проблемы и, в-третьих, социальный вопрос как следствие уже начавшейся индустриализации. С совпадением по времени и взаимной обусловленностью этих трех кризисов было связано их неокончательное разрешение, что оказало влияние на многие процессы в Германии: например, на особенности рано получившего самостоятельность и образовавшего фундаментальную оппозицию рабочего движения, на ярко выраженную слабость партийного либерализма, на тесные границы гражданской власти в империи и черты нетерпимости в политической культуре того времени, на формирование национального государства «кровью и железом» и, как следствие, на начавшееся повышение армейского престижа в обществе и государстве.

Второе: сегодня уже едва ли кто-то вообще может говорить о «дефиците буржуазности» в Германии XIX — начала XX века. Впрочем, ясно, что буржуазия у нас меньше повлияла на общество в целом, чем в Швейцарии, Франции, Италии или Нидерландах.

Третье: позднейшие исследования вновь подтвердили основной факт немецкого развития, который подчеркивался и теорией особого пути, — значимость и непрерывность бюрократической традиции. Германская экспансия на Запад и Восток базировалась на рано оформившемся, эффективном, авторитетном, оказывавшем мощное воздействие профессиональном чиновничестве и на долгой традиции успешных реформ «сверху». Она основывалась на сильном авторитарном государстве, которое многого добивалось и неслучайно обрело широкую поддержку, но — как бы в расплату — была связана с особой слабостью гражданско-либеральных ценностей. Бюрократическая традиция влияла на самые разные стороны действительности: формирование социальных классов и слоев, систему школьного образования, структуру и менталитет буржуазии, рабочее движение и партийную систему,

организацию крупных предприятий и даже на социальную теорию такого ученого, как Макс Вебер. Бюрократическая традиция облегчила в Германии ранний подъем социального государства и в течение долгого времени — вплоть до сегодняшнего дня — помогала обеспечить потенциал и дееспособность этого общества, что с различных точек зрения заслуживает одобрения и ни в коей мере не является чем-то само собой разумеющимся. Однако, кроме того, традиция сильного чиновничьего государства способствовала созданию преград для развития парламентаризма в империи и независимых государствах до 1918 года. Бюрократические традиции формировали менталитет. В самых различных социальных сферах от государства ожидали слишком многого, и если эти ожидания не оправдывались, то легко могли перерасти в кристику и, наконец, протесты против системы [Kocka 1992: 24–25; Wehler 1995: 449–486].

Определенно, картина краха Веймарской республики и победы национал-социализма усложнилась и изменилась. Задавая вопрос о причинах, необходимо различать возникновение и прорыв национал-социализма, с одной стороны, и слабость и гибель Веймарской демократии — с другой. Выведение национал-социализма за пределы традиций немецкого особого пути направляет на ложный след; к тому же данное течение было слишком новым, слишком современным, слишком отчетливо представляло собой часть европейского феномена. Однако то, что в Германии национал-социализм встретил крайне слабое сопротивление; то, что Веймарская республика по сравнению с нацистским натиском была чересчур слаба и беспомощна, а ее парламентаризм столь плохо работал; то, что ее элита едва ли принимала республику; то, что политической культуре того времени очевидно не хватало государственной поддержки, — все это было в значительной степени связано с традициями, которые снова и снова настойчиво анализировались с точки зрения теории особого пути [Winkler 1993].

В связи с теорией особого пути Германии с 1970-х годов часто упоминают, что путь этот закончился с возникновением ФРГ — как не прямое следствие диктатуры, войны и краха, как результат осознанной саморефлексии, как плод прозападной политики и развития парламентско-демократических начал. Спустя какое-то время эти новации встретили одобрение широких слоев населения и получили поддержку и право на жизнь от оккупационных властей Запада в условиях холодной войны. Это видение немецкой истории через призму теории особого пути было подтверждено исследованиями и опытом последних лет. Даже воссоединение Германии 1989–1990 годов можно истолковать в аналогичном ключе: элементы особого пути, и прежде всего его жесткая авторитарность, продолжали существовать в ГДР в форме реального социализма, в то время как в ФРГ особый путь уже давно окончился. В этом смысле в 1989–1990 годах немецкий особый путь прерывается и там, где он еще сохранялся (в сильно измененной форме), при том что ФРГ, чей строй распространился на восток, тем самым не была ограничена рамками особого пути между Западом и Востоком [Kocka 1995b; Materialien 1995: 591f].

Намечающаяся европеизация взгляда на катастрофы XX столетия выходит за привычные границы национальной истории (и это стоит приветствовать). Тем не менее невозможно и непозволительно забывать о том, что Германия была центром европейского фашизма и что Вторая мировая война, как и Холокост, исходила именно отсюда. Европеизация понимания национал-социализма имеет четкие пределы<sup>1</sup>. Как бы то ни было, вопросы, ответ на которые искала теория особого пути, остаются острыми и по сей день.

Как обстоят дела со слабеющей убедительностью теории особого пути, по мере того как национал-социализм все дальше уходит в прошлое? Как можно предположить

1. Теперь достоверно известно о переплетении европейских и немецких стандартов: [Friedländer 1998].

спустя пятьдесят с лишним лет, после новой важной вехи (1989–1990), в контексте социально-экономических и социокультурных проблем, которые типичны не только для Германии, но и в целом для современных западных обществ, сила возможных толкований, содержащихся в теории особого пути, уменьшается, и было бы хорошо, если бы стремление понимать немецкую историю *sub specie* «1933 года» ослабло. Долгая фаза самокритики, которая нашла отражение в подчеркнуто скептическом взгляде на немецкую национальную историю, предположительно уже завершилась<sup>1</sup>. Тем самым убедительность теории особого пути разрушилась, поскольку она отвечает на вопросы, которые сейчас, в конце столетия, едва ли кем-то задаются.

Об этой тенденции свидетельствуют некоторые из сегодняшних дискуссий историков и публицистов. Кроме того, бросается в глаза, что сравнительный анализ обращен сегодня больше к сопоставлению между коричневыми и красными, фашистской и коммунистической диктатурой, которое долгое время табуировалось, чем к сравнению между развитием Германии, приведшим к диктатуре, и западноевропейскими путями развития, которые такая судьба миновала.

Правда, не подлежит сомнению, что интерес к национал-социалистической Германии и ее чудовищным преступлениям нисколько не ослабевает. Чем интенсивнее историки занимаются второй немецкой диктатурой — ГДР, тем больше внимания уделяют и первой — национал-социалистической. Национал-социалистическая Германия больше представлена в историческом сознании сегодня, чем двадцать лет назад, и непохоже, чтобы ситуация в ближайшем будущем изменилась. Немецкая катастрофа 1933–1945 годов, лишь частью которой, хотя и наиболее ужасной, был Холокост, остается периодом, когда немецкая и мировая история переплелись особенно

1. Литературу по этому вопросу см. в книге: [Berger 1997].

плотно, теснее, чем когда-либо еще в Новое время. Это неприятно и неизбежно: часть истории, которая не исчезает со временем, а становится все более явной. Пока это так, вопросы, на которые отвечала теория особого пути, останутся актуальными.

Все аргументы в защиту теории особого пути действительны, конечно, только при том условии, которое значительно ограничивает ее амбициозность. Она имеет смысл лишь тогда, когда речь идет об обсуждении вопроса, почему Германия при определенных условиях извратилась до тоталитарной, фашистской системы, в то время как в западных странах, с которыми немцы традиционно охотно себя сравнивали, при сходных обстоятельствах этого не произошло. Этот вопрос привел к критическому взгляду на немецкую историю с точки зрения идеи особого пути, и в нем присутствовал контекст, в котором критическая теория особого пути изначально была сформулирована. Она возникла на основе жизненного опыта и познавательного интереса двух поколений — эмигрантов и ссыльных, а также их более молодых последователей, которые видели себя частью «Запада» и хотели согласовать бремя своего прошлого с перспективами своего будущего. Как ответ на поставленный вопрос и как часть упомянутого контекста, теория особого пути продолжает сохранять смысл, хоть и в иной по содержанию форме. В остальном она вводит в заблуждение. Если, например, проводить сравнительное исследование региональных или национальных процессов индустриализации в плане их зависимости от доиндустриальных структур или сопоставлять образовательные системы различных стран с точки зрения эксклюзии и инклюзии, то теория особого пути неуместна. Принимая во внимание большинство вопросов, каждая страна и каждый регион вступают на свой особый путь. Применительно к большинству тем и проблем идея особого пути Германии едва ли служит необходимым ключом. Амбициозность и полезность

этого подхода тесно связаны с определенными вопросами и интересами исследования. В данных границах подход и продолжает существовать.

## 4

В представлении об особом пути немецкой истории есть компаративное ядро. В нем с определенных позиций немецкий путь развития сопоставляется с путями развития в Западной Европе и в Северной Америке, при этом предполагается наличие сходств (например, в уровне социального развития и в вызовах, с которыми необходимо справиться) и ясно обозначаются различия. И все же высказывания, касавшиеся теории особого пути, редко вытекают из равноправных сравнений, при которых каждая из вовлеченных единиц сравнения исследуется с одинаковой точностью и обстоятельностью. Наоборот, подход, связанный с особым путем, чаще всего использует крайне асимметричный тип сравнения — скорее сравнительную перспективу, чем полноценное сопоставление. Познавательный интерес здесь направлен на лучшее понимание истории собственной страны с учетом определенных вопросов. С этой целью для сравнения используется краткий эскиз истории какой-либо другой страны или стран, чтобы на таком фоне выявить особенности интересующего предмета, например Германии.

Как видно из истории идеи особого пути, асимметричные сравнения часто рискованны. Опирающееся, как правило, на избранную научную литературу краткое описание фона, на котором проводится сравнение, — в данном случае эскиз истории одной из западных стран или «Запада» в целом — может оказаться столь селективным, поверхностным, стилизованным и идеализированным, что это приведет к искаженным результатам. Кроме того, можно возразить, что асимметричное сравнение подразумевает несправедливое отношение к выбранному

для сопоставления объекту, поскольку при этом он не изучается полноправно, а лишь используется. На другого смотрят, чтобы лучше понять себя.

Тем не менее можно привести аргументы и в пользу асимметричного сравнения, стремясь избежать поверхностности и искажений. Оно имеет преимущество с точки зрения экономии труда, так как не требует одинаковых затрат для сопоставляемых единиц. Для диссертаций и других работ, связанных с временными ограничениями, асимметричное сравнение часто является вообще единственной возможностью провести компаративный анализ. Даже в асимметричной форме оно приводит к вопросам и ответам, которые не были бы поставлены или даны без компаративного подхода. Если задуматься, сколь сильны национально-специфические приемы в истории Нового времени (а также в современной истории [Kleßmann 1982; Коска 1993]), то многое будет свидетельствовать в пользу расширяющей горизонты сравнительной перспективы, даже если она применяется не сбалансированно, а лишь асимметрично. Хотя асимметричное сравнение может привести к неясным выводам и искажениям, оно способно стимулировать эмпирические исследования, которые приведут к коррекции изначально односторонних гипотез и промежуточных результатов.

На примере дискуссии о теории особого пути становится очевидным, насколько результаты сравнения зависят от выбора объекта для сопоставления. Если сравнивать немецкий торговый средний класс XIX века с его нидерландскими или английскими аналогами, то он представляется менее влиятельным, могущественным и буржуазным. Если рассмотреть его в перспективе сравнения с Центрально-Восточной и Восточной Европой, то он, напротив, окажется сильным и явно буржуазным. Перспектива сравнения с Западом позволяет считать немецкий национал-социализм отклонением. На основании сравнения с Южной и Юго-Восточной Европой он предстает частью явления, охватившего большие территории



Европы. Выбор объекта для сопоставления не зависит исключительно от научных соображений, скорее значение имеют нормативные решения и личный опыт. Об обусловленной этим селективности сравнения нельзя забывать: смена сопоставляемых объектов способствует ее осознанию и уменьшению.

Решительную «ориентацию на Запад» сравнительной перспективы также можно оправдать положительными причинами, несмотря на свойственную ей избирательность. В исторической науке сравнение служит различным целям и выполняет много функций. В случае дебатов об особом пути оно полезно для коллективной проверки и критики идентичности. Сопоставление с Западом позволяет увидеть альтернативы исторического развития (в данном случае более подходящие, нефашистские, менее диктаторские варианты), которые, к сожалению, не были реализованы в немецкой истории. В свете таких альтернатив, не только возможных, но и ставших реальностью в странах, с которыми осуществляется сопоставление, ход немецкой истории представляется менее неизбежным и однозначным, то есть является скорее проблемой, а не фактом. Историческое сравнение полезно для критики, и теория особого пути в дальнейшем займет в нем свое место.

*Пер. с нем. Екатерины Заболотской*

## Литература

- [Augustine 1994] — *Augustine D. L.* Patricians and Parvenus: Wealth and High Society in Wilhelmine Germany. Oxford, 1994.
- [Berger 1997] — *Berger S.* The Search for Normality: National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800. Oxford, 1997.
- [Blackbourn, Eley 1980] — *Blackbourn D., Eley G.* Mythen deutscher Geschichtsschreibung: Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848. Frankfurt am Main; Berlin; Wien, 1980.

- [Blackbourn, Eley 1984] — *Blackbourn D., Eley G.* The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany. Oxford, 1984.
- [Bracher 1962] — *Bracher K.-D.* Die Auflösung der Weimarer Republik. Villingen, 1962.
- [Faulenbach 1980] — *Faulenbach B.* Die Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München, 1980.
- [Fischer 1979] — *Fischer F.* Bündnis der Eliten: Zur Kontinuität der Machtstrukturen in Deutschland 1871–1945. Düsseldorf, 1979.
- [Fraenkel 1962] — *Fraenkel E.* Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart, 1964.
- [Friedländer 1998] — *Friedländer S.* Das Dritte Reich und die Juden. Bd. 1. München, 1998.
- [Furet 1995] — *Furet F.* Das Ende der Illusionen: Der Kommunismus im 20. Jahrhundert. München, 1995.
- [Furet, Nolte 1998] — *Furet F., Nolte E.* Feindliche Nähe: Kommunismus und Faschismus im 20. Jahrhundert: Ein Briefwechsel. München, 1998.
- [Haupt, Kocka 1996] — Geschichte und Vergleich, Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung / Hg. von H.-G. Haupt und J. Kocka. Frankfurt am Main, 1996.
- [Historikerstreit 1987] — “Historikerstreit”: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München, 1987.
- [Kaelble 1985] — *Kaelble H.* Wie feudal waren die Unternehmer im Kaiserreich? // Beiträge zur quantitativen deutschen Unternehmensgeschichte / Hg. von R. Tilly. Stuttgart, 1985. S. 148–174.
- [Kleßmann 1982] — *Kleßmann Chr.* Die doppelte Staatsgründung: Deutsche Geschichte 1945–1955. Göttingen, 1982.
- [Kleßmann 1993] — *Kleßmann Chr.* Verflechtung und Abgrenzung: Aspekte der geteilten und zusammengehörigen deutschen Nachkriegsgeschichte // Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung das Parlament. 1993. Bd. 29–30. S. 30–41.
- [Kocka 1980] — *Kocka J.* Ursachen des Nationalsozialismus // Aus Politik und Zeitgeschichte: Beilage zur Wochenzeitung das Parlament. 1980. Bd. 25. S. 3–15.

- [Kocka 1989] — *Kocka J.* Geschichte und Aufklärung. Göttingen, 1989.
- [Kocka 1992] — *Kocka J.* Ende des deutschen Sonderwegs? // “Deutschland, bleiche Mutter” oder eine neue Lust an der nationalen Identität? Texte des Karl-Hofer-Symposiums 12–17.11.1990 / Hg. von W. Ruppert. Berlin, 1992. S. 9–32.
- [Kocka 1993] — *Kocka J.* Die Geschichte der DDR als Forschungsproblem // Historische DDR-Forschung / Hg. von J. Kocka. Berlin, 1993. S. 9–26.
- [Kocka 1994] — *Kocka J.* 1945: Neubeginn oder Restauration? // Wendepunkte deutscher Geschichte 1848–1990 / Hg. von C. Stern und H. A. Winkler. Frankfurt am Main, 1994. S. 159–192.
- [Kocka 1995a] — Bürgertum im 19. Jahrhundert: 3 Bde. / Hg. von J. Kocka [1988]. Göttingen, 1995.
- [Kocka 1995b] — *Kocka J.* Ein deutscher Sonderweg: Überlegungen zur Sozialgeschichte der DDR // Kocka J. Vereinigungskrise: Zur Geschichte der Gegenwart. Göttingen, 1995. S. 102–121.
- [Krieger 1957] — *Krieger L.* The German Idea of Freedom. Boston, 1957.
- [Lepsius 1966] — *Lepsius M. R.* Parteiensysteme und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft // Wirtschaft, Geschichte, Wirtschaftsgeschichte: Festschrift für Friedrich Lütge zum 65. Geburtstag / Hg. von W. Abel et al. Stuttgart, 1966. S. 371–393.
- [Materialien 1995] — Materialien der Enquete-Kommission “Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland” (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages). Bd. IX. Baden-Baden, 1995.
- [Möller 1987] — *Möller H.* Parlamentarismus-Diskussion in der Weimarer Republik: Die Frage des “besonderen” Wegs zum parlamentarischen Regierungssystem // Demokratie und Diktatur: Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa / Hg. von M. Funke et al. Düsseldorf, 1987. S. 140–157.
- [Mosse 1964] — *Mosse G. L.* The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich. New York, 1964.
- [Nipperdey 1978] — *Nipperdey Th.* 1933 und die Kontinuität der deutschen Geschichte // Historische Zeitschrift. 1978. Bd. 227. S. 86–III.
- [Plessner 1959] — *Plessner H.* Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. Stuttgart, 1959.

- [Rosenberg 1958] — *Rosenberg H.* Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian Experience 1660–1815. Cambridge, Mass., 1958.
- [Rosenberg 1978] — *Rosenberg H.* Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse [1958] // Rosenberg H. Machteliten und Wirtschaftskonjunkturen. Göttingen, 1978. S. 83–101.
- [Sontheimer 1962] — *Sontheimer K.* Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München, 1962.
- [Stern 1961] — *Stern F.* The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology. Berkeley, 1961.
- [Wehler 1983] — *Wehler H.-U.* Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918 [1973]. Göttingen, 1983.
- [Wehler 1989] — *Wehler H.-U.* Deutsches Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil IV: Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation. Stuttgart, 1989. S. 215–237.
- [Wehler 1995] — *Wehler H.-U.* Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 3. München, 1995.
- [Winkler 1978] — *Winkler H.A.* Die “neue Linke” und der Faschismus: Zur Kritik neomarxistischer Theorien über den Nationalsozialismus // Winkler H.A. Revolution, Staat, Faschismus. Göttingen, 1978. S. 65–117.
- [Winkler 1979] — *Winkler H.A.* Unternehmensverbände zwischen Ständeideologie und Nationalsozialismus // Winkler H.A. Liberalismus und Antiliberalismus: Studien zur politischen Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Göttingen, 1979. S. 175–194.
- [Winkler 1993] — *Winkler H.A.* Weimar 1918–1933: Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie. München, 1993.

*Дэвид Блэкборн, Джефф Эли*

## **Предисловие к книге «Особенности немецкой истории: буржуазное общество и политика в Германии XIX века»\***

**Д**жеймс Джолл писал: хотя и вся история, возможно, современна, но некоторые ее страницы современнее других [Joll 1978: 60]. Когда создавался первый набросок этого предисловия, премьер-министр Израиля сравнивал Бейрут с Берлином, а Ясира Арафата — с Гитлером. В то же самое время критически настроенный соотечественник господина Бегина описывал политику Израиля в Ливане как «иудео-нацизм». Дело было летом 1982 года. Однако если бы английское издание этой книги готовилось в другое время, все равно возникли бы переклички с отголосками истории Третьего рейха — неофашистскими демонстрациями в Германии и в других странах, рецидивом антисемитизма, актами геноцида, для которых у политиков и публицистов был готов ярлык «Холокост». Одним из последствий того, что случилось в Германии в 1933–1945 годах, стало возникновение критериев для измерения чудовищности преступлений, стандартов описания насилия в истории. Это моральное измерение составляет в настоящее время одну из характерных особенностей немецкой историографии. Это то, от

\* The Peculiarities of German History: bourgeois and politics in nineteenth-century Germany / by David Blackbourn and Geoff Eley (1984) extracts from pp. 1–35 'Basic Assumption of German Historiography' By Permission of Oxford University Press.

чего историки современной Германии, немцы и не только, хотя бы они того или нет, не могут в полной мере освободиться. Данная книга — не о Холокосте или Третьем рейхе, на ее обложке нет свастики. Однако первое немецкое издание этой работы оказалось вовлечено в долгий и в последнее время возобновившийся с новой силой спор о недавнем прошлом и, как следствие, настоящем Германии. Одна из задач, которую это введение должно выполнить для английского читателя, заключается в разъяснении, как и почему это произошло.

Немецкий оригинал книги был опубликован издательством «Ullstein Verlag» в ноябре 1980 года [Blackbourn, Eley 1980]. Как и настоящее издание, книга состояла из двух пространных взаимодополняющих эссе, написанных в основном в 1979 году, но содержащих идеи, которые, как это обычно бывает, формировались в течение многих лет. Нас поразило, насколько живо и широко откликнулась на книгу публика. Солидные издания и еженедельники, адресованные массовому читателю, печатали длинные рецензии на наш труд, он обсуждался по радио, а его тема стала предметом дискуссии на тематических секциях нескольких конференций, включая Немецкую историческую конференцию в Мюнстере [Straub 1980; Puhle 1981; Sontheimer 1981; Straub 1981b; Stürmer 1981; Wehler 1981; Winkler 1981]<sup>1</sup>. Подобную реакцию нельзя объяснить, исходя исключительно из частных достоинств и недостатков книги. Наше исследование было посвящено вопросам

1. Книга также фигурировала в передаче Юргена Коки «Обсуждаем немецкий особый путь» («Der deutsche Sonderweg in der Diskussion») на радио Deutschland-Funk. Мы благодарны Коке, предоставившему нам экземпляр текста расшифровки передачи. Наряду с обсуждением на Мюнстерской исторической конференции (Historikertag, 9 октября 1982 года), которым руководил Томас Ниппердай, этой теме были посвящены секции на заседании научного семинара по современной социальной истории Германии Совета по исследованиям в области социальных наук Университета Восточной Англии (18 июля 1981 года) и на конференции Западной ассоциации германистики Висконсинского университета в Мэдисоне (1 октября 1983 года). Подробности коллоквиума в мюнхенском Институте современной истории см. в: [Straub 1981a].

истории и историографии, а читательский отклик затронул, наряду с собственно историческими, моральные и политические проблемы. В первую очередь это касается спора вокруг основной темы нашей книги, где мы попытались рассмотреть некоторые вопросы, ключевые для представления о специфике немецкой истории, — речь идет об идее немецкого *Sonderweg*, особого пути, отличающегося от истории других (западных) стран.

Дабы контекстуализировать это понятие и наши собственные соображения, вероятно, стоит начать с замечания, что речь идет о весьма почтенной идее. Она никак не была изобретением послевоенного периода, хотя после падения Третьего рейха по очевидным причинам сложился извод этой традиции, связанный с отрицательной оценкой особенностей немецкого характера. Однако представление о специфической модели исторического развития Германии в Новое время восходит по меньшей мере к началу XIX века. В общем и целом те, кто до 1945 года говорил о немецком *Sonderweg*, были скорее склонны наделять это понятие положительной ценностью. К примеру, в первой половине прошлого [XIX] столетия ранний германский национализм развивался отчасти в подражание французскому, но в то же время он в значительной степени вдохновлялся и чувством отличия и превосходства над идеями Французской революции. Позже, после объединения Германии, особенно в среде академического и профессионального *Bildungsbürgertum*, широко распространилось обыкновение превозносить специфически немецкое сочетание политических, экономических, военных институций — монархии и промышленного развития, университета и армии. Самодовольная уверенность в предполагаемом преобладании «духовных» ценностей над сугубо «материалистическими» проявлялась со всей очевидностью и в новой Германии. Прославление подобных институтов и ценностей зачастую предполагало определение особого превосходства Германии *vis-à-vis* Великобритании. Трейчке был не одинок в своем

пренебрежительном суждении, будто бы англичане путают мыло с цивилизацией. Представления о положительном немецком Sonderweg получили дополнительный стимул к развитию благодаря Первой мировой войне («идеи 1914 года») и сохраняли убедительность на протяжении существования Веймарской республики [Faulenbach 1980].

В книге эти идеи рассматриваются более подробно, особенно во втором эссе. Некоторые рецензенты посчитали, что мы придаем недостаточное значение этой неизменной вере в преимущества особого развития Германии. Наша мысль, однако, заключалась как раз в том, чтобы не воспринимать подобные идеи, всем хорошо знакомые, как данность. Именно статус и значимость аналогичных представлений выступали для нас в числе основных предметов исследования. Мы, конечно же, не стремимся опровергнуть (и было бы сложно представить, чтобы кто-то предпринял подобную попытку) тезис, согласно которому описываемые здесь взгляды реально существовали. Но их резонанс и приписываемая им значимость нуждаются в критическом рассмотрении, как и противоположные интеллектуальные течения, предпочитающие материализм поискам «духовной сущности», испытывающие притяжение английской и других западных моделей развития. Не стоит также излишне подчеркивать специфически немецкий характер подобных представлений, когда мы с ними сталкиваемся. Легко преувеличить их силу и однородность, как и их «немецкость», и представить их как готовый комплект. Любопытно было, к примеру, обнаружить в двух отзывах на книгу почти слово в слово повторявшиеся описания благосклонных представлений о немецкой исключительности. Один рецензент писал о распространенном среди профессуры до 1914 года взгляде, будто бы «сильная монархия с ее военной мощью и бюрократическим аппаратом, с ее образовательной системой и развитой промышленностью превосходила западные парламентско-демократические государства» [Wehler 1981: 478]. Другой критик (как оказалось, из того же



университета) говорил в радиопередаче о представлении довоенной профессуры, будто бы «монархия, с ее военной мощью и бюрократическим аппаратом, превосходила западные парламентско-демократические государства» (развитая промышленность была упомянута предложением ранее<sup>1</sup>). В том-то и проблема подобных умозаключений — и мы пытались на это указать, — что слишком легко они застывают в штамп. Некоторые из отзывов на немецкое издание книги невольно оказались тому лучшим подтверждением, чем все наши собственные доводы.

Речь шла бы просто о дискуссионных моментах, если бы они не были так существенны для спора о немецком *Sonderweg*. Многие послевоенные немецкие историки, усвоив старинные представления об особом пути развития Германии, перевернули их с ног на голову. Сочувственное отношение к идее немецкого *Sonderweg* было в значительной степени дискредитировано, по крайней мере в открытой форме, существованием Третьего рейха и его полным разгромом в 1945 году. Когда это представление вновь зазвучало в 1950-е и особенно в 1960-е годы, оно имело уже негативные коннотации. Люди задавались вопросом: как оказалась возможной катастрофа, постигшая Германию? Ответ находили в роковом отклонении пути развития страны от западной модели. Так немецкий *Sonderweg* был восстановлен в правах, но с обратными моральными оценками. Поскольку период 1933–1945 годов понятным образом стал рассматриваться как ужасающая кульминация истории Германии Нового времени, причины успеха нацистов разместили в особой модели идеологического, институционального и политического развития Германии, восходящей к предшествующему столетию. Очевидно, что мы не имеем дело с однородной исторической традицией или школой, однако можно проследить, как сменяющие друг друга течения в историографии текли все в одном и том же направлении, с силой,

1. Передача «Обсуждаем немецкий особый путь», текст расшифровки.

достаточной для того, чтобы намыть весьма глубокое русло. Впрочем, нельзя отрицать, что временами воды потока бурлили в водоворотах, а где-то на пути встречались и тихие мутные заводи. Историки, о которых идет речь, часто вступали в споры и имели разные политические и методологические пристрастия, и все же можно утверждать, что их роднил общий явственный интерес к природе немецкого своеобразия. Предлагаемые ими объяснения разнятся. Некоторые отмечали уникальное расположение Германии на европейской карте, в роковой нерешительности застывшей между Востоком и Западом, — взгляд, разделяемый многими британскими историками и недавно заново сформулированный Дэвидом Каллео в его «Новом взгляде на немецкую проблему» [Calleo 1980]<sup>1</sup>. Иные, особо не доверяя неумолимой логике географии, искали суть немецкой «исключительности» в пагубной роли прусской армии и милитаризма в целом<sup>2</sup>. Еще более распространенным, особенно, пожалуй, среди историков-эмигрантов, было стремление рассматривать интеллектуальные течения, о которых мы упоминали выше, как доказательство существования специфического «немецкого ума». При таком подходе ценности, в которых явно сквозили или лишь намечались такие качества, как приверженность иррационализму, прославление военных доблестей, раблепное повиновение «подданного» (Untertan), эгоцентричные духовные искания и презрение к якобы «механическим» и безжизненным западным ценностям, так или иначе воспринимались как характерные немецкие отклонения от просвещенного западного способа мышления [Kohn 1961; Stern 1961; Mosse 1964].

Попытки определить немецкую исключительность через прусскую армию или немецкий ум пользовались

1. Поскольку книга Каллео вышла одновременно с нашей, неудивительно, что во многих рецензиях их рассматривали вместе, хотя сходство между ними обманчиво.
2. В немецкой историографии основным примером является [Ritter 1954–1968], в английском переводе: [Ritter 1969–1973]. Одна из ранних и наиболее удачных работ на английском языке: [Craig 1955].

значительным авторитетом среди ученых и публики. Рудименты обоих подходов сохраняют вес в работах по истории Германии и сегодня. Ни тот, ни другой взгляд, однако, в наши дни не высказывается с прежней непоколебимой уверенностью. Выявление «плохих немцев» — милитаристов может служить слишком уж очевидным прикрытием, отвлекающим внимание от более серьезных общественных коллизий<sup>1</sup>. Проблема другого рода связана с разворачивающейся в сфере идей охотой на концепции с «нацистской родословной», где вопрос, какие представления на кого, когда и каким образом повлияли, зачастую просто не ставится как методологическая задача<sup>2</sup>. В обеих областях — исследованиях об армии и ментальности — за последние годы появилось несколько отличных, глубоких работ<sup>3</sup>. Однако в целом, наверное, можно сказать, что наше современное понимание исторической специфики Германии, восприняв отдельные ценные элементы вышеозначенных подходов, переместилось на более твердую социологическую и структуралистскую почву.

Стало уже обычным делом объяснять, что «либеральная демократия западного образца не смогла прижиться в Германии», согласно формулировке одного американского историка [Diefendorf 1980: 6], из-за трагического несоответствия между экономическим развитием, с одной стороны, и общественными ценностями и формами политической жизни, с другой. Такая интерпретация, конечно, не принадлежит исключительно послевоенной критике.

1. Как, например, в случае Герхарда Риттера. См. ниже о роли Риттера в «споре Фишера» начала 1960-х годов.
2. Приведенные выше работы [Kohn 1961; Stern 1961; Mosse 1964] представляют собой превосходные образцы этого жанра, однако если составить перечень слабых, неисторичных работ о немецкой ментальности, сама длина списка будет наводить тоску. Едва ли какая-либо еще отрасль немецкой исторической науки оказала столь мало сопротивления искушениям *basse vulgarisation*.
3. [Ringer 1969; Glaser 1978] и эссе в сборнике [Vondung 1976] можно упомянуть как примеры работ по интеллектуальной истории. О милитаризме см. работы Фолькера Бергхана, Вильгельма Дайста, Михаэля Гайера и Манфреда Мессершмидта. Хороший обзор литературы по теме см. в: [Geyer 1975].

Некоторые из наиболее значимых комментариев на эту тему обнаруживаются в политических статьях авторов, писавших накануне и во время Первой мировой войны, таких как Макс Вебер. Однако признание подобного подхода к немецкому вопросу росло в академических кругах, в особенности с 1960-х годов. Согласно этой точке зрения, основная проблема модернизации Германии заключалась в недостаточной синхронизированности экономической, социальной и политической сфер. В Германии не было «нормальной» буржуазной революции, как в Англии, Франции или Соединенных Штатах. Ральф Дарендорф, серьезный авторитет в этой области, даже написал влиятельную книгу, успех которой был во многом связан с постановкой вопроса «почему Германия не Англия?» [Dahrendorf 1968]. И действительно, почему экономическая модернизация в Германии не сопровождалась формированием современных общественных ценностей и политических институтов? Обычно дается ответ, что немецкая буржуазия многое получала не собственными усилиями, а от государства, «сверху». Самосознание и классовая гордость буржуа, как и сопряженные с этим гражданские чувства и преобразовательная энергия, оказались в тени мощи и авторитета уже существовавшей государственной машины. Более того, промышленный и торговый капитал в Германии не одержал победы над поместным дворянством, игравшим ключевую роль в восточных землях Пруссии. Вместо этого буржуазия вынуждена была идти на компромиссы, прежде всего в форме хорошо известных «браков железа и ржи», заключавшихся между семьями хозяев тяжелой промышленности и юнкеров-землевладельцев. Таким образом, динамическое развитие экономики приобреталось дорогой ценой, и суть аргумента заключается в том, что проистекавшие из этого неправильности развития сопровождалась еще одним дефектом — социальным компромиссом буржуазии. Сформировавшаяся относительно поздно, ослабленная провалом революции 1848 года и осуществленным Бисмарком успешным

объединением Германии «сверху», немецкая буржуазия, как считается, безвольно упала в объятия аристократии. Вместо того чтобы утверждать собственные ценности, она копировала непревзойденные нормы старой элиты: помещиков-юнкеров, офицерства, прусской бюрократии. Коротко говоря, она подверглась процессу, который обычно именуется «феодализацией буржуазии». С либеральной или демократической точки зрения такая ситуация была чревата катастрофой<sup>1</sup>, потому что традиционная доиндустриальная элита смогла в значительной степени сохранить политическую власть на протяжении существования империи и Веймарской республики. Это она помогла Гитлеру прийти к власти. Только Третий рейх и его полное поражение в 1945 году наконец-то сбросили эту упрямую элиту с тех высот, которые она анахронически, но вполне успешно занимала. В этом смысле 1945 год действительно был *Stunde Null*, «нулевым годом». Только после него немецкое общество — по крайней мере в западной его части — наконец-то вступило в свои права, избавившись от незападных особенностей и приведя свои общественные ценности и политическую жизнь в соответствие с образцами, которые демонстрировали возникшие раньше и более успешные буржуазии Запада.

Этот набор взглядов является одним из важных и ценных результатов диалога, который немецкое общество вело с самим собой с 1945 года. В более строгих научных терминах, итогом диалога были попытки немецких послевоенных историков совершенно иным образом, нежели их коллеги, писавшие после 1918 года, критически осмыслить историю собственного государства. В конце введения мы вернемся к более общим проблемам, поднимаемым в связи с этим сюжетом. Впрочем, было бы излишним снисхождением рассматривать такой подход только лишь как объяснимый и честный ответ на историческую ситуацию — хотя он, безусловно, именно

1. Об этом на английском языке см.: [Kitchen 1978].

таким и был. Важно, что этот взгляд на недавнее прошлое Германии оказался необыкновенно плодотворным и сейчас остается по-прежнему убедительным. Предлагаемая им трактовка немецкого своеобразия более целостна, чем многие другие подходы, будь то банальный неререфлективный англосаксонский взгляд на немецкий «характер», чуть более проницательные соображения, касающиеся немецкого интеллекта или немецкого милитаризма, попустительское представление о Третьем рейхе как о несчастливом стечении обстоятельств или же вульгарно-марксистский подход, предлагающий в качестве универсального объяснения всему «посткапитализм». Сама эклектичность этих взглядов составляет одно из их главных достоинств, что не преминули показать их адепты. Те немецкие историки, которые их придерживаются, продемонстрировали готовность и умение использовать научный инструментарий политологии и социологии. В то же время они приложили немало усилий для успешной актуализации таких имен, как Эккарт Кер, чьи работы немало способствуют пониманию рассматриваемых здесь проблем. Труд по введению в научный оборот забытых исследований, бросающий вызов профессиональному истеблишменту (Zunft), который и вытеснил на обочину инакомыслящих вроде Кера, имеет огромное значение<sup>1</sup>. Наконец, неотъемлемой частью подхода историков, о которых мы говорим, стала примечательная способность вступать в диалог с британской и американской наукой и заимствовать ее подходы.

Это подлинно выдающаяся глава в истории трансатлантической циркуляции идей в нашем веке. Идеи Макса

1. Ключевой фигурой здесь является Ханс-Ульрих Велер, подготовивший к печати важный сборник статей Кера под заголовком «Примат внутренней политики» [Kehr 1965]. Он также отредактировал и написал введения к работам других забытых авторов межвоенных лет, таких как Г. В. Ф. Хальгартен, Альфред Фагтс и Густав Майер: [Wehler 1980: 227–297]. Работы Кера сейчас доступны и по-английски: [Kehr 1977], как и его главная книга, впервые вышедшая в Германии в 1930 году: [Kehr 1975].

Вебера и других ученых, импортированные и переработанные американскими энтузиастами, были возвращены в послевоенную Германию в качестве законченного продукта американской социологии и политологии, а теперь они снова завозятся в Великобританию и Америку в форме совершенно «западного» взгляда на особенности немецкой истории. Те, кто преподает или учится в Британии или в странах Нового Света, не зря отмечают значение этого подхода. Мы сами, учившиеся в конце 1960-х годов, когда подобные интерпретации начинали приобретать нынешнюю привлекательную форму, конечно, вдохновлялись и в некоторых важных направлениях даже руководствовались ими<sup>1</sup>. И мы определенно не являемся в этом смысле исключением. Прежде всего в самой Германии данная форма трансатлантического интеллектуального взаимодействия завоевала вполне заслуженный авторитет, даже если и не была принята повсеместно.

Наши доводы ни в коей мере не являются попыткой отменить эти важные достижения. Напротив, как должно быть видно и из текста, и из примечаний, наша книга не могла возникнуть иначе, как в ответ на доводы, сформулированные этими историками. В то же время (и с этим согласился бы в первую очередь столь часто цитируемый здесь Макс Вебер) голоса эпигонов — не лучшее выражение признания. Наш замысел скорее заключался в том, чтобы исследовать некоторые проблемы, возникающие в связи с вышеописанным взглядом на историческую специфику Германии.

1. Всего за несколько лет появился ряд важных работ, таких как труд Ханса Розенберга о Великой депрессии (1967), исследование Ханса-Ульриха Велера о Бисмарке и империализме (1969), книга Петера-Кристиана Витта о финансовой политике в Германской империи и подборка статей о кайзеровской Германии под редакцией Михаэля Штюмера (обе — 1970), а также работа Фолькера Бергхана о плане Тирпица (1971). Наряду с книгой Дарендорфа (1968) стоит отметить еще две работы, повлиявшие на поколение английских историков: [Veblen 1966; Moore 1967].

Наша отправная точка — та же, что и у рассматриваемых нами концепций: идея Sonderweg, или отклонения в историческом пути развития Германии. Для того чтобы говорить об отклонении, очевидно, нужно определиться с нормой. Одной из наших задач было изучить нормативные представления о том, как должно выглядеть правильное историческое развитие, которые в обязательном порядке высказывали сторонники идеи Sonderweg. Как оказалось (порой это проговаривается напрямую, а иногда лишь подразумевается), «западные», в особенности англо-американская и французская, модели развития служат аршином, которым меряют историю Германии, не выдерживающую подобной проверки. Однако с таким подходом связан ряд проблем. Он легко может основываться на недостоверной, идеализированной картине исторического развития в тех странах, которые берутся за образец. Один из рецензентов развил эту мысль, приведя несколько весьма удачных примеров в подтверждение того, как немецкие либералы XIX века упорствовали в неверном понимании реалий британской конституционной и политической практики [Mommsen 1981: 22]<sup>1</sup>. Не что подобное продолжается и сейчас, не ограничиваясь сферами политики и конституции. Мы говорим об идеализированной картине того, чем на самом деле была «западная» модель, — картине, которую историки Великобритании, США или Франции сами склонны считать квазимифической. В этом контексте мы также хотели бы отметить забавную параллель — ведущуюся в Британии дискуссию о «характерных особенностях англичан», которая идет прямо вразрез с предположениями о какой-либо англосаксонской нормальности.

Спрашивая лишь, чем немецкая история не была, а не чем она все-таки являлась, рискуешь оказаться в плену неизменно отрицательных ответов, предполагаемых самой постановкой вопроса. Один рецензент удачно заметил,

1. Замечания более общего характера см. в: [Döring 1981].



что отнюдь не всегда нужно стремиться задавать вопросы, на которые можно ответить в утвердительном ключе [Mommsen 1981: 21]<sup>1</sup>, — ведь это путь к беспочвенной самоуверенности. Однако, возможно, столь же ошибочен и взгляд, беспрестанно пытающийся выявить ущербность некой национальной истории по сравнению с идеализированными историями других стран. Теоретические конструкции типа «Англии» (или «Франции», или «Америки») обладают определенной значимостью как идеальные типы, что объясняет успех, к примеру, книги Ральфа Дарендорфа. Мы не призываем вовсе отказаться от подобной постановки вопроса, но она должна быть осмыслена как методологическая проблема; идеальные типы утрачивают познавательную ценность при рутинном некритическом применении. Более того, использование идеальных типов обосновывается прагматически: «работают» ли они, проясняют ли что-нибудь, вызывают ли новые вопросы? Мы полагаем, что пора уравновесить этот интеллектуальный крен и сформулировать другие вопросы, возможно, более продуктивные, по-новому посмотреть на то, что все-таки происходило в немецкой истории, провести более специфические транснациональные параллели, причем не только с Британией или Америкой, которые до сих пор были основным предметом компаративных исследований историков, чьи работы мы обсуждаем. Сравнение с другими европейскими государствами и обществами — Италией, Бельгией, Скандинавией, Восточной Европой, а также Францией — может быть весьма плодотворным. Дебаты о роли государства особенно бы выиграли от появления подобных работ.

Наши аргументы по этому поводу, излагавшиеся в немецком издании, встретили неоднозначный отклик. Самые непримиримые критики утверждали, что идей, которые мы рассматриваем, не существует; или же что они

1. Соображения Моммзена по этому поводу были одними из самых ценных и полезных замечаний, высказанных нашими рецензентами.

существуют и не нуждаются в столь подробном рассмотрении, будучи самоочевидными; или же что они существовали прежде, но о них давным-давно забыли; и что уж в любом случае это соображения политологов, а не историков. Нам доставалось поочередно (и порой весьма немилосердно) то за невнимание к ранее написанным работам по теме, кроме тех, которые мы учли, то за безнадежную вторичность наших мыслей<sup>1</sup>. В свете подобной, по определению одного комментатора, «отрицательной, защитной, аллергической реакции» [Moeller 1982: 72], возможно, стоит еще раз повторить тезис, на котором мы настаивали в первом издании: мы не ставили под сомнение остроту критической рефлексии, какую споры о Sonderweg привнесли в изучение новейшей истории Германии, мы лишь указывали на то, что острота эта с тех пор немного притупилась. Обсуждаемые доводы, продолжаем настаивать мы, на глазах превращаются в универсальное объяснение, они всплывают в монографиях, статьях, популярных изданиях и сборниках эссе, где нередко используются довольно легкомысленно. Они составляют то, что в 1976 году один американский историк назвал «новой ортодоксальностью» [Sheehan 1976]. Тот факт, что опасности, к которым мы отсылаем, вполне реальны, получил широкое признание. Один английский рецензент счел себя вынужденным согласиться, что немецкие историки «в четырех случаях из пяти воспринимают англосаксонскую „модель“ как норму, в сравнении с которой развитие Германии оценивается как „провальное“, и не подвергают этот стандарт хоть сколько-нибудь подробному критическому рассмотрению» [Kennedy 1982: 178]. Ряд немецких комментаторов высказались в том же ключе гораздо пространнее. В ходе дебатов о Sonderweg,

1. Любопытно было прочитать у одного комментатора апологию использования Sonderweg в качестве идеального типа, даже если оно идет вразрез с фактами, в то время как другие считали, что наша критика спора о Sonderweg не сходится с фактами, потому что мы используем идеальный тип.

развернувшихся на немецкой исторической конференции, эта проблематика рассматривалась крайне широко, предполагая транснациональную перспективу, в частности участники секций предприняли сравнение с Италией и странами Восточной Европы. Мы надеемся, что публикация книги на английском языке поспособствует дальнейшему развитию дискуссий по данной теме.

Следующая группа наших аргументов вытекает из уже изложенного. О каком именно отклонении в историческом развитии Германии по сравнению с западными нормами шла речь? Имелось в виду прежде всего отсутствие полноценной буржуазной революции. Буржуазиям положено восставать, немецкая же обычно изображалась движущейся в ущерб самой себе в направлении, противоположном логике современности. Выбирая погоню за прибылью как самоцель или же ища укрытия от внешнего мира внутри себя, в собственной эмоциональной жизни, подражая высшим слоям общества и преклоняясь перед военной доблестью, инертная и подобострастная немецкая буржуазия казалась классом, который продал свое право первенства за чечевичную похлебку. Именно этот комплекс представлений мы и хотели исследовать. Вначале мы оба верили, что зияющее отсутствие буржуазии в Германии представляет собой преувеличение: не так уж незаметна она была на исторической сцене. Нас объединяло намерение с разных сторон показать роль буржуазии в новейшей истории Германии в более приглядном свете. Этот подход в том числе подразумевал вопрос: что историки имеют в виду, говоря о «буржуазной революции»? Если немецкая буржуазия была исторически слабой и незрелой, определенно стоило задуматься, как выглядит сильная и зрелая буржуазия. В то же время было ясно, что в наше время никто уже не верит в «восстание среднего класса» (и тому есть серьезные основания), разве что, пожалуй, сами немцы, да и то это исключение, скорее подтверждающее правило. Поэтому в наши задачи вошел пересмотр определения буржуазной

революции. По существу, мы хотели привлечь внимание к формированию бесспорно буржуазного общества в Германии XIX века, рассматривая главным образом права собственности и идеи соревновательности, верховенство закона, возникновение добровольных объединений и общественного мнения, а также новые образцы вкуса, модели попечительства и благотворительности. Каждая из наших статей также проблематизирует определенный аспект распространенного представления о «феодализованной» буржуазии: мы предполагаем, что с большей вероятностью следовало бы говорить об *embourgeoisement* (обуржуазивании) немецкого общества. Существовала, конечно, некая форма социального *rapprochement* (сближения) между буржуазией и поместным дворянством в Германии начиная примерно с 1870-х годов. Однако мы задались вопросом, до какой степени это явление можно назвать исключительным в европейской истории и в чем было его подлинное значение. Так, Ричард Кобден высказал предположение, что английские торговцы и фабриканты желали разбогатеть «лишь для того, чтобы затем раболепно преклониться перед феодализмом» [Briggs 1960: 72 fn. 4]. Позволяют ли этот и многие другие примеры из истории Британии, Франции и других стран говорить о «феодализованной» буржуазии в Европе в целом? Как отмечает один из наших рецензентов, недавняя книга Арно Майера «Непоколебимость Старого порядка» подводит именно к таким заключениям [Mauger 1981]. Подход Майера, безусловно, имеет недочеты, но, как бы ни относиться к его смелым доводам, эта книга служит предупреждением против попыток говорить об исключительности немецкого опыта.

Эта часть нашей работы обстоятельно рассмотрена в наиболее подробных немецких рецензиях<sup>1</sup>. Она также вызвала активную и весьма продуктивную дискуссию.

1. См., например: [Straub 1980; 1981b]. Содержательное обсуждение этого раздела книги, хотя и под совершенно иным углом зрения, содержится также в: [Langewiesche 1981].

Некоторые вопросы, правда, были заданы не по содержанию нашей аргументации. Например, вопрос о патернализме работодателей очень важен, и доиндустриальные, феодальные корни этого явления заслуживают серьезного рассмотрения (что мы и пытались предпринять). Однако, принимая во внимание все выводы, которые в то или иное время делались из предположения, что это и была *единственная* основа патернализма, мы попытались поискать другие подходы к изучению данных поведенческих моделей. Достаточно подробный их анализ предпринял один из авторов этой работы, рассматривая немецкий материал как сам по себе, так и в сравнении с британским. При этом целью здесь являлось выдвижение альтернативного объяснения откровенно авторитарным взглядам и практикам определенной категории немецких капиталистов в рамках исследования, которое бы в то же время отвечало критериям методически обоснованного сравнительного анализа. Мы проследили взаимосвязи между патернализмом и процессом индустриализации в том ключе, в котором кроме нас работали в последнее время многие выдающиеся и очень разные ученые Западной и Восточной Германии, Великобритании и Северной Америки. Когда после этого сталкиваешься с вопросом, «какое это имеет отношение к доиндустриальным корням патернализма»<sup>1</sup>, создается впечатление, что спрашивавший едва ли готов к дискуссии на эту тему. Другие вопросы предполагали развитие нашей мысли за пределами того горизонта, который был очерчен в работе. Насколько сущностной характеристикой нового буржуазного общества была его принадлежность городской культуре? До какой степени традиции аристократического покровительства в действительности уступили место новым формам? Насколько значима роль добровольных объединений в сравнении с более корпоративными, полуэтатистскими Verbände? Не связана ли унификация законодательства

1. Передача «Обсуждаем немецкий особый путь», текст расшифровки.

больше с национальным единством, чем с развитием буржуазного гражданского общества? Наконец, возможно ли, что мы недооценили значение государственного бюрократического аппарата, который возник раньше, чем буржуазия сформировалась как класс? Некоторые из этих сюжетов затрагивались в первом издании, что не уменьшает ценности таких вопросов: они обсуждаются в соответствующих разделах настоящей книги. Приятнее всего то, что количество работ, подробно рассматривающих такие темы, неуклонно увеличивалось с того момента, как мы закончили работу над немецким текстом этой книги в 1979 году. Одним из примеров является растущее число исследований в области *Alltagsgeschichte*, истории повседневности<sup>1</sup>. Мы пытались учитывать эти и другие новые работы.

Ключевым, несомненно, остается вопрос о соотношении подобной проблематики со сферой собственно политического, со структурами власти. С этой точки зрения, конечно, можно говорить о крахе буржуазной революции. Разве не здесь немецкая буржуазия определенно поступилась своими подлинными интересами? Один из подходов к этой проблеме заключается в рассмотрении, можно ли в действительности вообще говорить о буржуазии, будто она захватывала власть и перестраивала государство и политику по своему образу и подобию. Интересовавшие нас концепции объединяло предположение, зачастую имплицитное, что материальные достижения буржуазии должны привести к сознательному установлению буржуазных институтов и «-измов»: парламентаризма, либерализма, демократии. А если этого не произошло, то, очевидно, что-то пошло не так. По нашему мнению, подобный взгляд едва ли находит параллели в исторической реальности Англии, Франции, Америки, да и чего бы то ни было еще. Буржуазия в европейских странах обычно становилась доминирующим классом

1. Проницательные общие замечания см. в: [Niethammer 1980].

(что не то же самое, что правящий класс) отнюдь не героическими способами и не путем открытой политической борьбы. Ее реальная сила — а не только поверхностное присутствие в культурной жизни — была укоренена в капиталистическом способе производства и в гражданском обществе, в сфере имущественных отношений, в главенстве закона, в жизни общественных объединений и т. д. Возможно, эти институты с бóльшим правом заслуживают обозначения «буржуазная революция». Подойти к проблеме с этой стороны, под иным углом, нежели предполагает представление о буржуазной революции как о моменте политической турбулентности, значит перефокусировать внимание с краткосрочных политических схем на более долговременные изменения, с мотивов исторических деятелей на последствия их действий. Помимо прочего, это поможет нам контекстуализировать мысль, что неудавшаяся буржуазная революция 1848 года была решающим событием (или несобытием) недавней истории Германии. Кроме того, полезно было бы поставить под сомнение причинно-следственную цепочку «буржуазия — либерализм — парламентаризм — демократия», которая предполагает, будто бы эти явления сами собой и при этом совершенно логично вытекают одно из другого. Мы уже отмечали, как два рецензента инстинктивно использовали одну и ту же фразу «парламентско-демократические западные государства». Можно процитировать бесчисленные примеры подобного словоупотребления. Однако стоит лишь разорвать связь между буржуазией как классом и какой бы то ни было конкретной формой государственного или политического выражения интересов, как целый ряд допущений, касающихся несостоятельности немецкой буржуазии, в перспективе будет нуждаться в пересмотре. Следует ли усомниться в других звеньях этой цепи, мы обсудим ниже.

Стремясь расширить понимание буржуазной революции, мы, однако, вовсе не пытались представить описание

немецкого буржуазного общества вне политики<sup>1</sup>. Не стоит отождествлять буржуазную революцию с переходом политической власти к буржуазии, и в той же мере справедливо, что буржуазные политические стратегии (менее всего в XIX веке) не могут быть сведены к всевластию ценных бумаг и укреплению законности. Мы определенно должны принять в расчет влиятельную идею или скорее даже риторику «прямого действия»: представление о политике как о театре, о политической активности как о драме. Франция может считаться *locus classicus* самопонимания буржуазии в таком ключе, но подобные представления существовали и в Великобритании, Германии и других странах. Возможно, как это ни парадоксально, подобные идеи имели особую значимость именно для Германии, где сравнительно позднее развитие буржуазии определенным образом способствовало усилению ее не только общественного, но и политического самосознания. Поэтому мы в этой книге обсуждаем два параллельных событийных ряда. Наряду с тихой буржуазной революцией в экономике и общественной жизни существовал и набор более специфических публичных и политических притязаний буржуа. Как мы пытались показать несколько вразрез с общепринятым мнением, многие из этих целей были формально достигнуты примерно к 1870-м годам. В то же время эти два рода достижений — менее заметные на уровне материальной и социальной жизни, более очевидные на политическом уровне — были не равны друг другу. Первые показывали единство и силу буржуазии, подкрепляя ее притязания на статус «всеобщего класса». Последние выявляли внутреннюю разобщенность

1. Мы были немало обескуражены, читая, будто мы «хотели увести спор подальше от политической сферы» [Mommsen 1981: 20] или что мы «обходим стороной либо лишь поверхностно затрагиваем конституционную и политическую сторону вопроса» [Kennedy 1982: 178]. Мы-то считали, что делаем прямо противоположное, и были удивлены отсутствием откликов на соображения, высказанные нами по поводу политики. Дитер Лангевише является здесь основным исключением.



и слабость буржуазии, противоречия заявлениям, будто бы этот класс представляет интересы общества в целом. Мы попытались подробно рассмотреть значение и последствия этого расхождения, возникшего не в последнюю очередь из-за неудач политической и конституционной реформы в период между объединением Германии и Первой мировой войной.

Именно таким способом мы стремимся соотнести экономическую и социальную сферу с политической — задача, которую многие рецензенты справедливо назвали центральной для нашей книги. Это непростое дело, и, возможно, стоит сказать еще немного о том общем подходе, который объединяет нижеследующие статьи. Мы пытаемся уйти от Сциллы мышления в рамках схемы «базис — надстройка», согласно которой на уровне политики попросту «отражаются» экономические и социальные изменения. При этом мы также стремимся избежать Харибды полного разобщения этих двух сфер, которое встречается во многих современных работах. Между достижениями буржуазии на разных уровнях определенно присутствовали противоречия и несогласованность. Однако это было расхождение не такого рода, при котором материальное преуспевание иллюзорно компенсировало бы политический крах и признание поражения перед лицом доиндустриальной властной элиты (по сути, способствуя им). Наше исследование, как было изложено выше, показывает присущую буржуазии политическую слабость более общего свойства — «мягкое подбрюшье» буржуазии, повторяя полюбившуюся одному критику метафору [Langewiesche 1981: 531].

Буржуазия как класс с экономической и социологической точек зрения — как общественная категория, объединяющая тех, кто владел капиталом и контролировал его движение, — сосуществовала с социальными группами, оказывавшими ей управленческую, профессиональную и административную поддержку. Это обеспечивало ей ярко выраженное и весомое присутствие в обществе,

которое к концу XIX века можно назвать доминированием. Что касается самосознания, буржуазия была едина в отношении прав собственности и основополагающего главенства закона. Добровольные объединения и филантропия, отражавшие авторитет и покровительственное положение этого класса в местных сообществах, а также его региональное и конфессиональное многообразие являются подходящими символами его подлинной силы. Однако когда буржуазия (вернее, отдельные группировки внутри нее через собственных политических представителей) действовала в масштабах национальной политики, ее разобщенность становилась более очевидной и опасной. Буржуазный либерализм в особенности был подвержен политической фрагментации, прежде всего речь идет о крупнейшей Национал-либеральной партии, возникшей в 1860-е годы. Она столкнулась как с буржуазной критикой слева, подвергшей сомнению ее приверженность либеральным ценностям, так и с буржуазной критикой справа, сомневавшейся в ее национализме. Кроме того, поддержка Kulturkampf и других подобных мер спровоцировала появление масштабной католической оппозиции, направленной против этой партии. «Неполитическое» единство буржуазии как класса не дополнялось согласием по собственно политическим вопросам.

На политическом уровне большая уязвимость буржуазии в отношениях с нижестоящими социальными классами проявлялась не менее остро. Здесь мы возвращаемся к последовательности «буржуазия — либерализм — парламентаризация — демократия». Как мы попытались показать, и уровень либеральности буржуазии, и степень демократичности либерализма в Европе XIX века зависели от сложных социально-политических конфигураций, в которых мобилизация и независимая активность низших классов, таких как крестьянство, мелкие собственники и пролетариат, играли важную, возможно, решающую роль. В отсутствие достаточно мощного народного движения, что служило бы стимулом для «полевения» верхушки

буржуазии, конституционные движения прошлого [XIX] века едва ли включили бы значительную демократическую составляющую как в собственные внутренние отношения, так и в проект государства, которое они намеревались создать. Предоставленные самим себе, либеральные политики, скорее всего, предпочли бы ограничить избирательные права, введя строгий образовательный или имущественный ценз, если не оба сразу. Поэтому едва ли стоит удивляться тому, что даже либеральная немецкая буржуазия была больше заинтересована в парламенте, чем в демократии. Даже известная своим антидемократизмом прусская трехклассовая избирательная система была обязана своим появлением работе комиссии, включавшей выдающиеся либеральные умы, которые, таким образом, и воздвигли этот «оплот аристократического авторитарного государства в Пруссии»<sup>1</sup>. Аналогичным образом особая политика выделения местной верхушки буржуазии (Honoratiorenpolitik), выкристаллизовавшаяся в Германии в середине столетия, была отнюдь не демократичной по содержанию, стилю проведения и подбору кадров. Ее деятели воспроизводили традиционное буржуазное убеждение, будто они представляют некие «общие интересы», но открытое озвучивание этого убеждения на политической арене вызывало враждебность. Мы полагаем, что разные формы антибуржуазных настроений, порождаемых материальными достижениями и общественным положением буржуа в Германии, перемещались на политический уровень. В первую очередь это касается рабочего класса, и наше внимание к социал-демократической партии и значению ее раннего появления продолжает авторитетную историографическую традицию в этой области. Мы отмечаем сходное отношение у крестьян и мелкой буржуазии, чье недовольство тоже находило выражение на политической арене. Результатом подобных вмешательств вульгарных крикунов от националистических

1. Фраза заимствована из: [Rosenberg 1978: 96].

объединений в политическую жизнь стал слом уютной политической системы, которая установилась во второй половине XIX века.

Изменения такого рода нередко описываются как подготовка почвы для политических манипуляций — бонапартизма, попыток старой элиты заручиться поддержкой народных масс, играя на их чувствах и умонастроениях, в особенности антилиберального толка. Наши доводы в этой книге, как и в других работах, вписываются в современный историографический тренд, ставящий под сомнение этот «манипулятивный» подход<sup>1</sup>. Мы полагаем, что давление снизу было сильнее, чем считается обычно, и особенно пытаемся пересмотреть представление, что юнкерско-консервативная элита могла возродиться как политическая сила при помощи Аграрной лиги (*Bund der Landwirte*), получив поддержку крестьян и мелкой буржуазии. Как будет видно, мы не отвергаем этого мнения наотрез. Однако важнейшим моментом представляется не то, что юнкеры и старая элита были готовы действовать таким способом, а то, что все несоциалистические *bürgerliche Parteien* были в определенной мере вынуждены это сделать. Брожение в народе представляло опасность и в то же время открывало возможности. В той или иной степени национал-либералы, левые либералы, партия центра и консерваторы при помощи всевозможной политической акробатики пытались отразить общественное недовольство и использовать его в своих целях. С тем же упорством несоциалистические партии старались сохранить поддержку среди рабочих. Эти тщания следует рассматривать в контексте усиления СДПГ — и здесь мы едины с основным современным направлением немецкой историографии. В целом сам успех немецкого капитализма, развивавшегося поздно, но динамично (с этим вряд ли кто-то поспорит), вкупе с консолидацией буржуазного

1. См. в целом: [Evans 1978] и критические замечания, содержащиеся в: [Berghahn 1979]. Конструктивное обсуждение недавних работ см. в: [Mock 1981].

гражданского общества (на чем мы сделали акцент) способствовали вытеснению общественного недовольства на политический уровень. Мы считаем, что именно этим в большей степени, нежели кознями склонной к манипуляциям старой элиты, объясняется неустойчивый, лихорадочный характер политической культуры Германии накануне Первой мировой войны.

Политическая система Германии естественным образом сохраняла ярко выраженные черты авторитарного и полуконституционного наследия. Мы в полной мере учитываем его значимость, отмечая в то же время важные противонаправленные тенденции. Существенным было то, что кайзер обладал полномочиями и пользовался ими, что канцлер был неподотчетен Рейхстагу, что правительства не формировались лидерами партий большинства, что конституционная практика в Пруссии столь ощутимо отставала от империи в целом и от многих других отдельных земель. Показателен факт, что для канцлера Бюлова было важно, чтобы кайзер одобрил даже его белые брюки [Röhl 1982: 17]<sup>1</sup>. Ничего удивительного, что историки до сих пор говорят о провале некой либерально-парламентско-демократической реформы. Мы лишь призываем разобраться, о какой реформе идет речь: что именно должно было произойти, но не произошло? Возможно, отсутствие тяги к реформам не должно так уж нас удивлять. Все буржуазные партии испытывали внутренние разногласия, характер которых мы попытались обрисовать; чтобы уловить их суть, не требуется отсылок к неприкрытым манипуляциям сверху или к закоренелым пережиткам доиндустриальной эпохи. Мы пытались доказать эту мысль, с одной стороны, подробно рассматривая политические партии, а с другой, исследуя бесплодный либеральный реформизм Hansabund, коммерческой и экспортно-индустриальной

1. Сборник Рёля и Зомбарта и книга одного из его авторов [Hull 1982] напрямую указывают на необходимость пересмотреть подход к истории имперской Германии, хотя отправная точка у них иная, нежели в нашей работе.

организации. Кроме того, мы стремились продемонстрировать, что раскол в партиях усугублялся теми сложностями, которые они испытывали при попытках завоевать народную любовь. Это наиболее ярко проявилось в связи с избирательной реформой в Пруссии.

Основополагающие классовые интересы буржуазии в таких вопросах, как имущественные отношения и законность, в имперской Германии оберегались довольно неплохо, в то время как на уровне политики, наоборот, вскрывались противоречия. Занимая промежуточное положение между СДПГ с ее радикальными требованиями и бескомпромиссной правящей элитой, партии, которым «следовало бы» поднять вопрос о реформах, беспрестанно ссорились. И каждая из них сталкивалась с вызовом «снизу», хотя его определяли и отвечали на него по-разному. Поэтому ниже мы рассуждаем о движении и застое в имперской политике, и в особенности о возникновении неоднозначной и зыбкой новой массовой политики. Демагогия, улавливавшая настроение масс, как и провал реформ *tout court*, имели большое значение в истории Германии после войны и революции.

Здесь мы подходим к вопросу о Третьем рейхе. Некоторые критики посчитали, что национал-социализм должен был занимать в нашей книге более важное место. Верно и то, что напрямую мы о нем вообще не говорили. Мы написали книгу о Германии XIX века явно не для того, чтобы свести этот исторический опыт к преамбуле нацизма. Мы по-прежнему придерживаемся такой позиции. При этом мы пытались недвусмысленно объяснить, что в наши задачи не входило отрицание «преемственности» новейшей истории Германии. К нашему времени у этого представления выросла почтенная седая борода, но это не делает его менее ценным. Так, мы не верим, что приход Гитлера к власти был исторической случайностью, *Betriebsunfall*, как говорят в Германии. Не соглашаемся мы и с близким к этому взглядом, будто бы Гитлер оказался беспрецедентным политическим факиром,

соблазненным немецкий народ, который был доведен до отчаяния ситуацией, сложившейся в стране после Версальского договора, инфляцией и депрессией<sup>1</sup>. Подобные объяснения кажутся нам чересчур простыми и к тому же обманчивыми. Вероятно, в этом месте стоит повторить мысль, которую мы высказали в немецком издании: вопрос о преемственности заключается не в том, наличествует ли она, но в том, какого она свойства. Данное введение предоставляет возможность развить это высказывание.

Некоторые из оснований для прослеживания преемственности между ситуацией, которую мы описываем до 1914 года, и Веймарской республикой должны быть уже очевидны. В частности, мы подчеркиваем значимость дробления «буржуазного середняка» [Jones 1972]<sup>2</sup>, враждебность буржуазных партий по отношению к левым, важность конфессиональных различий и их политических последствий — т.е. препятствия к образованию реформистского блока. Можно сказать, что падение Веймарской коалиции после 1923 года оказалось предвосхищено провалом несостоявшейся «Гладстоновской коалиции» до 1914-го — тема, о которой мы оба писали. Общие проблемы немецкой политики играли очевидную роль в Веймарской республике. Некоторые из них усугубились в результате войны и революции, некоторые — из-за кризиса 1930-х годов, иные — и тем и другим. Ряд проблем проявился в слегка измененной форме: к примеру, коммунистическая партия унаследовала от СДПГ ярлык основной «революционной угрозы». Кроме того, наш акцент на лихорадочном характере политики Вильгельма, на упадке более древнего и удобного аристократического политического стиля позволяет идентифицировать других предвестников национал-социализма. Если выбрать лишь несколько из выявленных нами моментов: появление

1. Недавний анализ общих тенденций в работах о Третьем рейхе см. в: [Auzoberry 1981].
2. Хороший обзор литературы по этой проблеме, охватывающий периоды до и после Первой мировой войны, см. в: [Hunt 1978].

нового радикального национализма, легитимируемого при помощи отсылок к «народу», а не к фигуре монарха; недовольство крестьян доминированием городских щеголей; появление популистского мелкобуржуазного движения (Mittelstand) на политической сцене, — все они подтверждают близость по форме и содержанию политики Веймара и Вильгельма. Мы оба отстаиваем мнение, что социально-политическую общественную основу национал-социализма следует искать в довоенной эпохе.

Акцент на роли народной поддержки не означает, что мы говорим о «восстании масс». Даже если избавиться от этот взгляд от наиболее очевидных ноток аристократизма, ясно, что этим нельзя удовлетвориться. Успех нацизма нельзя объяснять исключительно народной поддержкой, хотя не принимая ее во внимание его вообще нельзя объяснить. Национал-социализм, как и другие разновидности фашизма, требует интерпретации с точки зрения возникновения этого феномена, его функций, с позиций его публичной риторики, его действия в качестве средоточия народных чаяний, а также двигателя более специфических интересов. Это рассуждение наводит на дальнейшие вопросы о преемственности, которые мы хотели бы обсудить. Первый касается «старой клики» и ее ответственности за приход нацистов к власти — на это в особенности обращают внимание историки, с чьими работами мы полемизируем, в некоторых из их рецензий эта мысль повторялась неоднократно. Вне всяких сомнений, старая элита, по выражению одного историка, «держала поводья Гитлеру» [Wehler 1981: 479]. Кто возьмется отрицать ответственность Гинденбурга, Папена, Шлейхера и стоящих за ними институтов? Они не только помогли создать репутацию Гитлеру; в судьбоносные 1930–1933 годы они помогли прийти к власти человеку, которого, как они считали, они могли себе подчинить. Впрочем, нужно еще выяснить, говорим ли мы все о той же доиндустриальной элите, продолжавшей курс, которого она предположительно придерживалась до 1914 года. Действительно ли



это была все та же «старая клика»? Недавнее исследование рейхсвера, предпринятое Шлейхером, к примеру, показывает, что это была скорее армия «профессионалов», чем «юнкеров», и что мы имеем дело с армией, более похожей на бундесвер ФРГ, чем на армию Шлиффена (которая, кстати, тоже менялась в этом направлении) [Geyer 1981]. И также невозможно утверждать, что Немецкая национальная народная партия Гугенберга была попросту прямой преемницей довоенного консерватизма, «радикализованной» и демагогической (чего хватало и до войны).

Все эти замечания важны, если мы рассматриваем форму преемственности, и они наводят на следующий вопрос: зачем старой элите вообще понадобился Гитлер? Почему им не хватило их собственных навыков манипуляции, чтобы создать авторитарный антипарламентский строй, который, возможно, не слишком отличался бы от фашизма? Ответ, конечно, в том, что национал-социализм мог озвучить радикальный, популистский, системоборческий призыв против либеральных и левых элементов «системы», который старая элита могла поддерживать лишь отчасти и который в ее устах звучал все менее убедительно. Нацизм переманил на свою сторону многих сторонников «старой клики», приверженцев таких объединений, как Немецкая национальная народная партия, а также раздробленных и бессильных буржуазных партий средней руки. Если рассматривать эти события в свете линейной преемственности между своекорыстными манипуляциями старой элиты до 1914 года и в Веймарской республике, подобный поворот требует объяснения. Как можно истолковать утрату поддержки в массах, необходимость прибегнуть за помощью к Гитлеру? Если довоенная Аграрная лига превратилась в Веймарский Reichslandbund, довоенные консерваторы превратились в Немецкую национальную народную партию, если кайзер превратился в Гинденбурга и, главное, успешно манипулировавшая страной «старая клика» осталась прежней, то появление Гитлера оказывается разрывом

преемственности. Шулерская ловкость внезапно изменяет элите, и Гитлер становится джокером, необходимым для последнего фокуса. Конечно, возможен вполне убедительный ответ: упадок популярности «старой клики», вызвавший необходимость разыграть джокера, есть не что иное, как месть крестьян и мелкой буржуазии своему кукловоду. Однако правдоподобие этого предположения зависит от двух дополнительных допущений: во-первых, что демагогия в имперской Германии имела более широкую социальную базу, чем одна старая элита, и, во-вторых, что эта демагогия носила гораздо более судорожный характер, чем обычно предполагают историки, а успех ее всегда был лишь частичным. В этом случае развязка, наступившая после 1928 года, представляется более объяснимой — как плод неровной и судорожной, а не линейной и предсказуемой преемственности.

Здесь было бы уместно повторить наши рассуждения о политике эпохи Вильгельма. Мы подчеркиваем сложности, которые старая элита — хотя не только она — испытывала из-за давления снизу. Это справедливо и в отношении популистско-националистического среднего класса в этот период. Институционализация его агрессивности в консервативной партии и Аграрной лиге (и не только там) сама по себе являла политический гамбит. Однако не элита вызвала к жизни эти силы, и она не могла их в полной мере контролировать. Демагогия политических правых всегда представляла собой игру с огнем. Это был не разовый трюк, который можно повторить по желанию в любой момент, но сложное и потенциально всегда опасное предприятие. Это справедливо применительно к вильгельмовской Германии и еще больше касается послевоенных лет. Так, Немецкая национальная народная партия была не просто преемницей довоенного консерватизма, но политическим организмом, всецело зависимым от неустойчивых отношений между главенствующими и нижестоящими социальными классами как внутри нее самой, так и в отношениях между ее лидерами и избирателями.

Эти соображения можно развивать и дальше, но основная мысль такова: если рассматривать довоенную и послевоенную демагогию как всё более безрассудные попытки сдерживания политической ситуации, а не успешные политические манипуляции со стороны узкой элитарной прослойки, то Немезида нацизма оказывается более объяснимой. Какими бы вынужденно краткими ни были доводы, излагаемые здесь, они совершенно определенно не направлены ни на отрицание преемственности, соединяющей 1914 и 1918 годы, несмотря на лежащую между ними пропасть, ни на представление последующего успеха национал-социализма как исторической случайности.

Нельзя обойти вниманием еще один момент, касающийся преемственности, и относится он скорее к функциональной роли национал-социализма, чем к причинам его успеха у масс. Мы имеем в виду значимость не столько «старой клики», сколько новой: отношения немецкого капитализма с немецким фашизмом. Это не вопрос: «Кто финансировал Гитлера?» Не говорим мы и ни о какой автоматической, неотменимой «логике монопольного капитализма» наподобие той, на которую беспрекословно ссылаются ортодоксальные марксистско-ленинские историки. Капитализм исторически был способен выживать и воспроизводиться в рамках различных государственных формаций, от парламентской демократии до радикального фашизма. Это один из тезисов, выдвинутых в немецком издании книги. Нас интересовали скорее специфические альтернативы, существовавшие для немецкого капитала в ситуации поздней Веймарской республики, и здесь выявление элементов преемственности с довоенной эпохой может многое прояснить. До Первой мировой войны, по нашему мнению, сам успех немецкого капитализма в производстве и на рынке стал причиной вытеснения многих материальных и социальных проблем на политическую арену. И СДПГ, и широкий спектр крестьянских и мелкобуржуазных политических движений, каждое по-своему, были проявлениями этой

тенденции. Увеличение политической нации, скорее уж значимость, чем незначительность общественной жизни и политического конфликта в имперской Германии утвердили власть имущих и функционеров от капитала в желании удалиться с политической сцены, подальше от потенциально опасного пристального внимания публики. В то же время политические разногласия капитала действовали таким образом, что, как мы пытались показать, либерализирующие тенденции организаций вроде Hansabund оказывались подорваны.

Ситуация в 1920-е годы развивалась в сходном ключе, но характеризовалась усилением отмеченных тенденций. Политические разногласия капитала оставались весьма серьезными, предвеляя кризис 1929 года и способствуя, как недавно подробно продемонстрировал Дэвид Эбрахам, дестабилизации Веймарской демократии [Abraham 1981]. Кроме того, стремительно продолжался уход представителей бизнеса с политической арены. Как показал Чарльз Майер, этот процесс отнюдь не был отличительной характеристикой Германии, но там он проявлялся особенно ярко [Maier 1975]. Ведь в Германии новая республика ассоциировалась не только с революцией, инфляцией и Версальским договором — с точки зрения капитала она была также связана с правами профсоюзов и социальным обеспечением, которые СДПГ теперь была уполномочена защищать, точнее, ей приходилось их защищать или по крайней мере пытаться это делать, чтобы предотвратить еще более массовый переход своих приверженцев — рабочих на сторону Коммунистической партии. Когда после 1928 года СДПГ столкнулась со все большими сложностями при попытках защищать социальные достижения республики, отказ партии санкционировать упразднение этих достижений означал существенное сужение возможностей демократического разрешения Веймарского экономического кризиса способом, совместимым с интересами капиталистов. В то же время рационализация экономики в 1920-е годы на основе американских кредитов воспроизводила ситуацию,

в которой избирательная урна использовалась для выражения протеста против последствий новых экономических мер (разорение и вытеснение с рынка мелких игроков произошло в более сжатые сроки и с бóльшим размахом, чем явления, которые сопутствовали динамичному капиталистическому развитию до 1914 года). Этот политический протест исходил отчасти от разорившихся мелких буржуа, отчасти от трудящихся, оставшихся без работы. Таким образом, вновь успех современного капитализма создал опасную политическую обстановку. До 1914 года обратная реакция находила выражение во всеобщем избирательном праве, теперь же она выражалась в рамках парламентской демократии. Таким образом, политические последствия экономической рационализации имели решающее значение. Крах Уолл-стрит заострил внимание на проблемах, которые существовали до 1929 и даже до 1914 года, но прежде смягчались непарламентской формой имперской конституции. После 1929 года капиталистам пришлось иметь дело с собственными разногласиями, с ростом радикально настроенной мелкой буржуазии, которую так успешно использовали в своих целях нацисты, и с растущим влиянием Коммунистической партии, красный призрак которой был гораздо более устрашающим, чем довоенная СДПГ. Более того, в пучине Великой депрессии различные представители капитала пытались избежать сокращения прибылей с помощью отказа от социального обеспечения, не имея поддержки СДПГ и Свободных профсоюзов, будучи загнанными в угол массовой популярностью национал-социализма и коммунизма. Попытки найти выход из этого безвыходного положения привели «новую клику», подобно старой, к поддержке Гитлера, хотя и без излишнего воодушевления.

Эти замечания о Веймарской республике и приходе к власти национал-социалистов носят вынужденно краткий характер и направлены в основном на то, чтобы проследить некоторые линии преемственности в ходе немецкой истории до и после Первой мировой войны. Они

призваны подтвердить, что мы верим в значимость преемственности — или преемственностей — в новейшей истории Германии, хотя те преемственности, которые выделяем мы, не всегда совпадают с теми, которые подчеркиваются обычно. Некоторые наблюдения по этому поводу, вероятно, необходимы в книге о немецком Sonderweg, даже если она посвящена XIX веку. Реакция на появление немецкого издания недвусмысленно показала, насколько 1933 год продолжает волновать местных историков, даже если сами они не занимаются исследованиями Веймарской республики или Третьего рейха. Наконец, мы возвращаемся к непростому политическому и моральному измерению вопроса, с которого начиналось это введение. История никогда не может рассматриваться вне подобных критериев, но в послевоенной Германии публичная и нравственная значимость историописания ощущалась с особой остротой. Представляется уместным завершить введение обращением к широкому контексту дебатов, частью которых оказалось и немецкое издание этой книги.

Комментаторы не преминули отметить параллель между возобновленной дискуссией по поводу Sonderweg и «спором Фишера», развернувшимся двадцать лет назад, что указывает на степень нагруженности немецкой истории моральными смыслами. В 1961 году гамбургский историк Фриц Фишер опубликовал книгу, где рассматривались цели Германии в Первой мировой войне [Fischer 1961; 1967]. Две особенности книги сделали ее своеобразным символическим рубежом. Во-первых, Фишер выявил линии преемственности между целями, которые преследовала Германия в двух мировых войнах. Во-вторых, он уделил значительное внимание изучению роли, которую играли экономические интересы в империи Вильгельма, и общему контексту экономической и социальной нестабильности, существовавшему в Германии накануне войны. Оба момента в 1961 году звучали совершенно непривычно, и непреходящая актуальность развернувшейся вокруг них дискуссии связана с враждебностью,

с какой столкнулся Фишер и его относительно небольшое число сторонников, как со стороны тогдашнего христианско-демократического правительства, так и научного истеблишмента — Zunft<sup>1</sup>. Действительно, политические и методологические проблемы, затронутые Фишером, всегда были тесно переплетены. Zunft-историки, такие как Герхард Риттер, представляли вдвойне консервативные традиции немецкого историзма XIX века. Как исследователи они подчеркивали необходимость интуитивного и «понимающего» (*verstehend*) проникновения в индивидуальное сознание для выявления намерений и мотивов исторических деятелей. С точки зрения политики такой «понимающе»-герменевтический подход легко подводил к заключению, будто то, что есть, и должно быть. Все понять совсем не обязательно означает все простить, но нередко кажется именно так. Более того, по своей природе историзм был враждебен компаративным исследованиям и приложению к исторической «реальности» аналитических теорий, взятых из социальных наук<sup>2</sup>. Поэтому Герхард Риттер с возмущением отрицал возможность сравнения Бетман-Гольвега и Гитлера, немецкой внешней политики до 1914 года и в 1930-е, имперской Германии Бисмарка и гитлеровского Третьего рейха. Историзм в той же мере демонстрировал антипатию к анонимным силам, выявлением которых занималась экономическая и социальная история. Отсюда сочетание политической и методологической неприязни, натолкнувшее некоторых на мысль, что Фрицу Фишеру стоит перебраться в ГДР.

Оглядываясь назад, роль «спора Фишера» можно усмотреть в стимуле, который он дал исследователям,

1. О «споре Фишера» по-английски см.: [Moses 1975]. См. также: [Geiss 1972: 108–198; Sywottek 1973].
2. О немецком историзме см.: [Iggers 1968]; о противоположном направлении в историографии: [Iggers 1975]. Чтобы избежать путаницы, следует добавить, что термин «историзм» употребляется немецкими историками (и вообще большинством историков) в значении прямо противоположном тому, в каком его использовал Карл Поппер в «Нищете историзма».

неудовлетворенным как спокойным отношением к немецкому прошлому, обнаруживаемым в немецкой образовательной системе и в обществе в целом, так и цехом историков, которых они обвиняли в потакании этому самодовольству. Эпизод с Фишером, таким образом, стал отправной точкой для «новых ортодоксов», чьи взгляды мы здесь рассматриваем, а «критическая школа», появившаяся в 1960-е и укрепившая позиции в 1970-е годы, многое сделала для развития подходов, которые в работе Фишера были только намечены<sup>1</sup>. При этом ее представители продемонстрировали немало педагогического рвения. Если «цеховые» приверженцы историзма оглядывались на Ранке, то основной представитель критической школы Ханс-Ульрих Велер описывался как «Трейчке *redivivus*» [Nipperdey 1975]. Новый акцент на функции истории как средства, при помощи которого нация может получить знания о своем прошлом, очевиден в определенных интерпретативных стратегиях, таких как внимание к преемственности. В более общем смысле и, возможно, более значимым образом методологическая атака на историзм была развернута во имя эмансипированной и эмансипирующей истории. Была выявлена непреодолимая ограниченность «понимающего» подхода, в особенности при рассмотрении коллективных, а не индивидуальных исторических субъектов и при разъяснении последствий исторических событий, не носивших преднамеренный характер. Значимость теории для истории, таким образом, была базовым положением этих исследователей. В действительности огромное количество энергии было потрачено на установление методологических оснований «критической» истории в качестве социальной науки и на определение отношений между исторической социальной наукой и смежными социальными дисциплинами<sup>2</sup>.

1. Об этом стимуле писали авторы второго юбилейного сборника статей, посвященного Фишеру: [Stegmann, Wendt, Witt 1978: v–vi].
2. Наряду с работами Иггерса [Iggers 1968; 1975] полезное введение в обширную литературу по предмету содержится в: [Коска 1977].



Мы уже отметили существенные (и существенные) достижения этого начинания. В нижеследующих статьях они рассматриваются подробно. Здесь мы говорим лишь об общественной значимости этих взглядов, в частности об их отношении к дискуссии о Sonderweg. Никуда не деться от того факта, что некоторые немецкие комментаторы охотно ухватились за публикацию нашей книги как за дубину, которой можно было бы отдубасить влиятельных историков 1960–1970-х годов. Точно так же, хотя и с бóльшим основанием, они приветствовали книгу Дэвида Каллео «Новый взгляд на немецкую проблему» [Calleo 1980] как подтверждение своих собственных взглядов. Казалось бы, вот историки, которые обещают снять проклятие немецкого прошлого и сделать критическую историю ненужной. Что лучше? Они англосаксы, что удваивает ценность их свидетельства. Характерным примером выступает одна из рецензий, озаглавленная «Воображаемые беды немцев» [Straub 1981b]. Возможно, не так уж удивительно, что наша книга вызвала у некоторых лиц «защитную, аллергическую реакцию», — ведь речь шла не только о научной, но и об общественной и педагогической значимости. «Спор Фишера» породил определенную «осадную» ментальность, и консервативная Tendenzwende (смена тенденции) в исторической профессии с конца 1970-х годов, по-видимому, усилила оборонительный настрой. В условиях возрождения исторического традиционализма, апологетических обертонов на родине и ревизионистских уколов от англосаксонских коллег историки, о которых идет речь, неизбежно должны были ощущать, что ведут войну на два фронта<sup>1</sup>.

Какую позицию занимаем мы сами по этому противоречивому вопросу? Пожалуй, нужно ввести оговорки двух типов. Во-первых, в исторической науке, в отличие от войны или дипломатии, было бы заблуждением

1. См. рецензии [Puhle 1981; Wehler 1981] и радиопередачу Юргена Коки. Сходные мысли высказывались Вольфгангом Моммзенем и Робертом Меллером.

исходить из предположения, что враг моего врага — мой друг<sup>1</sup>. В рассматриваемом случае подобным самообманом занимались методологические консерваторы и апологеты немецкого прошлого (это отнюдь не обязательно одни и те же люди). Ни тем, ни другим в действительности наша книга ничего не дает. С точки зрения методологии мы не верим, что факты говорят сами за себя или что история может быть свободна от теории. Мы разделяем часто цитируемое мнение Юргена Хабермаса: история не исчерпывается тем, «что ее акторы замышляют в отношении друг друга» [Habermas 1970: 116]<sup>2</sup>. Говоря в общем, мы не считаем, что проблемы Германии являются «воображаемыми» или же что историки «критической школы» 1960–1970-х годов зря теряли время. Мы уверены, что, если бы не было Ханса-Ульриха Велера, его следовало бы придумать. Содержание и стиль изложения немецкого издания не должны оставить сомнений по этому поводу. Если уж приписывать историков к определенным лагерям, на основании этих фундаментальных положений мы должны быть отнесены к лагерю тех, чьи взгляды мы рассматривали критически. В конце концов, именно их взгляды привлекают наиболее серьезное внимание.

Впрочем, разногласия, конечно, остаются, и это подводит нас к другому ряду замечаний. Наши взгляды на возможные методологические и моральные последствия нынешней дискуссии о Sonderweg параллельны нашим взглядам на саму модель Sonderweg. Последняя подает признаки превращения в затупившийся аналитический инструмент, и, как следствие, представляется, что настойчивая приверженность этому конкретному

1. См. замечание Пола Кеннеди: «Критиковать Блэкборна и Эли за прямую поддержку консервативного крыла исторической школы, защищающего идею немецкого Sonderweg, — очевидное заблуждение» [Kennedy 1982: 177–178].
2. Конкретно этот отрывок из Хабермаса неоднократно цитировали и Юрген Кока, и Ханс-Ульрих Велер.

способу «примирения с прошлым»<sup>1</sup> может породить специфическую инерцию мысли и чувства. Методологически, например, использование определенных моделей, заимствованных из социальных наук — прежде всего из «теории модернизации»<sup>2</sup>, — порой придает работам немецких историков чересчур одномерную ориентацию на настоящее. История, безусловно, нуждается в теории, и следует в самом деле отказаться от восприятия настоящего положения вещей как «естественного». Однако если, как утверждает Юрген Кока, пытаться таким способом демистифицировать прошлое, этой цели едва ли можно достигнуть, представляя историю Германии с середины XIX века так, как будто бы известные события 1933 года были предначертаны в каждом ее эпизоде [Коска 1977]. Этот подход приводит к очередной телеологической банальности, несмотря на непривычно несчастливый конец. Таким образом, существует риск зеркального отражения проблем тех историков, которые превозносят положительные качества немецкого *Sonderweg*. В числе наших намерений было попытаться возратить современной истории Германии ощущение непредсказуемости — хотя и не случайности. При этом спасти имперскую Германию от тирании ретроспективного взгляда не входило в наши планы. В более общем смысле можно сказать, что мы уделяем больше внимания исторической текстуре, «таковости» исторического опыта, чем те, кто представляет современную воинствующую ортодоксальность. Один из нас позволил себе довольно игривую отсылку к этой позиции в немецком издании, выбрав для заглавия известное изречение Ранке. Однако наши взгляды едва ли можно свести к историзму в плохом, старинном немецком смысле. Достоинства историзма, с его акцентом на *verstehen*

1. В немецком языке сейчас используется приобретенное почти ритуальный характер выражение «die Bewältigung der Vergangenheit».
2. Следует сказать, что у лучших западногерманских историков приверженность теории модернизации не носила некритического характера [Wehler 1975].

и на уникальности события, и критической истории, подчеркивающей значимость теоретической базы, не исключают друг друга. Мы предпочли бы поддержать Вольфганга Моммзена, который убедительно писал о необходимости сочетать индивидуализирующие и герменевтические методы с системным анализом социальных структур и процессов, в которых протекает история<sup>1</sup>.

Моральные и политические выводы следуют из вышесказанного. Мы не против «примирения с прошлым Германии», но верим, что для этого существует множество разных способов. В 1960-е годы можно было бросить вызов традициям, поддержав негативное видение немецкого *Sonderweg*; в наши дни такой подход скорее отсекает вопросы, чем предоставляет возможность их задать. Так, например, отстаивание определенной формы пагубной преемственности между 1848-м и 1945 годами не только препятствует вопрошанию о других преемственностях, но и исключает доводы, касающиеся преемственности между Третьим рейхом и тем, что за ним последовало. Идея «нулевого года» имела освободительную функцию, но сейчас она грозит превратиться в преграду для понимания связей между прошлым и настоящим. Сходным образом проблемами чреваты попытки усилить концепцию *Sonderweg* при помощи теории модернизации. Возможно, видеть в современных проблемах лишь рудиментарные явления несовременного прошлого утешительно, но

1. Это основная мысль речи Моммзена «Историческая наука по ту сторону историзма», произнесенной при вступлении в должность профессора в Дюссельдорфском университете [Mommesen 1971]. В рецензии на нашу книгу Моммзен выразил обеспокоенность возможной консервативной подоплекой очередного витка «неоисторизма». Его беспокойство понятно, и все же дурные предчувствия в этом случае определенно преувеличены, если вообще уместны. В действительности можно сказать, что позиция Моммзена в «Исторической науке по ту сторону историзма» и в последующие годы обозначала одну из многих точек соприкосновения, объединявших, как отметили некоторые рецензенты немецкого издания, наши исследования с интересами западногерманских коллег, таких как Юрген Кока и Ханс-Ульрих Велер. Эти точки соприкосновения должны быть очевидны и для читателей настоящего издания.

насколько это справедливо? В ФРГ многие предпочитали критиковать «модерность» в этом смысле, а не использовать ее как заклинание против прошлого, которое было успешно преодолено. На ум приходят такие художники, как Йозеф Бойс и неоэкспрессионисты, такие режиссеры, как Ханс-Юрген Зиберберг, молодое поколение историков, последовавшее за Э.П. Томпсоном в попытках спасти жертв модернизации от «чудовищного снисхождения потомков», движение «зеленых». Здесь присутствуют очевидные интеллектуальные и моральные ловушки (сентиментальность — только один пример), и вполне естественно, что немцы относятся к этому особенно чувствительно. Вероятно, было бы благоразумно отметить еще, что мы не отождествляем свои намерения с вышеперечисленными предпочтениями (последние также представляют широкий спектр различных интересов). Однако всех объединяет одно: вопросы о немецком прошлом задаются снова и снова как повод порассуждать о настоящем Германии. А сделать это намного проще, если мы признаем, что история Германии с 1848 по 1945 год не была улицей с односторонним движением, закончившейся вместе с Третьим рейхом и позволившей открыть новый этап пути. Таким образом, примирение с немецким прошлым в 1980-е годы предъявляет иные требования, нежели в 1960-е. С одной стороны, это означает, что меняются вопросы, которые настоящее задает прошлому. С другой, это значит иной способ обращения к прошлому, чтобы задавать вопросы о настоящем. Альтернативой является риск столь же парализующей самоочевидности, как та, с которой успешно боролись историки *Sonderweg*. Ханс-Магнус Энценсбергер писал в 1960-е годы об опасностях чисто ритуального самоуничтожения перед лицом немецкого прошлого. По его выражению, «*qui s'accuse, s'excuse*» [Enzensberger 1968: 10]. Энценсбергер имел в виду апологетов прошлого 1950–1960-х годов. В наши дни это суждение столь же уместно.

*Пер. с англ. Ксении Гусаровой*

## Литература

- [Abraham 1981] — *Abraham D.* The Collapse of the Weimar Republic: Political Economy and Crisis. Princeton, 1981.
- [Ayçoberry 1981] — *Ayçoberry P.* The Nazi Question: An Essay on the Interpretation of National Socialism (1922–1975). New York, 1981.
- [Berghahn 1979] — *Berghahn V.* Politik und Gesellschaft im Wilhelminischen Deutschland // Neue Politische Literatur. 1979. Bd. 24. S. 164–195.
- [Blackbourn, Eley 1980] — *Blackbourn D., Eley G.* Mythen deutscher Geschichtsschreibung: Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848. Frankfurt am Main; Berlin; Wien, 1980.
- [Briggs 1960] — *Briggs A.* The Language of “Class” in Early Nineteenth-Century England // Essays in Labour History / Ed. by A. Briggs and J. Saville. London, 1960.
- [Calleo 1980] — *Calleo D.* The German Problem Reconsidered: Germany and the World Order, 1870 to the Present. Cambridge, 1980.
- [Craig 1955] — *Craig G.A.* The Politics of the Prussian Army, 1640–1945. New York, 1955.
- [Dahrendorf 1968] — *Dahrendorf R.* Society and Democracy in Germany. London, 1968.
- [Diefendorf 1980] — *Diefendorf J.M.* Business and Politics in the Rhineland. Princeton, 1980.
- [Döring 1981] — *Döring H.* Skeptische Anmerkungen zur deutschen Rezeption des englischen Parlamentarismus 1917/18 // Politische Parteien auf dem Weg zur parlamentarischen Demokratie in Deutschland / Hg. von L. Albertin und W. Link. Düsseldorf, 1981. S. 127–146.
- [Enzensberger 1968] — *Enzensberger H.M.* Deutschland, Deutschland unter anderm: Äusserungen zur Politik. Frankfurt am Main, 1968.
- [Evans 1978] — *Evans R.J.* Introduction: Wilhelm II’s Germany and the Historians // Society and Politics in Wilhelmine Germany / Ed. by R.J. Evans. London, 1978. P. 11–39.
- [Faulenbach 1980] — *Faulenbach B.* Die Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München, 1980.
- [Fischer 1961] — *Fischer F.* Griff nach der Weltmacht. Düsseldorf, 1961.

- [Fischer 1967] — *Fischer F.* Germany's Aims in the First World War. London, 1967.
- [Geiss 1972] — *Geiss I.* Studien über Geschichte und Geschichtswissenschaft. Frankfurt am Main, 1972.
- [Geyer 1975] — *Geyer M.* Die Geschichte des deutschen Militarismus von 1860–1945: Ein Bericht über die Forschungslage (1945–1975) // Die moderne deutsche Geschichte in der internationalen Forschung 1945–1975 / Hg. von H.-U. Wehler. Göttingen, 1975. S. 256–286.
- [Geyer 1981] — *Geyer M.* Professionals and Junkers: German Rearmament and Politics in the Weimar Republic // Social Change and Political Development in Weimar Germany / Ed. by R.J. Bessel and E.J. Feuchtwanger. London, 1981. P. 77–133.
- [Glaser 1978] — *Glaser H.* The Cultural Roots of National Socialism. London, 1978.
- [Habermas 1970] — *Habermas J.* Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien. Frankfurt am Main, 1970.
- [Hull 1982] — *Hull I.* The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888–1918. Cambridge, 1982.
- [Hunt 1978] — *Hunt J. C.* The Bourgeois Middle in German Politics, 1871–1933: Recent Literature // Central European History. 1978. Vol. II. P. 83–106.
- [Iggers 1968] — *Iggers G. G.* The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present. Middletown, 1968.
- [Iggers 1975] — *Iggers G. G.* New Directions in European Historiography. Middletown, 1975.
- [Joll 1978] — *Joll J.* War Guilt 1914: A Continuing Controversy // Aspekte der deutsch-britischen Beziehungen im Laufe der Jahrhunderte / Hg. von P. Kluge und P. Alter. Stuttgart, 1978. S. 60–80.
- [Jones 1972] — *Jones L. E.* “The Dying Middle”: Weimar Germany and the Fragmentation of Bourgeois Politics // Central European History. 1972. Vol. 5. P. 23–54.
- [Kehr 1965] — *Kehr E.* Der Primat der Innenpolitik. Berlin, 1965.
- [Kehr 1975] — *Kehr E.* Battleship Building and Party Politics in Germany, 1894–1901 [1930]. Chicago, 1975.
- [Kehr 1977] — *Kehr E.* Economic Interest, Militarism and Foreign Policy. Berkeley, 1977.

- [Kennedy 1982] — *Kennedy P.* [Review]: Blackbourn D., Eley G. Mythen deutscher Geschichtsschreibung: Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848 // *Journal of Modern History*. 1982. Vol. 54. № 1. P. 176–179.
- [Kitchen 1978] — *Kitchen M.* *The Political Economy of Germany, 1815–1914*. London, 1978.
- [Kocka 1977] — *Kocka J.* *Sozialgeschichte*. Göttingen, 1977.
- [Kohn 1961] — *Kohn H.* *The Mind of Germany*. London, 1961.
- [Langewiesche 1981] — *Langewiesche D.* Entmythologisierung des “deutschen Sonderweges” oder auf dem Weg zu neuen Mythen // *Archiv für Sozialgeschichte*. 1981. Bd. 21. S. 527–532.
- [Maier 1975] — *Maier Ch.* *Recasting Bourgeois Europe*. Princeton, 1975.
- [Mayer 1981] — *Mayer A. J.* *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*. London, 1981.
- [Mock 1981] — *Mock W.* “Manipulation von oben” oder Selbstorganisation an der Basis? Einige neuere Ansätze in der englischen Historiographie zur Geschichte des deutschen Kaiserreichs // *Historische Zeitschrift*. 1981. Bd. 232. S. 358–375.
- [Moeller 1982] — *Moeller R. G.* Die Besonderheiten der Deutschen? Neue Beiträge zur Sonderwegsdiskussion // *Internationale Schulbuchforschung*. 1982. Bd. 4. № 1. S. 71–80.
- [Mommsen 1971] — *Mommsen W.* *Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*. Düsseldorf, 1971.
- [Mommsen 1981] — *Mommsen W.* [Review]: Blackbourn D., Eley G. Mythen deutscher Geschichtsschreibung: Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848 // *German Historical Institute London Bulletin*. 1981. Vol. VIII. P. 19–26.
- [Moore 1967] — *Moore B.* *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. London, 1967.
- [Moses 1975] — *Moses J. A.* *The Politics of Illusion*. London, 1975.
- [Mosse 1964] — *Mosse G. L.* *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York, 1964.
- [Niethammer 1980] — *Niethammer L.* Anmerkungen zur Alltagsgeschichte // *Geschichtsdidaktik*. 1980. Bd. 5. S. 231–242.
- [Nipperdey 1975] — *Nipperdey Th.* Wehlers “Kaiserreich”: Eine kritische Auseinandersetzung // *Geschichte und Gesellschaft*. 1975. Bd. 1. S. 539–560.



- [Puhle 1981] — *Puhle H.-J.* Deutscher Sonderweg: Kontroverse um eine vermeintliche Legende // *Journal für Geschichte*. 1981. Bd. 4. S. 44–45.
- [Ringer 1969] — *Ringer F.* The Decline of the Mandarins. Cambridge, Mass., 1969.
- [Ritter 1954–1968] — *Ritter G.* Staatskunst und Kriegshandwerk: 4 Bde. München, 1954–1968.
- [Ritter 1969–1973] — *Ritter G.* The Sword and the Sceptre. Coral Gables, Fla., 1969–1973.
- [Röhl 1982] — *Röhl J. C. G.* Introduction // *Kaiser Wilhelm II: New Interpretations* / Ed. by J. C. G. Röhl and N. Sombart. Cambridge, 1982. P. 1–22.
- [Rosenberg 1978] — *Rosenberg H.* Machteliten und Wirtschaftskonturen. Göttingen, 1978.
- [Sheehan 1976] — *Sheehan J.* [Review]: Ritter G., Stürmer M. Gesellschaft, Parlament und Regierung: Zur Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland Regierung und Reichstag im Bismarckstaat, 1871–1880: Casarismus oder Parlamentarismus // *Journal of Modern History*. 1976. Vol. 48. № 3. P. 566–567.
- [Sontheimer 1981] — *Sontheimer K.* Deutschlands historischer Sonderweg // *Süddeutsche Zeitung*. 1981. 30–31. Mai.
- [Stegmann, Wendt, Witt 1978] — Industrielle Gesellschaft und politisches System: Beiträge zur politischen Sozialgeschichte / Hg. von D. Stegmann, B.-J. Wendt und P.-C. Witt. Bonn, 1978.
- [Stern 1961] — *Stern F.* The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology. Berkeley, 1961.
- [Straub 1980] — *Straub E.* Woher aber kam der Nationalsozialismus? Englische Historiker über “Mythen deutscher Geschichtsschreibung” // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 1980. 9. Dezember.
- [Straub 1981a] — *Straub E.* Deutscher Sonderweg? // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 1981. 2. Dezember (Feuilleton).
- [Straub 1981b] — *Straub E.* Die eingebildeten Leiden der Deutschen // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 1981. 22. Januar (Feuilleton).
- [Stürmer 1981] — *Stürmer M.* Wie es eigentlich nicht gewesen: Angelsächsische Revisionsversuche an der These vom deutschen Sonderweg // *Die Zeit*. 1981. 20. Februar (Politisches Buch).

- [Sywottek 1973] — *Sywottek A.* Die Fischer-Kontroverse // Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts / Hg. von I. Geiss und B.J. Wendt. Düsseldorf, 1973. S. 19–74.
- [Veblen 1966] — *Veblen T.* Imperial Germany and the Industrial Revolution [1915]. Ann Arbor, 1966.
- [Vondung 1976] — Das wilhelminische Bildungsbürgertum / Hg. von K. Vondung. Göttingen, 1976.
- [Wehler 1975] — *Wehler H.-U.* Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen, 1975.
- [Wehler 1980] — *Wehler H.-U.* Historische Sozialwissenschaft und Geschichtsschreibung. Göttingen, 1980.
- [Wehler 1981] — *Wehler H.-U.* “Deutscher Sonderweg” oder allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus? Zur Kritik einigen “Mythen deutscher Geschichtsschreibung” // Merkur. 1981. Bd. 35. Heft 396. S. 478–487.
- [Winkler 1981] — *Winkler H.A.* Der deutsche Sonderweg: Eine Nachlese // Merkur. 1981. Bd. 35. № 399. S. 793–804.

*Ханс-Ульрих Велер*

## **«Особый путь Германии» или общие проблемы западного капитализма?**

*К вопросу о критике некоторых  
«мифов немецкой историографии»\**

**Д**о Первой мировой войны среди представителей общественности, в особенности университетской интеллигенции, широко распространилось самоуверенное представление об особом прусско-немецком положении в системе европейских государств. Известный экономист-теоретик Густав Шмоллер разделял мнение столь же видного специалиста в области истории типов государства Отто Гинтце и многих других, что сильная монархия с ее чертами военной державы и бюрократией, с ее системой образования и успехом индустриализации превосходит западные парламентско-демократические государства и сохранится впрямь. Это чувство превосходства утвердилось в период войны, то есть после 1914 года («всему миру следовало бы равняться на Германию»). Глубокой раной, нанесенной поражением этому образу мысли, вскоре воспользовался новый правовой радикализм 1920-х годов, а национал-социалистический режим довел прежнюю высокомерную приверженность идеологии великой исторической миссии арийско-германской расы господ до невероятных размеров.

© *Wehler H.-U.* «Deutscher Sonderweg» oder allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus? Zur Kritik einigen «Mythen deutscher Geschichtsschreibung» // *Merkur*. 1981. Bd. 35. Heft 396. S. 478–487.

После 1945 года, напротив, довольно быстро, широко и из благих побуждений распространилось негативное представление об «особом пути Германии». Под этим термином отныне в Германии и за ее пределами понималась попытка вывести из комплекса определенных традиций и оснований новейшей немецкой истории начальные условия, сделавшие возможным роковое падение в катастрофу национал-социализма. Эта критика исходила из простого базового факта: нацизм случился именно в Германии, ни в одной другой высокоразвитой индустриальной стране межвоенного времени национал-социализм, как крайняя форма общеевропейского правового радикализма и фашизма, не смог установить такую диктатуру, которая достигла господства, осуществила утопию организации жизненного пространства и повсеместную расистскую истребительную политику во Второй мировой войне. Хотя концепция «особого пути Германии» и была низвергнута в пучину, она неизбежно возвращала к тяготам прошлого — к бремени Веймарской республики, империи, XIX века. Наука, деградируя, следовала этому течению. Она выявила последствия неудавшейся революции 1848 года и тридцатилетнего авторитарного режима Бисмарка, слабость партий и парламентской системы, силу старой господствующей элиты крупных землевладельцев, бюрократии и армии, влияние традиционных ценностей и норм даже в то время, что было ознаменовано бурным процессом экономической модернизации Германии. Именно в этом столкновении традиционных элементов с головокружительным экономическим прогрессом, имевшем важные социополитические последствия, в открытых конфликтах и напряженном сосуществовании старого и нового наука попыталась выявить чрезвычайно взрывоопасную смесь, которая наравне с прямыми последствиями Первой мировой войны и экономического кризиса сделала возможными подъем и победу национал-социализма со всеми вытекающими из них уроками. Наконец, именно консервативный союз

представителей старой элиты зимой 1932/33 года стал пособником Гитлера, как десятью годами ранее Муссолини в Италии, и был повинен в возникновении иллюзорной тактики усмирения. И все же речь не шла в первую очередь, как гласит одна легенда, о «той самой» индустрии или «том самом» капитализме, хотя ни один серьезный ученый никогда не отрицал важную причинную связь, существующую между депрессией и ростом НСДАП до массового движения.

Нет сомнений, что развитие Англии, Западной Европы, Америки послужило эталонным мерилom для оценки «особого пути Германии». Германия отклонилась от их, как казалось, счастливо протекавшего «нормального движения» навстречу современному миру. Упрек в определенной идеализации этих образцов справедлив, однако даже с психологической и политической точек зрения было понятно, что после двух проигранных мировых войн и варварства национал-социалистического режима в поколении, критически отзывающемся о немецком прошлом, существовала ярко выраженная необходимость в наличии превосходящих или сопоставимых «эталонных обществ» для собственной ориентации и обоснования исторических решений. Однако методическая произвольность «западной нормальности» давно признана. По этой причине была предпринята попытка скорректировать данное представление, например через сравнение «ведущих стран» (скажем, Англии), которые в сознании современников олицетворяли экономический и политический прогресс, и «относительно отсталых стран-правопреемниц» (как Германия), которые пытались догнать западные державы, используя отчасти новые методы. Кроме того, историки, по требованию Макса Вебера, обсуждали основание собственных оценок (то есть либерально-демократическое, конституционное и правовое государство или широкую демократию социального государства) в качестве нормативного идеала и мерилom исторической действительности считали то, насколько

она приближалась к этому идеалу или какой недостаток она в дальнейшем обнаруживала.

В дискуссии об «особом пути Германии», которыми ознаменовано продолжающееся вот уже тридцать лет противостояние зарубежных и западногерманских историков и социологов, теперь включились и двое молодых английских ученых Джефф Эли и Дэвид Блэкборн [Blackbourn, Eley 1980]<sup>1</sup>. Той же проблематикой заинтересовался и американский политолог Дэвид П. Каллео, чья книга «The German Question Reconsidered» [Calleo 1980a] недавно была переведена на немецкий язык [Calleo 1980b].

Работа Блэкборна, начинающаяся с фразы «Как этого не было на самом деле», ироничной по отношению к известному изречению Ранке, представляет собой остроумнейшую критику в адрес так называемой мифологии «особого пути Германии». Рассуждения Блэкборна вызвали плодотворный отклик, поскольку его размышления стимулируют критику. Многие его возражения встречают одобрение, так как он со знанием дела и взвешенно ставит под вопрос ставшие привычными компаративные интерпретации. Блэкборн призывает отказаться от обманчиво редуционистского определения империи как поздней фазы великопрусского неабсолютизма или как первичной фазы национал-социализма и, исходя из обстоятельств того времени, описывать ее как самостоятельную историческую формацию. В частности, политическое влияние и поведение буржуазии следует оценивать более дифференцированно и положительно, чем раньше, используя сопоставительные вопросы. Исходная точка, обозначенная 1933 годом, по его мнению, на сегодняшний день уже в значительной степени преодолена; немецкая история с 1871 года содержит много решений; так называемое своеобразие было поставлено под вопрос путем сравнения.

1. Диаметрально противоположная позиция (преобладание старой господствующей элиты до 1914 года) представлена в: [Maueg 1981].

Немало высказанных Блэкборном идей знакомо и по дискуссионным статьям западноевропейских специалистов. Томас Ниппердай неоднократно выступал с требованиями такого рода, но Блэкборн формулирует множество новых, достойных внимания идей. Кое-что, впрочем, остается непроясненным и у него. Что означает, например, высказывание, что 1890-е годы следует рассматривать, исходя из их собственной конъюнктуры? Ни один историк не может отказаться от незаменимого генетического принципа. Его способность ретроспективно проследить траекторию движущих сил, процессов и структур, которые определяют направление или же препятствуют развитию, а также то, сколь глубоко он интерпретирует опыт современников, полностью зависит от его интересов, критериев и предпосылок, заставляющих не слишком сужать период, когда формировались предпосылки 1890-х годов.

Совершенно иначе действует Эли. Жадный до ярлыков, он начинает рубить с плеча. Карл-Дитрих Брахер, Ральф Дарендорф, Фриц Штерн, М. Райнер Лепсиус, Эрнст Френкель, Фриц Фишер, Герхард А. Риттер — историки так называемого «критического» направления в исторической науке (впрочем, это сама по себе весьма гетерогенная группа специалистов по большей части среднего поколения, которая уже продолжительное время занимается социально-политической, экономической историей и историей типов государства, а также немецкой проблематикой модернизации) — одним словом, все, кто занимался особыми условиями Германии XIX–XX веков, в контексте охарактеризованной ранее горячей смеси феноменов оказываются — наконец-то мы это узнаем — сущими остопами, узколобыми идеологами, кучкой глупых шутов: «наивными», «формалистскими», «недобросовестными». Никто из них не обладает тем универсальным ключом ко всем острым проблемам новой немецкой истории, который есть у рыцаря, охраняющего святой Грааль, а именно у Эли. Он нападает на «веру в особый путь Германии» с непоколебимым представлением о благе — «логикой

монополистического капитализма», «особой формой капиталистической рациональности» в рамках немецкой индустриализации. Тот, кто принимает этот пустой формализм, спешит под покровом ночи, когда не только все кошки (т.е. проблемы) серы, но и сова Минервы не желает летать. Эли поспешно создает себе образ врага, которого затем можно без труда сокрушить: со своей истинно марксистской точки зрения (взять немного Пуланзаса, немного Грамши, капельку государственно-монополистического капитализма и щепотку Э.П. Томпсона), чудесной силой своего сурового догматизма он легко может разоблачить мнимую бездумную наивность тех, кого он критикует.

Главный грех историков «критического» толка состоит, по словам Эли, в том, что они, на самом деле скептически противостоя догматизму во всех его проявлениях, в своем справедливом желании сотрудничества со смежными науками о человеке, с «мудростью общественных наук», с «вокабулярием либералов» и, следовательно, с «ортодоксальной политологией» попадают на удочку (впору пожаловаться праотцу Карлу) «немарксистской социологии» с ее «академической риторикой „демократизации“ и „социальной эмансипации“». Это, конечно, непростительная ошибка для того, кто, без сомнения, наделен изрядной долей древнего и хорошо известного английского высокомерия вечного всезнайки, свысока смотрящего на жалкие умственные усилия в бывших американских колониях. За это им также, *what a sorry lot*, читают настоящие нотации.

Однако в пылу спора доказательная база Эли слишком часто остается слабой, и при этом в огромном количестве выносятся явно несправедливые приговоры, которые еще в университете XIX века откровенно считались невежеством. Например, он, очевидно, не имеет представления о ничтожных достижениях первых законов 1880-х годов, регулировавших вопросы социального страхования. Кроме того, он совершенно не понимает влияния социокультурных факторов, таких как древняя патриархальная



идеология «хозяина дома», при формировании и утверждении социальных отношений, когда правила не только «голые» капиталисты. Мещан, представителей третьего сословия и буржуазию во французском смысле слова Эли различать не умеет. Он рисует совершенно искаженную картину западногерманской исторической науки: там якобы царят одновременно идеализм (история сознания) и вульгарный материализм. «Новая ортодоксальность» держит власть в своих руках, хотя речь фактически идет о небольшом, но активном меньшинстве, которое Эли и имеет в виду. Не подлежит сомнению, что прежде мы совершенно неверно воспринимали мир профессиональных историков, — или же Эли воспользовался оптикой из «Алисы в Стране чудес»? Бисмарковская военная «революция сверху» 1864–1871 годов была, как мы теперь узнаем, в действительности «буржуазной революцией», которая установила «господство буржуазии». Едва ли кто-то станет оспаривать победу индустриальной революции в Германии, подкупающие успехи либералов, их основополагающие законы, которые в 1860–1870-е годы заложили основу буржуазно-капиталистического развития. Но свидетельствуют ли эти явления о действительной «политической гегемонии» буржуазии на пике авторитета Бисмарка? В условиях преимущественной ориентации на функционализм образование империи как успех политики покорности, которая, по мнению Эли, подчинялась «капиталистическим интересам», понимается им в корне неверно. Даже историография Г ДР, все чаще говоря о «буржуазной трансформации» в Германии, все-таки отводит на этот процесс целое столетие, следовавшее за 1789 годом.

Остается надеяться, что впредь Эли не станет подменять взгляд на подлинные исторические проблемы мифом о господстве «внутренней логики монополистического капитализма». Повод для такой надежды есть, поскольку он формулирует (и этого нельзя не заметить, несмотря на его свойственную всем левым нетерпимость) ряд возражений, которые требуют обсуждения: подобно

Блэкборну он критикует связь идеализированной западной истории и «неправильного развития Германии», ставит под вопрос равенство буржуазии и победившего в политической среде либерализма, с полным основанием оспаривает уместность идеи «буржуазной революции», всерьез воспринимает сравнение прежде всего с английской историей и прямо рассуждает об этом. Дискуссию на эту тему, разумеется, стоит продолжить.

По сравнению с работами обоих английских историков, опубликовавших в 1980 году интересные труды по истории Германии (Блэкборн — о вюртембергском центре, Эли — о боевых соединениях «новых правых» до 1914 года) и способных со знанием дела, хоть и с различной силой убеждения формулировать аргументы, торопливый обзор Каллео кажется скорее пустой перебранкой, призванной пустить пыль в глаза. По большей части заимствовав свою теорию из вторых или третьих рук, Каллео с большим воодушевлением ставит под вопрос целый ряд сложившихся прежде клише. Читатели, испытывающие потребность в апологетике, после прочтения этой книги ощутят приятное чувство удовлетворения («и другие были ничем не лучше» — на этот намеренный или невольный эффект, видимо, рассчитано любое неточное сравнение). Автору, однако, не хватает более глубоких знаний, в том числе и в отношении дискуссионных научных вопросов. Изображение всех рассмотренных немецких сюжетов как общеевропейских феноменов ведет к нивелированию проблемы, которое не позволяет истолковать то, что все еще требует объяснения.

Если Эли проповедует евангелие «марксистского подхода» историкам «критического» толка, чья скорее веберовская или явно эклектичная позиция вызывает у него отвращение, то та же группа исследователей у Каллео (согласно его предисловию, черпавшего сведения у консервативных кёльнских социологов Ханса-Петера Шварца и Андреаса Хилльгрубера) оказывается «школой с ярко выраженными марксистскими убеждениями». Вопрос,

кто из них прав, может привести в сильное замешательство. Тем не менее последствия плюрализма суждений (или, как я полагаю, недостающей компетентности) вынуждают благосклонного читателя формировать собственное мнение, если эксперты высказывают диаметрально противоположные взгляды.

Недостатки в аргументации трех упомянутых авторов, однако, не меняют общей картины: вопрос об «особом пути Германии» продолжает оставаться темой, требующей обсуждения и некоторых общих соображений.

\*

Убеждение, согласно которому развитие промышленного капитализма в Германии, изменения в социально-экономической структуре и влияние этих процессов на политику требуют особого типа анализа, разделяют сегодня не только специалисты в области истории общественных и экономических отношений. Вот уже двадцать лет разъяснению этих вопросов придается огромное значение, и именно поэтому ортодоксальные историки-политологи продолжают критиковать подобную изоляцию социоэкономических факторов. Постулировать сегодня, что «постоянное повседневное господство» (Макс Вебер) промышленного капитализма необходимо принимать всерьез, даже в ФРГ означает ехать в Тулу со своим самоваром. Стремление непременно приписать преимущество промышленному капитализму будет постоянно встречать обоснованную критику, поскольку готовность принять что-либо на веру не может заменить собой аргументы.

Не остается сомнений, что с увеличением временной дистанции от национал-социализма сравнительные исследования воспринимаются как все более необходимые. Кроме того, существует консенсус и по другому вопросу: историки и социологи уже хотя бы для того нуждаются в сравнительном анализе, чтобы точнее, чем раньше,

определять, какими общими чертами характеризуется западный путь развития (например, в XIX и XX веках) или играют ли различия в национальной истории решающую роль. Если, согласно концепции более раннего историзма, ученый делает акцент именно на различиях, то принцип индивидуального своеобразия легко довести *ad absurdum*. Если же он выделяет лишь общие для всех элементы, то так же легко упускает из виду то обстоятельство, что зачастую именно особые ситуации и требуют специального объяснения. Разумеется, многое при этом зависит от выбора перспективы: внутриевропейское сравнение фокусирует взгляд скорее на различиях; если же смотреть на мир с высоты птичьего полета универсально-исторического сравнения между западной и китайской культурными сферами, то станет понятно, что европейские государства тесно связаны друг с другом общими чертами.

Между тем сама проблема научной практики состоит не в том, чтобы решаться либо исключительно на транснациональные, либо только на национально-исторические сравнения. Необходимо убедительно доказать, каким влиянием — сильным или скорее незначительным — обладали или все еще обладают транснациональные сходства или национальные различия в историческом процессе.

Таким образом, возникает другая сложная проблема. Возможно ли воздать должное внутринациональным различиям, то есть особенностям исторических ландшафтов, регионов, городов, в немецкой истории, где Остэльбия, юго-запад, ганзейские города — каждый играет свою роль? Кроме того, сравнительная история, действительно соответствующая этому названию, конечно, должна точно проверить, насколько велики были различия между самими западными странами, не шли ли в определенных сферах Англия, Франция, Бельгия, США и др. собственными особыми путями. Не в последнюю очередь важно выяснить, чем Германия отличалась от каждой из этих стран и какие характерные черты разделяла с ними.

Столь резко критикуемый Эли отряд мифотворцев никоим образом не оспаривал созидательную силу общего опыта Запада (в области, например, государственного устройства, индустриализации, империализма, организации интересов, бюрократизации). Они, несомненно, интенсивно занимаются и негерманской историей, но, как мало кто еще, учитывают максимы сравнительной аргументации, не отказывая особым условиям Германии в их значимости. Надо еще раз решительно заявить, что своеобразие новой немецкой истории, имеющее значительные как положительные, так и отрицательные последствия, можно и нужно истолковывать через апелляцию к немецким специфическим чертам, нежели через обращение к общеевропейским явлениям. Ряд примеров, пожалуй, способен проиллюстрировать данное положение.

1. Немецкий университет и наука XIX века получили всемирное признание, и это не было в первую очередь следствием повсеместной институционализации университетского знания и такого же рода рационализации мышления. Решающее значение здесь скорее имели иные группы факторов: децентрализованная, разветвленная система примерно четырех дюжин немецких университетов породила живую конкурентную борьбу, предоставила новые возможности для пользующихся спросом ученых и тем самым способствовала широкому распространению инноваций — в явном противоречии с опытом обоих ключевых английских университетов, которые почти до 1900 года пребывали в закостенелом состоянии глухой ортодоксальности, в то время как интеллектуальная жизнь царилась лишь в шотландских университетах, где развивались идеи Просвещения. Развитие германских университетов стало результатом немецкой «княжеской революции» в эпоху Реформации, когда сначала протестантские, а затем и католические сюзерены отправляли своих юристов и теологов, обладавших высшим образованием, преподавать в собственных высших учебных заведениях. Протестантская культура чтения

и письма, которая вытекала из обязанности читать Священное Писание, дала евангелическим университетам сильную фору — в 400 лет, как преувеличенно писал великий Д'Аламбер после поездки по Германии. Созданная неогуманизмом просвещенная буржуазия, существовавшая в этой форме только в немецкоязычной Центральной Европе, образовала неистощимый ресурс, из которого университеты XIX века, реформированные по образцу Гёттингена, могли набирать молодых специалистов, нацеленных на карьеру ученого внутри любых научных дисциплин.

2. Вебер был прав, если допустить, что прогрессирующая бюрократизация является динамичным процессом, нейтральным к системе во всех современных обществах независимо от характера их политического режима. В германских государствах, как известно, рано и прочно утвердилось бюрократическое правление со всеми его преимуществами и недостатками. Тот, кто, например, после продолжительного пребывания в США возвращается в ФРГ, заново сталкивается с некоторыми из реалий чиновничьего государства. Критика этого типа государства заключается в осуждении административно-покровительственного правления «зеленого стола», скрупулезного политического приспособленчества, чванства далекого от граждан планирования и т.д.; эта критика, главным образом из английской и американской перспективы, известна с давних пор. В то же время глубоко укоренившиеся традиции активного чиновничества давали преимущество при построении неизбежно бюрократизированного социального государства в ФРГ. Отсутствие бюрократической традиции, с другой стороны, способно многое прояснить и в американском опоздании в сфере государственной социальной политики. Это отставание составляет почти 50 лет, если заканчивать отсчет на «новом курсе» Рузвельта, или даже 80 лет, если финальной точкой процесса считать реформаторское законодательство Джонсона. Возможно, модель немецкого

правительства обладала преимуществом и для образования единых профсоюзов, которые путем вынужденного приспособления к бюрократизированной неприятельской силе предпринимателей и государства создали более эффективную организацию и гораздо более устойчивое социальное право, чем, например, в Англии.

**3.** Сторонники исторического изучения конфликта между капиталом и трудом сталкиваются в немецкой истории 1860-х годов с размежеванием раннего рабочего движения и либерализма, имевшим тяжелые последствия. Это ясно видят и Блэкборн с Эли. Оба движения долгое время шли разными путями, поскольку социально-либеральная коалиция не была реальностью ни до 1912-го, ни спустя долгое время после 1919 года, а стала таковой лишь через 100 лет после этого распытия. Немецкие социал-демократия и политический либерализм специфическим образом оказались в длительной зависимости от решений 1860-х годов, в то время как в Англии либералам и консерваторам удавалось удерживать возле себя большую часть выборщиков из числа рабочих как до 1906 года, так и после, вплоть до тех пролетариев, кто в наши дни голосует за тори. Только недавно им пришлось уступить часть голосов новой лейбористской партии. В США же никогда не существовало социалистической рабочей партии, которая могла бы конкурировать с демократами и республиканцами.

**4.** Неоспоримо общая для немецких, английских, французских и американских служащих черта — представление, что разделение деятельности современных предприятий и учреждений бытового обслуживания требует растущего числа административно-управленческого персонала и особой эффективности работников, — ни в коей мере не предопределила схожее политическое поведение и сознание. Различные социополитические и социокультурные традиции (в Германии прежде всего к ним относилась ранняя ориентация на модель пользующегося почетом, уверенного в себе чиновника) привели

многочисленных немецких служащих — часть нового «среднего класса» — к национал-социализму, в то время как американские служащие, несмотря на бремя экономического кризиса, голосовали за реформаторскую политику демократов, способную стабилизировать систему.

5. Национал-социализм, к которому сходятся все дебаты о немецком «особом пути», одержал победу в единственной из передовых индустриальных стран — Германии — и после шести лет мира оставался радикальным на протяжении шести военных лет. Природа национал-социализма не может быть выведена — и это простейшее из всех логических рассуждений — в первую очередь из общих проблем западного промышленного капитализма, так как в ответ на давление со стороны надвигавшегося «Большого кризиса» могли возникнуть «новый курс» Рузвельта, продолжающий действовать парламентаризм Великобритании или народный фронт Леона Блюма, в то время как путь к национал-социалистической диктатуре даже частично нельзя объяснить вне особых условий, присущих немецкой истории и не представленных в других странах в этой конфигурации. Ни одна из общих теорий фашизма не может должным образом охватить беспримерную радикальность национал-социализма. Именно характерные для него чрезвычайная взрывоопасность и варварство проходят, как правило, через фильтр обобщающей дефиниции. Конечно, национал-социализм был частью того правого радикализма межвоенного времени, который мы обычно называем фашизмом, поскольку видим целый ряд общих черт и у нас нет более подходящего термина. Однако все исторически важные характеристики национал-социализма в известной степени свидетельствуют об избытке разрушительной силы, и предельно обобщенное определение ей уже не соответствует. Макс Хоркхаймер в 1939 году был отчасти прав, когда велел молчать о фашизме тем, кто не хочет говорить о капитализме. Молчать должны и те, кто не хочет говорить о доиндустриальных традициях, дефиците



буржуазности и парламентско-политической власти буржуазии при национал-социализме.

6. Даже «сверхстабильность» ФРГ в первые тридцать лет ее существования, когда она долго находилась под защитой международной конъюнктуры, не может быть выведена из сходств целой серии западноевропейских «экономических чудес». Она поддается истолкованию с помощью той цепи условий, которую можно кратко сформулировать следующим образом: последствия национал-социализма и послевоенных лет устранили бóльшую часть традиционных угроз для нового эксперимента с немецкой демократией. Бонн потому еще не является Веймаром, что влияние старой господствующей элиты крупных землевладельцев и армии оказалось сломлено, прусский милитаризм угас (порой призрачно проявляясь лишь в раздражающих традиционных ритуалах), конфессиональный конфликт сглажен, региональные различия в благосостоянии уменьшены, затвердевшие социальные структуры смягчены и т. д. Эти результаты являются не заслугой отдельных людей, но ценой мировой войны и последующих бедственных лет. По этим причинам вторая попытка упрочить демократию на немецкой почве объективно располагала бóльшими шансами на закладку устойчивого фундамента, чем Веймарское государство в 1919 году.

Одним словом, действительно сравнительная историческая наука и социология, сколько я могу судить, приживаются везде вопреки и благодаря тому, что они предъявляют высокие требования к компетентности, методам и теориям ученого. Только результаты, способные выдержать пытку сравнением как единственной непревзойденной заменой естественно-научного эксперимента, дают надежные сведения о транснациональном или национальном характере проблем. С учетом недавней немецкой истории именно с помощью сравнения получает новое обоснование уже множество раз подтвержденная точка зрения: особые немецкие условия, а не менее

действенные, хотя, конечно, тоже присутствующие общие западноевропейские движущие силы и механизмы, привели к «особому пути Германии» в таком его понимании.

Политика может вырождаться везде — не только в гитлеровской Германии или сталинской России, но и в Ирландии, Алжире и Вьетнаме. Тем не менее Ирландия большей частью самостоятельна, Алжиру предоставлена независимость, война во Вьетнаме была в конце концов прекращена благодаря внутриамериканской оппозиции. Нас, однако, продолжает тревожить уникальная разрушительная работа нацизма в контексте всемирной истории. Нас беспокоит вопрос: почему только Германия породила, терпела и с крайним упорством практиковала национал-социализм вплоть до апреля 1945 года? Сравнение никогда не сможет ликвидировать отличия нацизма от других форм вырождения политического господства, но, пожалуй, способно лишь еще сильнее их выявить. В дальнейшем, избегая высокомерия и мифотворчества и стремясь к разумному подведению итогов, можно будет называть «особым путем Германии» в мире XIX и XX веков период до 1945-го и историю ФРГ с 1945 года.

*Пер. с нем. Екатерины Заболотской*

## Литература

- [Blackbourn, Eley 1980] — *Blackbourn D., Eley G. Mythen deutscher Geschichtsschreibung: Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848.* Frankfurt am Main; Berlin; Wien: Ullstein, 1980.
- [Calleo 1980a] — *Calleo D. The German Problem Reconsidered: Germany and the World Order, 1870 to the Present.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- [Calleo 1980b] — *Calleo D. P. Legende und Wirklichkeit der deutschen Gefahr: Neue Aspekte zur Rolle Deutschlands in der Weltgeschichte von Bismarck bis heute.* Bonn: Keil, 1980.
- [Mayer 1981] — *Mayer A. J. The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War.* New York; London: Pantheon, 1981.

## Священная Римская империя как церемониальное государство\*

**В**опрос, была ли Священная Римская империя германской нации исключительно уникальным политическим образованием, несопоставимым с другими монархиями раннего Нового времени, довольно живо обсуждается сегодня немецкими историками. Многие ныне предпочитают говорить скорее об общности, чем о различиях. Немцы больше не хотят быть вечным обидным исключением в европейской истории. Тем не менее, как и следовало ожидать, ответ в данном случае зависит от постановки самого вопроса. Всякие ли предметы можно сравнивать (включая, например, мышь и слона), и не определяется ли результат в первую очередь установлением параметров сравнения? Разумеется, монархии Нового времени имели много общего, такого, что отличает их от современных демократических правовых государств. Однако наибольший интерес у историков вызывают, конечно, различия, поскольку главная цель историка заключается в правильном понимании уникальной структуры каждого конкретного государственного образования. С этой точки зрения история Европы оказывается не чем иным, как собранием примеров особых путей развития.

\* Данная работа представляет собой расширенный вариант моей статьи: *Stollberg-Rilinger B. On the Function of Rituals in the Holy Roman Empire // The Holy Roman Empire, 1495–1806 / Ed. by R.J.W. Evans, M. Schaich, and P.H. Wilson. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. P. 359–373.*

Как бы то ни было, в одном отношении история Священной Римской империи представляет собой особый путь: в отличие от Англии, Франции и большинства других европейских монархий (если мы на время забудем о Польше), в 1806 году империя просто перестала существовать как институциональное образование. В этом смысле она действительно вступила на особый путь, оказавшийся для нее тупиком, из которого она так и не смогла выбраться. Как это стало возможно и какую политическую реальность представляло государство, если его оказалось можно распустить простым росчерком императорского пера? Чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего необходимо понять, чем же в действительности была Священная Римская империя германской нации.

Если мы посмотрим на то, как сами современники отвечали на него, у нас снова возникнет впечатление, будто мы имеем дело с особым случаем. Уже мыслители XVII–XVIII веков считали империю «политической загадкой», называя ее химерой и чудовищем. Знаменитое высказывание Самуэля Пуфендорфа, великого ученого и историка империи, где он называет ее «*monstro simile*» — «подобной чудищу», было далеко не единственным [Pufendorf 1994: 106]. Империя была неким гермафродитом, одновременно объединяя в себе все и не являясь ничем в отдельности; иными словами, это было нечто, что не поддавалось точной классификации и ясному осмыслению: ни монархия, ни аристократия, ни государство, ни конфедерация государств — абсолютно уникальное смешение всех известных политических категорий. Наиболее остроумную характеристику дал в 1802 году Георг Вильгельм Фридрих Гегель, парадоксально заметив, что для него империя — одновременно и государство, и негосударство [Hegel 1966: 62].

Итогом такой ситуации стало появление в историографии двух конкурирующих подходов в изложении позднего этапа истории империи, актуальных и поныне [Schnettger 2002; Wilson 2006; Kümin 2009; Coy, Marschke, Sabeau 2010].

Прежние исследователи, симпатизировавшие национальному державному государству (*Machtstaat*) прусского типа, считали, что после Вестфальского мирного договора говорить о каком-либо явном, едином национальном характере империи невозможно; эта прерогатива перешла к отдельным имперским территориям. Другое влиятельное направление, представленное в современных исследованиях, напротив, предполагает, что империя в действительности не управлялась силовыми методами, а была миролюбивым, правовым государством (*Rechestaat*), состоявшим из гармонично объединенных, дополняющих друг друга частей<sup>1</sup>. В ней видят прообраз республиканского федерализма — пример лучших германских традиций и возможный предмет гордости, а не стыда. При этом такое достояние — государство, подчиненное верховенству закона, — возникло в результате имперского стремления к политическому влиянию. В то время как прежние историки сокращали срок жизни империи на 150 лет, считая, что после Версальского мира она превратилась в группу мелких суверенных государств, многие современные исследователи либо вообще изгоняют понятие «гибель империи» из своих исторических концепций, либо возлагают ответственность на внешнего врага: мол, если бы не Наполеон, то все могло бы быть совершенно иначе.

Обе интерпретации историков имеют нечто общее: они стремятся к однозначности. Однако нам следовало бы внимательнее прислушаться к словам современников, что империя была своего рода парадоксом, загадкой, одновременно и государством, и негосударством. И действительно, оба определения верны, ведь сама реальность была неоднозначной. Иными словами, мы сможем понять это политическое явление, только если серьезно отнесемся к химерическому характеру его институциональной структуры и оставим попытки избавиться от него

1. Например, см.: [Schmidt 1999; Burkhardt 2006; Gotthard 2006]. См. также недавние работы: [Evans, Schaich, Wilson 2011; Evans, Wilson 2011; Whaley 2011; Wilson 2011].

в тщетном стремлении к недвусмысленности. В конце концов, социально-политическое явление может не удовлетворять строгим формально-логическим требованиям. Ведь это не философское построение, сколько бы этого ни хотели теоретики, а, как всякий феномен человеческой деятельности, скорее совокупность коллективных действий, осмысленных в результате обрядовой, церемониальной и символической практики.

В упомянутой выше знаменитой работе об имперской конституции Гегель упрекает немцев за «суеверное пристрастие к внешним формам», столь забавное для других народов. Он обвиняет их, что в ревностном сохранении древних обрядов и церемоний они видят залог своего государственного устройства и готовы рискнуть политическим существованием всей империи ради ничтожной детали традиционной формы [Hegel 1966: 85–86]. В данной статье я утверждаю, что политическое устройство империи намного больше зависело от обрядово-символической формальности, чем это готов был допустить Гегель. В отличие от его эпохи, сегодня можно быть уверенными, что инсценированный церемониал составляет важную часть политической жизни. Множество культурологических теорий различного происхождения исходят из того, что никакая социально-политическая система не может существовать без внешнего фасада, то есть символические формы в определенном смысле имеют конститутивное значение при создании нового политического организма [Berger, Luckmann 1979; Giddens 1986; Schütz 1993; Rehberg 1994; 2001; Stollberg-Rilinger 2004]. Поэтому отправной точкой моей статьи я считаю вопрос: почему вплоть до просвещенного XVIII века современники империи так серьезно относились к этим формальностям? Возможно, за этим пристрастием к внешним формам стоит некая достойная понимания логика.

То, что обычно называется «имперским государственным устройством» (*imperial constitution*), покоится на нескольких институциональных факторах. Можно выде-

лить несколько способов его закрепления: во-первых, положительно-юридический, то есть путем специальных договоров или законодательства; во-вторых, путем конкретной управленческой практики, то есть в процессе реального принятия коллективных решений; в-третьих, дискурсивно-теоретический, то есть благодаря правоведческой систематизации и интерпретации; и в-четвертых, обрядово-символический, то есть посредством постоянно возобновляемой инсценированной демонстрации присутствия власти. Все эти формы институционализации — политико-юридическая, конститутивно-практическая, дискурсивно-теоретическая и обрядово-символическая — образуют «государственное право» в широком смысле слова. Иначе говоря, на раннем этапе модерной истории между законом и обрядом еще не было должного различия.

Данная статья посвящена последней из этих четырех форм. Без сомнения, обрядово-символическая форма — это древнейший и в некотором смысле даже самый архаичный способ институционализации. Она происходит из культуры, которая только наполовину может считаться письменной, другая ее часть — устная. Это культура, в которой большую роль играет факт персонального присутствия, и поэтому можно было бы предположить, что ее роль должна уменьшаться по мере развития письменности и эффективных формальных процедур. Однако, судя по цитате из Гегеля, она не только не исчезла, но еще более усложнилась. Поэтому интересно понять, как четыре формы институционализации были связаны друг с другом и как эта взаимосвязь изменялась на протяжении истории поздней империи.

Не имея возможности входить в детали<sup>1</sup>, ниже я намерена 1) поделиться общими соображениями о церемониальном обряде; 2) привести два кратких примера из истории особенно важных имперских церемоний, связанных с пожалованием княжеского лена (инвеститурой)

1. Подробнее см. англоязычное издание моей монографии: [Stollberg-Rilinger 2015].

и императорским сеймом; и, наконец, 3) возвратившись к вопросам, поставленным в начале статьи, высказать некоторые мысли об изменении роли церемониала для «имперского государственного устройства» и попытаться объяснить странный и двойственный характер империи, который критиковал Гегель.

## I

В Священной Римской империи главные ценности и элементы политического устройства сохранялись благодаря определенным обрядово-символическим действиям, роль которых менялась, но они продолжали существовать до конца империи. Участник церемониального обряда демонстрировал свою принадлежность к общему порядку единой группы и соглашался с местоположением каждого члена империи внутри ее иерархии. Обряды придавали абстрактному порядку *pars pro toto* характерный облик: день выборов или коронации, принесение присяги, инвеститура, шествие, созыв рейхстага, аудиенция и т. д.

Под обрядом я понимаю совокупность последовательно повторяющихся символических действий. Обряд предполагает определенный этикет, предписывающий надлежащих участников и верный набор действий, слов и декораций. И хотя его форма достаточно консервативна, иногда участники могут ее до некоторой степени модифицировать. Обряд считается действующим, если он способен изменять положение человека: социальное, политическое, духовное и т. д. При этом важно, чтобы изменение не возникало в ходе действия, результат которого заранее неизвестен. Более того, организованное правильно с формальной точки зрения действие дает запланированный результат, по всей видимости, независимо от замысла, убеждения, веры и других особенностей исполнителей. Обряду свойственны черты инсценированного представления; он возносится над повседневностью и заведомо символичен; его символизм возникает из-за того,



что он отсылает к чему-то большему, чем он сам, и создает более широкий контекст того порядка, который он призван изображать и поддерживать. Кроме того, обряд переступает временную границу настоящего действия, устремляясь в двух направлениях: он напоминает о прошлом и порождает чувство ответственности за будущее. То, что мы сегодня называем обрядом, современники именovali *actus solemnis* — «церемонией», которая следовала непреложной форме и обладала принудительной силой<sup>1</sup>.

В отличие от современного общества в средневековой империи было бы непросто провести различие между обрядом и официальной процедурой [Althoff 2003]. Золотая булла 1356 года, которая, как известно, со временем приобрела силу имперского основного закона, устанавливала две наиболее важные официальные процедуры: избрание короля и любое обрядово-символическое действие во время официальных встреч короля с выборщиками, то есть при отправлении правосудия (*iudicia*), совещании (*consilia*), инвеституре (*collationes feudorum*), трапезе (*refectiones mensarum*) и других мероприятиях имперского значения. Их общими названиями были: *curia solemnis* («торжественное собрание»), *curia regalis sive imperialis* («королевское или императорское собрание»), *actus publicus imperialis* («публичное императорское действие») [Zeumer 1972; Kunisch 2001; Hergemöller 2002; Brockhoff, Matthäus 2006; Schneidmüller 2006]. Такие публичные мероприятия, имевшие чрезвычайно своеобразную внешнюю форму, представлявшие величие императора и империи и в то же время творящие это величие с помощью самой этой формы, воспринимались как демонстрация императорской власти над всей имперской территорией. Такие собрания были публичными в двух смыслах: они часто происходили под открытым небом, зрелищно, в присутствии (искушенных) зрителей и носили общественный, то есть обязательный для всех, характер. Иными словами,

1. О современных теориях обряда см.: [Bell 1992; Muir 1997; Belliger, Krieger 1998; Kreinath, Snoek, Stausberg 2006].

Золотая булла установила обрядово-символическую форму *majestas imperialis* («императорской власти»).

Хорошо известно, что в начале Нового времени возник ряд институтов, отпочковавшихся от единого средневекового королевского придворного собрания (*Hoftag*), *curia imperialis*, деятельность которого регламентировалась Золотой буллой. Так, выделились отправление правосудия, придворное совещание и жалование лена, которые развивались и со временем стали независимыми. В частности, была установлена официальная процедура для судопроизводства, особенно для Имперского камерального суда [Diestelkamp 1999], и для институционализации придворного совещания, которое обрело форму императорского сейма [Moraw 1980; 1985]. При этом церемониал, который был заложен Золотой буллой, сохранил силу и значение и при новых институциях. Это коснулось не только главного политического обряда империи — избрания и коронации императора [Verbig 1975; Wanger 1994; Rogge 2006], что общеизвестно и на чем я не стану останавливаться, — но и двух других моментов, о которых я хочу рассказать подробнее. Речь, во-первых, об обряде жалования лена (инвеституры), который сохранился сам и способствовал сохранению феодальной системы, и, во-вторых, о ключевых элементах древнего церемониала придворных собраний; они сохранились в императорском сейме Нового времени.

## II

Начнем со светской инвеституры имперских князей, потому что в ней значение обряда сохранилось заметнее всего. Прежние исследователи не жаловали обряд инвеституры, считая его анахроническим пережитком Средневековья [Noël 1968: 106; Schönberg 1977: 127; Aretin 1993: II, 79 f.; Schmidt 2001: 377]<sup>1</sup>. Феодальные отношения были одним из древнейших слоев имперского порядка [Krieger 1979;

1. Другая точка зрения представлена в: [Press 1997]. Подробнее см.: [Stollberg-Rilinger 2006; 2009].

Keller 1993; Spieß 2001]. Будучи верховным феодальным сюзереном, император венчал систему отношений, в которой распоряжение землей и людьми, богатство и власть находились в зависимости от отношений личной преданности между вассалом и сюзереном. Таким образом, феодальная система представляла собой весьма сложное переплетение обязательств личной преданности между держателями вотчин на всех уровнях социально-политической иерархии, которое никогда не было свободно от соперничества. Всякий раз при смене вассала или сюзерена требовалось обновление феодального договора, происходившее на церемонии жалования лена (инвеституры).

В течение XIV–XVI веков церемония вручения лена князю была крупным публичным обрядом и проходила в торжественной обстановке королевских собраний в сопровождении соответствующих регалий [Aulinger 1980: 287 f.; Mameranus 1985]. Согласно Золотой булле император восседал под открытым небом *in majestate*, то есть в императорском облачении, окруженный князьями-выборщиками, держащими императорские инсигнии. Отдельные области или даже целые княжества были представлены флагами и знаменами, которые во время этого представления, более похожего на рыцарский турнир, выносились перед императором и затем возвращались назад к своим владельцам-вассалам в момент, когда те, преклонив колена, приносили на Евангелии клятву верности и целовали императорский меч.

Обряд инвеституры символически передавал довольно сложную идею: он представлял не только императорскую власть, выступавшую в данном случае источником всякого законного правления в пределах империи, но и право князя-избирателя соучаствовать в этой власти. Преклоняя колена перед величием императора, произнося клятву верности и получая титул князя, члена империи и удельного правителя, вассал также был сопричастен священной легитимности Рейха. В каждом отдельном акте *pars pro toto* отражалась вся иерархия империи — в этот

момент особенно сильно ощущалась принципиальная разница между князем-выборщиком и простым князем, тождественная той, которая отличала князя от не князя (то есть того, кому лен был вручен перед Имперским надворным советом, а не лично императором). Таким образом, обряд инвеституры обнаруживает двусторонний характер имперской власти. Преподнося императору и империи свои вотчинные знамена и затем получая их назад, вассалы демонстрировали признание единой власти, из которой, в свою очередь, для них как для участников целого проистекала их собственная власть.

Значение этих обрядов становится особенно понятно на примерах изменений имперской титулатуры: например, в 1495 году, в момент обретения Вюртембергом статуса герцогства, или в 1548 году, когда Мориц Саксонский (1541–1553<sup>1</sup>) получает курфюршеский сан, отнятый у его двоюродного брата, или в 1623 году, когда Максимилиану Баварскому (1597–1651) жалуются достоинство пфальцского курфюрста. Такие изменения титулатуры требовали много большей, чем обыкновенно, церемониальной щепетильности; по сути, их едва ли можно было легитимно осуществить, не прибегая к помощи обряда. Поэтому весьма важно было то, как много сеньоров принимает участие в торжественных церемониях, ведь личное присутствие каждого участника публичной церемонии означало одобрение принятого решения.

Как же изменялась ситуация в начале Нового времени?<sup>2</sup> Обряд инвеституры, украшенный знаменами на манер рыцарского турнира, постепенно в течение XVI века приходил в упадок. Последний раз он проводился в 1566 году

1. Здесь и далее указаны даты правления. — *Примеч. перев.*
2. См.: [Mosser 1774: 211–343]; описание обряда середины XVIII века можно найти в архиве: Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Vienna, Reichshofrat, Gratia et Feudalia, Thronbelehungen und Zeremonialanstände. Box 1: «Ceremoniale deren Reichs-Fürstliche Belehungen und Investituras wenn solche durch Gevollmächtigte empfangen werden, betr.». Также см.: [Cramer 1704: 214 f.; Lünig 1720: 936 f.; Rohr 1990: 437–460]. Более подробно: [Stollberg-Rilinger 2009] и недавняя статья: [Roll 2007].

при Максимилиане II (1564–1576) по случаю наделения леном Августа Саксонского (1553–1586) и великого магистра Тевтонского ордена. Действие все больше переносилось из имперских городов ко двору императора, который в результате становился центром всей феодальной системы империи. Это совпадало с общей тенденцией, при которой центр императорской жизни все больше перемещался из империи в наследственное владение, император реже лично появлялся на сеймах и посещал имперские города только в связи с выборами или коронацией. В результате князья-избиратели, за исключением нескольких показательных примеров, тоже не стремились лично участвовать в церемониях вручения лена или посылать высокопоставленных имперских чиновников для своего представительства. Только заместитель имперского канцлера, представлявший архиепископа Майнца, сохранял постоянное представительство. Уже при Фердинанде I (1558–1564) некоторые церемониальные роли были переданы высокопоставленным представителям двора; императорские инсигнии находились не при дворе императора, а в Нюрнберге; императорское облачение было заменено испанским придворным платьем, и зрителями церемонии были придворные, а не жители имперских городов. Это усиливало символическое значение императора, он становился единственным режиссером действия, но в ответ вассальные князья — и, возможно, это было наиболее важным изменением — больше не стремились лично являться ко двору императора и присылали своих представителей.

В течение XVII века ход церемонии записывается и закрепляется как юридическая норма. Регламент Имперского надворного совета, высшего имперского феодального суда, в 1654 году регулировал все — от порядка подачи прошения на продление поместного владения и предоставления по требованию необходимых сведений до составления поместных книг и учета многочисленных пошлин и штрафов. С 1652 года записи о персональных

актах стали вноситься не только в поместный реестр, но и в церемониальный журнал венского двора. Избирательные капитуляции не позволяли императору отказывать в инвеституре без достаточных оснований (прецедент имел место в 1612 году).

Удивительно, что, несмотря на это, никто не ставил под сомнение необходимость церемонии, и ее так и не вытеснил письменный документ. Одной жалованной грамоты было недостаточно. На протяжении всего раннего Нового времени сохранялся принцип, согласно которому всякий раз при смене одного из правителей, будь то император или его вассал, возникала необходимость в новом обряде инвеституры, то есть в течение года и одного дня вассал должен был попросить об инвеституре, прибыть ко двору императора и пройти описанный выше обряд. Если он не делал этого лично, то должен был прислать высокопоставленного представителя и принести особые извинения за свое отсутствие. Император строго требовал этих извинений, потому что они напоминали о прямой обязанности каждого вассального князя преклонять колено в присутствии императора.

Еще в Средние века княжеское право на владение помещением *de facto* стало превращаться в наследственное, так что император не мог без веской причины отказать в очередной инвеституре. Однако это обстоятельство никак не умаляло необходимости повторять этот обряд всякий раз со смертью феодального сеньора или вассала и тем самым возрождать отношения личной преданности. Никто даже не пытался ставить это под сомнение. Пока местный князь не был должным образом облечен полномочиями, его владение было нелегитимным. Поэтому император мог использовать отсрочку в проведении инвеституры как средство для оказания политического давления; например, так поступали Карл V (1519–1556) в отношении Эрнестинской династии саксонских князей и Фердинанд III (1637–1657) после Тридцатилетней войны в деле со шведской инвеститурой Западной Померании. В свою

очередь, князя, чрезвычайно пышно обставлявшие присутствие своих делегатов во время церемонии, стремились демонстративно подчеркнуть свой статус и превзойти в этом других князей, тем самым превращая все действие в место многочисленных церемониальных конфликтов.

Обряд инвеституры впервые оказался в кризисном положении в 1740 году, и это было явным признаком структурного кризиса империи, вызванного слабостью представителя дома Виттельсбахов, императора Карла VII (1742–1745) [Noël 1968: 116f.; Stollberg-Rilinger 2009]<sup>1</sup>. Король Пруссии Фридрих II (1740–1786) отдал свой голос на выборах императора 1742 года в обмен на право посылать делегата без извинений и коленопреклонения. В результате этого в среде имперских князей возникает практика отказов. Князя-избиратели, в частности из Саксонии и Ганновера, носившие, как Фридрих Великий, королевский титул и владевшие территориями за пределами империи, уже давно считали практику коленопреклонения перед императором при получении имперского лена плохо согласующейся в рамках международного права со статусом суверена. Этот обряд постоянно демонстрировал всему миру, что, несмотря на титул суверенного монарха, они вместе с частью своих владений оставались подданными империи. По этой причине «венценосные особы» стали требовать специального церемониального положения, чтобы избежать невыгодного сравнения с другими европейскими монархами. Со своей стороны, сохранившие влияние имперские князья не щадили сил, защищая во всех церемониальных вопросах положение равенства с другими суверенами, регулируемое международным

1. См. меморандум имперского вице-канцлера Рудольфа фон Коллоredo: Referat Act. 25. April 1766 die Kayl. Thronbelehrung und derselben Ceremoniel betr // Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Vienna, Reichshofrat, Gratialia et Feudalia, Thronbelehrungen und Zeremonialanstände. Box 2. Fos. 28–49; анонимную хронику: Hergang und Stand deren Kur- und Fürstlichen Reichs Thronbelehrungen vom Jahr 1740 bis Ende 1787, verfasst im December 1787 // Ibid. Box 1. См. также труды современников: [Reuß 1788–1789: 20, 22, 23, 218 f., 318–347, 455–457; Über die Irrungen 1791].

правом и дарованное им по Вестфальскому договору. Поэтому в вопросе преклонения колена во время обряда инвеституры они ни в коем случае не могли допустить унижительного неравенства в сравнении с «венценосными особами». Поскольку никто не позволял другому добиться церемониального преимущества, оберегая принцип равноправия суверенов, обряд инвеституры почти полностью исчез, несмотря на десятилетние напряженные дипломатические усилия императорского двора. В итоге император попал в собственную западню: теперь он не имел возможности пускать в ход угрозы, которыми действовал прежде. Чем настойчивей пытался он устроить демонстрацию своего и имперского величия, тем очевиднее становилась его неспособность добиться этого силой. Из триумфа имперской мощи обряд инвеституры превратился в проявление императорского бессилия. Наконец в 1788 году Иосиф II (1765–1790) без единого слова оставил всякие попытки требовать проведения имевшихся инвеститур. В этот момент, по выражению современника, *de facto* распались «узы, оберегавшие имперский порядок и соединявшие ее [империю] голову с членами» [Reuß 1788–1789: 22, 321].

Второй пример продолжительного функционирования обряда в империи будет короче [Härter 2011]. Имперские сеймы раннего Нового времени тоже символизируют единство империи, хоть и иначе, чем инвеститура. Пока император принимал в них личное участие, и даже в тех многих случаях, когда он этого не делал, они сохраняли древние церемониальные черты судебных собраний; также их вид во многом был сформирован под влиянием церемониальных правил Золотой буллы. Разумеется, имперские сеймы не могут считаться обрядовым действием в чистом виде, то есть в смысле достижения ожидаемых результатов путем исполнения традиционных символических действий; они представляли намного более свободную процедуру принятия политических решений, которые (по крайней мере, в этом заключался их смысл)



были обязательны для всех. Но имперские сеймы не всегда одинаково хорошо исполняли это требование. Они были больше чем просто механизмом принятия политических решений; иными словами, они были настоящим средоточием, в котором империя, объединившая многочисленных членов, обретала символическое воплощение своего единства в смысле *repraesentatio identitatis*, как это понимали правоведы позднего Средневековья.

Это проявлялось, во-первых, в торжественных открытиях и закрытиях сейма, во-вторых, в порядке совещаний, который тоже имел ритуально-символические черты. Древнейшее и наиболее прочное ядро церемониала содержалось уже в Золотой булле. И хотя она определяла только церемониальные правила торжественных собраний князей-избирателей, это были единственные юридически оформленные процедурные правила — они стали образцом при разработке процедурных норм для всего имперского сейма. Согласно церемониальным правилам Золотой буллы, представители имперских сословий собирались перед домом, где располагался император или его делегат, сопровождали его в организованной процессии до здания храма, где исполнялась инаугурационная месса *De sancto spiritu*; далее, они направлялись с ним в городскую ратушу, рассаживались там в строгом порядке, выслушивали предложения императора, благодарили его и в совместном шествии возвращались назад. Сходным был порядок заключительной сессии, когда оглашалось и принималось решение имперского сейма. В этой церемонии император выступал единственным главой происходящего: только созыв и церемония торжественного открытия, проведенные от его имени, делали имперский сейм имперским сеймом. Здесь располагалось общественное пространство, в котором (в церемониально-символической форме, до всякого обсуждения) выдвигались возражения и затевались споры: здесь пересматривалась иерархическая структура имперских сословий и решались вопросы социального статуса; здесь выносились

на обсуждение отношения между императором и папой и конфессиональные конфликты. Все, что принимало и освящало здешнее собрание, становилось незыблемым и могло лечь в основу любого правового притязания [Oestreich 1972; Luttenberger 1987; Stollberg-Rilinger 1997; Sikora 2001].

Сама форма обсуждения тоже имела церемониально-символический смысл. Протокольный порядок рассадки участников неизменно и демонстрировал, и подтверждал их социальное положение, а иногда, в сомнительных случаях, даже создавал его; он определял очередность подачи голосов во время принятия решения. Данная очередность указывала на положение голосующего, так что его роль в церемониале не отличалась от его роли в социальной имперской иерархии. Это порождало бесконечные споры во время заседаний, которые постоянно вызывали недовольство и мешали успешному и деловому обсуждению. С другой стороны, церемониальная посадка также придавала заседаниям предсказуемый, организованный порядок, представляя собой церемониального двойника несуществующего письменного регламента. Споры продолжались до конца XVII века, когда имперский сейм стал постоянно действующим органом.

Со временем многочисленные споры о статусе породили практику договорных соглашений (например, избирательные капитуляции, согласно которым князья-избиратели во время имперских мероприятий получали преимущество перед всеми, кроме монарших особ). Для того чтобы удовлетворить претензии на первенство у сосязующихся сторон, сохранив атмосферу делового сотрудничества, потребовалось разработать весьма сложный церемониал очередности голосования. В конце концов это породило причудливую формальную систему, в которой невозможно было разобраться без поименных списков. Строгая очередность соблюдалась даже в том случае, если один и тот же делегат подавал голоса за разных избирателей. Очевидно, молодой Гегель и его

современники в XVIII веке имели в виду подобные явления, когда упрекали немцев в «забавном суеверном пристрастии к внешним формам» [Hegel 1966: 85–86].

### III

Это возвращает нас к вопросу о значении церемониала в Священной Римской империи и о его отношении к другим формам публичной политики, письменному слову и официальным процедурам. В заключение я хочу предложить некоторые общие соображения на эту тему.

Во-первых, сила наиболее древних, простых и общепринятых правил политического строя в основном, а иногда и исключительно, коренилась в обряде. Не существовало никакого позитивно-правового, отвлеченного, письменного обоснования, объяснявшего необходимость имперского строя целиком или в какой-нибудь его важной структурной части. Не было никакого официально, письменного определения, имеющего юридическую силу, того, что составляло королевскую и императорскую власть, — точно были известны только ограничения, накладываемые на деятельность императора. Не существовало четкого определения ни имперского сословия, ни даже самой империи. Правоведы, пытавшиеся осмыслить это в отвлеченных теоретических понятиях, оказывались в тупике: умозрительным путем невозможно было достигнуть общего согласия. Только церемониал позволял ощутить единство и порядок империи. Его двойственная и неопределенная природа, его открытость к разнобразным толкованиям дали возможность создать ощущение согласия, которого едва ли можно было достичь теоретическим путем.

Во-вторых, с конца Средних веков империя разрабатывала официальные процедуры принятия решений, обязательных для всеобщего исполнения: регламенты работы имперского сейма, Имперского камерального суда, имперских исполнительных органов и т. п. Но сами

эти процедуры никогда не были настолько обязательны, чтобы все участники всецело подчинялись им, особенно когда решения вступали в противоречие с их желаниями и требованиями, то есть когда невозможно было достичь согласия по какому-либо вопросу. Более того, некоторые новейшие исследования показывают, что сама процедура не давала полной гарантии принятия решения, особенно когда в нем участвовали влиятельные имперские сословия. При этом в поисках согласия обязательно велись постоянные переговоры, и если не было возможности достичь единства по спорному вопросу, дело часто оставалось нерешенным. Это касалось не только заседаний Имперского камерального суда, но и работы имперских сеймов. Несмотря на многочисленные попытки хотя бы частично исправить такую ситуацию, все они терпели неудачу, поскольку император и имперские сословия не могли достичь общего соглашения и не существовало власти, способной навязать решение вопреки воле великих князей<sup>1</sup>. Таким образом, нерешенные конфликты были важной отличительной чертой империи; они служили платой за высокую ценность согласия. Но демонстрация согласия — это основная задача церемониала. Говоря коротко, официальная процедура создавала возможность коллективного действия, а церемониал изображал его. Чем меньше можно было положиться на официальную процедуру, тем большую важность для единства империи имел церемониал. Он изображал это единство, даже когда это не совсем точно отражало действительное положение дел.

В-третьих, уже в начале Нового времени эти церемониальные нормы приобретали все большую неизменность. Те нормы, которые не были закреплены в Золотой

1. Запрет Камерального суда на истребование дела императором никогда не применялся; регламент Имперского надворного совета от 1654 года так и не был ратифицирован имперскими сословиями; принцип большинства никогда не действовал в имперском сейме; «вечные капитуляции» также не получили одобрения и т. д.

булле и имели силу только благодаря обычному праву (*Herkommen*), еще могли измениться — относительно легко под действием нормативного прецедента. Со временем же они все чаще становились предметом споров, а значит, письменной фиксации, договорного регулирования и даже кодификации в имперском основном законе. Их воспринимали так же, как все прочие права; как *jura quaesita* («приобретенные права») их защищали наравне с любыми другими законами. Они становились предметом имперской юриспруденции, и начиная с XVII века им отводилось значительное место в систематических, научных описаниях имперского законодательства. Вестфальский договор, ориентированный на защиту традиционных прав и свобод, затрагивал и сферу церемониала, но в области традиционного права подходящего, законного способа изменить церемониальные нормы и приспособить их к новым условиям не существовало. Постепенно ситуация заходила в тупик, который имел в виду Гегель, когда выносил процитированный выше приговор. Все-таки политическое развитие невозможно сдержать в закостеневших старых рамках, и, как хорошо известно, внутри и за пределами имперской государственности появились новые политические институты и новый, с трудом уживавшийся с традиционным, обрядово-символический язык. Этот конфликт между церемониальными языками суверенного государства и империи со временем приобрел довольно острую форму, как это видно на примере разногласий о коленопреклонении во время обряда жалования лена.

И наконец, в-четвертых, пока исполнялся древний церемониал и к нему были причастны все имперские сословия, он продолжал символизировать общее согласие в отношении основ имперского порядка, даже если многие влиятельные члены империи уже больше не отождествляли себя с ней. Эту двойственность и выразил Гегель в кратком парадоксе, говоря, что Германия была одновременно *и государством, и негосударством* [Hegel 1966: 62]. Но даже когда

многим стали казаться анахронизмом некоторые детали церемониала, например странный порядок голосования в императорском сейме, лицемерная извинительная формула во время коронационного обряда инвеституры и инсигнии Карла Великого, которые использовались на коронации, хотя уже давно считались неподлинными, — даже тогда старые церемонии продолжали играть важную роль, поскольку, пока они исполнялись, они демонстрировали общее согласие подданных на сохранение империи и поддерживали эту «институциональную фикцию». Это всегда являлось основной задачей церемониала. Он созидал то, что изображал, и делал это, даже когда не отражал внутренней убежденности всех своих участников. Отказ от старых церемониальных форм стал признаком и причиной приближающегося конца империи. Вот почему я обсуждала обряд пожалования лена так подробно. Современники прекрасно понимали, что конец церемониала приведет к «всеобщему распаду и разделению империи», что «связь, соединяющая голову и члены», будет «разорвана» [Reuß 1788–1789: 22, 321]. Революционные войны, если можно так сказать, просто выбили основание, на котором до сих пор стояло имперское здание.

*Пер. с англ. Александра Потемкина*

## Литература

- [Althoff 2003] — *Althoff G.* Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt, 2003.
- [Aretin 1993] — *Aretin K. O. F. von.* Das Alte Reich (1648–1806): In 4 Bde. Bd. 1: Föderalistische oder hierarchische Ordnung (1648–1684). Stuttgart, 1993.
- [Aulinger 1980] — *Aulinger R.* Das Bild des Reichstags im 16. Jahrhundert. Göttingen, 1980.
- [Bell 1992] — *Bell C.* Ritual Theory, Ritual Practice. New York; Oxford, 1992.

- [Belliger, Krieger 1998] — *Ritualtheorien* / Hg. von A. Belliger und D. Krieger. Opladen, 1998.
- [Berbig 1975] — *Berbig H. J.* Der Krönungsritus im Alten Reich (1648–1806) // *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*. 1975. Bd. 38. S. 639–700.
- [Berger, Luckmann 1979] — *Berger P., Luckmann Th.* The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Harmondsworth, 1979.
- [Brockhoff, Matthäus 2006] — *Die Kaisermacher: Frankfurt am Main und die Goldene Bulle, 1356–1806* / Hg. von E. Brockhoff und M. Matthäus. Frankfurt am Main, 2006.
- [Burkhardt 2006] — *Burkhardt J.* Vollendung und Neuorientierung des frühmodernen Reiches 1648–1763. Stuttgart, 2006.
- [Coy, Marschke, Sabeen 2010] — *The Holy Roman Empire, Reconsidered* / Ed. by J. Ph. Coy, B. Marschke, and D.W. Sabeen. New York; Oxford, 2010.
- [Cramer 1704] — *Cramer J. F.* *Manuale processus imperialis*. Nuremberg, 1704.
- [Diestelkamp 1999] — *Diestelkamp B.* *Recht und Gericht im Heiligen Römischen Reich*. Frankfurt am Main, 1999.
- [Evans, Schaich, Wilson 2011] — *The Holy Roman Empire, 1495–1806* / Ed. R.J. W. Evans, M. Schaich, and P.H. Wilson. Oxford, 2011.
- [Evans, Wilson 2011] — *The Holy Roman Empire, 1495–1806: A European Perspective* / Ed. by R.J.W. Evans and P.H. Wilson. Leiden, 2011.
- [Giddens 1986] — *Giddens A.* *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, 1986.
- [Gotthard 2006] — *Gotthard A.* *Das Alte Reich 1495–1806 (Geschichte kompakt)*. 3. Aufl. Darmstadt, 2006.
- [Härter 2011] — *Härter K.* The Permanent Imperial Diet in European Context, 1663–1806 // *The Holy Roman Empire, 1495–1806: A European Perspective* / Ed. by R.J.W. Evans and P.H. Wilson. Leiden, 2011. P. 115–135.
- [Hegel 1966] — *Hegel G. F. W.* *Die Verfassung Deutschlands [1802]* // *Hegel G. F. W. Politische Schriften* / Nachwort von J. Habermas. Frankfurt am Main, 1966. S. 23–139.

- [Hergemöller 2002] — *Hergemöller B.-U.* Die “solempnis curia” als Element der Herrschaftsausübung in der Spätphase Karls IV (1360–1376) // *Deutscher Königshof: Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter* / Hg. von P. Moraw. Stuttgart, 2002. S. 451–476.
- [Keller 1993] — *Keller H.* Die Investitur: Ein Beitrag zum Problem der “Staatssymbolik” im Hochmittelalter // *Frühmittelalterliche Studien.* 1993. Bd. 279. S. 51–86.
- [Kreinath, Snoek, Stausberg 2006] — *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* / Ed. by J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg. Leiden; Boston, 2006.
- [Krieger 1979] — *Krieger K.-F.* Die Lehnshoheit der deutschen Könige im Spätmittelalter 1200–1437. Aalen, 1979.
- [Kümin 2009] — *Kümin B.* Political Culture in the Holy Roman Empire: (Review Article) // *German History.* 2009. Vol. 27. № 1. P. 131–144.
- [Kunisch 2001] — *Kunisch J.* Formen symbolischen Handelns in der Goldenen Bulle von 1356 // *Vormoderne politische Verfahren* / Hg. von B. Stollberg-Rilinger. Berlin, 2001. S. 263–280.
- [Lünig 1720] — *Lünig J. Ch.* *Theatrum Ceremoniale Historico-Policum oder Historisch- und Politischer Schau-Platz Aller Ceremonien...* In 3 Teile, 2 Bde. Vol. II. Leipzig, 20.
- [Luttenberger 1987] — *Luttenberger Al. P.* Pracht und Ehre: Gesellschaftliche Repräsentation und Zeremoniell auf dem Reichstag // *Alltag im 16. Jahrhundert: Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten* / Hg. von A. Kohler und H. Lutz. München, 1987. S. 291–326.
- [Mameranus 1985] — *Mameranus N.* Kurtze und eigentliche verzeychnus der Römischen Kayserlichen Mayestat... [Augsburg, 1566]. Neustadt an der Aisch, 1985.
- [Moraw 1980] — *Moraw P.* Versuch über die Entstehung des Reichstags // *Politische Ordnungen und soziale Kräfte im Alten Reich* / Hg. von H. Weber. Wiesbaden, 1980. S. 1–36.
- [Moraw 1985] — *Moraw P.* Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung: Das Reich im späten Mittelalter 1250–1490. Berlin, 1985.
- [Moser 1774] — *Moser J. J.* *Neues teutsches Staatsrecht. IX: Von der Teutschen Lehens-Verfassung, Nach denen Reichs-Gesezen und dem Reichs-Herkommen, wie auch aus denen Teutschen Staats-Rechts-Lehrern, und eigener Erfahrung...* Frankfurt am Main, 1774.



- [Muir 1997] — *Muir E.* Ritual in Early Modern Europe. Cambridge, 1997.
- [Noël 1968] — *Noël J.-F.* Zur Geschichte der Reichsbelehnungen im 18. Jahrhundert // Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs. 1968. Bd. 21. S. 106–122.
- [Oestreich 1972] — *Oestreich G.* Zur parlamentarischen Arbeitsweise der deutschen Reichstage unter Karl V (1519–1556): Kuriensystem und Ausschußbildung // Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs. 1972. Bd. 25. S. 217–243.
- [Press 1997] — *Press V.* Die kaiserliche Stellung im Reich zwischen 1648 und 1740 — Versuch einer Neubewertung // Das Alte Reich: Ausgewählte Aufsätze / Hg. von J. Kunisch. Berlin, 1997. S. 189–222.
- [Pufendorf 1994] — *Pufendorf S.* Die Verfassung des deutschen Reiches [1667] / Hg. von H. Denzer. Stuttgart, 1994.
- [Rehberg 1994] — *Rehberg K.-S.* Institutionen als symbolische Ordnungen: Leitfaden zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen // Die Eigenart der Institutionen / Hg. von G. Goehler. Baden-Baden, 1994. S. 47–84.
- [Rehberg 2001] — *Rehberg K.-S.* Weltrepräsentanz und Verkörperung: Institutionelle Analyse und Symboltheorien — Eine Einführung in systematischer Absicht // Institutionalität und Symbolisierung: Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart / Hg. von G. Melville. Köln, 2001. S. 3–52.
- [Reuß 1788–1789] — *Reuß J.A.* Teutsche Staatskanzlei. Ulm, 1788–1789.
- [Rogge 2006] — *Rogge J.* Die deutschen Könige im Mittelalter: Wahl und Krönung. Darmstadt, 2006.
- [Rohr 1990] — *Rohr J.B. von.* Ceremoniel-Wissenschaft der Großen Herren [Berlin, 1733]. Leipzig, 1990.
- [Roll 2007] — *Roll Ch.* Archaische Rechtsordnung oder politisches Instrument? Überlegungen zur Bedeutung des Lehnswesens im frühneuzeitlichen Reich // Zeitenblicke. 2007. Bd. 6. № 1 ([www.zeitenblicke.de/2007/1/roll/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2007/1/roll/index_html) (дата обращения: 10.04.2017)).
- [Schmidt 1999] — *Schmidt G.* Geschichte des Alten Reiches: Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806. München, 1999.
- [Schmidt 2001] — *Schmidt G.* Das frühneuzeitliche Reich — komplementärer Staat und föderative Nation // Historische Zeitschrift. 2001. Bd. 273. S. 371–399.

- [Schneidmüller 2006] — *Schneidmüller B.* Die Aufführung des Reichs: Zeremoniell, Ritual und Performanz in der Goldenen Bulle von 1356 // Die Kaisermacher: Frankfurt am Main und die Goldene Bulle, 1356–1806 / Hg. von E. Brockhoff und M. Matthäus. Frankfurt am Main, 2006. P. 76–92.
- [Schnettger 2002] — Imperium Romanum — irregulare corpus — Teutscher Reichs-Staat: Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie / Hg. von M. Schnettger. Mainz, 2002.
- [Schönberg 1977] — *Schönberg R. F. von.* Das Recht der Reichslehen im 18. Jahrhundert: Zugleich ein Beitrag zu den Grundlagen der bundesstaatlichen Ordnung. Heidelberg, 1977.
- [Schütz 1993] — *Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 6. Aufl. Frankfurt am Main, 1993.
- [Sikora 2001] — *Sikora M.* Der Sinn des Verfahrens: Soziologische Deutungsgebote // Vormoderne politische Verfahren / Hg. von B. Stollberg-Rilinger. Berlin, 2001. S. 25–51.
- [Spieß 2001] — *Spieß K. H.* Kommunikationsformen im Hochadel und am Königshof im Spätmittelalter // Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter / Hg. von G. Althoff. Stuttgart, 2001. S. 261–290.
- [Stollberg-Rilinger 1997] — *Stollberg-Rilinger B.* Zeremoniell als politisches Verfahren: Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags // Zeitschrift für historische Forschung. 1997. Bd. 19. S. 91–132.
- [Stollberg-Rilinger 2004] — *Stollberg-Rilinger B.* Symbolische Kommunikation in der Vormoderne: Begriffe, Thesen, Forschungsperspektiven // Zeitschrift für historische Forschung. 2004. Bd. 31. S. 489–527.
- [Stollberg-Rilinger 2006] — *Stollberg-Rilinger B.* Das Reich als Lehnsystem // Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962–1806: Altes Reich und neue Staaten: In 2 Bde. / Hg. von H. Ottomeyer, J. Götzmann und A. Reiss. Vol. 2. Dresden, 2006. S. 54–67.
- [Stollberg-Rilinger 2009] — *Stollberg-Rilinger B.* Die Investitur mit den Reichslehen in der Frühen Neuzeit. Münster, [2009] ([www.leibniz-publik.de/de/fs3/object/display/bsb00084152\\_00001.html](http://www.leibniz-publik.de/de/fs3/object/display/bsb00084152_00001.html) (дата обращения: 10.04.2017)).

- [Stollberg-Rilinger 2015] — *Stollberg-Rilinger B.* The Emperor's Old Clothes: Constitutional History and Symbolic Language of the Old Empire / Transl. by Th. Dunlap. New York; Oxford, 2015.
- [Über die Irrungen 1791] — Über die Irrungen, welche in Ansehung der Reichsbelehnungen überhaupt <...> obwalten. Nuremberg, 1791.
- [Wanger 1994] — *Wanger B.-H.* Kaiserwahl und Krönung im Frankfurt des 17. Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 1994.
- [Whaley 2011] — *Whaley J.* Germany and the Holy Roman Empire: In 2 vols. Oxford, 2011.
- [Wilson 2006] — *Wilson P.H.* Still a Monstrosity? Some Reflections on Early Modern Statehood // *Historical Journal*. 2006. Vol. 49. P. 565–576.
- [Wilson 2011] — *Wilson P.H.* The Holy Roman Empire, 1495–1806. 2<sup>nd</sup> ed. Basingstoke, 2011.
- [Zeumer 1972] — Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV / Hg. von K. Zeumer [1908]. Hildesheim, 1972.

Константин Йордаки

## Фашизм в Центральной и Восточной Европе

*Романтическая палингенезия и политическая религия «Легиона Архангела Михаила» в межвоенной Румынии\**

Только когда вся румынская нация будет легионизирована (примет веру легионеров), мы сможем объявить полную победу движения.

*Хориа Сима. Призыв к легионерам.  
15 сентября 1940 года [Dăci 1991: 69]*

**П**отрясения, вызванные Первой мировой войной, изменили характер политики в межвоенной Европе. Послевоенный международный порядок был основан на союзе либеральных парламентских режимов, сформированных на условиях Версальского мирного договора и поддерживаемых системой коллективной безопасности в рамках недавно созданной Лиги Наций. Тем не менее плюралистические парламентские режимы, появившиеся в результате войны, вскоре вступили в борьбу с радикальными, антисистемными и ревизионистскими политическими течениями. Среди всей крупной и глубоко неоднородной «семьи авторитарных режимов»

\* Статья включает фрагменты, ранее опубликованные на английском языке в работах: *Iordachi C. Fascism in Interwar East Central and Southeastern Europe: Toward a New Transnational Research Agenda // East-Central Europe. 2010. Vol. 37. № 2/3. P. 161–213; Iordachi C. God's Chosen Warriors: Romantic Palingenesis, Militarism and Fascism in Modern Romania // Comparative Fascist Studies: New Perspectives / Ed. by C. Iordachi. London; New York: Routledge, 2010. P. 316–357.*

межвоенной Европы [Mann 2004] наиболее значительный вызов либеральным демократиям бросили фашистские движения. За исключением нескольких важных примеров они были либо успешно вытеснены на политическую периферию в странах, сумевших объединить демократические силы, либо фактически лишены доступа к власти при авторитарном строе. Хотя их значение зачастую преуменьшают, они оказали сильное влияние на эволюцию политических режимов и доминирующий политический стиль в Европе, заставив ученых именовать межвоенный период «эпохой фашизма» [Nolte 1963]. Оказавшись перед вызовом, брошенным локальными фашистскими движениями, и находясь под растущим политическим и военным давлением со стороны фашистской Италии и нацистской Германии, разобщенные европейские демократии развалились, словно карточный домик: за два десятилетия уцелели лишь немногие из них. Последующее противостояние либеральной демократии и фашизма ввергло континент в войну, которая переросла в новый мировой конфликт.

Новые национальные государства, появившиеся после краха многонациональных империй в межвоенной Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе, последовали этому общеевропейскому феномену, столкнувшись с различными авторитарно-консервативными, праворадикальными и фашистскими движениями и партиями [Rogger, Weber 1965; Griffin 1991; Blinkhorn 2000]<sup>1</sup>. Состав радикальных политических движений в этих странах обширен и неоднозначен: их многочисленность, изменчивый характер их идеологий и организационная нестабильность препятствуют любым попыткам составить исчерпывающий список и четко отделить (на уровне

1. О Центральной и Восточной Европе того времени см.: [Sabrina 1999]; о фашизме и консервативных правых: [Blinkhorn 1990]. Об исторической типологии трех сторон авторитарного национализма (фашизме, радикальных правых и консервативных правых): [Payne 1995: 15].

«реальной» политики) фашистские движения от более крупной семьи праворадикальных партий. Среди наиболее значительных праворадикальных и фашистских движений этого региона, обсуждаемых в научной литературе, я выборочно упомяну: в Финляндии — «Lapuan liike» (Лапуаское движение) и его политическое продолжение после 1932 года «Isanmaallinen kansanliike», или «ILK» (Патриотическое народное движение); в Эстонии — «Eesti Vabadussojalaste Keskkliit», позднее «Eesti Vabadussojalaste Liit, vabadussojalased» (Союз участников войны за независимость в Эстонии, также известен как «Борцы за свободу» и «Движение вапсов»); в Латвии — «Ugunskrusts» («Огненный крест») и «Pērkonkrusts» («Громовой крест»); в Литве — «Geležinis vilkas» («Железный волк», также «Ассоциация железных волков»); в Польше — «Oboz Narodowo-Radykalny», или «ONR» (Национально-радикальный лагерь) и с 1934 года его крылья «Ruch Narodowo-Radykalny Falanga» (Национально-радикальный лагерь «Фаланга») и «Oboz Narodowo-Radykalny ABC» (Национально-радикальный лагерь «ABC»); в Польше и в западной советской Украине — «Організація українських націоналістів», или ОУН (Организация украинских националистов); в Австрии — «Heimwehr» («Отряд самообороны») или «Heimatschutz» («Союз защиты родины»), «Vaterlandische Front», или «VF» («Патриотический фронт»), «Deutschsozialer Verein» (Немецкий общественный союз) и «Schulz-Gruppe» («Группа Шульца»); в Чехословакии — «Vlajka» («Флаг»), «Narodni obec fašisticka», или «NOF» (Народная фашистская община), «Rodobrana» («Защита Родины»), «Hlinkova garda», или «HG» («Глинкова гвардия»), и «Sudetendeutsche Heimatfront» (Фронт судето-немецкой родины), позднее «Sudetoněmecka strana» («Судето-немецкая страна») или «Sudetendeutsche Partei» (Судето-немецкая партия); в Венгрии — «Kaszaskeresztes Nepmozgalom» («Скрещенные косы»), «Nemzetiszocialistak» («Народные социалисты») и «Nyilaskeresztes Part — Hungarista Mozgalom» (Партия скрещенных стрел); в Румынии — «Legiunea

Arhanghelul Mihail» («Легион Архангела Михаила»), также известен как «Garda de Fier» («Железная гвардия»); в Югославии — «Organizacija jugoslavenskih nacionalista», или «ORJUNA» (Организация югославских националистов), «Југословенски народни покрет „Збор“» (Югославское народное движение «Збор»), или просто «Збор», и «Ustaša — Hrvatski revolucionarni pokret» (Усташи — хорватское революционное движение); в Болгарии — «Народно социално движение» (Народное социальное движение), «Съюзът на българските национални легиони» (Союз болгарских национальных легионов), или просто «Легиони», и «Ратничество за напредък на Българщината» (Союз ратников за прогресс Болгарии), или просто «Ратниците» («Ратники»). Если мы добавим к этим движениям ряд фашистских или профашистских режимов, установившихся в этих странах во время Второй мировой войны под нацистским или фашистским покровительством: прежде всего скоротечное Национал-легионерское государство в Румынии и правление «Скрещенных стрел» в Венгрии или более длительный режим усташей в НГХ (Независимом государстве Хорватия), — то получим невероятно широкую область для исторического исследования.

Анализ этого сложного набора идеологий, движений и режимов представляет для историков и социологов настоящую проблему, потому как наравне с детальным эмпирическим знанием требует еще четко определенных понятий и критериев таксономической классификации. Многие из них были относительно невелики: они исповедовали аморфные политические взгляды, страдали из-за раздробленности, слабого руководства и часто терпели неудачу в стремлении стать заметной и массовой политической силой. Сверяя их со строгим родовым определением фашизма идеального типа, их едва ли можно классифицировать как полноценные или «истинно» фашистские и следует отнести к промежуточной таксономической категории профашистских или гибридных движений, находящихся между фашизмом и правым радикализмом.

Другие выработали особую революционную идеологию, создали сильные полувоенные отряды, поддерживаемые многочисленными группами фанатичных последователей, и даже смогли в той или иной мере воплотить свои политические идеи о национальном возрождении и обновлении в рамках тоталитарных политических режимов. Несмотря на явно фашистский характер этих движений, западные ученые часто игнорируют их или относят к периферии фашистского движения, называя «малыми», «ненормальными» или «ложными» из-за их «захолустного» местоположения или неспособности создать независимый, самодостаточный и длительный режим. Тем самым они упускают или недооценивают существенную часть крайне правой политической жизни межвоенной Европы, без которой результаты сравнительного исследования остаются предвзятыми и неполными. Я считаю, что изучение фашистских движений и режимов в этих странах способствует более широкому пониманию радикальной политической деятельности в межвоенной Европе, затрагивая важные вопросы, касающиеся национального и государственного строительства, националистической мобилизации масс и господствующей мифологии, обрядов и ритуалов, связанных с массовым политическим процессом, их эстетизации, харизматического руководства, милитаризации, антисемитизма, расизма, биополитики, политических религий, тоталитаризма и многого другого. Так как проблема изучения фашизма, по сути, связана с более общими историко-географическими вопросами, это исследование может стать важной отправной точкой, способной изменить вектор исторической науки посткоммунистических стран. Кроме того, важно, что исследование регионального фашизма может привести к возрождению сравнительного подхода в изучении фашизма — лаборатории для методологических открытий, экспериментов и взаимодействия ученых из различных сфер знаний и историко-географических традиций, открывающей новые междисциплинарные подходы.



Здесь я представляю обзор моего исследования «Легиона Архангела Михаила», также известного как «Железная гвардия», в межвоенной Румынии<sup>1</sup>. Я полагаю, что «Легион» был тоталитарной политической организацией; унаследовав ключевые идеи романтического палингенетического национализма, он включил их в свою идеологию, переосмыслив в новой форме и адаптировав к новому социально-политическому контексту межвоенной Румынии. Воинственному духу интегрального национализма рубежа веков «Легион» придал революционную, антигосударственную направленность, которой не было в его прежнем консервативно-элитарном варианте. Довоенный антисемитизм и антикоммунизм периода после 1917 года он объединил в новой идеологеме «жидобольшевистского» мирового заговора. Симпатиям консервативной элиты к милитаризму и религиозным ценностям он придал новые мотивы, уходящие корнями в глубины палингенетических теорий романтиков: острые апокалиптические настроения, интерес к искуплению грехов через страдание и мученическое самопожертвование, идею метемпсихоза, связанную с культом предков, почитание мертвых и мучеников. Искусственно отрывая эти идеи от их естественного панъевропейского контекста, исследователи фашизма зачастую «ориентализируют» их и трактуют как «православную экзотику».

1. Первоначально движение, основанное 24 июня 1927 года в Яссах, называлось «Легион Архангела Михаила». 13 апреля 1930 года Корнелиу Зеля Кодряну организовал политическое подразделение движения, получившее название «Железная гвардия». Вскоре «Легион» и «Железная гвардия» стали взаимозаменяемыми названиями. 3 января 1931 года власти распустили «Легион». В апреле 1931-го Кодряну сформировал «Группу Корнелиу Кодряну», которая получила пять мест в парламенте на национальных выборах 1932 года. Эта группа была запрещена властями 9/10 декабря 1933 года. В 1935-м Кодряну основал партию «Все за Отечество», которая участвовала в национальных выборах в декабре 1937-го и получила 16% голосов и 66 мест в парламенте. Партия была распущена 22 февраля 1938 года после установления однопартийной системы и единоличной власти короля Кароля II. Организация в основном упоминается как «Легионерское движение» («Mișcarea Legionară»).

Исходя из этих фактов, я отвергаю мнение о так называемой исключительности «Легиона Архангела Михаила», возникшее из представления о его балканском/центральноевропейском провинциализме или православной специфичности. Таким образом, я выступаю против распространенной моды наделять румынский фашизм экзотическими характеристиками провинциального «мутанта»<sup>1</sup> и объединяю его с движениями — лидерами европейского фашизма<sup>2</sup>. Несмотря на то что я обсуждаю один-единственный пример, я помещаю его в европейский контекст, показывая, что природу фашизма невозможно понять, если не учитывать его общеевропейский характер и не изучать процессы интеллектуального влияния, творческой адаптации и дальнейшего распространения фашистской идеологии в разнообразных «лабораториях» радикально-политических идей, действовавших как на Востоке, так и на Западе. Из интеллектуального наследия, способствовавшего рождению фашизма, значительный и почти — если не полностью — неоцененный вклад приходится на долю романтических теорий палингенезии. Важность этого вклада впервые освещается в данной работе. Опираясь на приведенные здесь результаты, а также на свои выводы общего сравнительного

1. Об этой тенденции см.: [Felice 1999: 83; Treptow 1991: 197–218]; в данных изданиях утверждается, что «Легион» был популистским, а не фашистским движением. См. сомнения некоторых исследователей, которые также не готовы считать «Легион» полноценным фашистским движением, например: [Eatwell 2003: 154].
2. Тем самым моя статья находится в ряду последних работ о «Легионе Архангела Михаила», которые однозначно раскрывают его истинную фашистскую природу. См. в основном поворотную монографию Армина Хайнена [Heinen 1986], исследующую его идеологические корни, организационные истоки, политическую эволюцию, его приход к власти и гибель. Нестандартная трактовка идеологии «Легиона» и его социальной направленности дана Франсиско Вейгой; он называет движение «политическим хамелеоном, способным принимать цвет среды, в которой он действовал» [Veiga 1989: 10]. Если Хайнен и Вейга опираются на современную немецкую и испанскую литературу о фашизме соответственно, то моя работа, посвященная анализу «Легиона», ориентируется на последние результаты научных дискуссий о фашизме в англоязычном мире.

исследования фашизма, в *Заключении* я даю более широкую оценку историографии фашизма в Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европе. Моя цель — наметить новый исследовательский план сравнительного изучения фашизма, который поможет изменить современную объяснительную парадигму. Я полагаю, что такое исследование должно основываться на новых теоретических и методологических принципах, которые представляют собой еще один шаг на пути к лучшему взаимодействию научных традиций Восточной и Западной Европы.

### **1. «Легион Архангела Михаила»: харизматическое, революционное, фашистское движение**

Румынский «Легион Архангела Михаила» часто рассматривают как одно из немногих «истинно» религиозных фашистских движений межвоенной Европы, поскольку основу его идеологии составляли религиозные идеи, среди которых наиболее важными были вера в Бога и в спасение души, искупление грехов мученической жертвой и культ мучеников. Церемониальная практика «Легиона» была ориентирована на обряды перехода (крещение, вступление в братство креста, брак, принесение клятвы, погребение); она использовала основные религиозные символы, из которых наиболее важные — крест и икона, и включала официальные или популярные обряды восточнохристианского православного богослужения, зачастую совершаемые священнослужителями. Благодаря перегруженному религиозной лексикой языку, визуальной символике и богослужению, а также массовому участию в движении духовных лиц «Легион» часто выделяют внутри общей группы в «особый подтип» [Рауне 2006: 411–412], либо стоящий отдельно, либо входящий в ряд центральноевропейских движений, известных под ярлыком клерикального фашизма.

Многие исследователи фашизма отмечали религиозную направленность «Легиона», но их определения были настолько разнообразны, что только запутывали дело: оппортунистическое псевдорелигиозное движение [Pătrășcanu 1944: 42, 44; Ioanid 2003: 419], эмоциональный и евангельский протест против существующего порядка [Roberts 1969], средневековая религиозная секта [Weber 1965; Barbu 1968; 1980], разновидность клерикального фашизма [Eatwell 2003: 154] или политическая религия [Gentile 2004: 361–362; Griffin 2007: 356]. Казалось бы, никто уже не спорит с тем, что «Легион» имел религиозную «структуру» или «матрицу», но исследователи фашизма продолжают выяснять, была ли легионерская идеология миметической, синкретической или же паразитирующей на восточном православном христианстве. Отказавшись от такого способа рассуждения, в данной работе я переосмысляю истоки и природу религиозности «Легиона» и его отношение к православной церкви и ее догматике. В другом месте я предлагал иной взгляд на «Легион», считая его харизматической, революционной, фашистской организацией. Опираясь на теорию харизматической власти Макса Вебера и недавние междисциплинарные поправки и дополнения к этой теории, я использую понятие харизмы не только для описания «притягательной силы» Корнелиу Зели Кодряну, но и для обозначения определенной формы, легитимации и организации тотализирующей власти «Легиона». Проанализировав происхождение «Легиона», его структуру и организацию, социальный состав и политическую эволюцию, я пришел к выводу, что это движение представляет собой третий по величине пример харизматического фашизма после «образцовых» случаев нацистской Германии и фашистской Италии [Iordachi 2004]<sup>1</sup>.

1. О харизматической природе правления Гитлера в нацистской Германии и правления Муссолини в фашистской Италии см.: [Kershaw 1991; Gentile 1998]. О сравнительном анализе см.: [Bach 1990].

В данной статье я утверждаю, что корни легионерской идеологии находятся не в восточнохристианской православной церкви и/или ее учении, как полагает большинство историков, а в исторических концепциях социальной палингенезии, разработанных европейскими романтиками. Я документально подтверждаю, что между легионерской идеологией и взглядами романтиков на палингенезию существовала прямая связь, на что указывают по крайней мере три довоенных источника: 1) традиция национального мессианства, лучше всего суммированная в теории палингенезии Иона Элиаде-Радулеску, который переосмыслил ключевые христианские идеи в духе современных ему концепций евангельского социализма о возрождении; 2) сакрализация политической деятельности, вдохновленной идеями священной родины и божественного призвания нации и нацеленной на укрепление связи румынской династии Гогенцоллернов (1866–1947) с народом и на воспитание у него чувства единой миссии и судьбы; и 3) консервативная традиция религиозно-патриотического милитаризма, повлиявшая на взгляды Кодряну и специфику «Легиона».

Таким образом, я утверждаю, что «Легион Архангела Михаила» представляет собой уникальный пример присвоения и кардинального переосмысления палингенетической теории национализма, разработанной романтиками в первой половине XIX века, реализованной на практике во второй половине того же века и просуществовавшей в таком виде вплоть до Первой мировой войны. Этот пример, прекрасно иллюстрирующий палингенетическую основу идеологии «Легиона», поразительно согласуется с общим хрестоматийным определением фашизма, данным Роджером Гриффином, в котором он называет фашизм «палингенетической формой популистского ультра национализма» [Griffin 1991: 26]. Однако, стараясь по возможности расширить наше понимание *религиозной природы национализма* в целом и фашизма в частности, я отступаю от гриффиновского употребления термина

«палингенезия» в трех аспектах. Во-первых, несмотря на несомненное знакомство Гриффина с происхождением и историей «палингенезии», о чем свидетельствуют его ссылки на Балланша и современных итальянских исследователей, заимствовавших этот термин [Gentile 1975: 5; Lazzari 1984: 55], он намеренно не касается вопросов первоначальной семантики и развития понятия, считая это несущественным. В отличие от Гриффина я помещаю происхождение фашистского палингенетического мифа *во время и пространство*, связывая его с общеевропейскими романтическими теориями палингенезии. Эта диахроническая перспектива не является всего лишь простым или несущественным дополнением к истории идеи палингенезии — напротив, она открывает совершенно новое исследовательское направление в интеллектуальной истории фашизма, освещая романтические корни его идеологической матрицы. Во-вторых (и это связано с предыдущим пунктом), создавая аналитическую модель фашизма идеального типа, Гриффин использует термин «палингенезия» метафорически, имея в виду некий универсальный архетип человеческого мышления; тем самым он сужает значение понятия до мифа о возрождении и обновлении, считая его ядром фашистской идеологии. Мой подход проводит различие между универсальным представлением о возрождении и более сложными, хоть и тесно с ним связанными, романтическими *палингенетическими идеологиями* — своеобразным тайным учением о перерождении общества. Переосмысляя основные христианские догматы, палингенетическая идеология заключает в себе не только идею возрождения, но и другие сопутствующие аспекты: догмат о первородном грехе и предопределении, идеи богоизбранности и очищения искуплением и миф о всеобщем воскресении. В-третьих, Гриффин признает, что «в широком смысле наиболее очевидный источник палингенетического мифа — религия»; тем не менее его подход основывается на предположении, что фашистский «светский палингенетический

миф» не возникает из религиозных источников, а «является лишь секулярным выражением архетипа мифопоэтической способности человека» [Griffin 1991: 33]. Я же утверждаю, что фашизм унаследовал от романтиков новое понимание «священного», что можно подтвердить документально, если обратиться к происхождению его идей, их сходству с теориями социальной палингенезии, имеющими католические и протестантские корни, и варианту восточнохристианского православия, принадлежавшему Элиаде. В случае с Румынией эта наследственность становится очевидной по той причине, что палингенетический миф оказывается *общим элементом*, объединяющим идеологию «Легиона» с романтическим национализмом, а не *differentia specifica*<sup>1</sup>, которое отличает фашизм от националистских движений накануне Первой мировой войны.

Палингенетическая теория, лежавшая в основе идеологии «Легиона», сформировала его мифы, символы и ритуалы; наиболее явно она проявляется в его *историцизме*, объединявшем идею божественного избрания с идеями *священной истории и святой земли*. Унаследовав романтические идеи палингенетического национализма, идеология «Легиона» обогащает их новыми элементами: мистицизмом, теорией переселения душ и апокалиптическими переживаниями, возникающими в условиях яростного антисемитизма и антикоммунизма. Более того, если довоенная палингенетическая концепция национализма была обращена к национальной армии, видя в ней двигатель национального возрождения, то «Легион» принимал идею божественного предназначения Румынии, отдавая главную роль в деле спасения нации молодому поколению под руководством его харизматического вождя Кодряну. Милитаризм был переосмыслен как военизированный *легионаризм*, а легионеры изображали себя светским воинством Христовым, участниками великого мирового эсхатологического похода против «жидокоммунизма». Весьма

1. Видовое отличие. — *Примеч. перев.*

важно, что стремление к палингенезии румынской нации легионеры соединили с конкретной *революционной политической задачей* — насильственного построения тоталитарного государства. Эти новшества восходят к мессианскому национализму романтиков и оформляются в новой и оригинальной идеологии *харизматического революционного национализма*. Принимая во внимание эти особенности, я отличаю легионаризм от более ранних, романтических вариантов палингенетического национализма, ставя его в ряд с другими фашистскими и тоталитарными движениями межвоенного времени.

Чтобы проиллюстрировать сложную картину преемственности и расхождений между романтической народностью и идеологией легионеров, я остановлюсь на культе архангела Михаила, который обычно используется как главное доказательство христианского характера движения [Pătrășcanu 1944: 42; Mosse 1991a: 37]. Несмотря на то что он воспроизводит народный, широко распространенный христианский культурный образ, я полагаю, что культ архангела, по существу, был главным звеном в процессах политической сакрализации в Румынии. Он органически ассоциировался с культом Михая Храброго, созданного писателями-романтиками в первой половине XIX века и впоследствии закрепленного в национальных церемониях, обрядах и ритуалах. Этот культ, символизировавший борьбу за политическое объединение этнических румын, проживающих в разных исторических провинциях, ранее относившихся к землям древней Дакии, — *idée force*<sup>1</sup> нового румынского национализма — приобрел наибольшее влияние в элитных военных школах, в которых образовательные программы объединяли религию и национализм в единую идеологию патриотизма, военной славы и мессианского предназначения.

На теоретическом уровне, чтобы объяснить религиозную суть легионерской доктрины национального спасе-

1. Стержневая идея. — *Примеч. перев.*



ния, я развиваю понятие *харизматического национализма*, считая его идеологией, определяющей нацию как избранное Богом сообщество людей, разделяющих единую судьбу и населяющих священные отеческие земли, — сообщество, которое, помня о славном историческом прошлом, объявляет о своем жертвенном предназначении, данном от Бога, вести к общему спасению *под руководством харизматического лидера*. Понятие *харизматического национализма* проясняет природу «святого» или «священного» в национализме, отделяя его как от господствующих форм традиционных религий, так и от современных светских идеологий. Харизма имеет трансцендентное измерение, так как вера в божественное, сверхъестественное предназначение зависит от веры в христианского бога, воплощающего абсолютную власть. Однако это трансцендентное измерение не делает ее религиозным феноменом *per se*; здесь мы имеем дело с заново сформулированным понятием «святого» или «священного», которое берет начало в палингенетической концепции общества, воспринимается романтическим национализмом, переосмысливается и расширяется на рубеже веков и внедряется в политическую жизнь в межвоенный период. Религиозные корни национализма заложили основу для претензии на харизматическое лидерство в борьбе за национальное единство и полное обновление, а вера в идею избранного народа породила крайнюю форму шовинизма. В итоге межвоенный харизматический национализм нес не просто идеи «священной» нации, истории и территории, которые, вероятно, являются частью любой формы национализма, а *новое понимание священного, источником которого была не сверхъестественная сила* [Otto 1923], а *харизматический вождь*. Другими словами, межвоенный харизматический национализм объединил идею святого, избранного народа с представлением об особой роли харизматического вождя, избранного Богом пророка и национального спасителя и приложил их к политической действительности. С точки зрения исследователя

фашизма этот тип религиозности, пусть и отличный от господствующих религий и их учений, сам по себе уже заслуживает внимания.

## **2. Переосмысление христианства: от «философской» к «социальной» палингенезии**

Идеи возрождения составляют универсальный архетип человеческого мышления с невероятно длинной и богатой традицией. В европейской культуре термин «возрождение» был частью двух различных, но во многом переплетающихся лексических пластов — теологического и научного. Это придавало ему двоякое значение: 1) религиозное, обозначающее «духовное рождение в момент крещения» или воскресение, следующее за вторым пришествием, предсказанное в Новом Завете; и 2) физиологическое, имеющее в виду способность определенных организмов к восстановлению, о котором пишет современная наука<sup>1</sup>. В эпоху романтизма под влиянием социального кризиса и морального вакуума, вызванных потрясениями Великой французской революции [Ozouf 1989], понятие «возрождение» проникло также в область наук о человеке, обретя новый смысл, описывающий «перерождение во всех его видах: в физическом, моральном и особенно политическом» [Baesque 1993: 165; Sainson 2001–2002]. Вскоре оно стало «ключевым понятием» политической науки, получив логическое завершение в идее создания «нового человека» [Ozouf 1989: 790]. По аналогии с поведенческой моделью *imitatio Christi*<sup>2</sup> рождение нового человека понималось как «второе рождение» и описывалось средствами религиозного языка [Ozouf 1989: 783].

Чтобы понять перенос дискурса о возрождении из теологии в социологию через науки о живой природе,

1. См. статью «Régénération» в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера.
2. Подражания Христу. — *Примеч. перев.*

необходимо изучить романтические теории палингенезии. Слово «палингенезия», означающее возрождение, воскрешение или регенерацию [Lalane 1992: 729], было введено в современную науку швейцарским философом и ученым Шарлем Бонне (1720–1793). В «Философской палингенезии» (1769–1770) он разработал одноименную эволюционную философскую концепцию, которая основывалась на идее серии возрождений, вызванных последовательным развитием «*germes de restitution*» (зародышей восстановления) [Bonnet 1769–1770]. Объясняя способ, каким природа живых существ передается и сохраняется из поколения в поколение, Бонне соглашался с преформистским учением об *emboîtement* (предсуществовании), согласно которому сущность организмов уже заложена в зародыше восстановления. По Бонне, эта передача не была статичной, а эволюционировала. Для объяснения прогрессивного развития преформистское толкование было дополнено теорией палингенезии, понимающей возрождение и регенерацию в рамках преформистских построений [McCalla 1994: 422]. Бонне утверждал, что на земле периодически происходят глобальные катастрофы (*catastrophe générale*), в результате которых большинство организмов погибает, в то время как выжившие переходят на новый уровень развития в результате череды успешных возрождений.

Работая в то время, когда теологические и научные теории были частью единой картины мира, и будучи глубоко религиозным человеком, Бонне переформулировал христианское учение на языке биологического преформизма. По мнению Артура МакКаллы, «философская палингенезия» может быть определена как некая «научная идеология» [McCalla 1994: 423], обладающая тремя основными чертами. Во-первых, несмотря на то что Бонне предлагал натурфилософское толкование воскресения, его теория палингенезии основывалась на «христианской антропологии». Утверждая, что местопребыванием души были зародыши восстановления, он воспроизводил

метафору зерна, которую апостол Павел использовал для объяснения воскресения и которая у Бонне была переформулирована на языке науки. Во-вторых, по мнению Бонне, эволюция природы разворачивается в согласии с генеральным планом предначертанных «глобальных потрясений», которые были отнюдь не случайны, задуманы самим Создателем. В-третьих, его теория палингенезии, вдохновленная теологическими идеями откровения и воскресения, отводила *искуплению* и *страданию* центральную роль в божественном сценарии разворачивающегося прогресса.

Из естественных наук в область исторических интерпретаций теория философской палингенезии была перенесена французским писателем и философом Пьером Симоном Балланшем (1776–1847). «Опыты социальной палингенезии» (1820) Балланша, опубликованные в эпоху широкого распространения метафизической философии истории романтиков, предложили весьма популярную теологическую концепцию исторического прогресса, понимавшегося в терминах палингенезии Бонне. Балланш заимствовал у него все основные теологические постулаты теории природной палингенезии — такие, как идея преформации человеческой сущности, искупление грехов как способ осуществления палингенезии или возрождения, центральная роль кризиса, в результате которого новое духовное возрождение дает толчок эволюции, и потребность в теодицее [McCalla 1994: 439]. Главный вклад Балланша состоял в переходе от природной палингенезии к социальной и в использовании термина «палингенезия» для обозначения *общественного прогресса*, осуществляющегося в ходе последовательного возрождения социальных институтов [McCalla 1994: 437]. Для Балланша прогресс был результатом актов длительного духовного восстановления, избавляющих человека от первоначального грехопадения, или итогом «кризиса и обновления» человеческой сущности. Эти акты избавления становились возможны только при совместном участии

людей, которые — в отличие от растительного и животного мира — обладают способностью осознавать собственное изменение. Главным событием, ведущим к духовному возрождению, было искупление грехов. Страдание, по Балланшу, вело к преодолению грехопадения и освобождению человечества. Применяв эту теологическую систему для истолкования человеческой истории, Балланш создал *историческую идеологию*, «систему, используемую для интерпретации социальной истории, но происходящую благодаря Бонне из теологии» [McCalla 1994: 439].

Изложенная Балланшем и позже дополненная философами-социалистами, сторонниками республиканских идей Пьером Леру (1797–1871) и Жаном Рено (1806–1863), *историческая идеология, основанная на идеях палингенезиса*, пользовалась большой популярностью в первой половине XIX века, оказав серьезное влияние на формирование тогдашних теорий общественных реформ [Sharp 2004]. Эти теории поражают многообразием видов и авторов, симпатии которых простирались от либерализма до традиционного католицизма. Романтические эксперименты с идеей палингенезиса были неотъемлемой частью более широкого религиозного ренессанса, наступившего после Великой французской революции. Пытаясь преодолеть глубокий духовный кризис, «душевный недуг», романтики обратились к религии, и в первую очередь к католицизму. Они верили, что общественные изменения должны происходить в результате культурного и духовного освобождения людей, их морального возрождения на основе *христианских ценностей* [Schenk 1969: 85]. Будучи частью общей традиционалистской католической реакции против французского Просвещения, писатели-романтики возвращались к христианскому учению об откровении, божественном промысле, теодицее, эсхатологии и сотериологии и к понятию священного [McCalla 1998: 277]. При этом в своих трактовках они часто отступали от канонической доктрины официальной церкви в сторону антропоцентрической теологии, делая упор на эмоциональной

стороне религии, на неизбежности человеческих страданий, мистицизме, экуменизме, религиозном мире и мировой духовности, нередко выступая за возврат к «первобытному христианству».

Большинство попыток романтического религиозного возрождения так и остались «неосуществленными» [Schenk 1969: 85]. Палингенетические теории, предлагавшие реформы в католическом духе, продолжали разрабатываться за пределами официальной церкви, и хотя они имели определенное влияние на официальную доктрину, в большинстве случаев религиозные концессии препятствовали их распространению, как было с «философской палингенезией» Бонне [McCalla 1994: 427]. Другие, подобно теории Леру полностью отвергавшие католицизм, ратовали за создание *новых, более демократических религий*, основанных на учениях раннего христианства [Bakunin 1975]. Тем не менее эти теории повлияли на национальный романтизм, объединив деизм и пантеизм с культом человека [Schenk 1969: 121]. Выступая за радикальные изменения общества, национальные мыслители-романтики создали уникальное сочетание религиозной веры, теологического мировоззрения и интереса к истории. Благодаря романтическим «пророкам национальной идеи» важнейшие темы палингенетической дискуссии о преобразовании общества проникли в национальную идеологию, создавая будущий фундамент для радикальных идеологий XX века, таких как фашизм.

### *Национальный романтизм и возрождение Румынии*

Чтобы понять палингенетическую сторону румынской национальной идеологии, необходимо вернуться в первую половину XIX века, а именно в период формирования княжеств Молдавии и Валахии, которые в 1859 году объединились, образовав современную Румынию. С политической точки зрения это был период повторного подтверждения внутренней автономии этих княжеств

под властью Османской империи, сопровождавшийся падением власти османских назначенцев — греков, происходивших из района Фанар в Стамбуле (так называемое правление фанариотов, 1711/16–1821), и возвращением правления местных господарей. Кроме того, это было время широкого распространения западных ценностей и образа жизни; оно отмечено стремительными социально-политическими изменениями, становлением единого румынского языка, возникновением первых национальных институтов и созданием «общественного мнения». В области культурной жизни на этот период приходится господство национального романтизма, которому было свойственно — как и по всей Европе — открытие народной культуры и литературы, внимание к национальным ценностям и самобытности, историзм, поиск границ национальной территории и создание пантеона героев.

Этот период преобразований проходил под знаком национального «обновления». Идеи обновления получали выражение в форме *историзма* с его подчеркнутым интересом к средневековой истории. Писатели-романтики развивали идеи палингенетического национализма, обращаясь к литературным темам средневековой народной славы, ее гибели из-за предательства и ее возрождения благодаря героизму. Их сочинения были переполнены религиозной терминологией и символизмом и способствовали появлению национальной мифологии о божественной избранности и исторической миссии румынского народа, создавая примеры гражданских и религиозных ценностей и образцов поведения.

Романтический историзм был вдохновлен *румынизмом* (*românism*), центральной темой которого была идея освобождения и объединения румын в борьбе за возрождение древней Дакии. Эта новая доктрина национального пробуждения возникла в конце XVIII века благодаря греко-католическому культурному движению, известному как *Școala ardeleană* (Трансильванская школа). Под влиянием немецкого Просвещения Трансильванская

школа развивала собственную историческую идеологию, отстаивая «чистое» латинское происхождение румын и превращая эту идею в политическое оружие в борьбе за изменение конституционной системы Трансильвании и политической эмансипации ее румынского населения. В начале XIX века ее деятельность продолжили банатцы Дамаскин Божинкэ (1802–1869) и Ефтимие Мургу (1805–1870), трансильванцы Георге Лазэр (1779–1823) и Аарон Флориан (1805–1807) и другие. Последние двое переехали в Валахию и заложили фундамент обширной программы национального возрождения, работая в области образования: они были основателями и профессорами престижного национального Колледжа Святого Саввы в Бухаресте, где преподавание впервые велось на румынском языке. Их программа была продолжена новым поколением валахских и молдавских ученых, действовавших словно «апостолы» нового движения национального возрождения.

На практике новое национальное самосознание в основном выражалось в создании национальной литературы и истории. Отмечая важность изучения национальной истории, писатели-романтики стремились обозначить границы национальной территории и выстроить пантеон героев. Они понимали национализм как почитание предков и создали галерею героев и памятных событий, значимых для румынского национального самосознания. Центральное место в этом пантеоне занимали господарь Валахии Михай Храбрый (1593–1601) и господарь Молдавии Стефан Великий (1457–1504), «традиционный тандем», символ румынского национального самосознания, «переживший все [политические] идеологии» [Voia 2001: 37].

В частности, Михай Храбрый занял достойное место символа румынского возрождения в пантеоне в силу многих причин. Во-первых, его превозносили как опытного полководца: в 1595 году он успешно противостоял османскому господству в Валахии, одержав блестящую победу над армией султана при Кэлулгэрани. Во-вторых, валахского господаря почитали как объединителя, поскольку



он собрал под своей властью земли Трансильвании (1599–1600) и Молдавии (1600), добившись на время управления всеми историческими провинциями, населенными этническими румынами. В-третьих, антиосманские походы Михая и поддержка православной церкви в Трансильвании сделали его защитником христианства и поборником православия. По приказу Габсбургов он был убит во время заговора в наемном войске 9 августа 1601 года в Кымпия-Турзи в Трансильвании; его тело было осквернено, но голова была спасена его преданными последователями и похоронена в монастыре Дялу (монастырь на холме) в Валахии. Несмотря на скоротечный век Михая, его подвиги пережили его и стали примером в Новое время: господарь был провозглашен величайшим румынским правителем и полководцем Средневековья и сделан символом национального единства и возрождения в борьбе за восстановление древней Дакии. Его героическая и трагическая смерть служила символом не только славы, но и упадка и притеснения нации под властью чужеземцев.

Первый исторический портрет Михая Храброго дал профессор Аарон Флориан, с 1836 года преподававший в Колледже Святого Саввы. Убеденный в важной роли истории в деле пробуждения нации, он написал монументальный труд по истории румын, изданный в трех томах в 1835–1837 годах. Почти весь второй том был посвящен личности Михая Храброго, которого он изображает величайшим румынским гербом, защитником христианства и выдающимся полководцем. Этот романтический портрет, в котором Михай предстает незаурядным и трагическим героем, произвел сильное впечатление на современников. Он вдохновил не только писателей, но и местных господарей, которые в период поиска новых видов политической власти и способов ее легитимизации прислушались к ученому совету и использовали почитание Михая Храброго для сакрализации политической жизни.

*Евангелический социализм и возрождение:  
теория палингенезии Иона Элиаде-Рэдулеску*

Историографическую линию продолжил Ион Элиаде-Рэдулеску (1802–1872), плодовитый автор, редактор и переводчик, единодушно признанный самым значительным культурным деятелем Румынии первой половины XIX века. Родом из мещанской семьи в Тырговиште, Элиаде учился у Георге Лазэра в Колледже Святого Саввы, где позднее, после отъезда своего учителя, сам занял место преподавателя. В 1820-е годы Элиаде занялся прибыльным издательским делом, посвятив много труда и сил развитию образования и популяризации румынского языка в литературе, переводах и журналистике. Его эклектические социально-политические и литературные взгляды, сформировавшиеся под влиянием идей различного толка — от воззрений французских христианских социалистов до политических идей Джузеппе Мадзини и от классической литературной традиции до романтизма [Călinescu 1986: 140–142], — заложили основу для программы национального возрождения.

Воспитанный на французской художественной литературе и политической публицистике, Элиаде первым ввел и активно использовал слово *палингенезия* в румынском языке. Он развил собственную, тщательно продуманную теорию палингенезии, которая затрагивала все аспекты человеческого существования и согласовывалась с его представлением о мессианской роли румынской нации. В основе теории Элиаде лежали идеи «евангелического христианства», выдвигавшего на первый план фигуру Христа. Элиаде был убежден, что ключ к пониманию природы вселенной и к идеальной организации общества находится в Библии. Конечная цель истории состояла в обретении «евангельского человека» через спасение и создание «библейского государства». Находясь под влиянием романтических мистиков, он понимал спасение как коллективный, а не индивидуальный акт. Несмотря на вырождение и упадок, которые может переживать

человеческое общество, оно всегда имеет возможность возродиться в палингенезии, следуя правилу *imitatio Christi*. Заимствуя идею Леру и Балланша о «коллективном человеке» (*l'homme collectif*), Элиаде символично подменял человечество, выступавшее доселе объектом спасения, на народ, следуя в этом девизу Мадзини «Бог и народ».

Теория палингенезии Элиаде была дополнена философией истории, в центре которой была идея прогресса. Усвоив популярную теорию Джамбаттисты Вико (1688–1744) о циклическом развитии истории, он заменил идею цикличности идеей спиральной эволюции, объясняя прогресс равновесием противоположностей, таких как добро/зло или дух/сущность, а регресс — их противоборством. Этот философский принцип Элиаде применил для истолкования румынской истории, которую он рассматривал в духе романтического мессианства как центральную ось мировой истории. По его мнению, возрождение румынского народа было неотъемлемой частью «палингенезии Востока» на руинах Османской империи. Критикуя католицизм, он утверждал, что православие вообще и румынский народ в частности способны внести в европейскую цивилизацию дух «истинной религиозности», возродив особую жизненную силу «простых общин», которые на Западе были испорчены материализмом [Anghelescu 2002: XXVII]. И хотя его внимание было полностью занято возрождением румынской нации, которой суждено создать «всемирное государство или вселенский цезарат, единое стадо с единым пастырем» [цит. по: Popovici 1935: 226], Элиаде, в сущности, был космополитическим мыслителем: главной единицей его анализа было все человечество. Веря в то, что нации и национализм были временным явлением в развитии человечества, Элиаде поддерживал идею федеративного устройства Европы в виде «Соединенных штатов Европы», предложенную Виктором Гюго.

Центральную часть величественной философии истории Элиаде занимала эпическая поэма «Михаида»,

впервые опубликованная в 1847 году. В ней он развивал мессианскую идею румынского национализма, протянув символическую культовую связь между Михаем Храбрым, историческим румынским героем и своего рода национальным святым, и архангелом Михаилом, архетипическим примером божественного воителя. Эта поэма была подражанием популярному барочному эпосу Торквато Тассо «Освобожденный Иерусалим», где говорится о первом крестовом походе, во время которого армия христиан, возглавляемая Готфридом Бульонским, освобождала Иерусалим от мусульманской оккупации. Очарованный мессианским сюжетом Тассо, Элиаде использовал его в поэме, приспособив к собственной философии истории. Он задумывал «Михаиду» как румынский национальный эпос «возрождения», в центре которого находится фигура *объединителя*, Михая Храброго. Поэма начинается с краткого воспоминания о временах, когда «все румыны были едины и управлялись единой державой». Ее автор открыто объявляет, что румынский народ обладает харизматическим свойством, которое делает его избранным. После этого Элиаде излагает свою философию истории, согласно которой все происходящее следует божественному замыслу. Господь сам раскрывает смысл мира, говоря о жертве и искуплении, возлагая вину за упадок христианства на религиозные расколы, братоубийственные войны и утрату любви. Упадок христианства достигает вершины во время османского вторжения в Европу, и в этот час, по мысли Элиаде, мир ждет избранника и нового *христианского героя*. В момент драматической кульминации Элиаде вводит фигуру Михая Храброго, харизматического героя, которому предназначено даровать спасение христианскому миру и его благословенному народу — румынам.

Элиаде описывает основные стадии харизматического сюжета, в основном следуя сочинению Тассо. Архангел Гавриил передает Михая Храброму «божественную волю» об освобождении христиан от мусульманского ига.

Встреча героя с архангелом происходит в полночь, в романтической обстановке. После вечерней молитвы Михай засыпает, глядя на икону, изображающую искупление Христа. Во сне к нему приходит архангел, посланец воли Бога, и передает божественный наказ. Герой исполняется божественной воли и как освободитель христиан готовится к битве. В полных драматического напряжения строках Элиаде с симпатией изображает харизматического героя: «Возвышен муж, когда в него дух Божьей воли проникает и движет им, благословенным!» После подробного изложения внутривполитической деятельности Михая поэма завершается напрашивающимся сравнением между архангелом Михаилом, вступившим в небесную битву с сатаной, «с огненным мечом и в окружении ангелов», и «нашим Михаем — с мечом в руках» и среди румынских воинов. По сравнению с Тассо Элиаде производит символическую замену божьего посланника архангела Гавриила на архангела Михаила: она оправдана не только более высоким положением Михаила в божественной иерархии, но и совпадением имен архангела и героического избранника, Михая, «который словно бог». Его божественный прототип и святой покровитель, архангел Михаил, вселяет в героя «воскресший дух погибших поколений», склоняя господаря к трудам во имя «божественного очищенья».

Через символику архангела Михаила Элиаде приобщается к обширной религиозной культуре, наследующей *традиционное библейское представление, согласно которому ангелы считались хранителями народа*. В то время архангел Михаил был одним из самых популярных христианских святых и в римско-католическом, и греческо-православном мире; его почитали как богоизбранного воина, «князя света», архистратига небесного воинства и первосвященника. Благодаря важной и многообразной роли во время Страшного суда — в борьбе с дьяволом и в обретенном спасении и искупления — архангел Михаил стал объектом исключительного поклонения. Более того, его

популярность не ограничивалась только областью религии; о нем часто вспоминали писатели-романтики, проповедовавшие национализм харизматического или мессианского толка, считая его наиболее могущественным и естественным защитником избранного народа. Облаченный в воинские доспехи, он служил символом общей военной мобилизации и гарантией божественного участия и победы избранного народа над его врагами. Прославленный победитель сатаны, провожатый и покровитель душ на небесах в день Страшного суда, он ассоциировался с *последним спасением* и искуплением грехов нации.

Поэма «Михаида» приобрела большую популярность, породив множество эпических сочинений, посвященных мессианской роли Михая Храброго. Адресованная румынскому солдату, она пользовалась особым успехом в армии. Великое мистическое прозрение национальной истории у Элиаде, его почитание Михая и его святого покровителя стали основным катализатором роста национального самосознания и главным символом румынского *милитаризма*. Бесспорная находка, объединяющая героя с архангелом Михаилом, станет центральной идеей в почитании Михая Храброго, смыкаясь с более крупной темой в палингенетических размышлениях Элиаде — ведущей ролью армии в деле национального возрождения.

*Почитание архангела Михаила и сакрализация политики в современной Румынии*

Объединение в 1859 году Молдавии и Валахии в единое государство, названное Румынией, ознаменовало новый этап в процессе национального строительства. Для укрепления нового национального государства господарь Александру Ион Куза (1859–1866) начал процесс правовой и административной унификации и культурной гомогенизации. Важным шагом в распространении

официальной модели румынского национального самосознания и патриотизма было, как и везде, создание государственной системы образования. Не менее важную роль играли национальные памятники и общественные церемонии, бывшие частью процесса сакрализации политики, в основе которой лежала идея политического единения этнических румын, милитаризм и культ военных героев. Почитание Михая Храброго занимало центральное место в процессе этой сакрализации; оно обрело законный статус и обогатилось новыми смыслами. Можно выделить три ступени в развитии такого почитания, связанные с крупными политическими событиями: 1864 год, на фоне укрепления государственного союза двух княжеств и создания общей национальной идеологии; 1877–1878 годы, во время войны за независимость; и начало XX столетия, которое было отмечено бурными политическими кампаниями в поддержку войны Румынии против Австро-Венгрии, в результате чего страна обрела национальное единство.

Почитание Михая Храброго возродилось на рубеже веков, когда крупные ирредентистские движения ратовали за национальное объединение и присоединение земель, населенных этническими румынами, — провинций Трансильвания и Банат, находящихся под властью Австро-Венгерской империи. Новый национализм рубежа веков уже не имел государственной поддержки, а развивался как движение, выступающее против традиционной политики и политической элиты. Организатором нового воинствующего национализма и главным поборником культа Михая Храброго стал Николае Йорга (1871–1940). Выдающийся историк и многогранная, но противоречивая личность, Йорга уловил дух национальной воинственности рубежа веков и воплотил его в своем варианте культурного национализма, получившем название «семэнэторизм» (от названия журнала «*Semănatoul*» — «Сеятель»), уникальном сочетании романтических и популистских идей. Для Йорги национализм был

политической доктриной, определенным представлением о жизни государства и его организации, которые стоят на службе народа, понятым как нечто естественное и решающее. <...> Национализм не значит сентиментальное, красочное оформление какой-нибудь политической веры, он сам по себе есть вера, и вера особенная [Iorga 1908: 2086].

Используя историю как политическое оружие, Йорга старался мобилизовать общественное мнение в поддержку национального объединения. Выступая на торжественной церемонии по случаю трехсотлетия гибели Михая Храброго (1601–1901) и следуя обычаю, установленному еще Элиаде, он изобразил господаря избранным харизматическим героем, «мужем, которого триста лет назад Бог послал для объединения всех румын в единое целое», дабы он, сотворив волею Божьей чудо, подал пример будущим поколениям [Iorga 1901: 10].

Йорга также стремился шире распространить почитание Михая Храброго в общественных церемониях. В 1904 году на средства от благотворительной кампании череп Михая был помещен в новую бронзовую дарохранительницу, и каждый год 8 ноября, в день памяти архангела Михаила, его извлекали оттуда, выставляя на стол вместе с крестом и Евангелием для всеобщего обозрения и демонстрируя во время военного парада в его честь.

Йорга счел эти почести слишком скромными для столь выдающегося господаря. В 1913 году он организовал сбор общественных пожертвований и на собранные средства построил для черепа Михая новый, более внушительный мраморный саркофаг в монастыре Дялу. Йорга поднял почитание Михая на новую высоту, начертав на его надгробии:

Здесь лежит то немногое, что, избежав зла и нечестия, сохранилось от святого тела воеводы Михая Храброго. Его душа жива и пребывает с душой его народа, пока не исполнится сказанное в Евангелии и она не обретет вечный покой вместе с блаженными душами его родителей.



Мысль, в которой достижение румынского национального единства означает исполнение слов Евангелия, дает прекрасный пример политической сакрализации в новом общественном церемониале, на службе чего стояли история, религия и политика, объединившие силы в доктрине мессианского национализма.

### **3. Милитаризм и палингенезия: армия как инструмент национального возрождения**

Главным двигателем процесса национального и государственного строительства в современной Румынии была национальная армия. В августе 1860 года, вскоре после объединения Валахии и Молдавии, единая молдаво-валашская армия была объявлена главным «национальным» институтом и получила поддержку в виде приоритетной программы модернизации и обеспечения людскими ресурсами. В то время как цензовая система, ограничивающая участие крестьян в политической жизни, препятствовала их интеграции в общество, воинская повинность и патриотическая пропаганда были теми скрепами, которые гарантировали единство крестьянства с нацией. Всеобщая воинская повинность, регулярные сборы резервистов и открытие военных образовательных учреждений поднимали престиж армейских ценностей в румынском обществе, приводя к тому, что Ханс-Ульрих Велер назвал «социальным милитаризмом» [Wehler 1985: 162]. Этот процесс стал расширяться в особенности после установления конституционной монархии и восшествия на румынский престол в 1866 году иностранца из династии Гогенцоллернов-Зигмарингенов. В правление Кароля I (1866–1914; государя с 1866-го, короля с 1881 года) военные нормы и стиль поведения стали все больше проникать в гражданское общество, воспроизводя общую тенденцию европейской милитаризации [Wehler 1985: 156]. В 1872 году, согласно новой национальной

доктрине «боеготовности», в начальной и средней школе вводилось обязательное военное обучение. Кроме начальной военной подготовки, новая программа поощряла воспитание чувства патриотизма, гордости за отечество и верности правящей династии.

Первое крупное испытание для рождающейся румынской армии пришлось на русско-турецкую войну (1877–1878), в которой Румыния выступила на стороне русских. Эта война дает прекрасный пример соединения идей милитаризма, религии и патриотизма. При поддержке известных политиков и писателей официальная пропаганда подняла на знамя идеологию милитаризма, национального единства и патриотического самопожертвования. Описания войны превозносили крестьянина-ратника, представляя его национальным героем *par excellence*; они изображали его жертвенный подвиг во славу отечества, описывая его религиозным языком в форме пропагандистских рассказов о борьбе добра со злом, — так популярные религиозные и героические образы соединялись с идеологией национализма. Новая патриотическая литература распространялась в школах и закладывала фундамент официальной идеологии, объединявшей не только трон и алтарь, но и армию. Особенное влияние имело популярное творчество поэта Джордже Кошбука (1866–1918). Сын греко-католического священника из Трансильвании, Кошбук в 1889 году переехал в Бухарест, где приобрел шумную известность и влияние благодаря своей общественной и творческой деятельности. Его поэзия сочетала популярные сказочные архетипы (герой — избранник судьбы, спор добра и зла), перенесенные в религиозный контекст (борьба с дьяволом, самопожертвование как форма спасения, ведущее к вечной жизни), с рассуждениями о народе и его мессианском предназначении.

Таким образом, в истоках почитание павшего солдата смыкалось с культом предков и поиском спасения через самопожертвование. Эти религиозные идеи наводнили

начальную школу и полувоенные учебные заведения, пропитали официальную идеологию и заложили основу националистической программы «Легиона». Теория и практика легионеров объединила хрестоматийные примеры национальной истории с популярной патриотической поэзией Кошбука, прославляющей самопожертвование во имя нации, а почитание павшего солдата — с псевдорелигиозными обрядами и ритуалами, одобренными православной церковью и узаконенными в армии.

*Консерватизм и милитаризм молодого поколения:  
военное училище при монастыре Дялу (1912)*

В начале XX века процесс милитаризации общества в Европе получил новый импульс, вызванный расширением избирательного права и появлением первых признаков популистской политики. Препятствуя разрушительному проникновению «капризной» толпы в политическую жизнь и угрозе декадентского разложения, первые социальные психологи, как Гюстав Лебон, выступили с предложением общественных и институциональных реформ, предполагавших укрепление армии в роли элитного института, надежного хранителя мужской добродетели [LeBon 1898]. Предполагалось, что во время острого общественного кризиса армия станет примером «терпения, твердости, самоотверженности», а идея беззаветной любви к родине будет для нации «социальной скрепой» и «моральным идеалом» [LeBon 1910: 92].

Эти теории поведения толпы вдохновили консерваторов на военные реформы по всей Европе, приводя к еще большей ее милитаризации. Румыния не осталась в стороне от этого процесса: в результате стабильного наращивания военной силы накануне Балканских войн (1912–1913) она могла похвастаться самой многочисленной в Европе (в пропорциональном исчислении) армией резервистов [MacDonald 1915]. Также была значительно расширена сеть

военных школ, которым отводилась важная политико-идеологическая роль в реформе армии.

В 1910–1912 годах при поддержке широкого круга политиков был осуществлен новый военно-консервативный план милитаризации общества, предполагавший сближение молодежи и армии на основе идеологической триады «церковь, школа, армия». Главный сторонник этой идеологии, Симион Мехединци (1868–1962), мечтал о появлении новых элитных школ для талантливых подростков, «склонных к духовному и военному образованию» [Mehedinți 1923: 10]. Задуманные как кузница национальной элиты, эти школы должны были принимать не только бывших аристократов и сыновей военных, но также крестьян и представителей низших городских сословий, реализуя таким образом идею общественной солидарности и национального единства классов [Mehedinți 1923: 10].

В рамках этих мероприятий 4 июня 1912 года в монастыре Дялу прошло торжественное открытие новой военной средней школы «национального воспитания». На ближайшие десятилетия школа стала наиболее влиятельным военно-образовательным учреждением страны (1912–1948). Инициатором создания нового военного училища был консервативный политик Николае Филипеску (1862–1916). Известный как последовательный защитник традиционных аристократических привилегий, Филипеску был также ярким националистом и страстным сторонником румынской военной политики против Австро-Венгрии, нацеленной на то, чтобы во имя имперского национального единства присоединить Трансильванию. Поэтому, занимая пост военного министра (1910–1912), Филипеску уделил особое внимание укреплению армии. Именно в помощь проведению армейской реформы он предложил учредить элитное военное училище.

Взгляды Филипеску на военное образование были сформированы под влиянием новой международной педагогической школы, известной как «новое», или «прогрессивное», воспитание (*Éducation nouvelle*). С помощью

программы морально-политического воспитания, формирующего «активную жизненную позицию», авторы новой педагогики намеревались добиться гармоничного развития личности учащегося. Первые современные элитные школы с новым педагогическим подходом — Эбботсхолм (1889) и Бидейлз (1893) — были основаны в Англии реформатором образования Сесилом Редди (1858–1932). Во Франции принципы нового образования отстаивал Эдмон Демолен (1852–1907), основатель журнала «La Science sociale», последователь консервативного социального учения Фредерика Ле Пле (1806–1882) и горячий поклонник английской системы образования, которая, по его мнению, была залогом английского военного превосходства [Demolins 1889; 1897; 1898]. В 1899 году Демолен открыл школу Рош (École des Roches) близ городка Верней-сюр-Авр в Нормандии [Denis 1998]. Предполагалось, что школа Рош, созданная на основе педагогических принципов Редди и плана социальных преобразований Ле Пле, вдохновленного идеями домарксистских христианских социалистов, будет воспитывать новую национальную элиту и содействовать более широким преобразованиям во французском обществе.

Придерживаясь французской модели новой педагогики, Филипеску пытался перенести этот образовательный опыт в Румынию. Результатом его попыток стало создание нового училища при монастыре Дялу. В основе деятельности школы лежали два главных правила «нового образования»: 1) она должна находиться за пределами городского центра; 2) ее внимание должно быть сосредоточено на всестороннем моральном, физическом и интеллектуальном воспитании. Что касается первого, то в духе романтического военного патриотизма для создания новой средней школы Филипеску выбрал монастырь Дялу, наиболее значимое для румын мемориальное место, в котором покоился череп Михая — святая реликвия румынского национализма и символ национального единства. А для «полноценного — интеллектуального, физического

и морального — воспитания» учебный план училища был составлен из образовательных программ этического, религиозного и патриотического содержания. Их главная задача состояла в пробуждении и развитии основных воинских добродетелей, таких как смелость, патриотизм и самопожертвование.

При этом школа не была простым заимствованием французского опыта, а приспособлявала его к особенностям румынского общества. Школа Рош была частным заведением со светским и гражданским образованием, училище Дялу же финансировалось из государственной казны и имело военно-религиозную специализацию. В духе консервативных политических взглядов ее внутренний устав соединял глубокий пиетет к монархии с религиозностью и патриотизмом. Ее учебные планы стремились дать учащимся «цельное патриотическое воспитание», в котором были «живы уважение к отечеству <...> и чести, и пылкая жажда славы <...> и трепет перед Господом, но только перед ним»<sup>1</sup>. Разумеется, идея тесной связи военного образования и религии была не новой для этой эпохи, однако манера, с которой образование объединялось с обрядовой практикой и впитывало националистические идеи, заметно выделяла учебную программу этого училища: ежедневный распорядок включал в себя молитву, размышление, чтение Библии и обязательное посещение церковной службы, помещая, таким образом, обучение в условия повседневной религиозной жизни.

*От консервативного милитаризма к милитаристской идеологии легионеров: Кодряну и «дух» военного училища Дялу*

В период между двумя мировыми войнами одному из выпускников военного училища Дялу, окончившему его во время Первой мировой войны, Корнелиу Зели Кодряну

1. Обзор учебных программ и организации военного училища см.: [Petrescu 2002: 7].

(1899–1938), было суждено позаимствовать педагогические методы этой школы и обратить их против господствующей элиты. Кодряну обучался в военном училище в течение пяти лет с первого года его основания (1912–1916). По его собственному признанию в автобиографической книге 1936 года «Моим легионерам» [Codreanu 2003], время, проведенное в училище, оказалось важным эпизодом в становлении его личности:

Я провел пять лет в военном училище в монастыре на холме, где покоится голова Михая Храброго, под пристальным надзором Николае Филипеску. Там <...> я получил строгое военное воспитание и здоровую веру в собственные силы. И действительно, моя военная закалка сохранится со мной на всю жизнь. Порядок, дисциплина, субординация, впитанные мной с раннего возраста, вместе с чувством солдатской чести будут моими руководителями во всех моих будущих поступках [Codreanu 2003: 4].

Влияние училища на мировоззрение Кодряну было намного большим, чем он мог предположить. Он глубоко усвоил ценности армейской идеологии и мессианского национализма. Более того, основные идеологические и организационные особенности «Легиона Архангела Михаила», созданного им в 1927 году, продолжили традиции прогрессивного воспитания, полученного в Дялу. Претензия «Легиона» на исключительность, принципы его организации, значительная часть церемониального языка и практики, воспитательная идеология и стиль социального поведения — все это впервые было опробовано в военном училище. Важнейшими общими чертами были: почитание Михая Храброго и архангела Михаила, закономерно перекликающееся с темой национального единства и судьбы; вера в новую национальную элиту, состоящую из выпускников школы, которым было предназначено спасти Румынию (впоследствии эта вера приведет Кодряну к созданию новой

фашистской элиты); сакрализация политической деятельности в церемониале, объединившем военную, религиозную и патриотическую символику; культ героев-мучеников, отдавших жизнь за национальную идею. Основные принципы организации «Легиона», подробно сформулированные Кодряну в наставлении «Брошюра руководителя ячейки» [Codreanu 1933] и в книге «Моим легионерам», полностью воспроизводили организационное устройство военного училища в Дялу. Так, по примеру, заведенному в школе Рош, воспитанники училища в общении со сверстниками использовали обращение «товарищ», а старших называли «капитанами», и оба обращения были заимствованы легионерами (последнее даже было переосмыслено, когда его стали использовать исключительно в адрес Кодряну); официальным праздником в училище было 8 ноября, день архангела Михаила, — тот самый день, который позднее будут отмечать члены «Легиона». Основные ячейки организации Кодряну именовал «гнездами» вслед за Филипеску, который назвал однажды училище Дялу «ястребиным гнездом», прямо отсылая к романтику Михаю Эминеску и его грозной и воинственной поэме «К оружию». Поминование героев-мучеников, выкликание их по именам и почетный караул у вечного огня — все это играло важную церемониальную и воспитательную роль в создании харизматического сообщества, поощряющего самопожертвование.

Эти сходства позволяют нам оспорить «оригинальность», которую обычно приписывает «Легиону» академическая наука, ссылаясь, как правило, на его специфическое название и главный объект почитания, образовательно-педагогическую деятельность в области морально-политического воспитания, внутреннюю организацию, претензию на элитарность и миссионизм. Однако не стоит недооценивать тот факт, что Кодряну во многом отталкивался от официальной идеологии школы Дялу, переосмысливая ее так, что «Легион» встал в один



ряд с другими фашистскими движениями межвоенного периода. Как и в других странах Европы, основные постулаты румынской фашистской идеологии были разработаны в довоенное время. Но только Первая мировая война придала им окончательный вид и создала социальные и политические условия для их массового распространения в политической среде и организациях нового типа.

#### **4. Палингенетическая программа «Легиона»: спасение, метемпсихоз и культ предков**

«Легион Архангела Михаила» был основан в июле 1927 года группой активистов во главе с Корнелиу Зелей Кодряну и Ионом И. Моца (1902–1937) как элитная организация радикальных националистов. В отличие от традиционных политических партий у «Легиона» не было детальной политической программы. Вместо нее выдвигалась единственная цель: спасение румынского народа под руководством вождя Кодряну в самоотверженной борьбе «проводников спасительной силы» — членов «Легиона» [Moța 1936: 53]. Позднее идеологи движения отмечали, что значение идеи спасения отличало «Легион» от итальянского фашизма и немецкого нацизма.

Суть идеологии «Легиона» заключалась в кенотическом понимании палингенезии, согласно которому обновление возможно только благодаря самоотречению наподобие *imitatio Christi*. С этой основной идеей были связаны и другие темы романтической теории палингенезии, такие как христианская эсхатология; метемпсихоз; идеи всемирного освобождения человечества, судьбы и данного Богом предназначения румынского народа; героического христианства в искуплении грехов и мученичестве. В духе экуменизма, характерного для евангельского возрождения романтической Европы, идеология «Легиона» рассматривала спасение христиан как

конечную цель исторического развития. Кроме того, в соответствии с теориями романтического национализма главным действующим лицом и участником искупления были не отдельные люди, а народы:

Конечная цель — не жизнь, а воскресение. Воскресение нации во имя спасителя Иисуса Христа. Придет время, когда все народы земли восстанут из мертвых со всеми своими королями и царями; каждый народ займет свое место у престола Господа. Этот финал, это «воскресение из мертвых» — самая благородная и возвышенная цель, которую может достичь нация [Codreanu 2003: 315].

Кодряну понимал народ как некую сущность, «жизнь которой не ограничивается земным сроком». В этом он явно следовал идее метемпсихоза — веры в независимую и бессмертную душу, которая переходит из тела в бестелесное состояние. Идея метемпсихоза как формы коллективной солидарности и искупления была широко распространена во времена романтизма; однако если романтики говорили об общем искуплении грехов человечества, то легионеры верили в *искупление и возрождение нации, считая именно ее органическим целым*. Видя в нации сообщество родственников, они верили, что разделенные души в конце концов сольются в единое, коллективное духовное сознание.

Согласно Кодряну, нация имеет три главные составные части: «1. Физическое и биологическое наследие: ее плоть и кровь. 2. Материальное наследие: земля страны и ее богатства. 3. Духовное наследие» [Codreanu 2003: 313]. Национальное духовное наследие состояло из «понятий о Боге, мире и жизни», из «чести нации» и ее культуры, понимаемой как «выражение ее национального гения, ее крови» [Codreanu 2003: 314]. Для Кодряну национальное сообщество состояло не только из этнических румын межвоенной эпохи, но и из всех прошлых, настоящих и будущих поколений:

Когда мы говорим «румынская нация», то имеем в виду не только румын, проживающих ныне на общей территории, разделяющих общее прошлое и будущее, имеющих общие обычаи, но всех румын, живых и мертвых, которые жили на этой земле от начала ее истории и будут жить здесь в будущем. Нация включает: 1) всех ныне здравствующих румын; 2) все души умерших и могилы наших предков; 3) всех тех, кто будет рожден румыном [Codreanu 2003: 2].

Вариант метемпсихоза, принятый в «Легионе», не предполагал учения о многократном переселении или реинкарнации души, но утверждал будущее возвращение усопших предков. Адаптированный к христианскому учению, он также обращался к религии древних даков, их главному божеству Замолксису (бывшему якобы рабом у Пифагора), добавляя в идеологию «Легиона» еще и неоязыческие мотивы. Такие разные по происхождению духовные течения соединялись в новой национальной сотериологии и находили выражение в новой ритуальной практике.

*Идеологическая система координат «Легиона»:  
земное и божественное*

Путь к спасению нации — некой сущности, органически объединяющей физические, материальные и духовные качества, — согласно идеологии и ритуальной практике легионеров, заключается в двух осевых направлениях, возникших с первыми попытками сакрализации политической деятельности в середине XIX века: почитании архангела Михаила и культе земли предков. Первая ось задавала идеологии «Легиона» трансцендентное измерение, соединяя ее со сферой священного или сакрального. Кодряну по-разному объяснял возникновение почитания архангела Михаила в «Легионе», связывая его либо с божественным откровением, которое было дано ему в тюрьме, либо с коллективным видением, пережитым

руководящим звеном активистов; при этом в обоих случаях ключевую роль якобы сыграла икона архангела Михаила из монастыря Вэкэрешти. Здесь, я полагаю, Кодряну полностью реализовал героический сюжет поэмы Элиаде «Михаида», сохранив все основные мотивы: пророческий сон героя, дающая откровение икона и роль архангела Михаила в божественном призвании Михая Храброго стать объединителем румынского народа. Архангел Михаил стал главным источником идеологии и символики легионеров и объектом их фанатичного поклонения; Михайлов день, 8 ноября, был объявлен официальным праздничным днем движения. Большая копия иконы, которая, по преданию, вдохновила видение Михая, была объявлена священной реликвией «Легиона» и взята под охрану вечного караула в главном штабе движения в Яссах. Кроме того, икона была вынесена на обложку официального издания «Легиона», ее многочисленные копии были разосланы в областные отделения, а ее уменьшенное изображение носил сам Кодряну. Все это способствовало почитанию в «Легионе» иконы архангела Михаила как символа божественного откровения и защиты: «Наш святой покровитель — архангел Михаил. Нам следует иметь его икону в своих домах, и в тяжелые времена мы должны обращаться к нему за помощью, и он никогда не откажет нам» [Codreanu 2003: 248].

Вторая ось придавала идеологии «Легиона» «земное» измерение, ориентируя ее на почитание предков и мучеников. «Божьим законом», говорил Кодряну, земля была дана народу как жизненная почва [Codreanu 2003: 62]. Идея поклонения историческим владениям предков дала название официальному журналу движения, «*Rământul strămoşesc*» («Земля предков»), и гармонично перекликалась с торжественным траурно-мемориальным церемониалом. В представлении легионеров национальная территория была символически очерчена могилами румынских национальных героев: по словам Кодряну, «мы привязаны к этой земле миллионами могил». Области,

заселенные этническими меньшинствами, считались территориями, захваченными вопреки Божьему закону. *Приземление национальной идеи* сделалось очевидным, когда на обложке журнала под иконой архангела Михаила появилась карта Великой Румынии; городские анклавы, населенные нерумынами (в основном евреями), были помечены черными точками как «гангрена» на национальном теле земли предков.

Вместе два осевых направления идеологии «Легиона», вертикальное и горизонтальное, образовывали мощную символическую картину с земным и божественным измерениями: «Здесь наше движение обретает четкие границы. Одной стороной мы укореняемся в земле наших отцов, другой возносимся в небо: Архангел Михаил и *Земля предков*». Две оси были выражением *историзма* «Легиона», восходившего к палингенетической исторической идеологии романтизма: они должны были связать дохристианских предков румынского народа (даков) с христианством и явить судьбу, дарующую искупление грехов и спасение.

*Фашистская революция: борьба с упадком, строительство тоталитарного государства*

Палингенетическая программа легионеров основывалась на христианском представлении об апокалиптической эсхатологии. Подражая языку и символам Ветхого Завета в том виде, в котором они были восприняты и переосмыслены в романтических теориях социально-религиозного возрождения, эсхатология «Легиона» одновременно содержала современные политические идеи, такие как антисемитизм и антикоммунизм, взятые из европейской литературы рубежа веков и приспособленные к местной культуре.

Следуя идее циклической философии истории Элиаде, идеология «Легиона» допускала существование двух противоположных тенденций исторического развития:

нисходящей, ведущей к вырождению, и восходящей, ведущей к искуплению и возрождению. По мнению Элиаде, обе эти тенденции циклически сменяли друг друга; их противоборство в итоге приводило развитие на более высокий уровень. В идеологии «Легиона» эти тенденции также взаимно исключали друг друга, и одна могла прийти на смену другой только в результате революции. По мнению легионеров, в межвоенный период человечество стояло на распутье: люди и народы должны были решить, на чьей они стороне в мировом противостоянии добра и зла (фашизма и коммунизма), решить и выступить *в защиту* или *против* мирового спасения: «Если страна не идет по пути воскресения, о котором возвещает интегральный национализм, она избирает другой путь, путь коммунистических реформ» [Moța 1936: 95].

Кодряну и Моца использовали термин «революция» в двух разных значениях: 1) революция как переворот, несущий хаос, разрушение и исчезновение традиционной власти; 2) революция как возвращение к традиции и восстановление исконного идиллического состояния в соответствии с первоначальным значением слова, описывающего круговорот, возвратное вращение вокруг собственной оси. Для иллюстрации первого значения термина использовались примеры Великой французской революции и ее «продолжательницы», большевистской революции 1917 года. Кодряну осуждал «устаревшую идеологию Великой французской революции», в основу которой, по его мнению, были положены «ложные абстракции», приведшие в итоге к утрате традиционных ценностей, таких как религиозная вера. Но еще больше он был обеспокоен Октябрьской революцией, которую считал «разрушительной катастрофой», неотъемлемой частью мирового «жидобольшевистского» заговора. Принесенный евреями на румынскую землю, большевизм грозил перерасти в «антирумынскую революцию», целью которой было «свержение короля, уничтожение

церквей, массовое убийство офицеров и сотен тысяч румын» [Codreanu 2003: 107].

Усилия евреев, стремящихся «уничтожить румынский народ», были сосредоточены на тех же двух осевых направлениях, которые обозначены идеологией «Легиона»: на земле румынских предков, материальном источнике существования нации, и их религиозной вере, способе трансцендентного общения с Богом. Социалистический атеизм евреев грозил нарушить связь румын с Богом и святыми, а захват евреями родной земли — лишить румын связи с предками [Codreanu 2003: 107].

Как пример второго значения термина «революция», означавшего духовное возрождение и обновление, можно привести взгляды Кодряну и Моцы на место «Легиона» в революционном движении. Националистические протесты румынских студентов, вспыхнувшие после 1918 года, изображались ими как «извержение вулкана, вырывающееся из национальных глубин». Студенты «восстали на битву», вступив на «великий путь, предначертанный судьбой нашей нации, рука об руку с теми, кто сражался, страдал и принял мученический конец за нашу землю и ее народ» [Codreanu 2003: 54, 50]. «Легион», прямо продолжая студенческое движение, был «великой духовной школой»; изменяя душу румынского народа, он стремился приблизить «великую духовную революцию всей нации». В духе романтиков фашисты видели возрождение в восстановлении средневековой славы; но одновременно возрождение для них было кульминацией исторического развития румынского народа: «Грядущая победа „Легиона“ позволит подняться великому румынскому народу и озарить своим сиянием весь мир» [Moța 1936: 196]. Таким образом, идеология легионеров подспудно развивала «регрессивно-футуристическую» утопию, которая основывалась на восхвалении Средневековья и при этом устремлялась вперед, к созданию «нового человека» и строительству тоталитарного фашистского государства.

*Фашистский путь к национальному спасению:  
формирование «нового человека» и харизматическое  
общество самопожертвования*

В духе романтической теории палингенезии обновление связывалось с христианским спасением, и спасение в эсхатологии «Легиона» достигалось в результате борьбы «богоизбранных воинов» против сатаны и неверных. Хотя избранники Бога получали его поддержку в покровительстве и руководстве архангела Михаила, главного божьего посланника и помощника, спасение не могло быть дано само собой как неизбежное следствие, за него надо было сражаться в тяжелой битве, в священной войне героев против материализма и атеизма.

Эсхатология легионеров выросла на страхе перед вырождением, который делал роль харизматического вождя неизбежной и значительной. Силы упадка можно было одолеть только героическим самопожертвованием харизматического общества. В «Брошюре руководителя ячейки» Кодряну предложил план коллективного спасения через самопожертвование, некое наставление в преданности, которое должно было помочь легионерам обрести святость и единение с Господом. Он разработал кодекс поведения и набор идеологических заповедей, необходимых легионеру, стремящемуся обрести спасение. Кодекс поведения объединял военную дисциплину и религиозный аскетизм. Он состоял из девяти наказов (в основном касавшихся веры в Бога, самодисциплины, преданности, отказа от политики и готовности погибнуть во имя «Легиона») и шести основных правил: «дисциплины», «труда», «молчания», «воспитания», «взаимовыручки» и «чести» [Codreanu 1933].

Правильное поведение легионера неизбежно вело к спасению благодаря появлению нового человека и духовному возрождению «изнутри» через самопожертвование. Согласно Кодряну, «новый человек, или обновленная нация, означает великое духовное возрождение, великий



духовный переворот всей личности, иными словами, означает противостояние всей сегодняшней духовной жизни» [Codreanu 1933: 69]. Новый человек должен стать воплощением национального характера всей нации: «Все добродетели румынской души должны возродиться в новом человеке, все достоинства нашей расы. Все недостатки и злые пороки мы должны убить в новом человеке» [Codreanu 1933: 69–70].

Создание нового фашистского человека было задачей педагогической. Кодряну придавал большое значение воспитанию. Он задумывал «Легион» как школу-кузницу новых людей в духе *nouvelle pedagogie*<sup>1</sup> и ее программ по формированию личности. Именно поэтому главной заботой «Легиона» было не составление новых политических программ, а изменение людей изнутри:

Наше движение, наш «Легион», имеет характер великой школы духа. Оно стремится вдохнуть в нас новую веру и внести революционные изменения в румынскую душу. Объявите во всех уголках, что зло и гибель зарождаются в душе. Душа — вот тот краеугольный камень, о котором мы должны сейчас позаботиться. Душа человека и душа массы. <...> Призовите душу народа к новой жизни [Codreanu 2003: 2–3].

Кодряну применил на практике принципы прогрессивного воспитания, создав полувоенное тоталитарное движение революционеров, объединенных клятвой верности вокруг вождя, требующего их полной, постоянной и беспрекословной преданности и подчинения. «Легион» перенял у армии ее структуру, методы, устав и обучение. Он изолировал своих членов от внешнего мира и, воспитывая их в духе новых ценностей и нового уклада жизни, превратился, таким образом, в новый иерархически организованный, самодостаточный социальный мир

1. Новой педагогики. — *Примеч. перев.*

со своими законами, языком, обрядами и ритуалами. Совместное воспитание легионеров начиналось с раннего возраста, с их зачисления в подразделение «Frățiile de Cruce» («Братство креста»). Обряд посвящения в братство был для членов «Легиона» чем-то вроде символического христианского перерождения и основывался на традиционном православном представлении, согласно которому дети, крещенные в одной воде, считались братьями по кресту [Weber 1965: 520–521; 1966]. По аналогии с учебным планом военного училища Дялу члены «Братства» должны были обучаться военному построению и многочисленным видам спорта, например фехтованию; их даже называли мушкетерами, и роман Александра Дюма «Три мушкетера» был одним из главных в списке рекомендованной литературы<sup>1</sup>.

Взрослые члены «Легиона» получали христианское, патриотическое, физкультурно-оздоровительное и социальное воспитание в своих «гнездах». Чтобы стать полноценным членом движения, новичок должен был проходить проверку в течение испытательного срока длительностью до трех лет. Регулярный отсев и дисциплинарные взыскания соседствовали с продолжительными занятиями и тщательно регламентированным распорядком жизни коллектива. С такими методами воспитания, коллективным жизнеустройством и военной подготовкой «Легион» быстро стал фанатичным тоталитарным движением, представляющим серьезную массовую политическую силу, — хотя первоначально задумывался как элитная организация, в которую должно было входить не более 3000 тщательно отобранных членов. В 1937 году, после десяти лет политической борьбы, он насчитывал уже 270 000 членов, а на национальных парламентских выборах получил 478 000 голосов (около 16% всех избирателей), заработав 66 мест в парламенте [Heinen 1986].

1. Pământul Strămoșesc. 1930. № IV. 18 мая. С. 3.

*Героическое христианство: легионерское спасение через  
искупление грехов и мученическое самопожертвование*

Особенность легионерского способа спасения состояла в том, что оно достигалось усилиями избранных мучеников. Личная жертва легионера должна была освободить румынскую нацию: «Кто-то должен страданием заплатить за грехи, что терзают народ, кто-то должен болью выкупить спасение завтрашнего дня...» [Моца 1936: 59]. Воскресение нации, добытое искуплением грехов и мученической жертвой, следовало модели *imitatio Christi*: «Наш Спаситель не смог бы восторжествовать без страданий и жертвы... Как же легионер сможет одержать победу, ведя жизнь, полную ясных, безоблачных дней; как сможет он победить, если жизнь его исполнена счастья и личного довольства?» [Моца 1936: 58]. Идея искупления грехов через жертву восходит также к палингенетической философии Бонне с его *emboîtement des germes* (предсуществованием зародышей), которая была перенесена в Румынию в трудах Элиаде. «Так хотел Господь: семена обновления (*germenul unei înnoiri*) могут прорасти только из смерти, из страдания», — утверждал Моца [Моца 1936: 74–75] (заметьте поразительное сходство в терминах). Кроме того, эта идея имела много общего с поведенческой моделью христианского мученичества и романтическим представлением о героическом христианстве [Cantacuzino 1969].

Главная особенность нового человека в идеологии «Легиона» состояла в его способности к духовному обновлению через самопожертвование. Для достижения звания легионера каждому члену необходимо было пройти серию вступительных испытаний, аллегорически описанных Кодряну как «гора страданий, лес, полный диких зверей, и омут отчаяния» [Codreanu 1933: 56–60]. Эти испытания в духе *imitatio Christi* символизировали гонения и испытания Христа: будущий легионер должен был «принять на плечи свои бремя спасителя нашего Иисуса Христа» [Codreanu 1933: 56]. Страдания занимали ключевое место

в подготовке легионеров. Согласно Кодряну, без «испытания болью, испытания храбрости и испытания веры нельзя стать дельным человеком, нельзя стать легионером» [Codreanu 1933: 60]. Он считал, что «каждый акт страдания — это шаг вперед на пути к спасению, на пути к победе» [Codreanu 1933: 55].

Склонность к самопожертвованию вела к прославлению смерти: она для легионера — «самая дорогая невеста среди всех невест». По словам Моцы, «духовное возрождение в понимании легионера» — это «юность без рассвета, стоящая перед лицом смерти, полностью лишенная личных пристрастий и радостей» [Моца 1936: 76]. По Кодряну, легионеры — это «солдаты иных румынских горизонтов», готовые к апокалиптическим битвам и сражениям, которые им суждено оставить «либо победителями, либо мертвыми» [Codreanu 2003: 2].

Культ легионера-мученика был, в сущности, связан с культом смерти. Кодряну говорил: «Легионер любит смерть, поскольку его кровь питает древо будущей легионерской Румынии». Помимо христианской символики и расхожих представлений о жертве и самопожертвовании легионеры обращались к дакийскому культу смерти, бытовавшему у древних обитателей Великой Румынии, которых они почитали как предков румынского народа. Даки бросали вызов смерти, отдавая богам своих храбрейших героев в качестве добровольной жертвы и посланников в мир иной. Подобно им легионеры-мученики были посредниками в единении с Богом: «Наши павшие легионеры образуют связь между небом и землей. Каждая могила легионера означает новый корень, пущенный в землю, на которой твердо стоит наш „Легион“» [Codreanu 2011: 2]. Поэтому приветствовалось, если легионер «принимал крещение смертью с безмятежностью наших фракийских предков» [Codreanu 2003: 2].

Естественным продолжением легионерского фанатизма стало создание «команд смерти», члены которых выполняли опасные задания, связанные с политическими

убийствами, закрепляя тем самым за «Легионом» репутацию террористической организации. Моца высоко ценил самопожертвование, считая его наиболее эффективным средством политической борьбы; давая общую оценку самоотверженному характеру движения, он писал: «Дух самопожертвования — наша суть! У каждого из нас есть ужасная бомба, неодолимое орудие борьбы, более мощное, чем танки и винтовки: наш собственный порох» [Моца 1929: 207].

Легионеров, пожертвовавших жизнью ради общего дела, объявляли «мучениками» и причисляли к лику христианских «святых». Наиболее значительными были: три «никадора», убившие премьер-министра Иона Дуку 29 декабря 1933 года; десять «дечемвинов», каздивших 16 июля 1936 года за измену бывшего лидера «Легиона» Михая Стелеску; Ион Моца и Василе Марин (1904–1937), участвовавшие в Гражданской войне в Испании на стороне Франко и убитые в январе 1937 года; Кодряну и более 250 других высокопоставленных руководителей «Легиона», казненных по приказу короля Кароля II в ноябре 1938 года. Несмотря на явное предпочтение «Легионом» православной религиозной практики, канонизация мучеников, по сути, была нововведением, воспринятым из католической традиции. Прошедшие в феврале 1937 года похороны Моцы и Марина подтверждают это, поскольку это была *первая попытка канонизации мучеников в румынской православной церкви*. Поддержанная некоторыми православными иерархами, сопровождаемая мощной кампанией в прессе и грандиозными массовыми церемониями, эта попытка имела большой пропагандистский успех для «Легиона». Впрочем, руководство православной церкви не уступило давлению и официально отвергло требование о канонизации, опасаясь, что она может пошатнуть и ослабить устои церкви. Только в 1955 году румынская православная церковь впервые канонизировала своих христианских мучеников, начав деятельность, которая возобновится уже в посткоммунистический период.

*«Одержимые Христом»: апостолы харизматического национализма*

Духовное обоснование учения о спасении нации ставило идеологов «Легиона» перед необходимостью прояснить вопрос об отношении движения к православной церкви и ее учению. Наличие общих тем, ритуалов и даже участников делало этот вопрос невероятно сложным, а ответы на него — разнообразными и противоречивыми. Далее я расскажу о двух наиболее заметных попытках интерпретации легионерского харизматического национализма с теологической точки зрения: первая была принята светским деятелем, аристократом Александру Кантакузино (1901–1939), вторая — православным священником Илие Имбреску (1909–1949). Было бы ошибкой видеть за этими теоретическими опытами стремление примирить идеологию легионеров с православной церковью и ее учением; скорее это были попытки именем высшей правды поставить церковь под контроль новой фашистской политической религии. Делая особый упор на трансцендентном значении харизматического национализма, оба автора заявляли о превосходстве идеологии «Легиона» над православным учением, в противовес которому они подчеркивали божественную миссию легионеров и выдвигали альтернативный путь всеобщего «национального спасения» через мученическое самопожертвование. Несмотря на то что этот путь явно противоречил позиции православной церкви, по их мнению, он отвечал вышней воле Господа и религиозному укладу румынского народа.

Потомок аристократического рода, преисполненный воинственно-националистического, антикоммунистического и антисемитского пафоса, Кантакузино отстаивал в своих работах новую фашистскую теологию «героического христианства», которое вело к коллективному спасению путем фашистского сопротивления и мученической жертвы во благо нации: «У легионеров есть высшая

цель — спасение румынского народа»<sup>1</sup>. Путь к спасению состоял не в праведной религиозной жизни монахов и монахинь, а в героической битве на службе нации. Находясь под влиянием идей Жоржа Сореля (1847–1922), Кантакузино высоко ценил насилие за его положительное, «очищающее» воздействие, называя его «неизбежным грехом» и главным «способом национального воспитания». Даже если революционное насилие легионеров шло вразрез с заповедями и церковной проповедью, оно исполняло их божественное, харизматическое предназначение, несущее спасение румынскому народу: «Возможно, слуги Господа не вправе будут отпустить тебе грехи твои на земле, но верь, божья милость отпустит их на небе». В отличие от церкви, которая исповедовала индивидуальное спасение, спасение легионеров, за которое они боролись, было коллективным: «Моя румынская душа спасется вместе с другими румынскими душами, с душой моего народа. Грехи румын бременем ложатся на меня, мои грехи обременяют их. Искупить грехи моих соотечественников — самая благородная, но и самая трудная миссия, данная человеку».

Кантакузино был убежден в том, что Бог даровал румынам их «миссию и судьбу» в соответствии с высшим божественным планом. Он считал, что достижение физического и духовного освобождения румынского народа и превращение страны в одну из крупнейших европейских держав невозможно без создания «нового человека», некоего «человеческого существа» высшего типа — образ, сформированный под влиянием «христианских представлений и новой философии жизни». Новый румын, румын «завтрашнего дня», должен быть бескомпромиссным антилибералом и антисемитом, должен демонстрировать воинский дух и *elan vital*<sup>2</sup>, характерный для всех

1. Цитаты даются по: [Cantauzino 1969], факсимильному воспроизведению издания 1940 года, в которое вошли следующие эссе: «Între lumea legionară și lumea comunistă», «Cum suntem», «Românul de mâine», «Românismul nostrum», «Pentru Christos» и «Cuvinte rostite în fața sicriilor lui Ionel Moța și Vasile Marin la Casa Verde».

<sup>2</sup> Жизненный порыв. — Примеч. перев.

фашистских движений: «Национализм легионеров поддерживает и превозносит идеи воли, власти и территориальной экспансии, поощряет военную дисциплину, прославляет аскетизм и смерть ради общего блага». Особый путь, на который становился легионер ради общего искупления, был величайшей жертвой, о чем свидетельствовали могилы борцов-патриотов: «Мы верим в искупительную силу наших могил». Представление Кантакузино, что рождение «сверхчеловека» и румынской «сверхнации» происходит при божественном участии, не противоречило учению православной церкви. Напротив, оно объединяло харизматический национализм легионеров с ключевыми христианскими темами в новой доктрине национального спасения.

Еще более амбициозная и всеобъемлющая теологическая интерпретация легионерского харизматического национализма, основанная на началах любви и божественного откровения, была предложена православным священником и активистом «Легиона» Илие Имбреску. Получив теологическое образование в Керновице (степень бакалавра) и в Бухаресте (степень доктора философии), в 1934 году Имбреску был рукоположен в сан священника в исторической области Добрудже, где он развернул активную пропаганду идей «Легиона». Во время краткого правления легионеров (сентябрь 1940 — январь 1941 года) он разрабатывал институциональную реформу православной церкви в Министерстве по делам религиозных культов. В ноябре 1940 года Имбреску опубликовал книгу «Церковь и движение легионеров» [Imbrescu 1940], написание которой, как он утверждал, его вдохновил Святой Дух. Разбитая на десять глав в соответствии с десятью заповедями, книга разворачивала грандиозное повествование, в котором мировая история изображалась в виде апокалиптической битвы с сатаной, в центре которой стоял румынский народ. Для Имбреску мир получал смысл через Евангелие, а в центре помещалась фигура Иисуса Христа. Народы были ключевыми теологическими категориями:



им, сотворенным некогда Господом, следует подчинить свое существование сотериологической целесообразности, дарующей искупление и воскресение. Исполненные патриотических чувств, они должны стремиться к совершенству, и в этом стремлении небесные ангелы помогут праведным народам исполнить волю Господа [Imbrescu 1940: 195]. Ангелы под началом архангелов покровительствуют верующим, неся им Божью благодать.

Имбреску полагал, что история человечества оказалась на перепутье в своем движении к эре истинного воскресения [Imbrescu 1940: 174]. Новой эре предшествовал переходный период, время апокалиптической битвы против сатаны [Imbrescu 1940: 183], и главным полем этого сражения стало межвоенное румынское общество. В нем сошлись две противоположные силы: молодое поколение, исполненное Духа Святого и ратующее за Христа, потому и названное «харизматическим» («generația harică»), и старшее поколение, состоящее из патриарха и церковных иерархов, государственных чиновников, ученых и короля; оно предало национальные интересы и поэтому именуется сатанинским («generația satanică»). Как миссионеры Христа, харизматическое поколение следует зову Святого Духа. Имбреску подкреплял свой тезис оригинальной теорией божественной избранности румынского народа. Он утверждал, что, в отличие от народов Центральной Европы и Балкан, которые приняли христианство «сверху», от своих правителей, румыны были «рождены христианами». Этот дар промысла Божьего сделал их избранным народом Нового Завета, «приемными чадами Господа», которым предназначено под защитой архангелов потрудиться ради спасения мира от восставшего Люцифера [Imbrescu 1940: 197]. Поэтому святыми покровителями румынского народа были архангел Михаил, защитник справедливости, и архангел Гавриил, защитник божественной милости.

Харизматическое поколение, отмеченное милостью Божьей, — знак зрелости румынской нации — шло

к спасению под руководством своего вождя, «капитана» Кодряну. Вот почему именно Кодряну был приведен неведомой, мистической силой к почитанию иконы архангела Михаила: «Рожденный в правде, Корнелиу Зеля Кодряну несет крест ученика Спасителя» [Imbrescu 1940: 167]. Он наделен многими харизматическими талантами: он боец, провозвестник, знаток божественной милости: «Капитан — великий современный пример любви к Иисусу Христу и борьбы за него, а его книга — святая вода из источника Святого Духа» [Imbrescu 1940: 172].

Для Имбреску тоталитарное государство легионеров было новой формой общественной организации, гармонично объединявшей национализм с православием ради создания государства «национального экуменизма», «явленного капитану Святым Духом» [Imbrescu 1940: 171]. Румынско-христианское государство легионеров было «политическим выражением православия», его целью было возрождение нации. Божественное предназначение румын состояло в воплощении идеала *православного национализма*, сначала в Румынии и затем во всем мире, тем самым приближая новую эру «христианского экуменизма». Благодаря капитану румынский народ исполнит свое предназначение предтечи новой исторической эры, народа Священного Писания в служении кресту, народа апостолов и миссионеров, собирающего все прочие народы мира во «Всемирный экуменический синод». Как святой Иоанн Креститель был предтечей Иисуса Христа, так и румынский народ — это «народ, который выступит в роли предтечи новой эры единства других народов» [Imbrescu 1940: 186].

Труды Кантакузино и Имбреску были не просто упражнениями в теологии. Основываясь на длительной традиции романтического палингенетического национализма и историзма и опираясь на современные фашистские идеи, они разработали оригинальную формулировку идеологии *харизматического национализма*, новой национальной религии спасения. Несмотря на попытки

встроить легионерский путь спасения в библейскую традицию, этот путь был довольно оригинальным и с точки зрения официальной православной догмы, несомненно, кощунственным. Он превозносил страдания, искупление и выше всего самопожертвование ради общего блага, но при сохранении всех главных религиозных тем мотивация легионеров, их методы и цели были совершенно другими. Во-первых, легионеры приветствовали насилие как форму социального обновления и катарсиса. Во-вторых, главным кощунством была подмена Спасителя фигурой Кодряну; при этом его жизнь и деятельность хоть и имели вид *imitatio Christi*, но в основном проходили *вне* церкви или даже были направлены *против* нее. Это объясняет, почему харизматическая идеология «Легиона» в конечном счете была не только кощунственной с точки зрения церкви, но и враждебной по отношению к ней [Iordachi 2004].

## Заключение

Данная работа исследует различные интеллектуальные источники происхождения палингенетической исторической идеологии «Легиона» о национальном спасении. Я полагаю, что основные элементы этой идеологии были разработаны романтиками во второй четверти XIX века, затем были объединены в единое целое во время образования румынского национального государства в 1859 году и обрели новые силы уже в начале XX века, в период сакрализации политической жизни, объединившей церковь, школу и армию вокруг династии Гогенцоллернов.

Основа идеологии национального спасения была заложена Ионом Элиаде-Рэдулеску в теории палингенетического национализма, мифологическим ядром которой была идея возрождения румынского народа, зашифрованная в культе Михая Храброго и его святого покровителя, архангела Михаила. Политический успех Элиаде был

недолгим: после революции 1848 года в Валахии, в которой он проявил себя как выдающийся руководитель, он был вынужден отправиться в изгнание и впоследствии окончательно превратился во второстепенного политика объединенной Румынии. Тем не менее его литературные и исторические труды, равно как и его представление о сакрализации политики, имели огромное влияние, сыграв не последнюю роль в формировании взглядов последующих поколений румын.

Во второй половине XIX века румынская государственная идеология претерпевала многочисленные изменения, вызванные объединением Молдавии и Валахии в 1859 году, войной за независимость 1877–1878 годов, критической реакцией на серию крупных кризисов — таких, как «еврейский вопрос», выразившийся в отказе румынских политических деятелей предоставить евреям гражданские и политические права [Iordachi 2001], и «трансильванский вопрос», касавшийся политики Румынии в отношении присоединения этой провинции и создания единого национального государства, — и, наконец, интеллектуальным и политическим брожением на рубеже веков. Подкрепленные новыми идеями, заимствованными в основном из Германии и Франции, эти изменения вывели на передний план совершенно новое политическое мышление, основанное на эссенциалистском толковании культуры, социальном дарвинизме и антисемитизме, новой национальной воинственности и обновленном мессианском национализме, построенном на идее национального единства.

Накануне Первой мировой войны данные изменения были подхвачены новым типом консервативно-авторитарного национализма. Их проводником был Филипеску, ректор новаторского военного училища при монастыре Дялу. Принимая ключевые положения палингенетического национализма, предложенного Элиаде (почитание Михая Храброго и архангела Михаила как символов predetermined судьбы и культ армии как средства

обновления), он наложил их на традиционные консервативные ценности (монархизм, элитаризм и патриархальный уклад общества), объединенные с такими современными политическими идеями, как идея национального обновления, осуществляемого силами молодой элиты, воспитанной в духе военно-религиозных ценностей в соответствии с принципами прогрессивной педагогики.

Очевидно, что не Кодряну ввел в романтическую доктрину мессианского национализма основные нововведения. Большинство принципов палингенетической идеологии легионеров были разработаны до Первой мировой войны: это идеи богоизбранности и предначертанной судьбы румынского народа, возрождения и обновления, их кодификация, соотносящаяся с культом Михая Храброго и архангела Михаила, культ мучеников, страх перед вырождением, основанный на антисемитизме, и ведущая роль армии и милитаристских ценностей в деле национального возрождения. В политической практике силами консервативных элит уже предпринимались экспериментальные попытки институционализации палингенетического мифа в новых формах общественного воспитания молодежи, объединяющих главные источники вдохновения: романтический национализм, религию и милитаризм. Получив такое специфическое образование в одной из элитных военных школ, Кодряну усвоил основные постулаты романтического национализма и милитаризма и был обречен стать продолжателем духовной традиции военного училища Дялу в межвоенной Румынии.

Эта преемственность не должна затмевать того значительного вклада, который внес «Легион» в румынскую государственную идеологию. Во-первых, он смог присвоить палингенетический миф, изображая себя орудием, которым Господь осуществляет спасение и искупление. Во-вторых, он переосмыслил миф, приспособив его к особой исторической ситуации межвоенной Румынии и придав ему новую апокалиптическую остроту, поддерживаемую

мнимой опасностью вырождения в условиях «жидобольшевицкого» заговора. В-третьих, он развил многие темы, которые только подразумевались в ранних теориях палингенезии: например, важность спасения через искупление грехов; представление о метемпсихозе как форме национальной солидарности; мистицизм, основанный на прямом и непосредственном общении с Богом харизматического лидера и легионеров-мучеников в момент их призвания и в дальнейшей их деятельности. В-четвертых, «Легион» имел антигосударственный, революционный характер, проявлявшийся в его склонности к тоталитаризму, в его полувоенной организации и харизматической природе его руководства.

Принимая во внимание этот вклад, я считаю «Легион» тоталитарной и харизматическо-революционной фашистской организацией. Он был революционным, потому что имел антигосударственную направленность, стремился сместить «коррупцированную» и «разложившуюся» политическую элиту и заменить ее новой, состоящей из элитарной фашистской молодежи, которой была доверена миссия спасения Румынии под руководством харизматического вождя. Он был тоталитарным, потому что развивал интегральный взгляд на политику, предполагающий полный контроль над всеми сторонами жизни своих сторонников и создание общества нового типа с помощью их полной физиологической перестройки, сопровождаемой кампаниями этнических чисток и социального проектирования. «Легион» опирался на принципиально новый тип харизматической власти над своими членами, основанный на персональной клятве и требующий полной и беспрекословной преданности движению и вождю. Он поддерживал новые формы политической организации и общественного протеста, военизируя своих членов и организуя их на принципах иерархии и дисциплины, внедряя новые методы общественно-педагогического воспитания, направленные на создание нового фашистского человека. Кроме того, «Легион» стремился

создать тоталитарное государство, поддерживая замену многопартийной системы однопартийной диктатурой, перестройку государственной системы по корпоративному типу, этническое понимание гражданства и новую патриархальную организацию отношений между полами и членами общества.

На более высоком теоретическом уровне «Легион» развивал палингенетическую историческую идеологию, согласно которой спасение и обновление человечества должно наступить в результате всемирной битвы избранных с силами упадка. Принимая во внимание многообразное происхождение идеологии «Легиона», я не думаю, что его религиозные постулаты были результатом его так называемой близости с православной церковью или взяты из православного учения. Напротив, они уходят корнями в палингенетические общественные теории, разработанные преимущественно французскими и итальянскими авторами, перенесенные и творчески приспособленные к локальным условиям культурными «посредниками», а позднее институционализированные и воспроизведенные в новейших опытах сакрализации политической жизни. Разумеется, не следует преуменьшать влияние православной церкви и ее учения на идеологию и ритуалы легионеров, но правильно понять ее можно только как часть более широкого контекста. Основные положения палингенетических теорий обновления были сформулированы под влиянием христианской библейской традиции вообще и католического и протестантского учения в частности. Эти положения были перенесены на румынскую почву усилиями Элиаде, который обогатил их, соединив в причудливом синкретизме со своеобразной восточноправославной религиозной тематикой. Во второй половине XIX века процесс сакрализации политики, начатый Элиаде, перешел на новый уровень и приобрел центральное значение в деле создания нации и государства. Православная церковь приняла в нем активное участие, включив многие свои

обряды и ритуалы в новый государственный церемониал. Ее вклад увеличился в период между двумя войнами, когда границы между политикой и религией стали размываться еще больше. «Легион» перенял и присвоил многие элементы официального и народного православного богослужения, воспринимая их либо косвенно, либо от многочисленных православных священников — членов движения. Эти сложные связи и пересечения между «Легионом» и православной церковью очень важны; однако необходимо отметить, что основа идеологии легионеров не может целиком сводиться к православию — она уходит корнями глубже, к романтическим теориям палингенезии. Палингенетический характер идеологии «Легиона» объясняет неоднозначные отношения, которые сложились у него с православной церковью и ее учением, в которых одновременно присутствовали связь и сотрудничество, соперничество и противостояние. Это противостояние неудивительно: палингенетические социальные теории всегда с трудом уживались с официальной церковью; еще в середине XIX века оригинальное сотериологическое учение Элиаде и его комментарий к Библии были публично раскритикованы православным митрополитом из Трансильвании Андреем Шагуном.

В более широкой перспективе данное узкоспециальное исследование может быть использовано при изучении природы фашизма. Во-первых, эта работа выявляет близкую связь между фашизмом и национализмом. Во-вторых, она показывает, что для верного понимания этой связи необходим взгляд с более далекой исследовательской ретроспективой — взгляд, который сможет различить не только интеллектуальный протест на рубеже веков, но и антипросветительскую реакцию и христианскую общественную критику, появившуюся после Великой французской революции и наполеоновских войн. В-третьих, эта работа демонстрирует религиозные корни национализма Новейшего времени, уходящие в палингенетические общественные теории и питающиеся от основных



христианских тем, таких как библейская идея божественной избранности и судьбы. Разумеется, квазирелигиозный характер национализма был отмечен многими учеными, включая Моссе [Mosse 1991b]; хотя, в отличие от Моссе, который считает национализм «светской религией» или замещением традиционной религии, я подчеркиваю религиозные корни национализма и важную роль идеи божественной избранности в формировании национальных идеологий в истории Новейшего времени.

*Вне всякого сравнения? Изучение балканского фашизма на Балканах и новые тенденции в сравнительной историографии*

Опираясь на данное исследование, а также на мой опыт изучения недавней, более общей научной литературы о фашизме, не всегда непосредственно связанной с темой моей статьи, ниже я хотел бы дать оценку истории, текущего состояния и перспектив изучения фашизма в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе; такая оценка могла бы способствовать началу аналогичной дискуссии в украинской историографии. Хотя трудно избежать обобщающих оценок, учитывая масштабную и разнородную природу обсуждаемой темы и сложность существующих исследовательских традиций, каждая из которых формировалась в определенных социально-политических условиях, я полагаю, что все-таки можно различить некоторые общие направления и извлечь некоторые «уроки».

1) Не умаляя ценность научных работ, написанных на эту тему с середины 1960-х годов, можно констатировать, что в Восточной и Центральной Европе фашизм все еще нуждается в скрупулезном, систематическом изучении, которое переведет ее на новый, более зрелый исследовательский уровень. В Западной Европе данная проблематика остается довольно плохо изученной из-за языкового барьера, отсутствия доступа к первоисточникам

и своеобразной «ориенталистской» манеры в исследовании материала, распространившейся в период холодной войны и сохраняющейся до сих пор. В национальных историографиях Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европы явная политизация этой темы ограничивала исследователей и определяла, насколько далеко историки могли зайти в пересмотре официальной марксистской догмы.

2) Несмотря на то что за последние два десятилетия множество работ, опубликованных на местных языках, несомненно, обогатили наше представление о фашизме на Балканах, эти опыты остаются крайне уязвимыми с точки зрения методологии и географии исследования: некоторые темы и методологические проблемы до сих пор остаются без внимания. Кроме того, несмотря на заметный прогресс последних десятилетий в области изучения балканского фашизма в более широкой европейской перспективе, национальные исследования в этой области явно проигрывают от недостатка концептуального осмысления и недостаточного знакомства с современной научной литературой. Несмотря на десятилетия совместных усилий, исследователям фашизма на Балканах еще предстоит окончательно освободиться от политических ограничений и последствий былого господства сталинской историографической догмы. И хотя общая марксистская концептуальная модель была в основном отвергнута, некоторые ее тезисы — особенно те, которые касаются массового принятия фашизма, — все еще присутствуют в историографии. Кроме того, марксистский теоретический подход не всегда отвергался в пользу критического, непредвзятого взгляда на фашизм, но часто лишь заменялся некритическим, пристрастно националистским отношением, которое не чуралось превозносить фашистские движения как патриотические, народные, наделенные самобытным и уникальным характером. Для того чтобы прочно вписать изучение фашизма в Юго-Восточной Европе в более широкий контекст, локальным

исследователям необходимо преодолеть господствующую изолированность национальной историографии, в полной мере учесть основные выводы острых дискуссий последних десятилетий, посвященных более широким вопросам изучения фашизма, и использовать последние теоретические и методологические разработки для своих частных исследований.

3) Сравнительное изучение фашизма в Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европе, без сомнения, нуждается в критической оценке, которая пересмотрит его теоретические и методологические основы, принимая во внимание огромное количество политических движений в регионе и многочисленные формы политического взаимовлияния между ними и другими европейскими фашистскими движениями и режимами. Кажется, что, несмотря на сравнительную природу этой темы, изучение фашизма, как правило, не выходит за рамки национальных границ. Еще в 1979 году, критически оценивая исследования в этой области, Ф.Л. Карстен жаловался, что «здесь еще многое предстоит сделать и особенно чувствуется недостаток хороших сравнительных исследований» [Carsten 1979: 43]. Спустя тридцать лет после его трезвой оценки призыв к сравнительному изучению не потерял злободневности. Хотя ссылки на другие фашистские движения отнюдь не редки, они либо ограничиваются «базовыми» примерами фашистской Италии и нацистской Германии, либо в лучшем случае используют однобокий сравнительный подход к смежным явлениям, с тем чтобы четче обозначить самобытные черты или «уникальность» собственного изучаемого движения.

Изучение фашизма в Юго-Восточной Европе может стать благоприятной областью для международных контактов и взаимного обогащения различных течений в местной и зарубежной историографии. С одной стороны, эта тема тщательно исследуется многими историками, представляющими науку в странах этого региона; в новой обстановке, возникшей после 1989 года, их совместные

усилия способствуют плодотворному обмену и обновленному региональному взаимодействию, что ведет к возможным новым открытиям в будущем. С другой стороны, изучение фашизма в Центральной и Восточной Европе может помочь большему сближению исследовательских позиций. Известно, что немецкие и французские исследования развивались в относительной изоляции от англосаксонской науки, недавние попытки развить межкультурный диалог имели довольно ограниченный успех. Принимая во внимание длительную традицию ареальных исследований восточной части Центральной Европы — представленную в основном советскими/российскими, французскими, британскими, американскими, немецкими и израильскими учеными, — изучение фашизма данного региона может служить точкой соприкосновения различных научных подходов и исследовательских традиций, облегчая дальнейшее взаимодействие исследователей в этой области.

4) Говоря об исторических видах фашизма, нужно различать несколько уровней анализа, определяющих его как идеологию, политическое движение и политический режим соответственно, понимая при этом, что каждый уровень анализа предполагает различные методы и исследовательские подходы. В начале 1990-х годов для преодоления терминологической путаницы в этой области главным пожеланием программы «нового консенсуса» был призыв сосредоточиться на исследовании проблемы, связанной с определением фашистского *идеологического минимума*. С этой целью начиная с того времени исследователи фашизма в основном использовали веберовский метод идеального типа, стремясь, часто в маньеристской манере, дать наиболее точное и краткое родовое определение фашизма, — своеобразный конкурс красоты за звание самой лаконичной дефиниции. При этом теоретические споры о фашизме часто отрывались от эмпирических исследований, и его определение становилось *целью в себе*, а не инструментом исследователя.

Я считаю такое исключительное внимание к определению фашистского *идеологического минимума* чрезмерным упрощением. Разумеется, идеальное определение — необходимый инструмент для сравнения, но его явно недостаточно для полноценного анализа исторических видов фашизма. Это самоограничение, вероятно, было полезным в 1990-е годы, но теперь оно больше не отвечает текущему состоянию науки, характеризующемуся обилием исторических точек зрения на результаты разнообразных частных исследований как на Востоке, так и на Западе. Сопоставление частных исторических исследований с родовым определением идеального фашизма — это лишь один из возможных видов сравнения, сугубая цель которого — помочь исследователю отличать истинный фашизм от нефашистских движений. Но для внутривидового изучения фашистских движений и режимов необходимы другие виды сравнений, проводимых на разных уровнях: аналитическом, географическом и временном. В зависимости от аналитических задач, поставленных исследователем, результатом сравнительного анализа при изучении фашизма могут быть либо описательные определения исторических примеров фашизма межвоенного периода, либо общие теории, определяющие структурные условия и взаимные причинно-следственные связи при возникновении и развитии фашистских движений, либо типологические примеры существовавших фашистских движений и режимов, основанные на их сходстве и различиях. Кроме того, сравнение может быть либо диахроническим, посвященным происхождению и развитию определенных процессов во времени, например истокам фашистской идеологии, либо синхроническим, сопоставляющим факты современности или разных исторических эпох.

5) Фашистские движения и режимы необходимо рассматривать в более подробном историческом контексте, помещая их в более широкий круг крайне правых политических движений и изучая их особенности на фоне

существующих политических систем. Пытаясь дать четкое определение фашизма, сторонники метода идеального типа склонны к проведению четкого разграничения и тем самым к изолированию фашизма от нефашистских праворадикальных движений. При том что это разграничение важно на аналитическом уровне, в исторической действительности фашистские и нефашистские движения праворадикального толка развивались в тесном контакте, то сотрудничая, то вступая в конфликт друг с другом. Особенно это касается ситуации в Восточной и Центральной Европе, которая традиционно была богата националистическими движениями разной идеологической направленности. Эти движения находились в состоянии непрерывного политического изменения; динамику их развития и упадка, изменения их политико-идеологических позиций невозможно полностью объять статическим определением модели идеального типа.

б) Всестороннее понимание фашизма невозможно без применения междисциплинарного анализа, совмещающего экономический подход с социально-политическим и культурно-антропологическим. Например, изучение фашистской идеологии занимается вопросами не только интеллектуальной, но и концептуальной истории. Для исследования фашистских организаций можно привлекать инструменты социологии, антропологии или социальной истории. Электоральная история фашизма и его место в политической системе относятся к области политической истории, которая использует методы политической науки. Международные связи между фашистскими движениями и режимами — это вопрос международных отношений, и здесь могут быть применены инструменты сравнительной истории, истории заимствований и контактов. В частности, межнациональный подход способен в корне изменить наше восприятие фашизма. Прежде всего, он вынуждает историков отказаться от разделения фашистских движений по изолированным национальным группам, демонстрирующим независимое параллельное

развитие, и заставляет их пересмотреть основной объект анализа на панъевропейском уровне и поставить тем самым под сомнение существующие стереотипы.

В стремлении более полно использовать возможности межнационального подхода сравнительное изучение фашизма могло бы почерпнуть вдохновение в тех исследованиях по сравнительной истории последнего времени, которые идут дальше простого механического сопоставления сходств и различий в изолированных, тщательно разграниченных и внутренне неизменных национальных объектах. Эти исследования фокусируются на новых объектах сравнения, делая упор на их сложном переплетении и взаимном влиянии. Для изучения фашизма такой метод способствовал бы конструированию новых региональных и наднациональных объектов исследования и проявлению внимания скорее к межнациональным отношениям между фашистскими движениями и режимами, нежели к целостным «национально ориентированным» частным исследованиям. В основе такого действительно межнационального подхода лежит предположение, что развитие фашистских движений невозможно изучать изолированно в силу того постоянного влияния, которое они оказывали друг на друга. Было написано много работ о тесных контактах и взаимном влиянии между фашистской Италией и нацистской Германией и о сильном влиянии этих стран на небольшие государства. Этот угол зрения следовало бы расширить, включив взаимные или многосторонние влияния фашистских движений и режимов на региональном и европейском уровнях.

Новые исследовательские задачи вынуждают исследователей пересмотреть объекты их анализа, не только отбросив «монолитные» региональные типы фашизма, но и перешагнув границы представления о существовании его «национальных» типов. Конечно, это не значит, что монографии по локальной или частной проблематике устарели. Напротив, сравнительный анализ панъевропейского фашизма нуждается одновременно как

в универсализации, так и в конкретизации. В рамках этого подхода монографии по конкретным частным вопросам играют важную роль, обогащая наши фактические знания, открывая возможности для крупномасштабных, богатых фактическим материалом сравнительных исследований. В 1924 году, понимая важность частных исследований для компаративистики, Марк Блок, пионер сравнительного изучения истории Европы, подчеркивал первостепенное значение узкоспециальных монографий и локальных сравнительных исследований — «малых сравнений», как он их называл, — говоря, что если мы правильно пользуемся сравнительным методом, то «наша главная задача состоит не в обсуждении значимости различий, а в обнаружении фактов» [Bloch 1967]. Однако он же отмечал, что сравнительный метод — это «отличный инструмент» для изучения истории Европы, и считал «одной из наиболее важных задач» для науки того времени широкое применение этого метода к историческим исследованиям — метода, от которого целиком зависит «будущее дисциплины». Слова Блока до сих пор сохраняют актуальность для европейской науки, развивающейся после окончания холодной войны. Что касается изучения фашизма, то такой подход прольет свет не только на его международный характер, но и на более широкие вопросы, связанные с изучением политического взаимодействия в межвоенной Европе, такие как роль новых форм пропаганды, новых путей распространения идей и печатной продукции, а также посредников в обеспечении политического и институционального влияния.

Такой исследовательский подход будет означать не просто расширение существующих границ в теоретическом поиске родового понятия фашизма до ранее неучтенных регионов. Он потребует отказа от телеологического отношения в сравнительных исследованиях, типичного для периода холодной войны и по-прежнему распространенного в науке, которая считает мерилom Западную Европу и регулярно оценивает другие исторические



исследования только с точки зрения отрицательных сравнений (например, чего недостает или что «пошло не так» в западных странах). Вместо того чтобы рассматривать фашистские движения и режимы в этих странах как точную копию их более «подлинного» западного двойника, необходимо попытаться понять сложную систему политических групп, разрабатывавших фашистскую идеологию в межвоенное время и подготовивших радикальный политический эксперимент и на Востоке, и на Западе. Результат внутреннего и внешнего влияния, отлившийся в этот сплав внутренних и внешних факторов, разлитый в разные формы синкретических идеологий, нужно воспринимать как важнейший пример межнационального взаимообогащения *нелиберальными* идеями и опытом и не рассматривать его как «одностороннее» заимствование из западного политического центра в западную периферию.

*Пер. с англ. Александра Потемкина*

## Литература

- [Angheliescu 2002] — *Angheliescu M.* Introducere // Rădulescu I. H. Opere: In 2 vols. / Ed. îngr., pref., note și bibliogr. de M. Angheliescu. Vol. 1. Bucharest: Univers Enciclopedic, 2002. P. I–XXVII.
- [Bach 1990] — *Bach M.* Die charismatischen Führerdiktaturen: Drittes Reich und italienischer Faschismus im Vergleich ihrer Herrschaftsstrukturen. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1990.
- [Baecque 1993] — *Baecque A. de.* Corps de l'Histoire: Metaphores et politique (1770–1800). Paris: Calmann-Levy, 1993.
- [Bakunin 1975] — *Bakunin J.* Pierre Leroux: A Democratic Religion for a New World // Church History. 1975. Vol. 44. № 1. P. 57–72.
- [Barbu 1968] — *Barbu Z.* Rumania // European Fascism / Ed. by S. J. Woolf. London: Weidenfeld and Nicolson, 1968. P. 146–166.
- [Barbu 1980] — *Barbu Z.* Psycho-Historical and Sociological Perspectives on the Iron Guard, the Fascist Movement of Romania // Who Were

- the Fascists: Social Roots of European Fascism / Ed. by S. U. Larsen, B. Hagtvet, and J. P. Myklebust. Bergen; Irvington-on-Hudson: Universitetsforlaget; Columbia University Press, 1980. P. 379–394.
- [Blinkhorn 1990] — Fascists and Conservatives: The Radical Right and the Establishment in Twentieth-century Europe / Ed. by M. Blinkhorn. London: Unwin Hyman, 1990.
- [Blinkhorn 2000] — *Blinkhorn M.* Fascism and the Right in Europe, 1919–1945. Harlow: Longman, 2000.
- [Bloch 1967] — *Bloch M.* A Contribution toward a Comparative History of European Societies // Land and Work in Mediaeval Europe: Selected Papers by Marc Bloch. London: Routledge, 1967. P. 137–168.
- [Boia 2001] — *Boia L.* History and Myth in Romanian Consciousness. Budapest: CEU Press, 2001.
- [Bonnet 1769–1770] — *Bonnet Ch.* La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants: Ouvrage destiné à servir de supplément aux derniers écrits de l'auteur et qui contient principalement le précis de ses recherches sur le christianisme. Genève: Philibert et Chirol, 1769–1770.
- [Călinescu 1986] — *Călinescu G.* Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent. Bucharest: Minerva, 1986.
- [Cantacuzino 1969] — *Cantacuzino A.* Opere complete. München: Traian Golea, 1969.
- [Carsten 1979] — *Carsten F. L.* Interpretations of Fascism // Fascism: A Readers' Guide. Analyses, Interpretations, Bibliography / Ed. by W. Laqueur. Harmondsworth: Penguin, 1979.
- [Codreanu 1933] — *Codreanu C. Z.* Cărticica șefului de cuib. Bucharest: Tipografia "C. S. S. m. c.", 1933.
- [Codreanu 2003] — *Codreanu C. Z.* For My Legionaries (The Iron Guard) [1936]. York, S. C.: Liberty Bell Publications, 2003.
- [Codreanu 2011] — *Codreanu C. Z.* Cuvânt pentru legionari. I. Iași. Editura Tipo Moldova, 2011.
- [Demolins 1889] — *Demolins E.* L'Education nouvelle; L'Ecole des Roches. Paris: O. J., 1889.
- [Demolins 1897] — *Demolins E.* A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons? Paris: Firmin-Didot, 1897.
- [Demolins 1898] — *Demolins E.* Anglo-Saxon Superiority: To What It Us Due. London; New York: C. Scribner's Sons, 1898.

- [Denis 1998] — *Denis D.* L'attraction ambiguë du modèle éducatif anglais dans l'oeuvre d'Edmond Desmolins // *Les Etudes sociales.* 1998. Vol. 127/128. № 1/2. P. 13–31.
- [Duicu 1991] — Ion Antonescu și “Garda de Fier”: Pe marginea prăpastiei, 21–23 ianuarie 1941 / Ed. S. Duicu. Tîrgu-Mureș: Rom-Edition, 1991.
- [Eatwell 2003] — *Eatwell R.* Reflections on Fascism and Religion // *Totalitarian Movements and Political Religions.* 2003. Vol. 4. № 3. P. 145–166.
- [Felice 1999] — *Felice R. de.* Intervista sul fascismo: A cura di Michael A. Ledeen. 2nd ed. Roma: Laterza, 1999.
- [Gentile 1975] — *Gentile E.* Le origini dell'ideologia fascista (1918–1925). Roma: Laterza, 1975.
- [Gentile 1998] — *Gentile E.* Mussolini's Charisma // *Modern Italy.* 1998. Vol. 3. № 2. P. 219–235.
- [Gentile 2004] — *Gentile E.* Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of an Interpretation // *Totalitarian Movements and Political Religions.* 2004. Vol. 5. № 3. P. 326–375.
- [Griffin 1991] — *Griffin R.* The Nature of Fascism. New York: St. Martin's Press, 1991.
- [Griffin 2007] — *Griffin R.* Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.
- [Heinen 1986] — *Heinen A.* Die Legion “Erzengel Michael” in Rumänien: soziale Bewegung und politische Organisation: Ein Beitrag zum Problem des internationalen Faschismus. München: R. Oldenbourg Verlag, 1986.
- [Imbrescu 1940] — *Imbrescu I.* Biserica și mișcarea legionară. Bucharest: Cartea Românească, 1940.
- [Ioanid 2003] — *Ioanid R.* The Sacralized Politics of the Romanian Iron Guard // *Totalitarian Movements & Political Religions.* 2003. Vol. 5. № 3. P. 419–453.
- [Iordachi 2001] — *Iordachi C.* The Unyielding Boundaries of Citizenship: The Emancipation of “Non-Citizens” in Romania, 1866–1918 // *European Review of History.* 2001. Vol. 8. № 2. P. 157–186.
- [Iordachi 2004] — *Iordachi C.* Charisma, Politics and Violence: The Legion of the “Archangel Michael” in Interwar Romania.

- Trondheim: Norwegian University of Science and Technology Press, 2004.
- [Iorga 1901] — *Iorga N.* Istoria lui Mihai Viteazul pentru poporul românesc. Bucharest: Minerva, 1901.
- [Iorga 1908] — *Iorga N.* Ce e un naționalist // Neamul Românesc. 1908. 14 Octombrie.
- [Kershaw 1991] — *Kershaw I.* Hitler. London; New York: Longman, 1991.
- [Lalane 1992] — *Lalane A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: PUF, 1992.
- [Lazzari 1984] — *Lazzari G.* Linguaggio, ideologia, politica culturale del fascismo // Movimento operaio e socialista. 1984. Vol. 7. № 1. P. 49–56.
- [LeBon 1898] — *LeBon G.* Psychologie du socialisme. Paris: F. Alcan, 1898.
- [LeBon 1910] — *LeBon G.* La psychologie politique et la défense sociale. Paris: E. Flammarion, 1910.
- [MacDonald 1915] — *MacDonald A.* Comparative Militarism // Publications of the American Statistical Association. 1915. Vol. 14. № 112. P. 801–803.
- [Mann 2004] — *Mann M.* Fascists. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- [McCalla 1994] — *McCalla A.* Palingenesie Philosophique to Palingenesie Sociale: From a Scientific Ideology to a Historical Ideology // Journal of the History of Ideas. 1994. Vol. 55. № 3. P. 421–439.
- [McCalla 1998] — *McCalla A.* The Structure of French Romantic Histories of Religions // Numen. 1998. Vol. 45. № 3. P. 258–286.
- [Mehedinți 1923] — *Mehedinți S.* Către noua generație: Biserica — Școala — Armata — Tineretul [1910]. Bucharest: Socec, 1923.
- [Mosse 1991a] — *Mosse G.L.* The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism. New York: Howard Fertig, 1991.
- [Mosse 1991b] — *Mosse G.L.* The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich. Ithaca, N.Y.; London: Cornell University Press, 1991.
- [Moța 1929] — *Moța I.I.* Spasmul și concluziile sale // Almanahul Societății “Petru Maior”. Cluj: Cartea Românească, 1929. P. 205–214.

- [Moța 1936] — *Moța I.I.* Cranii de Lemn: Articole, 1922–1936. Sibiu: Totul Pentru Țară, 1936.
- [Nolte 1963] — *Nolte E.* Der Faschismus in seiner Epoche: Die *Action française*, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus. München: R. Piper, 1963.
- [Otto 1923] — *Otto R.* The Idea of the Holy. Oxford: Oxford University Press, 1923.
- [Ozouf 1989] — *Ozouf M.* Regeneration // A Critical Dictionary of the French Revolution / Ed. by F. Furet and M. Ozouf. Cambridge: Belknap Press, 1989. P. 781–791.
- [Pătrășcanu 1944] — *Pătrășcanu L.* Sub trei dictaturi. Bucharest: Forum, 1944.
- [Payne 1995] — *Payne S.G.* A History of Fascism, 1914–1945. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- [Payne 2006] — *Payne S.G.* The NDH State in Comparative Perspective // *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2006. Vol. 7. № 4. P. 409–415.
- [Petrescu 2002] — *Petrescu I.B.* Liceul Militar “Nicolae Filipescu” de la Mănăstirea Dealu, 1912–1940 [1948]. Târgoviște: Cetatea de Scaun, 2002.
- [Popovici 1935] — *Popovici D.* Ideologia literară a lui I. Heliade Rădulescu. Bucharest: Cartea românească, 1935.
- [Roberts 1969] — *Roberts H.* Rumania, Political Problems of an Agrarian State. Hamden, Conn.: Archon Books, 1969.
- [Rogger, Weber 1965] — *The European Right: A Historical Profile* / Ed. by H. Rogger and E. Weber. London: Weidenfeld & Nicholson, 1965.
- [Sabrina 1999] — *Sabrina P.R.* The Radical Right in Central and Eastern Europe since 1989. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.
- [Sainson 2001–2002] — *Sainson K.* “Le Regenerateur de la France”: Literary Accounts of Napoleonic Regeneration, 1799–1805 // *Nineteenth Century French Studies*. 2001–2002. Vol. 30 № 1/2. P. 9–25.
- [Schenk 1969] — *Schenk H.G.* The Mind of the European Romantics: An Essay in Cultural History. Garden City: Doubleday, 1969.
- [Sharp 2004] — *Sharp L.* Metempsychosis and Social Reform: The Individual and the Collective in Romantic Socialism // *French Historical Studies*. 2004. Vol. 27. № 2. P. 349–379.

- [Treptow 1991] — *Treptow K. W.* Populism in Twentieth Century Romanian Politics // Populism in Eastern Europe / Ed. by J. Held. Boulder: Westview Press, 1991.
- [Veiga 1989] — *Veiga F.* La Mística del Ultranacionalismo: Historia de la Guardia de Hierron. Rumania, 1919–1941. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 1989.
- [Weber 1965] — *Weber E.* Romania // The European Right: A Historical Profile / Ed. by H. Rogger and E. Weber. London: Weidenfeld & Nicholson, 1965. P. 501–574.
- [Weber 1966] — *Weber E.* The Man of the Archangel // Journal of Contemporary History. 1966. Vol. 1. P. 101–126.
- [Wehler 1985] — *Wehler H.-U.* The German Empire, 1871–1918. Oxford: Berg Publishers, 1985.

*Вера Дубина*

## **«Особый путь» теории Sonderweg в интерпретации национальной истории\***

**Н**есмотря на немецкое происхождение термина «особый путь» — «Sonderweg», а также превращение его в научную концепцию в немецкой послевоенной социальной истории, интерпретационная парадигма Sonderweg давно распространилась за рамки немецкого «особого пути». Говоря об огромном корпусе работ, в которых он применяется как универсальная теоретическая категория, Ханс Эрих Бёдекер иронично заметил, что единственное, в чем эти исследователи единодушны при изучении национальных историй, так это в том, что каждая из них уникальна [Bödeker 2010: 146–147]. В интерпретационной парадигме Sonderweg анализируется, например, «запаздывающее» экономическое развитие Франции в XIX веке [Tombs 1994; Godin, Chafer 2006] или современная история Японии [Bernd 1994]. Даже история Англии — на протяжении долгого времени служившая традиционной «нормой», по которой мерили немецкий Sonderweg социальные историки 1970–1980-х годов, — оказывается в сравнении с историей других европейских государств «особым путем» *par excellence* [Wellenreuther 1992]. Идея специфичности

\* Автор благодарит Ханса Эриха Бёдекера, без советов и критических замечаний которого этот текст никогда бы не смог состояться. Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2018 году.

и вследствие этого — фундаментального отличия США от всех остальных стран не чужда и американским историкам, а после Второй мировой войны просто пережила свой звездный час [Glaser, Wellenreuther 2002]. В российской историографии влиятельный тренд поиска российской самобытности или предпосылок принципиальной несравнимости российской истории с западной существует с момента появления российской научной историографии и достаточно крепко укоренился и в работах зарубежных русистов, в том числе немецких<sup>1</sup>.

Разумеется, тот факт, что каждая страна и каждая местность имеет свою специфику, не подлежит сомнению. Однако накопившаяся критическая масса различных *Sonderwege* должна, по идее, означать теоретическую несостоятельность концепции, но, как ни удивительно, именно эти все умножающиеся национальные *особые пути* стали основанием для ее возрождения. На стороне списанной было в утиль концепции выступили такие известные историки, как Юрген Кока и Гунилла-Фридерике Будде, уверенно заявив, что «сегодня еще рано отказываться от тезиса об „особом пути“ как от устаревшего исторического концепта» [Будде, Кока 2002: 83]. Появление на сцене различных «периферийных» для немецкой историографии *особых путей* вроде румынского или так мало знакомого большинству западноевропейских историков русского, наоборот, оказывается для Будде и Коки подтверждением теоретической функциональности самого концепта.

1. Эту традицию можно провести, начиная еще со «столпов» российской историографии — С. М. Соловьева и В. О. Ключевского. См. об этом подробно: [Emmons 1999]. «Особость», «самобытность» служит также и традиционным объяснением «выпадения» российских реалий из западноевропейских теоретических конструкций. В основе этих несовпадений лежит «особое» или, используя терминологию теории модернизации, «запоздалое» развитие российского государства — объяснение, свойственное далеко не только славянофильски настроенным кругам, но и, например, такому признанному западнику, как П. Н. Милюков [Emmons 1999: 166], а также современным специалистам по истории России. См., например: [Baberowski 1996]. Или, скажем, совсем недавняя работа: [Hildermeier 2013].



«Очевидное и ошеломляющее» сходство дискуссии об *особом пути* России и Германии XIX века означает для них необходимость компаративного подхода в изучении различных *особых путей*. Таким образом, теоретический потенциал дальнейшего развития концепции Sonderweg лежит, по их мнению, в изучении взаимных связей и отношений между имеющимися *особыми путями* [Будде, Кока 2002: 81].

«Тонкие различия» (Бурдьё) развития концепции «особого пути» в российской историографии XIX века представлены в тексте Терренса Эммонса [Emmons 1999: 172]. И, несмотря на все сходство развития аналитической категории Sonderweg и концепции «особого пути» в немецкой и российской историографии, их близость не стоит переоценивать. Однако эта схожесть дала повод к умножению сравнительных исследований *особых путей* России и Германии, представляющих в результате сравнения только схему, по которой различные части российской или немецкой истории, а также *закономерности* их развития рассматриваются как соответствующие/несоответствующие некой абстрактной норме (Западу) [Luks, O'Sullivan 2001; Зиновьева 2011].

Сходство бросается в глаза и в дальнейшей обработке русскими и немецкими историками понимания собственной национальной истории как «особого пути». Тот же теоретический прием был задействован в осмыслении катастрофы нацизма как результата отсутствия развитой демократической традиций: от неудачи революции 1848 года в Германии через не менее кратковременный демократический опыт Веймарской республики к Третьему рейху [Plessner 1959; Rosenberg 1978]<sup>1</sup>. Кока и Будде полагают:

. Именно этот вопрос с 1930–40-х гг. стимулировал критическое направление в трактовках «особого пути» Германии, которая представала контекстом для формулирования самого

1. По этой же теоретической схеме действовали и историки так называемой Билефельдской школы [Hitzer, Welskopp 2010a].

вопроса. Он возник из жизненного опыта и научных интересов ориентированных на Запад историков, желавших разобраться с бременем своего национального прошлого и просчитать шансы на будущее [Будде, Кока 2002: 77].

Однако в тот момент, когда историки предполагают наличие «Запада» как некоей нормативной модели, от которой немецкий путь отклоняется, они принимают субъективное решение и уже не могут избежать идеализации этого самого «Запада». Предпосылка «нормального пути» не может быть проверена или доказана и теоретически представляется очень сомнительной уже потому, что в любом случае *особого пути* присутствует идеализация того, что считается *нормой*. В истории же, строго говоря, нет никаких других путей, кроме *особых*, а потому каждое европейское государство — и тем более каждое неевропейское государство — претендует на свой собственный путь к модерну.

Моим русским коллегам не может не быть симпатичен компаративистский подход Юргена Коки, представляющий исследовательскую возможность применения понятия «гражданское общество» к российской истории [Hildermeier, Коска, Conrad 2000]. Однако теоретическая слабость концепта «*Sonderweg*» проявляется уже в том, что вся его обширная историография, в том числе и на основе социальных компаративистских исследований, не дала поворотного прироста знаний. По словам Бёдекера, было бы ошибкой недооценивать разнообразие подходов адептов *особого пути*. Они образуют историографическую «семью» (Витгенштейн), которую объединяют накладывающиеся друг на друга ценности, утверждения и предпочтения. Вследствие этого вариативность в интерпретации концепта среди историков бесконечна, а количество производимой ими печатной продукции на эту тему — подавляет [Bödeker 2010: 147]. Выражаясь по-простому: каждый особый путь «особенен» по-особому, и найти некую общую норму, с которой все

их можно было бы сравнить без теоретических натяжек, оказывается невозможно.

Учитывая негативную нагруженность понятия «Sonderweg», приобретенную им в историографии после 1945 года, настойчивое стремление немецких социальных историков (прежде всего представителей Билефельдской школы — Ханса-Ульриха Велера и Коки) снова подвести под него современное теоретическое основание по меньшей мере удивительно. Их обращение к Sonderweg никак нельзя назвать возвращением к концепции немецкого превосходства, развивавшейся после Первой мировой войны и достигшей апогея во время Второй [Wehler 1981: 478]. В рамках проходившей в Германии 1960–1970-х годов активной денацификации из научного языка исчезли многие «запятнанные» нацизмом термины — вроде «геополитики», например. Символично, что историки Билефельдской школы, можно сказать, денацифицировали «Sonderweg» (особый путь), заменив его на «Eigenweg» (собственный путь) [Hitzer, Welskopp 2010b: 41]<sup>1</sup>. Этот контекст стал в некоем роде обязательной ссылкой, демонстрирующей, что понятие «Sonderweg» не воспринимается здесь в том националистическом, довоенном смысле. Не зря в краткой немецкой энциклопедии «История России» автор статьи о Sonderweg использовал обе терминологии, назвав свою работу «Особый путь и своеобразие [Eigenart]» [Wiedekehr 2002].

Однако подобная замена никоим образом не в состоянии снять вопрос: что понимается здесь под «нормой»? Цель этой терминологической манипуляции лежит не в области приближения к исторической реальности, а в утверждении рамок, за которые она не должна выходить. Здесь мы переходим из плоскости исторической науки в плоскость морали, представлявшейся необходимой в историописании поколению послевоенных историков.

1. См. также: [Коска 1999: 44].

Эта, так сказать, психологическая функция теории «особого пути», подробно проанализированная в историографии<sup>1</sup>, вводит и российских ученых в соблазн оценивать, например, распад СССР в тех же теоретических рамках и, возможно, с той же целью: найти оправдание и/или пережить собственную травму. О роли концепции «особого пути» в обработке проблемы «немецкой вины» (Ясперс) с постоянной отсылкой к вопросу, «почему Германия, в отличие от других стран, имевших схожие условия, выбрала дорогу к тоталитарной фашистской системе» [Будде, Кока 2002: 77]<sup>2</sup>, написано уже достаточно. О политических импликациях и мифологии концепта «особого пути» существуют работы и на русском, и на немецком материале [Möller 1982; Blackburn, Eley 1984; Дубин 2010]. Вследствие этого современное осмысление понятия «особый путь» становится «ключевым в системе взглядов и идей (идеологии), сопровождающей становление национального государства или его глубокие кризисы, осознаваемые как провал предшествующего национального проекта» [Паин 2010: 8]. Какой же прирост знания мы можем выиграть от сравнения двух похожих способов аргументирования? Никакое сопоставление не позволит снять проблему подвижной грани между теоретической концепцией «особого пути» и его мифом, *мифологемой* [Дубин 2010], как и любой формой политических импликаций, переходящих в идеологию.

Кроме того, этот путь может увести нас очень далеко от исторического исследования: тут мы попадаем на зыбкую почву недомолвок, туманных аллюзий и исторических манипуляций. Вот пример подобного рода интерпретации современной импликации российского «особого пути»:

Господствующая ныне идея культурно-исторического фатализма пришла на смену прямо противоположному подходу: «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью», полностью

1. Примеры подобной трактовки: [Faulenbach 1980; Raulet 2001].
2. Также психологическое объяснение см. в: [Хряков 2010].

отрицающему как исторический путь, так и влияние социокультурных традиций. Само шараханье из крайности в крайность чрезвычайно симптоматично — оно и отражает одну из существенных особенностей российской социокультурной специфики, которая принципиально не похожа на образ жесткой колеи или упорядоченной статичной «матрицы». Это антиматрица — социокультурные качели или маятник с громадной амплитудой колебания ценностей. Они быстро меняются, и чаще всего в форме инверсии, то есть смены оценок на противоположные [Паин 2008].

Но даже не заходя так далеко в область субъективного и эмоционального, историки Билефельдской школы тоже не были в состоянии освободиться от «болезненного» шока при смене оценки всей довоенной немецкой истории с «+» на «-», вышедшего наружу в их споре с Дэвидом Блэкборном. Как бы болезненно ни реагировали немецкие историки на его критику, но предложенный Блэкборном парафраз знаменитого высказывания Леопольда фон Ранке — немецкая история написана так, «как этого *не* было на самом деле», — метит в слабое звено репрезентации немецкого «особого пути» [Blackbourn, Eley 1984: 159]. Как пишет современный критик этой концепции, «развитие послевоенной немецкой историографии дает основание предполагать, что она вполне удовлетворилась тем, что поставила перед концепцией „особого пути“ знак минус и тем самым подошла к самому феномену менее критически» [Raufet 2001: 11].

Простая замена знака «+» (гордости за сильное правительство, уверенной в себе и трудолюбивой буржуазии и долгой традиции реформ сверху [Ruoss 2009] — как своего собственного пути Германии в модернность, приведшего к уважению власти и государства со стороны населения) на знак «-» («запаздывающую модернизацию», по выражению Хельмута Плеснера, приведшую в результате Германию к катастрофе 1933 года) означает, что авторы послевоенной историографии

продолжают пользоваться тем же самым теоретическим инструментарием.

Утвержденный Билефельдской школой *собственный путь* Германии был основан на идее вынужденного движения кайзеровской Германии к модерности, присутствовавшей уже у Карла Маркса [Raulet 2001: 7]. «По причине постоянного противоречия между экономической модернизацией и общественно-политической отсталостью», писал Ханс-Ульрих Велер, Германия двигалась по *другому*, чем все остальные европейские государства, пути, что и привело в результате к нацизму [Wehler 1977: 40]. Эта теория сумела занять главные позиции в немецкой историографии, несмотря на то что у нее уже тогда были жесткие критики. Против подобного взгляда возражал Томас Ниппердай, говоря, что «уважать своеобразие определенной исторической эпохи означает не описывать ее как особый или только как особый путь с точкой схода в 1933 году» [Nipperdey 1986].

Таким образом, Ниппердай показал, что современная критическая теория Sonderweg является интеллектуальным конструктом *ex post*, начиная с 1933 года развиваясь в качестве цели и как исторически линейный процесс. Следуя логике Велера, весь XIX век придется рассматривать только как «преддверие» событий века XX, что лишает целую историческую эпоху ее индивидуальности. Сам Велер не то чтобы не замечает этого анахронизма, но приписывает его исключительно такой мыслительной фигуре, которая ставит знак «—» перед немецким особым путем, заменяя чувство превосходства над другими нациями глубоким уничижением. Такой способ осмысления он сравнивает с движением рака: задом наперед [Wehler 1981: 478]. В отношении же собственной оценки «особого пути» Германии он определенно не замечает, что сам порождает ту же самую мыслительную фигуру. Он совершенно верно показывает, что если мы будем рассматривать всю историю, исходя из 1945 года, то вся предыдущая история, получается, только для того

и была, чтобы привести Германию к краху, и вся ее специфическая индустриализация и необыкновенная образованность вела, стало быть, к ужасам национал-социализма. Поэтому Велер просто не может отказаться от моральной категории в истории — ему необходима эта «норма», она есть смутная гарантия того, что преодоление «неправильной» истории возможно, что можно все «открутить назад», вернуться к тому пути, который был до 1933 года, и пойти теперь правильным путем. Конечно, все эти предпосылки не имеют теоретической базы, но они имеют гораздо более глубоко укорененную «философскую веру» (Ясперс), которая не даст немецким (и не только немецким) историкам покоя при отказе от «нормы» исторического развития. И хотя историческая наука не оперирует категориями «морали», именно на ней имплицитно строится весь фундамент особого пути и именно поэтому, а не по причине ее методологической функциональности, историки вновь и вновь возвращаются к этой концепции.

Однако как бы ни был важен теоретический импульс концепции *Sonderweg* для развития исследований по «долгому XIX веку» [Будде, Кока 2002: 72], как бы ни был продуктивен основанный на этой теории билефельдский проект по изучению буржуазии в международной перспективе (с 1985 по 1997 год вышло более двадцати монографий и сборников статей), историкам Билефельдской школы нечего противопоставить возражению Нипперда [Hitzer, Welskopp 2010b: 40]. Представление о монолитном, сознающем свое единство немецком бюргерстве было опровергнуто самими же участниками проекта, а Блэкборн в пылу спора даже назвал немецкий *Bürgertum* просто-напросто мечтой и иллюзией [Blackbourn, Eley 1984: 144; Hitzer, Welskopp 2010b]. Несмотря на то что деятельность Коки в Свободном университете Берлина можно рассматривать как продолжение билефельдской тематики, все-таки его сравнительный метод имел гораздо более скромное применение, чем первоначально заявленный

сравнительный потенциал «особого пути» Велера [Hitzer, Welskopp 2010b: 42].

Рассмотренная выше теоретическая слабость *Sonderweg* в той же мере свойственна и применению «особого пути» на русской почве. «Очевидное и ошеломляющее» сходство запоздалой модернизации в Германии и России демонстрирует не потенциал исторического концепта «особого пути» [Будде, Кока 2002: 81], а его неспособность ухватить эту самую *особость*. Сформулированная Плеснером идея «особого пути» Германии как «запаздывающей нации» [Plessner 1959] так же принуждает видеть в немецкой *особости* возможность «быстро и при помощи особых средств наверстать это опоздание», как в русских Великих реформах — троп вечно догоняющей некий идеальный *Запад* России. При этом индивидуальное в русской истории точно так же игнорируется, как и в немецком варианте [Koselleck 2000: 379].

Каждый, кто пишет историю России в этой перспективе модернизации, так или иначе получает в итоге историю отсталости, которая, по приговору Манфреда Хильдермайера, «была и остается стержнем в *master narrative* русской истории» [Хильдермайер 2002: 96]. Для подавляющего большинства западноевропейских историков «история России с XVII века рассматривается как неудачные попытки модернизации и европеизации в отсталой стране» [Wiedekehr 2002: 272]. Как и немецкая, российская история отражалась в зеркале теорий модернизации 1960-х годов, оказавшись отклонением от нормального пути [Будде, Кока 2002: 70]. В российском же случае подобная теория нашла мощную поддержку в традиции русской классической литературы, и знаменитые цитаты из Н. В. Гоголя («Русь-тройка, куда несешься ты»), Н. М. Карамзина («Воруют») или обильная критика М. Н. Салтыкова-Щедрина постоянно используются как ключевые метафоры в текстах об *особом пути* России.

Если в немецком варианте «нормой» выступает некий идеальный тип *Запада*, то в России — это некая идеальная



*Европа*, от которой русский «особый путь» отклоняется. Идеал на то и идеал, что он недостижим. История России XVIII–XIX веков изучается под знаком европеизации, пронизывающей всю общественную систему от государственного аппарата, системы образования и вплоть до повседневной жизни высших слоев, и — что не удивительно — результаты этого европейского влияния оцениваются как не отвечающие европейским стандартам. Самое «европейское» в русском государстве — аристократия, на которую в рамках концепции «особого пути» возлагается такая же ответственность, как и в традиции Билефельдской школы на немецкое дворянство [Wehler 1977], но даже и она не соответствует высоким запросам *западного идеала*. Сравнительные исследования по истории дворянства и по сей день поддерживают линию противопоставления «европейское — русское», продолжая дискуссию о том, было ли русское дворянство только вариантом европейского феномена или совершенно специфическим явлением<sup>1</sup>.

Созданный русской литературой XIX века дискурс поддерживается в современной историографии и семантически — через постоянное использование литературных метафор и благодаря заложенному в теории *особого пути* представлению о некой идеальной европейской норме. Эта картина варварской и отсталой России и лежащих в ее основе философско-исторических оснований была перенята и многими поколениями русских реформаторов [Wiedekehr 2002: 272]. К этой риторике апеллируют не только современные «модернизаторы» России, но и историки, выстраивающие ту же телеологическую схему русской истории, точкой схода которой является очередной провал очередной реформы. В основе этого построения содержится исходная мысль: никакие реформы невозможны в такой стране, которая не соответствует европейскому

1. См., например, наиболее репрезентативные работы по сравнительной истории дворянства: вновь переизданный в 2007 году сборник [Scott 1995] или [Ливен 2000].

идеалу. Так, кажется, что русские историки не меньше, чем немецкие, боятся оказаться на так называемом *восточном пути*, страх перед которым лежал в основе перерождения концепции немецкого *Sonderweg* в концепцию европейского пути, являвшегося для Ранке и Штейна противовесом как «восточному деспотизму» (русскому абсолютизму), так и американскому либерализму [Raulet 2001: 21–22]. Российская историография *особого пути* так же боится потерять систему координат и впасть в релятивизм, отказавшись от некой идеальной нормы, как и немецкая — отказаться от морального ориентира в историческом развитии.

При всем уважении к идеалам и морали — что такой подход может дать современному историческому исследованию? Главная теоретическая проблема: концепт *Sonderweg* способен более навредить историческому исследованию, чем его продвинуть. Вот мои краткие соображения, как мы можем избежать этой теоретической опасности.

В самом понятии «особый путь» предполагается наличие неособого пути, который мы могли бы принять за норму. Научно обосновать наличие такой нормы ни сравнительной, ни какой-либо другой истории не удастся. Эта теоретическая слабость влечет следующую проблему: сама парадигма *Sonderweg* никогда не представляла собой стройной единой теории, а была только агломерацией сходных утверждений и способов аргументации, целью которых было проследить определенный исторический путь в модерность. Тот факт, что на этом пути между различными национальными государствами наблюдается много схожих явлений и процессов, еще не говорит о том, что есть один «правильный» путь в модерность, к которому всем нам следует стремиться.

И последняя теоретическая слабость, представляющая для историка, возможно, наибольшее зло, — это вынужденный телеологизм исторических исследований, построенных на концепции *Sonderweg*. Любой «особый путь» образует связность исторического процесса исходя из его результата, а также обременен необходимостью

строиться на аргументации телеологического характера, в то время как историк не имеет права интерпретировать исторический процесс, исходя исключительно из того, к чему он пришел [Nipperdey 1986]. Телеологический подход несет в себе опасность упрощения и разрушения индивидуальности прошедших событий. Конечно, нетрудно найти объяснения событию, которое уже произошло, однако оно никогда не происходит потому, что оно *должно* было случиться. Подобная интерпретация исторической причинности приводит к ужасному упрощению, поскольку игнорирует многообразие и открытость исторического процесса. Примером такого упрощения служит американская теория модернизации, которая неслучайно в 1960-е годы способствовала усилению «отклонения» немецкой истории от общей модернизационной «нормы», значительно усилив релятивизацию концепции «особого пути» [Будде, Кока 2002: 70]. В действительности сцепление модернизации и демократизации не может быть просто принято за аксиому, потому что тут мы снова возвращаемся к постулированию некой «нормы».

Вследствие неминуемой телеологичности аргументации концепция «особого пути» игнорирует анализ возможных альтернатив, которые содержатся в комбинации исторических событий. Идея «особого пути» не может избежать интерпретации национальной истории как предыстории определенного события или группы событий, потому весь «долгий XIX век» становится в свете немецкого Sonderweg только увертюрой к веку XX [Nipperdey 1986]. Вследствие этого немецкая история становится рамкой для интерпретации Третьего рейха и Холокоста. Кроме того, парадигма «особого пути» необходимо предпологает в качестве субъекта изучения национальное государство. В такой перспективе оно становится неким автономным единством, чью историю можно рассматривать исключительно изнутри. На самом деле ни одно национальное государство не действует автономно, без того чтобы не подпадать под влияние «снаружи».

Ухватить это самое влияние «снаружи», или взаимное влияние, пытается так называемая история трансфера<sup>1</sup>. При всей ограниченности диапазона теоретических претензий этого направления оно предлагает возможность изучения особенностей без постулирования нормы, а также более уважительный к историческим реалиям подход. Основопологающей интенцией сторонников этого подхода, который часто называют транснациональной историей, является преодоление рамок, заданных национальными нарративами:

Один из способов преодоления национальных рамок в историографии культурных трансферов состоит в том, чтобы обратить специальное внимание на явления, возникающие на границе между обществами. Это истории потоков, движения, мобильности, сетевых связей. Это очень близко к взаимосвязанной, общей, глобальной истории. Однако все эти подходы к истории не исключают нацию как категорию историографии. Они ее переосмысливают. Национальные общности и нации-государства включены в систему взаимных связей, они строятся с помощью культурных трансферов и участвуют в глобальной истории [Ауст, Вульпиус, Миллер 2010: 8].

Разумеется, невозможно писать глобальную историю на уровне таких же «глобальных» замыслов, которые лежали в основании теории «особого пути». В подобной глобальной истории, обращающей внимание на специфику и в то же время не теряющей из виду некую общую картину, создаваемую переплетением этих специфичных явлений, невозможно описать структуры «больших длительностей» (Бродель). Здесь историк неминуемо сосредоточивается на определенных кейсах, и уже огромным достижением будет прослеживание их влияния на протяжении по крайней мере одного века. Из действительно

1. См., например: [Hort 2011]. Обзор развития этого направления: [Olesen 2013].

удавшихся исследований в ключе подобной глобальной истории можно назвать разве что работу Юргена Остерхаммеля о XIX веке [Bödeker 2010: 152]. Его книга, среди прочего, ставит тот же вопрос, который пытались решить ученые при помощи концепции Sonderweg: как мир шел к модерности? И ему удалось раскрыть его без априорного навязывания теоретической рамки определенной нормы, в которую вписываются или не вписываются различные национальные истории.

Разумеется, как это бывает с любыми глобальными историями, автору приходится сделать выбор, но выбор этот по крайней мере продиктован «реконструкцией матрицы включенности отдельной эпохи в более длительные временные линии» [Остерхаммель 2011: 25], а не имплицитно навязанными истории представлениями о том, как она должна происходить и где отклоняется от нормы. Реконструируя эту матрицу, историк вынужден принимать во внимание не только глобальные изменения, но и микроуровни, изучая «эпохальные пороги» как результат «сгущенных» наслоений «хрупких разделительных линий или, используя другой образ, — конденсаций схожих или повторяющихся изменений» (Häufigkeitsverdichtungen von Veränderungen) [Остерхаммель 2011: 58]. Историк представляет здесь сеть взаимосвязанных между собой кейсов, каждый из которых он прорабатывает достаточно глубоко. Усовершенствование метода case studies является, по мнению Бёдекера, единственным реальным в настоящий момент способом преодолеть теоретическую слабость парадигмы «особого пути» [Passeron, Revel 2007; Süßmann, Scholz, Engel 2007]. Такой тип исследования по необходимости четко определяет субъект исследования, освещает взаимосвязи между кейсом и контекстом, отражает индивидуальность избранного субъекта, но без риторики уникальности, что позволяет избежать наивного историзма и очищения мешающих объяснению исторических событий при помощи маневра телеологии.

## Литература

- [Ауст, Вульпиус, Миллер 2010] — *Ауст М., Вульпиус Р., Миллер А.* Предисловие: Роль трансферов в формировании образа и функционировании Российской империи (1700–1917) // *Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917)* / Под ред. М. Ауста, Р. Вульпиус и А. Миллера. М., 2010. С. 5–13.
- [Будде, Кока 2002] — *Будде Г.-Ф., Кока Ю.* Концепт немецкого «особого пути»: История, потенциал, границы применимости / Пер. с нем. М. Лавринович // *Ab Imperio*. 2002. № 1. С. 65–84.
- [Дубин 2010] — *Дубин Б. В.* «Особый путь» и социальный порядок в современной России // *Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии*. 2010. Т. 103. № 1. С. 8–18.
- [Зиновьева 2011] — *Зиновьева Е.* [Рец. на кн.]: Идеология «особого пути» в России и Германии: Истоки, содержание, последствия / Под ред. Э.А. Паина. М.: Три квадрата, 2010 // *Нева*. 2011. № 3 ([magazines.russ.ru/neva/2011/3/zi24.html](http://magazines.russ.ru/neva/2011/3/zi24.html) (дата обращения: 30.04.2017)).
- [Ливен 2000] — *Ливен Д.* Аристократия в Европе. 1815–1914 / Пер. с англ. под ред. М.А. Шерешевской. СПб., 2000.
- [Остерхаммель 2011] — *Остерхаммель Ю.* Трансформация мира: история XIX века. Главы из книги / Пер. с нем. А. Каплуновского // *Ab Imperio*. 2011. № 3. С. 21–140.
- [Паин 2008] — *Паин Э.* Особый путь России: инерция без традиций // *Знамя*. 2008. № 8 ([magazines.russ.ru/znamia/2008/8/ra8-pr.html](http://magazines.russ.ru/znamia/2008/8/ra8-pr.html) (дата обращения: 30.04.2017)).
- [Паин 2010] — *Паин Э.* Предисловие. «Особый путь»: К истории идеи национального самоутверждения // *Идеология «особого пути» в России и Германии: Истоки, содержание, последствия* / Под ред. Э. Паина. М., 2010. С. 7–14.
- [Хильдермайер 2002] — *Хильдермайер М.* Российский «долгий XIX век»: «Особый путь» европейской модернизации? / Пер. с нем. А. Каплуновского // *Ab Imperio*. 2002. № 1. С. 85–101.
- [Хряков 2010] — *Хряков А. В.* Психология «особого пути» и немецкие историки (1920–1940-е годы) // *Идеология «особого пути» в России и Германии: Истоки, содержание, последствия* / Под ред. Э. Паина. М., 2010. С. 17–48.

- [Baberowski 1996] — *Baberowski J.* Europa in Rußland: Justizreformen im ausgehenden Zarenreich am Beispiel der Geschworenengerichte 1864–1914 // Reformen im Russland des 19. und 20. Jahrhunderts: Westliche Modelle und russische Erfahrungen / Hg. von D. Beyrau, I. Čičurov und M. Stolleis. Frankfurt am Main, 1996. S. 151–174.
- [Bernd 1994] — Japans Weg in die Moderne: Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild? / Hg. von M. Bernd. Frankfurt am Main, 1994.
- [Blackbourn, Eley 1984] — *Blackbourn D., Eley G.* The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany. Oxford, 1984.
- [Bödeker 2010] — *Bödeker H. E.* Case Studies Instead of *Sonderwege* // Postcolonial Reading of “Sonderweg”: [Working Papers of the Research Institute of Comparative History and Culture]. Seoul, 2010. P. 146–153.
- [Emmons 1999] — *Emmons T.* On the Problem of Russia’s “Separate Path” in Late Imperial Historiography // *Historiography of Imperial Russia: The Profession and Writing of History in a Multinational State* / Ed. by Th. Sanders. New York, 1999. P. 163–187.
- [Faulenbach 1980] — *Faulenbach B.* Die Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München, 1980.
- [Glaser, Wellenreuther 2002] — *Bridging the Atlantic: The Question of American Exceptionalism in Perspective* / Ed. by E. Glaser and H. Wellenreuther. New York, 2002.
- [Godin, Chafer 2006] — *The French Exception* / Ed. by E. Godin and T. Chafer. New York, 2006.
- [Hildermeier, Kocka, Conrad 2000] — *Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West: Begriff, Geschichte, Chancen* / Hg. von M. Hildermeier, J. Kocka und Ch. Conrad. Frankfurt am Main, 2000.
- [Hildermeier 2013] — *Hildermeier M.* Geschichte Russlands: Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution. München, 2013.
- [Hitzer, Welskopp 2010a] — *Hitzer B., Welskopp Th.* Die “Belefelder Schule” der westdeutschen Sozialgeschichte: Karriere eines geplanten Paradigmas? // *Die Bielefelder Sozialgeschichte: Klassische Texte zu einem geschichtswissenschaftlichen Programm und seinen Kontroversen* / Hg. von B. Hitzer und Th. Welskopp. Bielefeld, 2010. S. 13–32.

- [Hitzer, Welskopp 2010b] — *Hitzer B., Welskopp Th.* Einführung in die Texte der Edition // Die Bielefelder Sozialgeschichte: Klassische Texte zu einem geschichtswissenschaftlichen Programm und seinen Kontroversen / Hg. von B. Hitzer und Th. Welskopp. Bielefeld, 2010. S. 33–62.
- [Hort 2011] — *Hort J.* Vergleichen, Verflechten, Verwirren: Vom Nutzen und Nachteil der Methodendiskussion in der wissenschaftlichen Praxis: Ein Erfahrungsbericht // Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis / Hg. von A. Arndt, J.C. Häberlen und Ch. Reinecke. Göttingen, 2011. S. 319–341.
- [Kocka 1999] — *Kocka J.* Asymmetrical Historical Comparison: The Case of the German *Sonderweg* // History and Theory. 1999. Vol. 38. № 1. P. 40–50.
- [Koselleck 2000] — *Koselleck R.* Deutschland — eine verspätete Nation? // Koselleck R. Zeitschichten: Studien zur Historik. Frankfurt am Main, 2000. S. 359–379.
- [Luks, O’Sullivan 2001] — Rußland und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert: Zwei “Sonderwege” im Vergleich / Hg. von L. Luks und D. O’Sullivan. Köln, 2001.
- [Möller 1982] — *Möller H.* Deutscher Sonderweg — Mythos oder Realität?: Ein Colloquium im Institut für Zeitgeschichte // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 1982. Bd. 30. № 1. S. 162–165.
- [Nipperdey 1986] — *Nipperdey Th.* 1933 und die Kontinuität der deutschen Geschichte // Nipperdey Th. Nachdenken über die deutsche Geschichte: Essays. München, 1986. S. 186–205.
- [Olesen 2013] — *Olesen B.K.* Entangled Positions: From Comparative and Transnational History to Histories of Possible Meaning // Zeitenblicke. 2013. Vol. 12. № 1 ([www.zeitenblicke.de/2013/1/Olesen](http://www.zeitenblicke.de/2013/1/Olesen) (дата обращения: 30.04.2017)).
- [Passeron, Revel 2007] — *Penser par cas* / Éd. par J.-C. Passeron et J. Revel. Paris, 2005.
- [Plessner 1959] — *Plessner H.* Die verspätete Nation: Über die politische Verfügbarkeit bürgerlichen Geistes. Stuttgart, 1959.
- [Raulet 2001] — *Raulet G.* Einleitung: Die Hypothek des Sonderwegs // Historismus, Sonderweg und dritte Wege / Hg. von G. Raulet. Frankfurt am Main, 2001. S. 7–31.



- [Rosenberg 1978] — *Rosenberg H.* Machteliten und Wirtschaftskonjunkturen. Göttingen, 1978.
- [Ruoss 2009] — *Ruoss M.* Vergangenheit aneigen oder bewältigen? Zwei konkurrierende Deutungen des deutschen Sonderwegs. Nordhausen, 2009.
- [Scott 1995] — The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: In 2 vols. / Ed. by H.M. Scott. London; New York, 1995.
- [Süßmann, Scholz, Engel 2007] — Fallstudien: Theorie — Geschichte — Methode / Hg. von J. Süßmann, S. Scholz und G. Engel. Frankfurt am Main, 2007.
- [Tombs 1994] — *Tombs R.* Was There a French *Sonderweg*? // European Review of History / Revue européenne d'histoire. 1994. Vol. 1. № 2. P. 169–177.
- [Wehler 1977] — *Wehler H.-U.* Das deutsche Kaiserreich 1871–1918. Göttingen, 1977.
- [Wehler 1981] — *Wehler H.-U.* “Deutscher Sonderweg” oder allgemeine Probleme des westlichen Kapitalismus? Zur Kritik einigen “Mythen deutscher Geschichtsschreibung” // Merkur. 1981. Bd. 35. Heft 396. S. 478–487.
- [Wellenreuther 1992] — *Wellenreuther H.* England und Europa: Überlegungen zum Problem des englischen Sonderwegs in der europäischen Geschichte // Liberalitas: Festschrift für Erich Angermann zum 65. Geburtstag / Hg. von N. Finzsch und H. Wellenreuther. Stuttgart, 1992. S. 89–123.
- [Wiedekehr 2002] — *Wiedekehr S.* Sonderweg und “Eigenart” // Geschichte des Russischen Reiches und der Sowjetunion / Hg. von Th.M. Bohn. Köln, 2002. Bd. 2. S. 267–273.

## АВТОРЫ

Тимур Атнашев — старший научный сотрудник, доцент  
Института общественных наук РАНХиГС

Дэвид Блэкборн — профессор Колледжа наук и искусств  
Университета Вандербильта

**Ханс-Ульрих Велер**

Михаил Велижев — профессор Школы филологии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»

Штефан Видеркер — заведующий отделом коллекций  
и архивом библиотеки «ЕГН» (Цюрих)

**Борис Дубин**

Вера Дубина — референт по вопросам истории  
и гражданского общества Фонда имени  
Фридриха Эберта в РФ

**Виктор Живов**

Андрей Зорин — профессор Оксфордского университета /  
профессор Института общественных наук РАНХиГС

Константин Йордаки — профессор  
Центрально-Европейского университета (Будапешт)

Юрген Кока — почетный профессор Центра социальной  
науки (Берлин)

Барбара Штольберг-Рилингер — профессор Вестфальского  
университета имени Вильгельма (Мюнстер)

Джефф Эли — профессор Мичиганского университета

Теренс Эммонс — профессор Стэнфордского университета

# Указатель имен

- Абуладзе Т. Е. 207  
Аввакум, протопоп 82  
Август I, курфюрст Саксонии  
(Август Саксонский) 369  
Адриан, патриарх  
Московский 84  
Айзенберг М. Н. 262  
Аксаков К. С. 142  
Александр II, российский  
император 116  
Алексей Михайлович,  
русский царь 70, 81, 82  
Амбарцумов Е. А. 214, 225  
Андерсон Б. 55, 58  
Андреева Н. А. 190, 230  
Андрей Критский 65  
Андрей Юродивый  
Цареградский 83  
Антоний Печерский 77, 95  
Арафат Я. 297  
Атнашев Т. М. 18, 19, 36  
Афанасьев Ю. Н. 211, 212, 217, 229  
Балланш П. С. 394, 400, 401, 407  
Барг М. А. 203, 227  
Баткин Л. М. 212  
Баун Дж. 65  
Бегин М. 297  
Бенкендорф А. Х. 15, 121–124,  
126, 127, 133, 134, 136, 137  
Бергхан Ф. 303, 307  
Бетман-Гольвег Т. фон 331  
Бёдекер Х. Э. 459, 462, 473  
Библер В. С. 227  
Бисмарк О. фон 10, 280, 304,  
307, 331, 344, 349  
Блок М. 452  
Блэкборн Д. 22–24, 283, 334,  
346, 347, 350, 355, 465, 467  
Блюм Л. 356  
Бовин А. Е. 209, 212  
Бодрийяр Ж. 271  
Божинкэ Д. 404  
Бойс Й. 337  
Бонапарт Н. 12, 361  
Бондарев Ю. В. 220  
Бонне Ш. 399–402, 431  
Бордюгов Г. А. 214  
Браун А. 219  
Браун П. 62  
Брахер К.-Д. 279, 280, 347  
Брежнев Л. И. 248, 263  
Бродель Ф. 472  
Будде Г.-Ф. 460, 461  
Бурдьё П. 461  
Бурлацкий Ф. М. 212, 214, 215  
Буртин Ю. Г. 212  
Бутенко А. П. 212  
Бухарин Н. И. 206, 213–215,  
228, 234  
Бэджет У. 156  
Бэкон Ф. 198  
Бюлов Б. фон 321  
Вада Х. 227  
Варфоломей, апостол 60  
Василий Калика,  
архиепископ Новгородский  
и Псковский 78  
Василий III, великий князь  
Московский 175  
Вебер М. 58, 94, 279, 280, 287,  
304, 307, 345, 351, 354, 392  
Вейга Ф. 390  
Велер Х.-У. 23–25, 277, 279, 281,  
306, 307, 332, 334, 336, 413, 463,  
466–468  
Велижев М. Б. 15, 36, 40

- Вернер М. 33  
 Видеркер Шт. 16  
 Вико Дж. 27, 407  
 Вильгельм II, германский император 323, 324, 326, 330  
 Веницкий И. Ю. 132  
 Винклер Г. А. 279  
 Витгенштейн Л. 30, 462  
 Витт П.-К. 307  
 Виттельсбахи, королевская фамилия 371  
 Владимир Святославич, князь киевский 134, 220  
 Водолазов Г. Г. 212, 226  
 Волобуев П. В. 190, 196, 203, 204, 207, 209, 210, 212, 224, 225, 227  
 Вонифатьев С. 81  
 Воронцов В. П. 146  
 Вульфилла 62  
 Габсбурги, королевская и императорская фамилия 405  
 Гайер М. 303  
 Гегель Г. В. Ф. 184, 198, 360, 362–364, 374, 377  
 Герберштейн С. фон 71, 175  
 Гердер И. Г. 11–13, 37, 144  
 Герцен А. И. 47, 56, 146  
 Гершенкрон А. 176  
 Гефтер М. Я. 190, 196, 197, 203, 205, 212, 225, 227–229  
 Гёте И. Ф. 37  
 Гинденбург П. фон 324, 325  
 Гиндин И. Ф. 225  
 Гинтце О. 343  
 Гитлер А. 282, 297, 305, 322, 324–327, 329, 331, 345, 392  
 Гладстон У. Ю. 323  
 Глинка М. И. 113, 119, 130, 175  
 Гогенцоллерны-Зигмарингены, королевская фамилия 393, 413, 439  
 Гоголь Н. В. 42–45, 468  
 Горбачев М. С. 19, 189–192, 194, 197, 200, 202, 204, 209–212, 216, 217, 219, 223, 224, 230, 233, 235  
 Гордон Л. А. 212  
 Готфрид Бульонский 408  
 Грамши А. 348  
 Григорий Великий 63  
 Гриффин Р. 26, 393, 394  
 Грушевский М. С. 157  
 Грушин Б. А. 212  
 Гугенберг А. 325  
 Гуревич А. Я. 203  
 Гусейнов Г. Ч. 206, 216  
 Гюго В. 407  
 Д'Аламбер Ж. Л. 354, 398  
 Дайст В. 303  
 Даниил, митрополит Московский 69, 77  
 Данилевский Н. Я. 144, 145  
 Данилов В. П. 212, 214, 215, 225  
 Данн М. 62  
 Данте Алигьери 43  
 Дарендорф Р. 304, 307, 309, 347  
 Дедков И. А. 207, 209, 212, 218, 224  
 Декарт Р. 198  
 Демолен Э. 417  
 Джолл Дж. 297  
 Джонсон Л. 354  
 Дидро Д. 398  
 Дмитриенко В. А. 214  
 Достоевский Ф. М. 15, 45–47, 95  
 Драбкин Я. С. 227  
 Дубин Б. В. 18–20, 34, 51  
 Дука И. 433  
 Дэвид-Фокс М. 9  
 Дэвис Р. У. 189, 213  
 Дюма А. 430  
 Екатерина II, российская императрица 93, 130, 177  
 Ельцин Б. Н. 50, 245, 247  
 Ефремов П. А. 120  
 Живов В. М. 14, 15, 34, 37, 38  
 Жихарев М. И. 126  
 Жмакин В. 69, 70  
 Жуковский В. А. 131, 132  
 Зиберберг Х.-Ю. 337  
 Зомбарт В. 321  
 Зонтаймер К. 280

- Зорин А. Л. 132  
 Зотов А. Ф. 208  
 Иван Борисович, князь  
   Рузский 74  
 Иван III, великий князь  
   Московский 74  
 Иван IV Грозный, русский  
   царь 78  
 Иггерс Дж. 332  
 Имбреску И. 434, 436–438  
 Иоанн Кронштадтский 96  
 Иоасаф I, патриарх  
   Московский 81  
 Иона, митрополит  
   Киевский 83  
 Иосиф, патриарх  
   Московский 82  
 Иосиф Волоцкий 74  
 Иосиф II, император  
   Священной Римской  
   империи 372  
 Иродион, епископ  
   Черниговский 90, 91  
 Искендеров А. А. 206  
 Йорга Н. 411, 412  
 Йордаки К. 26, 27  
 Кавелин К. Д. 151, 161, 162  
 Казинцев А. В. 208, 212  
 Каллео Д. 302, 333, 346, 350  
 Кантакузино А. 434–436, 438  
 Карамзин Н. М. 132, 166, 468  
 Карл I Великий, король  
   франков 378  
 Карл V, император  
   Священной Римской  
   империи 370  
 Карл VII, император  
   Священной Римской  
   империи 371  
 Кароль I, король Румынии 413  
 Кароль II, король Румынии  
   389, 433  
 Карпинский Л. В. 212  
 Карстен Ф. Л. 447  
 Кассо Л. А. 167  
 Кеннеди П. 334  
 Кер Э. 306  
 Керимов В. И. 213  
 Киреевский И. В. 142  
 Киселев В. П. 212  
 Клесманн К. 277  
 Клопов Э. В. 212  
 Ключевский В. О. 162, 181, 460  
 Клямкин И. М. 204, 205, 212,  
   214, 233, 235  
 Кобден Р. 312  
 Ковалевский М. М. 163  
 Кодряну К. З. 26, 27, 389, 392,  
   393, 395, 418–424, 426–429,  
   431–433, 438, 439, 441  
 Кожинов В. В. 212  
 Козер Л. 257  
 Козлов В. В. 214  
 Кока Ю. 10, 21–23, 33, 298,  
   333–336, 460–463, 467  
 Колаковский Л. 195  
 Коллоредо Р. фон 371  
 Констас Н. 64  
 Конт О. 155  
 Корнилий, митрополит  
   Новгородский 84  
 Костомаров Н. И. 71, 95  
 Кошбук Дж. 414, 415  
 Коэн П. 185  
 Коэн С. 214, 228  
 Краус Т. 169  
 Кригер Л. 280  
 Куза А. И. 410  
 Лавров П. Л. 158  
 Лазэр Г. 404, 406  
 Лангевише Д. 316  
 Лацис О. Р. 225  
 Ле Гофф Ж. 62, 75  
 Ле Пле Ф. 417  
 Лебон Г. 415  
 Левада Ю. А. 212, 243, 252, 255,  
   258, 260, 265, 266  
 Ленин В. И. 47, 48, 182, 197,  
   200–202, 205, 206, 210, 211, 215,  
   224–226, 228, 233, 234, 236  
 Лепсиус М. Р. 347

- Леру П. 401, 402, 407  
 Ливен А. 271  
 Лисичкин Г. С. 205, 212  
 Лютер М. 282  
 Мадзини Дж. 406, 407  
 Майер А. 312  
 Майер Г. 306  
 Майер Ч. 328  
 Макиавелли Н. 219  
 МакКалла А. 399  
 Максимилиан I, герцог  
 Баварии (Максимилиан  
 Баварский) 368  
 Максимилиан II, император  
 Священной Римской  
 империи 369  
 Малия М. 55, 56  
 Марин В. 433  
 Маркс К. 163, 184, 197, 198, 200,  
 201, 205, 348, 466  
 Мау В. А. 231  
 Мдоянц С. 218  
 Медведев В. А. 209, 210, 212, 216,  
 224, 225  
 Мейербер А. 71  
 Меллер Р. 333  
 Мессершмидт М. 303  
 Мехединци С. 416  
 Мигранян А. М. 233  
 Мильчина В. А. 135  
 Милюков П. Н. 16, 17, 151–160,  
 162–164, 166–173, 175–185, 460  
 Минин К. 48  
 Минц И. И. 225  
 Михай Храбрый, господарь  
 Валахии 27, 396, 404, 405,  
 408–412, 417, 419, 424, 439–441  
 Михайловский Н. К. 146  
 Могильницкий Б. Г. 227  
 Можаяев Б. А. 228  
 Моисеев Н. Н. 212  
 Моммзен В. 309, 333, 336  
 Мориц, курфюрст Саксонии  
 (Мориц Саксонский) 368  
 Моссе Дж. 279, 280, 445  
 Моца И. И. 421, 426, 427, 431–433  
 Муравьев В. А. 159, 166  
 Мургу Е. 404  
 Муссолини Б. 345, 392  
 Мякотин В. А. 157  
 Неронов И. 82  
 Николай I, российский  
 император 15, 107, 112–114, 116,  
 117, 120–126, 128, 136  
 Ниппердай Т. 282, 298, 347,  
 466, 467  
 Нольте Э. 284  
 Нуйкин А. А. 212  
 Олеарий А. 95  
 Онисифор Прозорливец 76, 77  
 Орлов М. Ф. 126  
 Остерхаммель Ю. 473  
 Павел, апостол 76, 400  
 Павлов-Сильванский Н. П.  
 159–164, 169, 173, 181  
 Паин Э. А. 9  
 Папен Ф. фон 324  
 Петр I, российский император  
 17, 38, 39, 84–86, 88, 90, 93, 115,  
 152, 154, 161, 162, 164, 171, 183  
 Петрей де Ерлезунда П. 71  
 Пимен, настоятель  
 монастыря 76  
 Пифагор 423  
 Пияшева Л. И. 235  
 Платон 31  
 Плеснер Х. 280, 465, 468  
 Плеханов Г. В. 226  
 Плещеев Ф. 70  
 Плимак Е. Г. 212, 225, 227  
 Пожарский Д. М. 48  
 Покок Дж. 191  
 Покровский М. Н. 168, 169, 222  
 Поппер К. 331  
 Прокопович Ф. 38, 39, 88, 89  
 Протасов Н. А. 120, 121  
 Проханов А. А. 233  
 Пуланзас Н. 348  
 Путин В. В. 247, 257  
 Пуфендорф С. 360

- Пушкин А. С. 46, 47, 175  
 Ранке Л. фон 332, 335, 346, 465, 470  
 Ратцель Ф. 172  
 Редди С. 417  
 Рено Ж. 401  
 Рель Дж. Ч. Дж. 321  
 Риттер Г. А. 279, 280, 303, 331, 347  
 Робинсон Н. 209  
 Розен Е. Ф. 131, 132  
 Розенберг Х. 279, 280, 307  
 Рокита Я. 78  
 Романовы, императорская фамилия 48  
 Рузвельт Ф. Д. 354, 356  
 Рязановский Н. В. 55, 56  
 Савицкий П. Н. 146  
 Салтыков-Щедрин М. Н. 468  
 Селюнин В. И. 212, 225, 235  
 Сергеевич В. И. 151  
 Сима Х. 384  
 Симеон Полоцкий 88  
 Симеон Столпник 62  
 Симеон Юродивый Эмесский 83  
 Симония Н. А. 214  
 Сироткин В. Г. 212  
 Соловьев С. М. 151, 161, 460  
 Сорель Ж. 435  
 Спиноза Б. 195, 197, 198  
 Сталин И. В. 175, 182, 191, 192, 195, 197–202, 208, 213, 215, 218, 222, 223, 226, 228, 234, 256  
 Сталь А. де 135  
 Стелеску М. 433  
 Стефан III Великий, господарь Молдавии 404  
 Струве П. Б. 156, 157  
 Сыромятников Б. И. 159, 164–168, 183  
 Тарновский К. Н. 225  
 Тассо Т. 408, 409  
 Тентлер Т. 96  
 Тирпиц А. фон 307  
 Толстой Л. Н. 48  
 Томпсон Э. П. 337, 348  
 Трейчке Г. фон 299, 332  
 Тренч У. фон 84  
 Троцкий Л. Д. 168, 169, 215  
 Трубецкой Н. С. 146, 147  
 Тютчев Ф. И. 47, 255  
 Уваров С. С. 15, 40, 127–133, 136, 137  
 Ульфельдт Я. 77  
 Фагтс А. 306  
 Федотов Г. П. 73  
 Феодор, епископ Тверской 78  
 Фердинанд I, император Священной Римской империи 369  
 Фердинанд III, император Священной Римской империи 370  
 Филарет (Дроздов В. М.), митрополит Московский 15, 113–122, 124, 131, 133, 134  
 Филарет (Вахромеев К. В.), митрополит Минский и Белорусский 220, 221  
 Филипеску Н. 416, 417, 419, 420, 440  
 Фихте И. Г. 12  
 Фишер Ф. 303, 330–333, 347  
 Флориан А. 404, 405  
 Фома Аквинский 59, 60  
 Франко Ф. 433  
 Френкель Э. 279, 280, 347  
 Фридрих II, король Пруссии 371  
 Фриз Г. 92  
 Фуко М. 96  
 Фурман Д. Е. 212, 220  
 Фурса (Фурсей), святой 63, 74  
 Фюре Ф. 284  
 Хабермас Ю. 334  
 Хайнен А. 390  
 Хальгартен Г. В. Ф. 306  
 Хилльгрубер А. 350  
 Хильдермайер М. 468  
 Хиндл С. 91  
 Хомяков А. С. 45, 142

- Хоркхаймер М. 356  
Хорос В. Г. 225  
Хрущев Н. С. 215, 223, 226  
Цвайнерт И. 233  
Ципко А. С. 189, 212  
Чаадаев П. Я. 15, 16, 40, 41,  
43-45, 107, 108, 110-113, 133-137  
Чаянов А. В. 146  
Чернышевский Н. Г. 47  
Чичерин Б. Н. 151, 153, 157  
Чубарьян А. О. 212  
Шагун А. 444  
Шварц Х.-П. 350  
Шеллинг Ф. В. Й. фон 144, 198  
Шемякин Я. Г. 213, 229  
Шишко Л. Э. 157-159  
Шишков А. С. 39, 132  
Шлегель А.-В. 12  
Шлегель Ф. В. 12  
Шлейхер К. фон 324, 325  
Шлиффен А. фон 325  
Шмелев Н. П. 212, 219  
Шмоллер Г. 343  
Штейн Л. фон 470  
Штерн Ф. 279, 280, 347  
Штольберг-Рилингер Б. 25, 26  
Штюмер М. 307  
Эбрахам Д. 328  
Эли Дж. 22-24, 283, 334, 346-350,  
353, 355  
Элиаде-Рэдулеску И. 393, 395,  
406-410, 412, 424-426, 431, 439,  
440, 443, 444  
Элиас Н. 14, 94  
Эминеску М. 420  
Эммонс Т. 16, 461  
Энгельс Ф. 200, 201, 205, 279  
Энценсбергер Х.-М. 337  
Эспань М. 32  
Юнге М. 213  
Яковлев А. Н. 190, 191, 200, 211,  
235-237  
Ясперс К. 464, 467



# «ОСОБЫЙ ПУТЬ»: ОТ ИДЕОЛОГИИ К МЕТОДУ

Редактор *Н. Поселягин*  
Дизайнер серии *Д. Черногаев*  
Корректоры *С. Крючкова, Е. Иванова*  
Верстка *Д. Макаровский*

Налоговая льгота — общероссийский  
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;  
953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес редакции:  
123104, Москва,  
Тверской бульвар, 13, стр. 1  
тел./факс: (495) 229-91-03  
e-mail: [real@nlo.magazine.ru](mailto:real@nlo.magazine.ru)  
сайт: [www.nlobooks.ru](http://www.nlobooks.ru)

Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная № 1.  
Офсетная печать. Печ. л. 30,5. Тираж 1000. Заказ 11690.

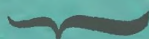
Отпечатано с готовых файлов заказчика  
в АО «Первая Образцовая типография»,  
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»  
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



# “Особый путь”;

от идеологии к методу

Представление об «особом пути» может быть отнесено к одному из «вечных» и одновременно чисто «русских» сценариев национальной идентификации. Авторы сборника хотели бы развеять эту иллюзию, указав на относительно недавний генезис и интеллектуальную траекторию идиомы *Sonderweg*. Впервые публикуемые на русском языке тексты ведущих немецких и английских историков, изучавших историю довоенной Германии в перспективе нацистской катастрофы, открывают новые возможности продуктивного использования метафоры «особого пути» в качестве основы для современной историографической методологии. Сравнительный метод помогает идентифицировать особость и общность каждого из сопоставляемых объектов. Сборник рассматривает целый набор исторических кейсов и теоретических полемик — от идеи *Wendung* в средневековой Руси до «особости» в современной политической культуре, от споров вокруг нацистской катастрофы до критики историографии «особого пути» в 1980-е годы. Рефлексия над концепцией «особости» в Германии, России, Великобритании, США, Швейцарии и Румынии позволяет по-новому определить проблематику травматического происхождения модерности.



Новое  
Литературное  
Обозрение