



ЕВРОПЕЙСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Дмитрий Травин

**Несовременная
модернизация:
«Регулярное государство»
на Западе и в России**

Препринт М-90/22

Центр исследований
модернизации



Санкт-Петербург
2022

УДК 316.94
ББК 65.9(2Рос)
Т65

Т65 **Травин Д. Я.**

Несовременная модернизация: «Регулярное государство» на Западе и в России / Дмитрий Травин : Препринт М-90/22. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022. — 88 с. — (Серия препринтов; М-90/22; Центр исследований модернизации).

В данном докладе продолжен анализ проблем, исследованных в книге Д. Травины «Почему Россия отстала?» (СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021). Демонстрируется, как модернизировалась наша страна в XVII–XVIII веках, воспринимая и перерабатывая европейские новации той эпохи. Автор приходит к выводу, что это была своеобразная «несовременная модернизация», в ходе которой Россия радикально менялась вслед за другими европейскими странами, но эти преобразования (как у нас, так и в других европейских странах) вели вовсе не к тому демократичному и толерантному модерну, который сформировался на Западе в XX–XXI столетиях.

Информация об авторе: Травин Дмитрий Яковлевич — кандидат экономических наук, научный руководитель Центра исследований модернизации (ЕУСПб); dtravin61@mail.ru.

С модерным государством (государством Нового времени) в Европу пришли колоссальные изменения, затронувшие экономику, политику, общество. Если смотреть на эти процессы из Средневековья, то, наверное, они представляются модернизацией. Если же смотреть на них из нашей эпохи, то вряд ли на ум придет подобное слово. Буквально все, что мы видим в общественной жизни XVII–XVIII веков, не соответствует представлениям о современности, сформировавшимся в XX–XXI столетиях. Это был какой-то «немодернизированный модерн» или «несовременная современность». Когда начинаешь детально копаться в истории Нового времени, обнаруживаешь в том «модерне» зародыш явлений, которые в нашем «модерне» принято называть прорывом архаики. Фельдфебель, которого Скалозуб обещал дать просвещенным людям в Вольтеры, появился раньше самого Вольтера. Вольтерьянство, скорее, стало реакцией на философию рационально мыслящих европейских фельдфебелей. И российский фельдфебель занял свое прочное место в их ряду. Собственно говоря, по-настоящему приняла Россию в свои ряды именно фельдфебельская Европа XVII–XVIII веков.

«Цари суть Боги в мире зримы, // Их воля есть священна власть!»

1636 год. Двадцать лет прошло со смерти Шекспира. Во Франции Пьер Корнель пишет трагедию «Сид», имевшую оглушительный успех. Там, кажется, все, как у Шекспира: буйство страстей доводит героев до катастрофы. Дон Гомес оскорбляет дону Дьего из-за своей гордыни. Родриго — сын оскорбленного — убивает Гомеса из чувства мести. Химена — дочь убитого — страстно влюблена в Родриго, но требует у короля жестокого наказания убийцы. Страшно мучится бедняжка, разрываемая двумя одинаково сильными страстями: «Чтоб честь свою спасти и обрести покой, // Послать его на казнь и умереть самой» [III; 3]. В общем, судя по развитию сюжета, к концу трагедии на сцене должно лежать как минимум пять-шесть трупов, включая, наверное, инфанту кастильскую Уракку, тайно влюбленную в Родриго, однако не имеющую возможности сойтись с ним из-за разницы в их социальном положении.

Но что-то пошло вдруг не так. Оказывается, по мнению инфанты, лишь «тот велик душой и доблестен вдвойне, // Кто кровной гордостью пожертвует стране» [IV; 2]. На сцене появляется такая неизвестная шек-

спировской эпохе «героиня», как страна. И к счастью для Родриго, у нее в этот момент есть куча проблем, а потому он ставит вопрос ребром [V; 7]:

Когда свершенного для отчей тени мало,
Скажите, что свершить, чтоб мщенье замолчало:
Сразиться с тысячью и тысячью врагов,
Провести по всей земле бразды мои трудов,
Рассеять армию, взять лагерь голой шпагой,
Героев сказочных затмить своей отвагой?
И если этим смыть позволено вину,
То я готов на все, и я на все дерзну.

Вместо того чтобы отправиться на плаху или «по-шекспировски» устроить резню с родом Химены, втянув в поножовщину несколько поколений своих потомков, Родриго отправляется бить мавров и становится героем. Оказывается, так можно. Точнее, раньше было нельзя, но в новую эпоху стало можно. Ценности государства начинают теперь обладать над традиционными ценностями. Нечего резать друг друга из-за страстей, когда надо резать врагов короля во славу государства! Так разумнее. В конце действия вместо горы трупов появляется новое задание от короля: «Осилив мусульман на наших берегах, // Разбив их замыслы, повергнув их во прах, // Ворвись в пределы их, боец всегда счастливый, // Ведя мои полки, опустошая нивы» [V; 7].

Шекспировский Гамлет умирал со словами «Дальше — тишина». Эти два слова стали символической границей старой эпохи. И, процитировав их, я завершил последнюю главу своей книги «Почему Россия отстала?» фразой «У ренессансного буйства страстей нет будущего» [Травин 2021: 333]. Иное будущее явилось теперь в виде рациональной системы подчинения государству. Ценности новой эпохи предполагали, что гибнуть надо не в бессмысленной междоусобной резне, а в борьбе с общими врагами. И если их удастся победить, то возникает хепши-энд. Кровная месть пресечена мудрым решением короля Кастилии, Родриго прославлен, Химена станет его женой. Герой отправляется расширять границы государства. Трагедия содержит лишь пару трупов в начале действия, тогда как дальше начинается перелом. И даже трагедией-то текст Корнеля трудно назвать, поэтому автор уверял, что создал трагикомедию¹.

¹ Произведения искусства являются важнейшим источником, с помощью которого можно судить о прошлом. Знаменитый историк Сигурд Шмидт, цитируя В. Кабанова, отмечал, что художественная литература как никакой другой источник

Прошло несколько лет, и Корнель закрепил свое новое видение мира в «Горации», где, несмотря на иной сюжет, поставлена всё та же проблема. Римлянин одерживает победу, а затем убивает свою сестру. И царь его прощает, поскольку, благодаря успеху в битве, произошло увеличение размеров государства: «Живи, герой, живи. Ты заслужил прощение. // В лучах твоих побед бледнеет преступление» [V; 2].

А дальше Корнель усложняет свою «политологию». Сомнений нет, что требуется служить великому государю. Но как быть, если он тиран и власть обрел незаконно? Если прошел при этом по трупам, поправ свободу? Не лучше ли будет в интересах государства устранить государя? Спор о преимуществах абсолютизма и демократии Корнель дал в трагедии «Цинна», где два друга размышляют о правлении Августа.

С одной стороны, не вызывает сомнения, что [I; 3]:

Насилья гнет,
Потеря наших благ, имуществ и свобод,
Грабеж родных полей, расправа с городами,
Изгнание отцов и войн гражданских пламя,
Все это — лестница, которой Август сам
Взошел на этот трон, чтоб стать владыкой нам.

Вроде бы нет сомнения: пора свергать негодяя. Но беды-то все остались в прошлом. А нынче появилась стабильность. Осуществлять переворот не для блага государства, а лишь из чувства мести, так же деструктивно, как мстить отдельному человеку. К тому же единоличное правление выглядит лучше демократии [II; 1]:

Свобода, будто бы желаемая Римом,
Была бы для него благодеяньем мнимым,
Несущим только вред, и не равна тому,
Что Цезарь может дать народу своему.
Тому, кто заслужил, он раздает награды,
За злодеяния карает без пощады,
Со справедливостью распределяет он
Гражданские блага, ничем не отвлечен.
В народоправстве же иначе все бывает;
Рассудка голосу народ уж не внимает,
Все честолюбием захвачены права,
Продажны почести, а честность — лишь слова.

может показать образ мышления людей, их представления об идеалах, ценностях, личном счастье и правильном поведении [Шмидт 2002: 46].

<...>

Терзаясь завистью, питая лишь интриги,
Здесь все в кровавые вступать готовы лиги:
Так Сулла — Марию, а Цезарю — мой дед (Помпей. — *Д. Т.*),
Тебе — Антоний, все глядели злобно вслед.
Вот почему у нас немислима свобода.
Гражданских войн она причина для народа.

В общем, демократия Корнелем отвергнута однозначно². Но как же быть с тиранией? Решение находится быстро. Оказывается, тиран является таковым лишь в то время, когда рвется к власти. Однако, прорвавшись, он быть им перестает [V; 2]:

Пойми, в борьбе за власть губительные страсти
Прощаются тому, кто достигает власти.
Тот, кто высокою удачей вознесен,
Перед грядущим прав, перед бывшим прощен,
Достигший своего не отягчен виною:
Он сделал только то, что суждено судьбою.
Имеет все права над нашей жизнью он;
Предписывать ему нельзя нам свой закон.

И для того, чтобы не оставалось уже никакого сомнения в истинности абсолютизма, Август благородно прощает заговорщиков. Все тронуты его великодушием. Трупов на сцене вообще нет. Трагедия оказалась панегириком. А также назиданием народам и царям. Первым не следует бунтовать, вторым же нужно быть милостивыми.

Конечно, в реальной жизни цари не всегда милостивы, но бунтовать не следует даже в этом случае. Например, в «Родогуне» Корнеля положительные героини смиренно сносят безумные злобствования царицы Клеопатры, говоря, что «у нас оружием только были лишь вздохи слабые, да

² Проблема соотношения абсолютизма и демократии надолго остается во французской культуре. Через сто лет после Корнеля персонаж Вольтера в трагедии «Брут» опять говорит, что «демократы» свергают царское иго лишь для того, чтобы возложить на народ свое. Они сами хотят царской власти, и народ, который им подчиняется, меняет лишь оковы, надетые на него монархом, на другие оковы — те, что надеты вельможами [I; 4]. Правда, у Вольтера, в условиях совсем иной эпохи и начинающегося разочарования в абсолютизме, слова эти вложены в уста отрицательного героя, тогда как мудрый и мужественный Брут твердо стоит на страже римских вольностей.

токи слез бессильны» [IV; 3]. А в «Сертори» Корнеля ситуация еще более обострена. Диктатор Сулла — явно нехороший человек, но положительный герой Помпей ему все равно служит, уповая на то, что правитель когда-нибудь добровольно вернет Риму свободы. А коли не вернет, важно сохранить свое высокое положение на тот случай, если кто-то захочет «по смерти Суллы Рим опять поработить» [III; 1]. Вот тогда-то «системный либерал» Помпей себя и проявит, спасая свободы с помощью подчиненных ему «силовики». В общем, важно не бунтовать, служить системе, бороться с внешними врагами и ждать своего часа.

Иногда, правда, народ бунтует, внимая всяким антисистемным «либералам». Так было, например, во Франции в годы Фронды. Корнель откликнулся (1650–1651 гг.) на Фронду трагедией «Никомед», где главный герой не только сам отказывается бунтовать, но еще и народ утихомиривает: «Как добрый подданный пришел, чтоб наконец // Со мной спокойствие вернулось во дворец» [V; 9]. А когда страсти улеглись, Никомед призывает царя простить восставших. В итоге все мирятся, никто не погибает, и почему это действие зовется трагедией — понять трудно. Налицо не трагедия, а «методичка» по верному поведению в условиях политического кризиса.

Итак, можно констатировать, что мир Корнеля, мир французского классицизма существенно изменился в сравнении с ренессансным миром Шекспира и его предшественников, показавших трагизм неконтролируемых страстей [Травин 2021: 255–334]. Перо Корнеля отражало на бумаге уже не столько проблему, сколько пути ее конкретного решения. Возникает вопрос: что же изменилось со сменой эпох?

Во-первых, Франция, пройдя сквозь трудные десятилетия жестоких религиозных войн, культивировавших буйство страстей, вошла в «тихую гавань» абсолютизма, у истоков которого стоял «добрый король» Генрих IV — образец достойного монарха согласно легендам, утвердившимся в исторической памяти французов. А во-вторых, вопрос о том, насколько хорош такой образ правления, оказался дискуссионным, и потому на данную тему стали высказываться разнообразные «властители дум».

Иезуит Хуан Мариана в работе «О короле и королевской власти» (1599 г.) высказал соображение о том, что всякий, хоть и законный, правитель, принадлежит к категории тиранов, «если главный принцип его правления есть самолюбие и если интересами своего народа он жертвует для своих страстей или для своей гордости» [Гартполь Лекки 2011а: 112]. Само по себе это положение не было дискуссионным, поскольку никто из правителей себя тираном, естественно, по доброй воле не при-

знает, но при этом каждый готов тиранию осудить теоретически и, возможно, даже указать пальцем на другого правителя как на тирана. Мариана, однако, пошел дальше общих соображений, заметив, что величайшей заслугой католика является умерщвление таких тиранов. По сути дела, иезуит со свойственной представителям его ордена практичностью, призвал народ к тираноборству. Причем подобное тираноборство до Марианы проповедовали еще три иезуитских автора, хоть и не столь популярных, как он. Иезуиты в своих радикальных воззрениях основывались на представлениях о правлении как об общественном договоре, что сильно трансформировало традиционные взгляды на божественное происхождение власти королей. И вот выходило теперь так, что монарх, не вполне угодный каким-то представителям народа, мог трактоваться как лицо, общественный договор нарушающее. Причем тираном можно было признать монарха как за узурпацию власти (*in titulo*), так и просто за недостойное правление (*in regimine*). То есть иезуиты поощряли тираноборство даже в том случае, если монарх по крови был вполне законным и должным образом возведен на престол [там же: 116–122].

Классики христианской мысли никогда ничего подобного себе не позволяли. Например, Фома Аквинский был решительно против убийства тирана даже в том случае, когда тирания невыносима. Но кальвинисты в XVI веке поставили вопрос о смещении и наказании тиранов, выполняя свой долг перед Богом и Родиной. А когда вероятным наследником французского престола стал гугенот Генрих Наваррский, католики с протестантами как бы поменялись воззрениями [Мунье 2008: 94, 114, 119].

Если бы представления иезуитов являлись всего лишь одной из точек зрения в теоретических спорах, большого значения они не имели бы. Но тираноборство оказалось следствием реформации и представляло собой борьбу католического мира с монархами, стремящимися в том или ином виде выйти из-под влияния Рима. В эту эпоху политизированные монахи требовали регулярного созыва Генеральных Штатов, ограничивавших власть монарха во Франции. Более того, два французских короля (Генрих III в 1589 г. и Генрих IV в 1610 г.) погибли от рук фанатиков. В Нидерландах в 1584 г. был убит принц Вильгельм Оранский. А в Англии в 1605 г. католики (среди которых был и иезуит) готовили «пороховой заговор» для подрыва парламента, где должен был выступить король Яков I. О том, что это были не отдельные случаи, а проявление нового идейного направления, свидетельствовало и то, что на Генриха IV разные люди покушались в общей сложности 20 раз [Эрланже 1995: 248–249, 332–345; Мунье 2008: 32–46, 129; Израэль 2018: 234; Бурова 2007:

295–298]³. Во Франции после гибели Генриха IV многие были убеждены, что убийство не обошлось без подстрекательства со стороны иезуитов, хотя прямых доказательств связей убийцы с орденом Иисуса не имелось [Мунье 2008: 64–74].

Поскольку укрепление или трансформация государства тогда во многом зависели от персоны монарха — «государственного предпринимателя», теракты в отношении коронованных особ могли иметь чрезвычайно важные последствия. Таким образом, теоретические споры приобретали серьезное практическое значение и требовали ответа со стороны противников Рима. Причем противниками этими оказывались даже не столько государства, принявшие реформацию, сколько государства, опасавшиеся агрессии того католического мира, который хотел максимально сохранить традиционные «духовные скрепы». Главной интеллектуальной силой этого мира был орден иезуитов, а главной военной — испанская монархия в альянсе с императорским домом Габсбургов.

В этой причудливой ситуации галликанская (французская) католическая Церковь⁴ сходилась в своих прогосударственных воззрениях с англиканской, а некоторые протестанты в своем антитираническом пафосе совпадали с иезуитами [Гартполь Лекки 2011а: 123–133]. Борьба шла не на жизнь, а на смерть. В военно-политической сфере ее проявлением стала Тридцатилетняя война, а идейная атмосфера нашла отражение в драматургии Корнеля, которую трудно воспринять вне эпохи.

Также вне эпохи трудно воспринять писания российских поклонников «догоняющего классицизма». Хотя их творчество пришлось уже на XVIII век, проблематика осталась всё той же. Литературная апология

³ В эту же эпоху (1610 г.) в Москве свергли царя Василия Шуйского, причем «участники нового московского восстания полагали, что “разных чинов и мест жительства люди” — “вся земля” — могут свергать “государя царя” и тот должен их слушать» [Черникова 2019: 196]. Шуйский не был убит, а лишь пострижен в монахи, но не это главное. Впервые на Руси отношения между царем и «землей» стали рассматривать как общественный договор. С одной стороны, нет прямых оснований связывать эту историю с западноевропейским тираноборством, но с другой — нельзя и исключить влияние «иезуитской философии», которая вполне могла проникнуть в Москву в Смутное время через поляков. Во всяком случае, в окружении Лжедмитрия I было два польских иезуита [там же: 288].

⁴ Галликанская церковь не признавала превосходства папской власти над властью светской. Более того, даже в духовной сфере власть папы на территории Франции не считалась неограниченной, а была связаны традиционными правами и свободами, церковными канонами [Мунье 2008: 196–205].

самодержавия успешно добралась до европейской окраины из Франции, хоть и с большим опозданием. Если собственных Шекспиров Россия породить не смогла, поскольку Ренессанс проскочила [Травин 2021: 255–334], то собственных Корнелей произвела в достаточном количестве.

Например, Александр Сумароков 130 лет спустя после «Цинны» обсуждал те же самые проблемы в своем «Димитрии Самозванце». Необходимость монархии не вызывала у автора сомнений: «Несчастлива та страна, где множество вельмож: // Молчит там истина, владычествует ложь. // Благополучна нам монаршеска держава, // Когда не бременна народу царска слава» [III; 5].

В случае с Димитрием, правда, она весьма бременна. Он прямо как шекспировский Ричард III с первых строк предстает откровенным мерзавцем, уверяя, что «закон — монарша власть, // А предписание закона — царска страсть [I; 1]. Суть страсти — алчность. «Блаженство за всегда весьма народу вредно. // Богат быть должен царь, а государство бедно» [III; 5]. И Димитрий делает все возможное для того, чтобы реализовать эту свою заповедь, вызывая максимальное отвращение у зрителя. Но что с такого возьмешь? Он же не природный монарх, а самозванец. Причем это важное указание даже в название пьесы вынесено, чтобы не было ни у кого сомнений. Сумароков не пытается оправдать Димитрия, как Корнель — Августа. Царь должен быть настоящий, и точка. С нормальными царями все по-другому бывает [II; 1]:

Дай нам увидети монарха на престоле,
Подвластна истине, не беззаконной воле!
Увяла правда вся, тирану весь закон —
Едино только то, чего желает он,
А праведных царей для их бессмертной славы
На счастье подданных основаны уставы.

Борьбу за праведное царство ведет у Сумарокова князь Шуйский, который на манер корнелевского Родриго полагает, что «за общество умереть и хвально и приятно» [III; 2]. В итоге погибает один лишь негодяй Димитрий. «Трагедию» увенчивает хеппи-энд⁵. А что там было на самом

⁵ Любопытно, что в первой сумароковской трагедии «Хорев» конец был пошекспировски печальным. Гибли два главных положительных героя, пробуждая у зрителя мысль о пагубности буйства страстей, порождающих междоусобицы: «Довольно в варварстве мы кровь свою пием, // Когда по должности друг друга мы бием // И защищение с отмщением мешаем. // Под видом мужества мы зверство

деле с благородным Шуйским в истории Смутного времени, остается вне сумароковского повествования.

У Михаила Хераскова, написавшего стихотворную повесть «Царь, или Спасенный Новгород» в эпоху Великой французской революции, все выглядит еще более однозначно: «Цари суть Боги в мире зримы, // Их воля есть священна власть! // Так пастыри необходимы, // Дабы стада безбедно пасть» [Песнь I]. Пастыри необходимы, поскольку значение свободы и равенства состоит, по Хераскову, лишь в том, чтобы «Смысл небесный с скотским сблизить // И человечество унижить» [там же].

Если трагедии показывали, как добро абсолютизма побеждает зло государственной неустроенности, то оды прямо занимались восхвалением государей, знающих, как следует «стада безбедно пасть», препятствуя волкам кушать невинных овечек. Например, «в одах Ломоносова создается образ идеального правителя, пекущегося о распространении образования и успехах наук, об улучшении экономического положения страны, о просвещении своих подданных. Примером, достойным всяческого подражания для российских венценосцев, Ломоносов, естественно, избрал Петра I. <...> Ломоносов не упускал ни одного повода для возвеличивания Петра в своих одах, объявив его “богом России”» [Федоров 1988: 231].

Но в этой ситуации абсолютного упования на абсолютного монарха на первый план выходит проблема праведного царя (короля). А ну как он скурвится и станет тираном? Теоретически, конечно, он должен быть праведным, если принадлежит к законной династии, но... Всякое бывало в истории: такие гады сидели на престоле по праву! Поэтому трагедии становятся назидательными. Где-то в тексте в словах положительного героя нет-нет, да и откроется вдруг поучение. Например, у Корнеля в трагедии «Дон Санчо Арагонский» королева Кастилии Изабелла учит своих «коллег»: «Самодержавный гнет — источник всех крамол; // Ты хочешь властвовать — умерь свой произвол» [II; 1]. А в корнелевском «Помпее» Цезарь говорит: «Знай: нет для Цезаря страшнее приговора, // Чем тронем обладать, коль равен трон позору» [III; 2]. Наконец, герой «Ираклия» отвергает недостойный поступок: «Стыдиться буду я до

возвышаем» [II; 2]. Но за два десятилетия, разделяющих «Хорева» с «Димитрием Самозванцем», Сумароков продвинулся от ренессанса к классицизму, выведя на первый план мысль о том, как нужно править обществом, вместо мысли о том, как обществу не следует себя вести.

гроба, что взошел // Ценою низкого злодейства на престол» [II; 7]⁶. И наши российские представители «догоняющего классицизма» от Корнеля, естественно, не отстают. Тот же Сумароков в «Вышеславе» торжественно поучает: «Вельможа ли, или вождь, победоносец, царь, // Без добродетели презрительная тварь» [IV; 6].

Правителя, не способного утвердить надлежащий порядок в государстве, литература эпохи классицизма признавала и «нестройным царем», и «идолом гнусным», и «врагом народа» [Федоров 1988: 222]. Конечно, надежда на то, что царь исправится, убоясь стать «идолом гнусным» или «презрительной тварью», сегодня выглядит своеобразным «утопическим абсолютизмом». Не волнуют монарха мнения всяческих борзописцев. Но в политических воззрениях XVII–XVIII веков «воспитание государя» представлялось проблемой, требующей серьезного анализа и ярких художественных образов. Думается, глубже всего в нее погрузился Жан Расин. Например, в «Гофолии» юному царю объясняют опасность придворных льстецов [IV; 3]:

Они тебе внушат, что соблюдать закон —
Долг черни, а не тех, кто властвовать рожден;
Что прихоть царская и есть источник права;
Что волен государь всем жертвовать для славы;
Что труд и нищета — удел людей простых;
Что надлежит пасти жезлом железным их;
Что, не гнетя народ, познаешь гнев народа.
Так, становясь во лжи бесстыдной год от года,
Твой нрав, что прежде был столь чист, они растлят
И к истине в тебе презрение вселят —
Мол, прав лишь ты один в большом и в малом.
Мудрейший из владык и тот, увь, внимал им.

Не испортиться царю, конечно, трудно, но еще труднее исправиться. За каким монархом в прошлом не водились грешки? Вести войну или подавлять восстания нельзя в белых перчатках? Но важно вовремя остановиться. Это явно удалось сделать Пирру — царю Эпира и сыну Ахилла —

⁶ Мудрый, благородный и милостивый монарх появляется не только на сцене, но также в изобразительном искусстве эпохи. Например, в картине «Суд Соломона» (Париж, Лувр), которую, кстати, Никола Пуссен считал лучшим своим произведением. Подданные суетятся, обуреваемые страстями, но возвышающийся над ними монарх спокоен, и в этом спокойствии оказывается способен принять верное решение [Даниэль 2003: 63–64]. Только его действия могут предотвратить конфликт.

из «Андромахи» Расина. «Сколько я зарезал, сколько перерезал...» — мог бы сказать он, вспоминая участие в Троянской войне. Но время прошло, утихли боевые страсти, и появилась новая философия [I; 2]:

Тогда ведь гибло все: ахейской рати сила
Ни новорожденных, ни старцев не щадила,
Победа, вопли, кровь пьянили нас в ночи;
Не выбирали жертв разящие мечи.
Я сам свирепствовал: все на войне свирепы;
Когда ж стихает гнев — жестокости нелепы.
Я ныне не казнить, но миловать хочу
И рук в младенческой крови не омочу.
Коль греков так томит слепая жажда мести,
Пусть утоления ее в ином поищут месте.

А грекам очень хотелось убить сына троянского героя Гектора, чтобы, выросши, он не мстил за отца. Мир этой трагедии Расина по-прежнему остается страшным миром кровной мести. Вдова Гектора Андромаха не хочет выйти за влюбленного в нее Пирра, поскольку его отец убил ее мужа. Породниться с Пирром — лучший способ получить защитника для ее малыша, но Андромаха не согласна с тем, что сын за отца не отвечает: в ее глазах сын Ахилла — враг навсегда. Гермiona — невеста Пирра — спит и видит свою месть ему за то, что он вдруг предпочел ей Андромаху, вдове «врага народа». Орест, влюбленный в Гермionу, совсем «слетает с катушек», отказывается от любых велений разума и убивает Пирра ради женщины, которая его презирает. Да в общем-то, и Пирр, несмотря на стремление к разумным поступкам, остается рабом страсти: провоцирует любящую его Гермionу упорным стремлением жениться на не любящей его Андромахе. И как же тут возобладать разуму?⁷

Возможно, «Андромаха» — лучшая трагедия эпохи, показывающая, как сложно все устроено в мире, где хочется найти простые решения. Тем не менее драматургия классицизма их «находит». Она несет в этот мир три «мудрости». Во-первых, для стабильности страны нужна монархия. Во-вторых, для хорошей монархии требуется праведный монарх. И в-третьих, даже грешный монарх, подвластный влиянию страстей в прошлом, может

⁷ В «Федре» — самой известной, но не самой сильной трагедии Расина — главная героиня, находясь в «растрепанных чувствах», горестно вопиет: «Увы! Мне царствовать? Мне управлять страной? // Когда мой слабый ум не управляет мной! // Когда над чувствами своими я не властна!» [III; 1].

стать праведным, прислушавшись к разуму. Думается, что именно в свете этих трех «мудростей» следует посмотреть на ключевую философско-политологическую книгу эпохи — «Левиафан» Томаса Гоббса.

«Пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» [Гоббс 1991: 95]. Эту известную фразу из «Левиафана» порой трактуют узко благодаря буквально понятому слову «война». Понятно, что люди прошлого часто сталкивались с войнами, а во времена Гоббса случилась самая разрушительная из войн на континенте — Тридцатилетняя. И практически в то же время разразилась тяжелая Гражданская война в Англии. Обстановка эпохи, конечно, влияла на автора «Левиафана» и на его читателей [там же: 544], так же как, скажем, в XVI веке Варфоломеевская ночь повлияла на Жана Бодена в отстаивании французского абсолютизма [Скиннер 2018: 420]. Но проблема на самом деле стоит шире. Мирный период без «общей власти» — это тоже война всех против всех, однако в иной форме, о чем говорит Гоббс уже на следующей странице. «Подобно тому как понятие сырой погоды заключается не в одном или двух дождях, а в ожидании этого в течение многих дней подряд, точно так же и понятие войны состоит не в происходящих боях. А в явной устремленности к ним в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном. <...> Вот почему все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность. В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, нет судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большей силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [Гоббс 1991: 96].

Гоббс уточняет, что в данный момент в Англии ситуация уже совсем иная. Война всех против всех — дела давно минувших дней [подробнее см. Травин 2021: 75–93]. Сохранилась эта война где-то у диких народов. Но если читатель Гоббса, несмотря на все законы государства и наличие представителей власти, вооружается, отправляясь в путь, старается при этом ехать в большой компании, запирает двери в доме перед сном и запирает ящики от детей и слуг, то что же он думает о роде человеческом?

Не является ли это доказательством того, что при отсутствии государства война всех против всех мигом возобновится?⁸

Апология государства у Гоббса не знает границ. Он в восторге от его огромных возможностей: «Вне государства кто угодно может по праву ограбить и убить кого угодно. В государстве же это может только один человек⁹. Вне государства мы можем защитить себя только собственными силами, в государстве же нас защищают силы всех граждан. Вне государства ни у кого нет твердой уверенности в награде своим трудам, в государстве такая уверенность есть у каждого. Наконец, вне государства — господство страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, невежество, дикость; в государстве — господство разума, мир, безопасность, взаимопомощь, утонченность, науки, доброжелательство» [Гоббс 1989а 374]¹⁰. В общем, как афористично заметил Гоббс, «лучше жить в стране, где ничто не дозволено законом, чем в такой, где все дозволено им» [Гоббс 1989б: 376]. Таким образом, Гоббс обосновывает необходимость государственной власти, при которой люди больше страшились бы наказания, чем стремились бы к выгодам, получаемым от нарушения закона¹¹. Только так, в частности, может быть упрочена собственность [Гоббс 1991: 110]. Получается, что жесткий государственный режим, при котором, возможно, подавляются многие свободы, это на самом деле добро, обеспечивающее счастье подданных.

⁸ Гоббс считал естественным состоянием желание одного человека нанести вред другому человеку, поскольку все стремятся к обладанию одной и той же вещью, но обычно не могут ни пользоваться ею совместно, ни разделить между собой [Гоббс 1989а: 288–289]. В отличие от него Бенедикт Спиноза основную ответственность за восстания, войны и нарушение законов возлагал не столько на злобность подданных, сколько на дурное состояние верховной власти [Спиноза 1998б: 287].

⁹ Трудно среди современников Гоббса найти мыслителя, более отличающегося от него, чем Блез Паскаль, но как похожа его мысль: «Зло, которого следует опасаться, если престол по праву рождения унаследует глупец, не столь велико и не столь неизбежно», как гражданские войны» [Паскаль 2003: 79].

¹⁰ Как справедливо заметил Олег Хархордин, «Гоббс благодаря мощи дедуктивного научного метода и без всяких религиозных фикций материалистически и механистически <...> доказывал: если вы исходите из моих начальных тезисов, элементарная логика заставит вас признать, что суверенная монархия есть лучший способ устройства власти» [Хархордин 2020: 61]. Думается, что в условиях, когда иезуиты, настаивавшие на праве тираноборства, фактически угрожали прочности государственного устройства, подобное нерелигиозное доказательство было особенно важно.

¹¹ «При этом любой поступок правителя должен оставаться безнаказанным» [Гоббс 1989а: 339].

Нам трудно себе это представить, но при взгляде на проблему из кровопролитного XVII века картина выглядит иначе.

«Все обязанности правителей можно выразить одной фразой: *благо народа — высший закон*. <...> Под благом же следует понимать не только простое сохранение жизни, какой бы она ни была, но, насколько это возможно, счастливую жизнь» [Гоббс 1989а: 401–402]. И вот получается у Гоббса конкретная программа государственного строительства: 1) защита от внешних врагов, ради чего надо вооружаться; 2) сохранение внутреннего мира, ради чего надо преследовать заблуждения и препятствовать образованию партий; 3) обогащение в пределах, не угрожающих безопасности; 4) свобода, не причиняющая вреда другим [там же: 403–412]. К перечисленным пунктам можно, наверное, добавить еще и рациональное выстраивание религии исключительно на общих для разных людей принципах так, чтобы ни один из них не был поводом для острых разногласий. Об этом в эпоху Гоббса писал барон Эдуард Герберт, предлагая карать всех тех, кто откажется разделять эти объединяющие принципы [Штырков 2021: 116–120].

Характерно, что Феофан Прокопович, обосновавший для Петра I систему неограниченного правления, ссылаясь, помимо Библии, на труды Томаса Гоббса, тогда как к отечественным авторам практически не обращался [Андерсон 1997: 192]. Петровское государство — одновременно динамичное и жестокое, стимулирующее развитие и поощряющее покорность — это государство европейское, гоббсовское. Как справедливо заметил Борис Миронов, размышляя о российской империи, «в целом новое обоснование власти стало в основном рациональным, в то время как в XVII в. оно было по преимуществу религиозным. Это имело принципиальное значение для новой государственности — снимало с государя ограничение традицией и обычаем. Традиция переставала быть священной, а древность государственных институтов — критерием их совершенства, что позволило верховной власти на законном основании вносить в государственный строй и общественный быт большие изменения, руководствуясь вполне рациональным соображением — стремлением к общему благу. Изменение характера русской государственности при Петре I отразилось в самом названии России: Святая Русь стала называться Российской империей — священное государство стало светским» [Миронов 2015: 375].

С позиций нынешнего дня подавление свобод и жесткость режима — это явно не то, что общество считает благом. Но с позиций, описанных в «Левиафане» и вполне соответствующих суровым реалиям XVII–XVIII веков, когда в результате серьезного межгосударственного,

межконфессионального или гражданского конфликта хрупкая цивилизация могла быстро рассыпаться, поддержание закона и порядка виделось важнейшей задачей любого монарха и его администрации. Если несколько упростить основной вывод, то можно сказать, что чем меньше свобод оставалось у буйного человека XVII столетия для проявления его преступных наклонностей, тем выше было благосостояние населения и тем больше счастья, как полагали интеллектуалы, доставалось достойным людям — честным труженикам и собственникам.

«Полезны все законы, запрещающие безделье» [Гоббс 1989а: 409]. Не нравится? Придется с этим смириться. «Каждый человек должен приравниваться ко всем остальным» [Гоббс 1991: 117]. А если он не желает этого делать, то может быть выброшен из общества таким же образом, как строители выбрасывают шероховатый камень неправильной формы, непригодный для работы. То есть выходит, что, согласно Гоббсу, у человека XVII века нет свободы, нет права жить так, как он считает нужным. Или, точнее, его свобода совмещается с неограниченной властью суверена, стоящего над законами, которые сам он, собственно, и создает [там же: 165–166, 253]. Государство, по Гоббсу, имеет право решать все ключевые вопросы, включая распределение собственности на землю и управление торговлей [там же: 192–195]. Согласно Гоббсу, человек должен ради собственного же блага жить именно так, как ему предписывает государство, обеспечивающее людям должную безопасность и более-менее гарантирующее им сохранность собственности.

Важно подчеркнуть, что Гоббс являлся апологетом именно государства, а не самодержавия. В его концепции власть не обязательно должна находиться в руках одного человека; она может принадлежать и группе лиц, но лишь в том случае, если эта группа большинством голосов способна свести все разнообразные мнения к единой государственной воле, чтобы избежать хаоса¹². Лишь так родится Левиафан, тот смертный Бог, которому мы обязаны своим миром и защитой [там же: 132–133].

Наверное, можно сказать, что у Левиафана было двое родителей. Отцом его стало наемное войско, целиком подчиненное монарху [Травин 2015]. Войско, пришедшее на смену феодальной армии и городским

¹² Вадим Волков обратил внимание на то, что у Гоббса даже терминология подчеркивает новизну подхода к проблеме. «В “Левиафане” еще сохраняется прежний лексикон (*civitas*, *commonwealth*, *city*), но для того, чтобы выразить новую идею государства как искусственного создания, отдельного как от правителей, так и от управляемых, он настойчиво предлагает термин *the State*» [Волков 2018: 20].

ополчениям, не способным предотвращать смуты. А матерью Левиафана оказалась идеология, обосновавшая необходимость государства и представившая его подданным не в виде направленной против них злой силы, а в виде защитника общества от всяческих напастей.

Итак, философия совместно с литературой XVII века обосновала необходимость абсолютистского государства, исходя из проблем своего времени, из потребности обуздания разрушительных страстей, беспокоивших еще мыслителей Ренессанса. Но какой же должна быть политика этого государства? Как ему добиться всеобщего блага? Достаточно ли лишь пресекать бандитизм, или нужна еще какая-то созидательная стратегия? Стратегия строительства нового мира?

Подобная стратегия и впрямь появилась. Можно сказать, что как потребность в абсолютизме выростала из проблем прошлого, так и возможность новой стратегии выростала из достижений, которые накопились у европейцев к XVII веку.

Интеллектуальные предприниматели

Вторая книга «Нового Органона» Фрэнсиса Бэкона открывается удивительной фразой, понять значение которой можно лишь в том случае, если обратить внимание на время написания — 1620 г., четыреста лет назад. «Дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы» [Бэкон 1978б: 80]. Сложновато? Не вполне ясно, что мыслитель имел здесь в виду? Возьмем тогда популярный вариант учения Бэкона, изложенный в незаконченной повести «Новая Атлантида». Ее герои попадают на таинственный остров, жители которого, как и герои «Утопии» Томаса Мора (написанной столетием раньше), являются для автора образцом правильной жизни. Бэкон, в отличие от Мора, не вдаётся в детали описания этой жизни, а скорее формулирует программу для правителей. И в основу ее закладывается следующее положение: «Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным» [Бэкон 1978г: 509]. Если сказать еще проще, Бэкон утверждает, что мир надо познавать и менять. А как менять? С помощью разума, «который есть как бы божественный огонь» [Бэкон 1978б: 100]¹³. Развитие

¹³ Если Бэкон обходится без деталей, то много деталей, связанных с организацией жизни общества, содержит «Город Солнца» Томмазо Кампанеллы — другая

человеческого разума для достижения практических целей по переустройству мира — квинтэссенция бэконовского философского учения.

В общем, получается примерно как у тургеневского Базарова: природа — не храм, а мастерская, и человек в ней работник. Сегодня эта мысль для нас является совершенно банальной, и мы даже стремимся защитить природу от не знающих удержу мастеровых. Но Бэкон, придя к подобному выводу 400 лет назад, оказался новатором. В предшествующие эпохи люди тоже, конечно, осуществляли крупные изменения в результате своих рациональных практических действий (например, создавали более эффективную экономику), и тоже ставили себе глобальные цели (например, привести существующий мир к истинной вере в Бога), но это были две совершенно разные сферы деятельности. Мир, созданный Господом за семь дней, менять не предполагалось. Это было бы просто кощунством. Пророки, мыслители и государи стремились лишь исправить грешного человека, подогнав его под заданный свыше стандарт. А перемены (порой очень важные) шли как бы сами собой — трудами «мелких людишек»: купцов, банкиров, ремесленников. Теперь же встал вопрос о том, что мир можно радикально улучшить с помощью разума, и это становилось делом королей, канцлеров, кардиналов.

Любопытно, что на близких Бэкону позициях стоял в вопросе о задачах нашего разума младший современник и коллега английского лорда-канцлера французский первый министр кардинал де Ришелье — человек, кардинально изменивший на практике свою страну, да, пожалуй, и всю европейскую политику [Травин 2019: 23–27]. Он не писал философских произведений, но, вообще-то, порой пописывал. «Человек, будучи сотворен разумным, должен всегда поступать согласно велениям разума, — отмечал Ришелье в своем “Политическом завещании”, — иначе он пойдет наперекор своей природе, и, следовательно, тому, кто его создал. <...> Нет ничего менее совместимого с разумом, чем страсть, — добавил кардинал через страницу» [Ришелье 2008: 207–208]. Это очень интересная и, наверное, не менее необычная, чем у Бэкона, постановка вопроса. Ведь человек, увы, грешен. Он подвержен разнообразным стра-

утопия, написанная одновременно с «Новой Атлантидой». Главный упор в ней автор делает на демонстрацию мудрости управления. Идеальный город основывается на максимальном использовании разума [Кампанелла MCMXLVII: 43–44, 87]. Маленькую утопию написал и Готфрид Вильгельм Лейбниц, включив ее в свои «Новые опыты о человеческом разумении». Там говорится, что при мудром правителе за 10 лет можно сделать для подданных больше, чем за 100 или даже 1000 лет при обычном ходе вещей [Лейбниц 1983: 394–395].

стям. Даже в раю земном Ева не смогла удержаться от страсти съесть яблоко с Древа познания добра и зла, хотя действие, явно противоречившее желанию Господа, было, конечно же, неразумным. И вот Ришелье заявляет, что природе нашей соответствует именно разум. А страсть как желание, несовместимое с ним, — природе нашей не соответствует. Тот, кто страстям подвержен, ведет неестественный образ жизни. Казалось бы, так трудно преодолевать свою грешную природу для того, чтобы быть хорошим! Но, по мнению кардинала, выходит, что не так уж и трудно: ведь разумными нас создал Бог. А то, что вне разума, — девиация.

Еще дальше в развитии темы пошел в начале XVIII века немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц, согласно которому люди становятся несчастными просто из-за ложных суждений. Вне разума, согласно воззрениям Лейбница, вообще невозможно настоящее счастье. И даже свобода вне разума невозможна. Подобной свободой обладают лишь идиоты и сумасшедшие [Лейбниц 1983: 200–203].

В общем, выходит, что страсть разрушает, а разум созидает. Разум, данный нам Господом, стал в XVII веке важнейшим инструментом развития. Не знаю, можно ли найти у мыслителей, живших до Бэкона и Ришелье, нечто подобное, но, думается, если даже можно, то это говорит либо о случайной догадке, либо о том, что автор высказывания опередил свое время. А вот Бэкон и Ришелье оказались своему времени вполне адекватны. Раньше люди исходили в основном из представления о том, что жить надо в соответствии со сложившимися традициями. Разумом они пользовались не столько для формирования плана больших перемен, сколько для того, чтобы противостоять разрушительным страстям [Травин 2021: 255–334]. Перемены происходили, конечно, в обществе и природе, но шли в основном сами собой. Или, точнее, человек порождает новое не потому, что считал, будто новое может быть лучше старого, а потому, что вынужден был для своего спасения рационально реагировать на объективно меняющиеся внешние обстоятельства [там же: 163–251]. Иначе говоря, человек сначала спасался от всяческих неприятностей, а потом обнаруживал, что после спасения оказался в несколько ином мире. Мире, ставшем таким в том числе благодаря и его усилиям.

В общем, слегка упрощая, можно сказать, что перемены долгое время становились лишь следствием случайного стечения обстоятельств. Мир менялся объективно, но кто, как и когда станет орудием случая и формальным творцом разнообразных изменений, определялось не осознанным желанием перемен, а целым комплексом обстоятельств, порожденных географией (местоположение новаторов), биологией (рас-

пространением эпидемий), историей (конкретным путем, который обществу пришлось к тому времени пройти) и психологией (способностью человека к разрыву с традицией). Однако ко временам Бэкона и Ришелье образовалась критическая масса перемен. Мудрому человеку XVII века трудно было не замечать, насколько радикально они изменили жизнь европейцев примерно за 100–150 последних лет.

Собственно, Бэкон сам в «Новом Органоне» мельком приводит список, состоящий из трех ключевых изменений, считая их, по-видимому, настолько очевидными для современников, что нет даже смысла объяснять читателю подробно значение каждого. Нам же сегодня понять значение этих перемен для XVII века намного сложнее, и потому пара фраз Бэкона интереснее, чем десятки других страниц его текстов. Вот эта пара фраз. Искусство печатания, применение пороха и мореходной иглы «изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в деле просвещения, во-вторых, в делах военных, в-третьих, в мореплавании. Отсюда последовали бесчисленные изменения вещей, так что никакая власть, никакое учение, никакая звезда не смогли бы произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела, чем эти механические изобретения» [Бэкон 1978б: 78].

О роли огнестрельного оружия подробно уже говорилось [Травин 2015: 7–16], и о роли книгопечатания тоже [Травин 2017: 22–23]. О мореплавании надо кое-что добавить. После 1280 г. новые навигационные приборы позволили плавать по Средиземному морю круглый год, не останавливая торговлю на зиму. Около 1300 г. компас приобрел современный вид. Но, скорее всего, прокладывать курс с его помощью начали лишь с 1410 г. А вскоре появилась португальская каравелла с более совершенными, чем у других кораблей, обшивкой и парусным оснащением [Мокир 2014: 83–84]. Все это, вместе взятое, позволило открыть Америку. В Европу хлынул поток серебра, профинансировавший огнестрельную революцию. А книгопечатание способствовало быстрому распространению реформации. Таким образом, Бэкон видел, что образ жизни европейцев качественно изменился, как в деле разрушения, так и в деле созидания. Внимательному наблюдателю и глубокому философу нетрудно, наверное, было прийти к мысли, что инновации очень важны и их не стоит пускать на самотек. Та страна, которая будет в инновациях лидировать, получит значительные преимущества и в войне, и в культуре. Научно-технические открытия надо инициировать вне зависимости от порождающих их обстоятельств.

Распространение подобных представлений в интеллектуальных кругах формировало базу для колоссальных перемен в жизни европейцев:

у них стал появляться интерес к сознательному творчеству, а не только к старой университетской схоластике. Стали появляться люди, которых можно назвать интеллектуальными предпринимателями по аналогии с военными и духовными предпринимателями [Травин 2015; Травин 2017]. Интеллектуальные предприниматели вкладывали силы в размышления об устройстве мира и в поиск нового, фактически подчиняли этому всю свою жизнь. Кто-то из них совмещал основную работу с наукой, как Гарвей, кто-то нанимался на службу к государям, как Галилей, кто-то жил на ренту, как Декарт, кто-то зарабатывал деньги трудом, не связанным с научной работой, как Спиноза. Но главным делом для них оставались совершение научных открытий, пересмотр сложившихся взглядов. Можно сказать, что фактически они «инвестировали» в получение результата всю свою жизнь. Численность таких интеллектуальных предпринимателей была еще небольшой, однако до XVII века вряд ли вообще можно говорить о формировании подобной группы. Единичные примеры вроде Леонардо да Винчи — одинокого и не слишком успешного в своих технических начинаниях, лишь подтверждают правило.

Возникновение интеллектуальных предпринимателей как определенной группы людей, связанных общими научными интересами и старавшихся поддерживать между собой связь, означало постепенное формирование «открытой науки», в которой «знания о мире природы во все большей степени становились общедоступными, а широкая публика бесплатно знакомилась с научными достижениями и открытиями. Тем самым научные знания превращались в общественное благо и свободно распространялись, а не находились в обладании у немногих посвященных, как было принято в средневековой Европе. Распространение знаний в рамках “открытой науки” требовало систематических сообщений о методах и материалах с использованием единого словаря и общепринятых стандартов» [Мокир 2012: 56]. Джоэль Мокир даже высказал предположение, что решающее значение в будущей промышленной революции имели «не блестящие индивиды и не безликие силы, управляющие массами, а небольшая группа не более чем в несколько тысяч человек, образовавшая творческое сообщество, основанное на обмене знаниями. Инженеры, механики, врачи и натурфилософы создавали кружки, главной целью которых был доступ к знаниям» [там же: 92].

Конечно, на то, чтобы «открытая наука» (по Мокиру) привела общество к состоянию, в котором стал возможен технический переворот, потребовалось не меньше столетия. За это время происходила неоднократная смена поколений интеллектуальных предпринимателей, и каждое

новое поколение все больше отходило от средневековых стандартов. Но важно отметить, что начало процесса перемен связано именно с научной революцией XVII века. Именно тогда «чистый авторитет» начал утрачивать свое значение, и интеллектуалы стали отказываться от устоявшихся представлений, если те расходились с наблюдаемыми фактами. Именно тогда стало под воздействием идей реформации возникать представление о возможности конкуренции идей и об отборе наиболее интересных и перспективных из них в соответствии с тем или иным критерием [там же: 57, 60]. Интеллектуальные предприниматели все чаще прибегали к экспериментам, а не к ссылкам на религиозные и философские авторитеты. Они учились общаться с природой без посредников или, по крайней мере, используя их лишь как скромных советников, а не как учителей, чье мнение невозможно оспаривать. Все это означало огромный интеллектуальный переворот, значение которого даже трудно представить при взгляде из XXI века, когда подобный образ мысли стал для человечества привычным. Хотя в какой-то мере это, наверное, можно сравнить с произошедшим в России на глазах моего поколения отказом в социальных науках от марксистской идеологии, строившейся исключительно на авторитетах, а не на фактах.

Распространение интеллектуального предпринимательства в XVII веке значимо было и само по себе, но быстрое распространение представлений о важности инноваций в кругах политических еще больше способствовало трансформациям: элиты осознали наконец, что даже при наличии силы полезен бывает еще и ум. В этих условиях возникновение государства Нового времени непосредственно предоставляло интеллектуалам возможность мыслить, творить и изобретать. Ведь, с одной стороны, государствам нужны были такие изобретения, которые вели их к военным победам. А с другой — ученые готовы были творить новое. Государственный спрос стимулировал предложение на «рынке» новых идей. Существовавшие ранее ментальные, духовные и политические ограничители творчества стали разрушаться. Творцы выходили за рамки того, что считалось наукой в Средние века, а государство все более терпимо относилось к таким творцам, несмотря на складывавшиеся веками традиции и несмотря на консервативную позицию церкви, заинтересованной в сохранении старых норм поведения. В итоге примерно за столетие Европа стала совершенно иной. «В 1700 году мировоззрение образованных людей было вполне современным, — отмечал Бертран Рассел, — тогда как в 1600 году, за исключением очень немногих, оно было еще большей частью средневековым» [Рассел 2008: 649].

Это, конечно, относится лишь к наиболее развитым странам Европы. На периферии формирование нового мировоззрения шло с отставанием. Но даже в России Антиох Кантемир после смерти Петра I писал в своей сатире «На хулящих учение» о появлении поколения людей мыслящих, которые «толкуют, всему хотят знать повод, причину. // Мало веры подавая священному чину; // Потеряли добрый нрав, забыли пить квасу, // Не прибьешь их палкой к соленому мясу». Это было поколение тех, кто «в поту томится дни целы, // Чтоб строй мира и вещей выведать премену». Они хотят «вызвать руд свойства», «трав, болезней знания». Они могут «за любопытством одним лишиться покою // Ища, солнце ль движется, или мы с землею».

Впрочем, как совершенно справедливо отмечал Мокир, «интеллектуальные инновации возможны лишь в толерантных обществах, где даже возмутительные идеи, выдвигаемые эксцентричными индивидами, не обязательно вызывают яростную реакцию на “ересь” и “отступничество”» [Мокир 2017: 65]. Многие европейские государства, заинтересованные в инновациях, формировали в XVII–XVIII веках более толерантную среду для интеллектуальных предпринимателей, чем та, что была раньше, и чем та, что сохранялась в условиях сильной инквизиции на Пиренейском и Апеннинском полуостровах [Травин 2022]. Тем не менее рационально выстроенное общество Нового времени плохо подходило для научно-промышленного прорыва. За исключением Англии и Голландии, готовивших уже тогда некоторые условия для прорыва [Травин 2018], в остальных европейских странах стали строить не столько свободное общество, сколько «правильное». Не столько общество, где доминирует не скованный разными ограничениями предприниматель (в том числе интеллектуальный), сколько общество, где доминирует просвещенный монарх, желающий добиться наибольшего блага для всех и, как предполагалось, знающий рецепты всеобщего счастья. Казалось бы, распространившаяся в XVII веке идея опоры на разум должна вести к пониманию необходимости свободы, однако на деле она вела совсем к иному. Разум оказался не так-то прост. Он подготовил европейцам ловушку, в которую почти все угодили.

Ловушки разума

XVII век с его научной революцией не смог изменить мир так, как изменили его XVIII и XIX столетия. Промышленный переворот, появление ряда новых отраслей экономики, быстрый рост числа промышленных

предприятий и великое расхождение Запада с Востоком были еще впереди [Померанц 2017]. Можно, наверное, сказать, что эпоха модернизации в Европе начинается именно с того момента, как человек решил не жить лишь старой традицией, а попробовать перемены [Травин, Маргания 2004: 21–22]. Но было бы сильным упрощением считать таким моментом день появления в печати «Нового Органона», заложившего основы нового мышления. Бэкон оказался первым, кто не только понял значение нового, но и выразил его в философском произведении, получившем большую известность. Однако среди современников философа вряд ли можно обнаружить большое число людей, которые готовы были жить не по традиции, а в соответствии с разумом. Конечно, число их в XVII веке быстро нарастало и значительно превосходило число передового отряда интеллектуальных предпринимателей, готовых не только пользоваться разумом в своей практической жизни, но и открывать с его помощью новое. При этом до широких масс населения представления о важности разума доходили медленно. В основном случилось это уже в век Просвещения. А до многих людей новые идеи, к стати, не дошли до сих пор.

Реакционеры душой своей остаются где-то в XV столетии. Они больше всего уважают духовные и социальные скрепы, не дающие разрушиться миру, основанному на традиционных ценностях. Ошибочно было бы считать, будто эти люди вообще не пользуются разумом. Часто они не глупее новаторов. Проблема здесь возникает с самим разумом. Бэкон это понял еще на рубеже XVI–XVII веков, и потому проблема идолов, портящих наш разум, стала основной для «Нового Органона». С одной стороны, конечно, «Бог создал человеческий ум подобным зеркалу, способным отразить всю Вселенную, столь же жаждущим охватить этот мир, как глаз жаждет света, и не только желающим воспринять все разнообразие и чередование времен, но и стремящимся к всестороннему рассмотрению и исследованию неизменных и нерушимых законов и установлений природы» [Бэкон 1978a: 87]. Но, с другой стороны, «человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает. Он отвергает трудное — потому что нет терпения продолжать исследование. <...> Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что воображают чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы и это последнее и было лучше» [Бэкон 1978b: 22].

Мы это постоянно видим и сейчас, несмотря на осуществляющуюся веками рационализацию мира. Нам нравится порой определенное

устройство мира (экономики, политики, социума), и мы не хотим с ним расставаться. Более того, мы хотим, чтобы разум доказал правоту наших желаний, и мы могли бы торжественно заявить, что скрепы привычного прошлого лучше свобод неопределенного будущего. Поэтому трудно относиться к работе своего разума объективно, трудно отказываться от формирования иллюзии рациональности, трудно удерживаться от того, чтобы не приказать разуму обосновывать оптимальность именно той картины мира, которую мы ранее уже выбрали для себя эмоционально.

Как справедливо заметил Бэкон, «не мир нужно подгонять под узкую мерку разума (а именно это делалось до сих пор), а раздвигать и расширять границы разума, чтобы сделать его способным воспринять такой образ мира, каким он является в действительности» [Бэкон 1978в: 221]. Однако, увы, границы разума весьма жестки. Согласно Бэкону в нас живут четыре вида идолов — идолы рода, идолы пещеры, идолы площади и идолы театра [Бэкон 1978а: 307–311; Бэкон 1978б: 23–28].

Идолы рода не дают отказаться от традиций — семейных, общинных, церковных, государственных. Каждому из нас психологически легче жить в согласии с семьей и соседями, с господствующим вероисповеданием и с властями, не порывая с их ценностями, не устраивая скандалов, не нарываясь на неприятности и не рискуя стать «блудным сыном», самостоятельно бегущим из семьи (деревни, конфессии, страны) или подвергающимся изгнанию за неуважение к традициям. Поэтому разум легче стремится к доказательству того, что нам «на роду написано», даже если такой образ жизни мешает сделать жизнь лучше. Формально кажется, что мы мыслим, однако на самом деле наш разум «завербован» эмоциями.

Бороться с самим собой еще труднее, чем с родом. Мы ведь всю жизнь сидим в «платоновской пещере» и воспринимаем жизнь по «теням», а не по тем реалиям, которые находятся снаружи и эти тени отбрасывают. Мы видим мир в соответствии с множеством особенностей нашей личности, которая складывается из того, что дали нам природа, семья, воспитание, регион, в котором мы живем, и восприятие жизни глазами нашего поколения. Нет, наверное, двух одинаковых людей. И когда люди пытаются пользоваться разумом, они всегда делают поправку на свое личное видение мира, даже если способны решительно рвать с семьей, религией или государством. С самим собой-то связей не разорвешь. Или, точнее, вырезать часть себя можно под воздействием разума, но резать-то приходится по живому.

Но вот, допустим, мы стали независимы от всех «врожденных» ограничителей и вышли на «площадь», чтобы обсудить плоды разума. А на

«площади» все толкуют в духе интеллектуальной моды. Скажем, освободившись от «охмурявших ксендзов», тут же попадают в сети коммунистических пропагандистов. Возможно, разум дает понять, что мир сложнее обеих навязываемых нам догм, но как дать волю разуму, если все окружающие в духе, сформированном сложившейся модой, будут считать тебя неразумным, раз ты не понимаешь «очевидных вещей», давно понятных всем? Приходится выбирать: оставаться ли в союзе с разумом или в союзе с людьми, среди которых живешь. И выбирать вдвойне сложно, если ты перед этим порвал с родом.

Наконец, у наиболее свободомыслящих людей, идентифицирующих себя не с родом и не с площадью, а с наукой, возникает новая проблема. Публичная наука — это театр, и профессора в нем актеры. Каждый играет свою пьесу, свою научную концепцию. Молодой человек попадает в определенную уже сложившуюся школу и должен следовать ее представлениям о разуме. Даже если со временем он приходит к выводу, что это представление ошибочно. Если выходишь из научной школы под воздействием новых фактов и аргументов, то будешь освистан и зашикан, как актер, покидающий сцену при плохой игре. Таким образом, даже у людей, ставящих разум во главу угла, возможности свободного мышления ограничены.

Попробуем представить себе некоторые трагедии Расина в качестве своеобразной иллюстрации к размышлениям Бэкона. Вот, например, «Ифигения». Царь Агамемнон хочет принести в жертву свою дочь Ифигению для того, чтобы боги смилоствивились над ним и послали ветер, способный отнести греческие корабли к Трое. В представлении нормальных людей XVII века Агамемнон, охваченный гордыней, следует не велениям разума, а диким предрассудкам прошлого, которые в бэконовской терминологии можно, наверное, назвать довлеющими над ним идолами рода. Впрочем, похоже не только рода. Царь пытается объяснить дочери свои действия вполне рационально, ссылаясь на политическую необходимость доплыть до Трои и провести там «маленькую победоносную войну» [III; 4]:

Пойми, что власть царя не безгранична.
Народ покорствуем и чтит царя обычно
До той поры, пока царь не попал в беду;
Тогда он восстанет и рвет свою узду.
Придется уступить — иного нет исхода:
На ставке ныне честь прославленного рода.
Но знай, мое дитя: час гибели твоей
Для твоего отца — час тысячи смертей!

Агамемнон сам не рад своему ужасному выбору. Он мечется, тоскует, жалеет несчастную дочь, но ничего не может с собой поделать: разум его скован традиционными представлениями о должном — идолами рода и страхом перед мнением толпы — идолом площади. Рационально мыслящие герои «Ифигении» объясняют ему, что так поступать все же не следует: «Тут надобно воззвать и к сердцу, и к уму // На пользу вам и мне и не во вред ему» [III; 7]. Неразумно ведущий себя царь вызывает возмущение своего союзника Ахилла, явно теряющего к нему доверие не только как к человеку и отцу возлюбленной Ифигении, но и как к эффективному государственному деятелю. События, разворачивающиеся на сцене, демонстрировали зрителю, что настоящий монарх эпохи рационализма не должен так поступать. Нельзя следовать ни мнению жрецов, отстаивающих взгляды давно минувших эпох, ни мнению народа, чьи прихоти переменчивы.

Похожая история, но на другом «материале» рассказывается у Расина в «Беренике». Император Тит отказывается жениться на царице Палестины Беренике (хоть очень любит ее), поскольку римский народ давно отверг царей и на подобный брак глядит с подозрением: как бы чего не вышло? А «всесильный» император не может пренебречь мнением народа, пусть даже основанным на замшелых истинах [III; 1]:

Сам Юлий не посмел презреть веление рока.
И если не прошусь я с дочерью Востока,
То на глазах у ней разгневанный народ
Ее изгнания потребовать придет.
Чтоб избежать стыда, наигорчайшей боли,
Раз надо уступить — уступим высшей воле.

И Тит уступает, ссылаясь на долг человека, облеченного властью, обязывающей его действовать во имя Рима, проявляя мужество и силу воли. На что Береника справедливо возражает: «Твоей жестокости — я верю — все под силу: // Твой высший подвиг в том, чтоб вырыть мне могилу» [IV; 5]. Сама царица Палестины, правда, тоже не безгрешна: она находится в плену идола пещеры. Не веря поначалу в то, что Тит мог с ней так поступить, Береника необоснованно винит во всем любящего ее царя Антиоха, который, как ей представляется, из ревности мешает браку с императором.

В общем, получается, что истинный монарх не может идти на поводу у своих страстей и у народа, а должен быть рационально мыслящим абсолютистом. Тит в этом смысле слабават. Агамемнон совсем в правители не годен. Но хуже всех ведет себя император Нерон в трагедии Расина «Британик». Он убивает, руководствуясь даже не традицией и не

мнением народа, а исключительно жадной власти. И это самое страшное, поскольку, влекомый такой страстью, он постепенно доводит Рим до беды. Мать разгульного и жестокого императора предвидит это [V; 6]:

Ты брата отравил — начало недурное.
За кем теперь черед? Наверное, за мною.
<...>
Ты станешь убивать, чтоб обрести покой,
И кровь затопит Рим багряною рекой,
Но небо утомишь и — о венец желаний! —
Ты жертвою падешь своих же злодеяний.

В XVIII веке Вольтер дополнил круг проблем, сформированных классицизмом XVII столетия. В трагедии «Магомет» на сцене появляется умелый пропагандист, выстраивающий свой политический успех на обмане широких масс: «В опасной сей стране, повсюду зря врагов, хочу снискать престол и низложить богов. Хочу вовлечь народ в слепое заблуждение» [II; 6]. И вовлекает. Стоит лишь такому манипулятору «захватить площадь», подчинив себе толпу, как даже разумному человеку трудно оказывается устоять перед массовым увлечением новыми идеями. Ну кто в мире раньше знал про Аравию? Никто. Сидели тихо арабы в своей «дыре». А нынче «встали с колен», заявили о своих разумных «геополитических интересах». И вот уже воины ислама штурмуют твердыни цивилизации [II; 5]. Разве это не рациональный выбор?

Как часто люди отдают дань разуму и полагают, будто действуют разумно, но на самом деле вовлекаются в «слепое заблуждение»! Получается, что склонность к рациональному построению мира, ставшая массовой ко временам Бэкона, на самом деле означала не то, что люди теперь всегда будут действовать разумно, а, скорее, то, что, стремясь отказываться от традиций и эмоций, они будут оставаться в плену идолов, корректирующих рациональные рассуждения в соответствии с плохо осознаваемыми традициями и эмоциями. И мир, выстроенный европейцами в XVII–XVIII веках, при всем уважении к науке окажется следствием именно такого подхода. **По сути дела, эпоха рационализма предложила европейцам своеобразную программу модернизации — механизм отказа от старых традиций и построения нового общества на основе разума. Но это была, если глядеть на нее из XXI века, несовременная модернизация. Это была модернизация, исходящая из представлений той эпохи о добре и зле. Представлений, которые сегодня модернизационными уже не считаются.**

Чтобы понять общую логику построения нового мира, перенесемся вновь из Англии на континент и обратимся к соотечественнику кардинала Ришелье — Рене Декарту, проживавшему в Голландии и писавшему там свои труды. Декарт ставил проблему того же типа, что и Бэкон, — о предрассудках, мешающих разысканию истины разумом, но не раскрывал ее столь красочно, апеллируя к идолам [Декарт 1989б: 347]. Зато Декарт, опираясь на опыт собственной жизни, раскрыл свой метод исследования, и в нем обнаруживаются черты мышления интеллектуала XVII века, которое может многое объяснить в сути произошедших тогда социальных перемен.

Во-первых, он пишет, что народы, учреждавшие свои законы под воздействием сложных обстоятельств существования (бедствия от преступлений)¹⁴, «не могут иметь такие же хорошие гражданские порядки, как те, которые соблюдают установления какого-нибудь мудрого законодателя с самого начала своего объединения. <...> Гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ» [Декарт 1989а: 256–259]. Разум автократа, интеллектуального лидера ставится Декартом во главу угла, тогда как естественный процесс предоставления ответов на вызовы внешних обстоятельств, столь характерный для развития Европы позднего Средневековья и начала Нового времени, мыслителем отвергается. Ведь если у нас есть разум, то в одной умной голове он будет иметь меньше помех, чем в сотнях или тысячах голов, зараженных предрассудками. Не так ли?

Во-вторых, Декарт оказывается весьма оптимистичен в своих представлениях о познаваемости мира. «Если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» [Декарт 1989а: 291]. В общем, мир оказывается довольно простым устройством, для раскрытия которого нужны лишь отказ от предрассудков и строгая последовательность работы разума¹⁵. Декарт оговаривает, конечно, прин-

¹⁴ Эти сложные обстоятельства Декарт видел, приехав в Париж в 1648 г., когда начиналась Фронда и уже строились баррикады. Тогда он писал, что предпочитает не жить во Франции, пока ее небо не очистится от грозových туч [Фишер 1994: 266–267]. И впрямь в Голландии было спокойнее.

¹⁵ Мераб Мамардашвили полагал, что «Декарт не мог быть социальным реформатором. Как и всякий нормальный философ, он считал, что настолько трудно, почти

ципиальную для католика вещь: «мы погрешим, если решим, что <...> силой нашего духа могут быть постигнуты цели, для которых Бог создал мир» [Декарт 1989б: 387]. Но эта оговорка касается ведь только телеологии Творения. Для того чтобы на практике познать мир и установить в нем правильные гражданские порядки, цели Господа нам не нужны. И получается, что Церковь не вступает в противоречие с Монархией, если та займется оптимизацией законодательства и правоприменения на основе мудрости всезнающего высокопоставленного интеллектуала. Вряд ли сам Декарт раздумывал о таких вещах, но в целом картезианский метод, коль взять его на вооружение, предлагал именно такой подход к делам гражданским. Если «достаточно правильно судить для того, чтобы правильно поступать» [Декарт 1989а: 286], то умный картезианец вполне может браться за оптимизацию социума. Тем более что «каждый человек по мере сил обязан заботиться о благе других» [там же: 289].

В-третьих, Декарт демонстрирует приверженность математическим доказательствам в исследованиях, отличая их от всех прочих [Декарт 1989а: 261]. Понятно, что в XVII веке никто не строил математических моделей развития экономики или общества (как это принято сейчас), но сама приверженность этой прекрасной дисциплине показывает уверенность в том, что наш простой мир можно просчитать снизу доверху. Не будет в нем странностей и неожиданностей, не будет того, что принято сегодня именовать «черным лебедем». Терпенье и труд все перетрут с помощью разума, вооруженного правильными расчетами [там же: 262]. Главное — твердо и решительно продвигаться вперед в своем деле по примеру путника, заблудившегося в лесу. Если не бросаться из крайности в крайность, а двигаться все время в одном направлении, то выйдешь куда-нибудь. Может, и не к своей цели, но к чему-то такому, что лучше

невозможно, понять мир и сделать с собой, жалким куском мяса, что-нибудь стоящее уважения, что где уж там заниматься преобразованием мира» [Мамардашвили 1993: 17]. Конечно, реформатором Декарт не был, и в данном случае его слова интересны как пример размышления крупнейшего интеллектуала эпохи, демонстрирующие характерное для того времени видение мира. Наверняка не он один думал подобным образом. Однако приведенная выше цитата из «Рассуждения о методе» показывает, что Декарт вряд ли считал невозможным понимание мира. Да и многие «нормальные» философы в истории человечества исходили из того, что надо не только понимать, но и преобразовывать мир. Большие потрясения всегда так или иначе были связаны с учениями крупных интеллектуалов. А глубокие размышления о сложности мира и опасности непродуманных преобразований — это, скорее, уже XX век: австрийские мыслители Людвиг фон Мизес и Фридрих фон Хайек.

бесконечного блуждания по лесу [там же: 264]. Понятно, что высокопоставленный интеллеktуал-автократ с сильной волей имеет больше шансов «выйти из леса», чем множество людей слабого ума, которые постоянно станут ссориться из-за выбора верного направления, ориентируясь то на солнце, то на мох.

Ради счастья подданных?

Ришелье — современник Декарта — стал энергично выбираться из «леса», двигаясь в избранном направлении без всяких сомнений. Он формировал новую фискальную государственную систему, не считаясь ни с какими восстаниями и протестами. Ришелье делал это, правда, лишь для обеспечения армии в ходе Тридцатилетней войны. Но уже король Людовик XIV — ярчайший представитель следующего поколения европейских государственных деятелей — прямо связывал разум с государственным строительством, счастьем и благом народа: «Я лишь хотел бы, чтобы вся цепь моих действий показала, что, хотя я никому не отдавал отчета, я тем не менее всегда поступал по велению разума. <...> Способствовать росту достоинства и поднимать достоинство, одним словом, делать добро — должно быть не только самой большой заботой, а еще и самым большим удовольствием для короля» [Блюш 1998: 139].. В другом месте Людовик пишет еще яснее: «Мы должны думать о благосостоянии подданных больше, чем о нашем собственном. Кажется, они составляют часть нас самих, потому что мы голова целого тела, а они члены его. Только исходя из их собственных выгод, мы должны дать им законы; и та власть, которую мы имеем над ними, должна нам служить лишь для того, чтобы работать все эффективнее для их счастья» [там же]. Сам монарх пытался организовать свою жизнь на основе разума, стараясь рационально распределять свое время между делами и удовольствием, молитвами и исполнением обязанностей. Он отрегулировал всю свою жизнь, как часы, которые никогда не должны давать сбой [Эрланже 2005: 196]. В общем, король-солнце в свете всего этого предстает совсем не циничным эксплуататором в духе ортодоксального марксизма, а благонамеренным деспотом, размышлявшим на основе великих рационалистических идей своего века и хотевшим сделать как лучше для всех его подданных.

Благонамеренным деспотом представлял себя, по всей видимости, и Петр I, который немало людей положил в землю ради реализации своих идей, но полагал, что все делается для народной пользы и общего

блага. Особо характерно в этом плане его знаменитое обращение к армии перед Полтавой, дошедшее к нам в изложении: «А о Петре ведайте, что ему жизнь его недорого, только бы жила Россия в блаженстве и славе для благосостояния вашего» [Каменский 2019: 122, 143]. После Людовика и Петра примерно о том же размышляли монархи-реформаторы века Просвещения, преследуя двойную цель: развивать разум — важнейшая цель Фридриха Прусского, и приносить счастье народам — навязчивая идея Иосифа II [Блюш 1998: 139].

Итак, если кратко суммировать сказанное, то получается следующая картина. Гоббсовская война всех против всех, которую люди реально наблюдали во многих уголках Европы, породила желание иметь спасительного Левиафана. Государство, взойдя на небывалые ранее высоты, стало наводить порядок в обществе, апеллируя к разуму и обуздывая разрушительные страсти. А поскольку разум к тому времени доказал, что способен создавать нечто новое и весьма полезное для обустройства жизни, государство не ограничилось борьбой со страстями и разрушениями, а стало формировать программу позитивных преобразований. Стало лепить общество по модели, созданной разумом, пресекая не только явно деструктивные действия подданных, но и все то, что «великому разуму» могло показаться деструктивным. На самом деле, даже «великий разум» не мог избежать разрушительного влияния идолов, притаившихся в «роду», в «пещере», на «площади» и в «театре», но перспективы всеобщего счастья казались столь заманчивыми, что государство приступило к процессу унификации. Левиафан стал стремиться не только к тому, чтобы защитить подданных и их собственность от разнообразных угроз, но даже к тому, чтобы вообще выбросить из общества всякий «камень», непригодный для строительства благоустроенного и уютного государственного здания.

Самым крупным актом унификации подданных в интересах Левиафана стала отмена Нантского эдикта во Франции Людовиком XIV. Его дед, Генрих IV, с большим трудом сумел примирить этим эдиктом католиков и гугенотов ради прекращения религиозных войн. На базе Нантского эдикта Франция долгое время успешно развивалась и стала сильнейшей страной Европы. Ришелье в годы Тридцатилетней войны вошел в альянс со шведскими протестантами ради совместной победы над католиками Испании и Империи. Казалось бы, ничто не мешало и дальше сохранять гражданский мир, тем более что во второй половине XVII века религиозные страсти в Европе явно уже стихали. Однако Людовик решил сделать французов одинаковыми. По крайней мере, с позиций веры. Скорее всего, если бы такая унификация не отвечала духу времени,

король не решился бы на удар по тысячам своих подданных [Птифис 2008: 196–215]. Более того, Людовик осуществил унификацию и внутри разнородной католической конфессии, репрессировав сторонников янсенизма. Некоторых видных янсенистов отправили в тюрьмы, а духовный центр учения — монастырь Пор-Рояль — расформировали и даже здания его разрушили. Подобный же удар во Франции и Испании был нанесен по квиетизму [Барг 1994: 369, 374].

Но отмена Нантского эдикта и запрет янсенизма были лишь видимой частью айсберга. Левиафан стремился к унификации подданных не только по религиозным критериям. Люди ведь и тогда были очень разными. Они отличались разными интересами, характерами, видением мира. Но для государства эти разнообразные подданные оказались плохим строительным материалом. Левиафану нужно было получить не только одинаково верующих, но абсолютно идентичных людей, которых легко подгонять друг к другу. В первую очередь это оптимально, конечно, для армии, которая должна слушаться команд начальства и действовать в бою, как один человек. Но не менее важна была одинаковость людей в гражданской жизни, поскольку от стандартного обывателя не стоит ждать никаких угроз. Поэтому Левиафан занялся своеобразным «выравниванием» подданных, созданием такого идеального «Строителя рационализма», с которым у него будет мало хлопот. В исследовании того, как это совершалось в классическую эпоху, большой шаг вперед сделал Мишель Фуко, занявшийся, как ни странно, проблемой безумия.

Впрочем, прежде чем перейти к Фуко, нужно вновь вспомнить о Гоббсе, написавшем, что «проступок в самом широком смысле значения слова охватывает любой *поступок, слово или желание*, противоречащее истинному разуму» [Гоббс 1989а: 421]. Вот так: даже желание, которое власть сочтет неразумным, — это уже проступок. Уже вина. Мы бы сейчас, в XXI веке, наверняка поспорили и разошлись во мнениях о том, кто имеет право говорить от имени истинного разума, но у Гоббса сомнений на этот счет не имелось. И тем более их не было у тех, кто обладал силой для того, чтобы навязывать другим свои «единственно верные» представления об истинном разуме. Если случайный проступок можно простить, то умышленное «*malum culpaе* [зло неблагоразумия]» должно наказываться по закону [там же: 422–423].

Итак, получается, что неблагоразумный человек совершает проступок, подлежащий наказанию. Неблагоразумие — это вина. Причем тот, кто неблагоразумно себя ведет при здоровом разуме, оказывается, по Гоббсу, более виновен, чем тот, кто придуривается из-за болезни. Подоб-

ные представления XVII века ложатся в Европе на трансформацию культуры позднего Средневековья, когда на смену отступающему страху смерти, о котором у нас шла речь ранее [Травин 2017], постепенно приходит страх безумия, представляющего собой, согласно Фуко, «и насмешку, и угрозу, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека» [Фуко 1997: 35]. И впрямь, государство худо-бедно стремится защищать теперь человека от смерти, но сможет ли оно защитить кого-то, если разум падет под давлением безумия, под давлением тех, кто стремится поступать не в соответствии с одобренными государством правилами поведения?

К вопросу безумия требовалось подойти с умом, и вот возникает идея госпиталя для умалишенных. Подобный госпиталь был совсем не тем, чем стала современная психиатрическая больница (даже с поправкой на советскую карательную психиатрию, изолировавшую диссидентов, а не истинно больных). «Всем известно, что в XVII в. были созданы большие дома-изоляторы для умалишенных; но мало кто знает, что в их стенах провел по нескольку месяцев каждый сотый житель Парижа, если не больше» [там же: 66]. В середине века (примерно в то же время, когда за Ла-Маншем пишет свои книги Гоббс) в Париже основывается Общий госпиталь, который «по своему функционированию и даже по замыслу не имеет ни малейшего отношения к медицине. Это одна из инстанций порядка, того монархического буржуазного порядка, который складывается во Франции как раз в этот период» [там же: 67]. Потом начинается распространение таких госпиталей по всей Франции. В других странах Европы возникают исправительные (работные) дома, которые также ставят цель изолировать людей, неправильно мыслящих или неправильно себя ведущих. Под одной крышей оказываются там настоящие умалишенные, уголовные преступники, юноши, нарушающие покой своей семьи или проматывающие ее состояние, а также всякие подозрительные личности. Даже нищий в таком обществе становится чем-то вроде умалишенного. Ведь нищета теперь рассматривается как свидетельство беспорядка, как попустительство человека к самому себе, как прегрешение, нарушающее размеренный ход государственного механизма. Начинается охота на нищих. Их отлавливают и отправляют на галеры, если это сильные мужчины, или в госпиталь, если женщины и дети. В Германии появляются исправительные дома с трудовой специализацией — прядильные, ткацкие, деревообрабатывающие. Подходы оказываются разными, но суть одной. Можно исправить бездельников трудом, можно просто изолировать: главное — чтобы подобные «неправильные»

люди не развращали общество. Государство стремится управлять не только экономикой и политикой, но даже моралью [там же: 71–90].

Борьба с «неправильными людьми» существовала, конечно, и до эпохи рационализма, но она не была возведена в систему. Действия властей были, скорее, жестокими, чем эффективными. Они являлись, скорее, стихийной реакцией на возникающую проблему, чем рациональным стремлением обустроить мир в целом. Например, одну бродяжку в Англии велели пороть в каждом приходе, пока она не вернется в тот, где должна жить. Несчастную женщину передавали от констебля к констеблю и наказали в общей сложности семь раз [Эрланже 2005: 173]. Рационализм вместо подобных бессмысленных измывательств предусматривал изоляцию и труд. Другое дело, что качество такого подневольного труда оказывалось очень низким. Человек, не умевший жить правильно на свободе, оставался таким же и в заточении. Иногда дело заканчивалось тем, что в «рассаdnиках трудолюбия» восстанавливалась все та же праздность.

В середине XVIII века поистине гигантский (на восемь тысяч человек) приют для бедных стали строить в Неаполе, являвшемся тогда одним из самых крупных, но притом неблагоустроенных, городов Европы. Разработали предельно рациональный проект с удобными корпусами, большими спальнями, столовыми, прогулочными двориками и мастерскими. Все продумали до мельчайших деталей, включая кухонные огороды и сбор дождевой воды, используемой для питья. Но когда приют был построен, оказалось, что он используется в лучшем случае наполовину, да и то в период массового наплыва деревенской бедноты, случившегося уже в XIX веке [Барбье 2018: 119–128]. По всей видимости, дело было в том, что за время строительства изменились нравы, бедность перестала рассматриваться как безумие и общество отказалось от насильственной изоляции «неправильных» людей.

Но в XVII веке таких людей не только изолировали от общества. Как отметил Фуко, их даже специально создавали [Фуко 1997: 96]. Те, кого раньше считали нормальными людьми, теперь фиксировались как ненормальные в свете вновь установленных норм. Даже богохульников начали изолировать. И впрямь, разве станет нормальный человек хулить Бога, создавшего нам столь прекрасный мир?

Вот несколько человек, подвергшихся изоляции из-за повреждения в уме. Фуко берет свои примеры из регистрационных книг. «Закоренелый жалобщик», «величайший из сутяг», «человек весьма злобный и сварливый», «человек, днем и ночью докучающий другим людям своими песнями и изрыгающий ужаснейшие богохульства», «расклещик

пасквилей», «большой лжец», «человек, умом беспокойный, угрюмый и нелюдимый». Еще один пример — старый аббат, занимавшийся ротовщичеством [там же: 147–148]. Думается, если бы сегодня нас по таким критериям отправляли в изоляцию, то на свободе почти никого не осталось бы. Но нынче даже автократии не стремятся к достижению подобных утопических целей, предпочитая цинично извлекать ренту, вместо того чтобы бороться за исправление человечества. А XVII век искренне старался вывести утопическую норму стандартного человека и подозрительно приглядывался ко всем, кто под нее не подходил. Понятно, что бюрократические и силовые возможности того времени не позволяли отследить и изолировать хотя бы половину жалобщиков, лжецов, сутяг, а тем более угрюмых людей (особенно проживающих за пределами крупных городов), но рационализм по мере сил стремился к этому, полагая, будто так станет лучше для всего общества.

Не менее любопытный состав ненормальных людей изолировался от общества в Испании, причем там подобные дела творились, пожалуй, даже раньше, чем во Франции. Во время правления Филиппа II еретики, богохульники, цыгане, двоеженцы, жители Гранады, совершающие ритуальные омовения (и потому заподозренные в приверженности магометанству), а также другие люди, попавшие в лапы инквизиции, могли быть отправлены на галеры. Например, продавцы игральные костей и лжесвидетели. Подобное странное разнообразие сосланных во многом объяснялось тем, что вторая половина XVI века была временем жесткого противостояния с турками, сильного увеличения размеров средиземноморского флота и больших военных потерь, а потому корабли постоянно испытывали нехватку гребцов и суды стремились этот спрос удовлетворить [Thompson 1968: 245–246].

Еще один вариант «неправильного человека» — бастард. В Англии власти старались управлять судьбой незаконнорожденных. Отцов заставляли давать содержание женщинам, рожавшим таких детей. Если отцов не обнаруживалось, матерей могли заставить пойти в услужение, чтобы дети не голодали [Эрланже 2005: 171].

Когда мы видим все эти масштабные действия против «неправильных людей», предпринятые в различных западных странах, легче становится понять и то, что происходило в петровской России, которая училась у Запада не только построению армии и бюрократии. Россия училась строить правильный западный мир и формировать в нем правильный образ жизни. Петровские власти «воевали» с нищими и кликушами. Больных нищих ловили и отсылали в богадельни, здоровых — по преж-

нему месту жительства. Женщин, которых признавали кликушами, обвиняли в безнравственном поведении и отсылали на прядильный двор — как замужних, так и незамужних [Соловьев 1993: 496]. Раньше, может, такую кликушу сочли бы ведьмой и сожгли для блаженства в граде небесном, а теперь пристраивали к работе ради всеобщего счастья, достижимого в граде земном.

В 1724 г. Петр провел в России «беспрецедентную по тем временам “зачистку”»: в один день по всей стране все начальники и администраторы должны были вскрыть конверт с указом о немедленном задержании всех нищих, “вольных и гулящих” и тотчас заняться их “обустройством”. Одних высылали в полки, других — к прежним владельцам, третьих — на прежние места жительства, четвертых сажали в тюрьмы или ссылали в монастыри» [Анисимов 2017: 107]. Тюрьма, впрочем, тоже рассматривалась как место, плодящее бездельников. «По тюрьмам насажено у судей множество людей, — отмечал Иван Посошков, — и те люди, тюремные сидельцы ничесо же не делают, только лежат, да хлеб ядят, яко червие ж. <...> Бог не на то хлеб нам дал, чтоб нам яво яко червию съев, да в тлю претворить» [Посошков 1951: 107]. Подобных дармоедов «народный мыслитель» Посошков тоже предлагал приставить к работе. «И всякому правителю во своей провинции или и канцелярии, аще кто восхощет государю своему порадеть, то не надобно ему много пить и прохладно жить и по лесам зайцов ловить, но в том все свое попечение иметь, како бы скоряе дела вершить, и чтоб в приказе и в тюрьме лишних дней не сидели и хлеба бы напрасно без работы не ели, но все бы были у дел своих. <...> А и по кабакам надобно смотреть, чтобы ярышки голые без работы не жили тут» [там же: 108]. Особый пригляд нужен был и за «робятами молодыми», чтобы по улицам не шлялись и «яйцами б не билися». А вместо этого учились грамоте и рукоделию. «Буде кой топором еще не сможет владеть, то бы прясть учились. <...> И аще в юности навькнет работать, то и под старость гуляком не будет» [там же: 109].

«В целом “вольные и гулящие” рассматривались как инородное тело в общественном организме, представляющие социальную опасность», — отмечает Евгений Анисимов [Анисимов 1989: 369]. В XVII веке такие категории людей (не служилые, не крепостные и не тяглые) были возможны, что признавалось даже Уложением 1649 г. «Русская традиция» это допускала, как, впрочем, и традиция всех западных стран. Петровская борьба с «неправильными людьми» началась именно в связи с ориентацией на западные ценности рационализма. То есть это было явление, характерное для определенной эпохи, а не для национальной культуры.

Петру еще не досуг было заняться созданием специальных учреждений для изоляции «неправильных людей». Да и средств на это у него не имелось: все поглощала война. Но к концу XVIII века Россия еще больше продвинулась по «западному пути» борьбы с безумием. По решению Екатерины II «для тех мужчин и женщин, которые пошли по дурному пути, создавались специальные исправительные дома. В них попадали те, кто шел против воли родителей, был расточителен и впал в долги, вел бесчестную жизнь, “добронравию и благочинию противную”, “рабы непотребные, которых никто в службу не принимает”, женщины дурного поведения. Таких людей могли временно, а то и навсегда, приговорить к заключению в исправительный дом, по решению губернского правления или суда, по просьбе родителей, обратившихся в приказ общественного призрения, помещика или хозяина» [Мадариага 2002: 453]. Как видим, наши учреждения очень напоминали французские, хотя возникли примерно на сто лет позже зарубежных образцов.

Но есть примеры и нашей собственной инициативы в сфере унификации. Особенностью России в сравнении с западными странами было радикальное отличие внешнего вида населения — совершенно иное платье, а главное — бороды. Неудивительно, что Петр стал унифицировать внешний вид в соответствии с общими идеями рационализма. Как отмечает Анисимов, «идея распространения “регулярства” (понятия, отражающего стремление к единообразию, унификации на основе западноевропейских принципов) на сферу гражданской жизни была производной от идеи “регулярства” как главного элемента военной реформы, усвоенного Петром как наиболее эффективное средство достижения успехов на войне, победы над внешним врагом. Победа над врагом внутренним — противниками преобразований — достигалась не только суровыми карательными средствами (плаха, галеры, Сибирь и т. д.), но и всемерным искоренением столь ненавистой Петру с детства “старины” — понятия, противоположного “регулярству”, прочно связанного с бородой, длинным платьем, кажущимся хаосом русской городской застройки, суевериями, обычаями, основанными на традициях. Эта победа достигалась (по аналогии с военной) повсеместным волевым, насильственным внедрением “регулярства” в повседневную жизнь подданных» [Анисимов 1989: 353].

В 1700 г. Петр велел одеваться в венгерские кафтаны, но уже на будущий год вышел указ, в соответствии с которым требовалось «носить платье немецкое: верхняя — саксонския и французския, а исподнее, камзолы, и штаны, и сапоги, и башмаки, и шапки — немецкия, и ездить на

немецких седлах, а русского платья, и черкесских кафтанов, и тулупов, и азамов, и штанов, и сапогов, и башмаков, и шапок, отнюдь никому не носить, и на русских седлах не ездить» [Акельев, Трефилов 2013: 155]. Для того чтобы неискушенный в таких делах народ понял, какие конкретно одежды требуется носить, у ворот Кремля (рядом с вывешенными указами) были выставлены манекены, наряженные по правильной моде [Белогорская, Ефимова 1985: 345]¹⁶.

Конечно, при всем этом интересе к правильному исподнему и к неправильным азиям много было личного пристрастия Петра, любившего влезать в то, что, казалось бы, не должно его касаться. Но все же лез под платье своих подданных государь вполне в соответствии с духом эпохи. Нельзя сказать, конечно, что подобная унификация одежды была общим европейским явлением, поскольку в Саксонии или Франции и так носили саксонское и французское платье, однако ограничительные меры предпринимались в самых разных местах. Польские сеймы XVII века запрещали мещанам (кроме крупных сановников) носить шелковые платья, дорогие меха, драгоценные камни [Грабенский 2022: 191]. В 1626 г. курфюрст Баварский Максимилиан ввел специальное уложение о ношении одежды для всех классов: крестьян, мелкой буржуазии, ремесленников, придворных чиновников, дворян, аристократии. Ткани и отделка регламентировались в мельчайших деталях. Герцог Готский сделал подобную регламентацию и у себя. Отдельные ограничения (на ленты, шлейфы, парики) вводились и в других германских государствах. Соблюдать их полностью, естественно, не удавалось из-за отсутствия механизмов всеобщего контроля, но злостных ослушников всегда можно было наказать [Эрланже 2005: 242]. Так что герцог из фильма «Тот самый Мюнхгаузен» (в исполнении Леонида Броневского), считавший правильные лацканы и рукава мундиров залогом боеспособности, является не такой уж фантастической фигурой.

В России, естественно, пошли этим же путем. Уже «при Анне и Елизавете было установлено, дамы какого класса имеют право носить золотое шитье на платьях, а какого — серебряное, какова должна быть ширина кружева. Появилось выражение “дама такого-то класса”» [Лотман

¹⁶ Одежный консерватизм в России преодолевался, похоже, довольно быстро. Характерно, что Антиох Кантемир, высмеивавший консерваторов за нежелание учиться и трудиться в сатире «На зависть и гордость дворян злонаправных», в числе злых нравов отмечал излишнее пристрастие к погоне за модой: «Каков рукав должен быть; где клинья уставить. // Где карман, и сколько грудь окружа прибавить».

1994: 47]. При Екатерине взялись за дворянство в целом. В 1782 г. был издан указ, который регламентировал цвет дворянской одежды по губерниям — в соответствии с цветами губернского герба. А еще через два года появились специальные мундиры для дворян и чиновников. В соответствии с новым указом предписывался не только определенный цвет, но и определенный покрой одежды в пределах каждой губернии. Павел I, правда, с восшествием на престол различия отменил (поскольку не любил все, что шло от матушки) и ввел единый статский темно-зеленый мундир для всей страны, а губернскую цветовую специфику оставил лишь на обшлагах и рукавах [Белогорская, Ефимова 1985: 351–352].

Надо сказать, что монархи не были в одежном вопросе самыми радикальными «реформаторами». Иван Посошков, например, требовал и для купечества чего-то вроде формы, дифференцируемой в соответствии с богатством, да такой, чтобы «не то чтобы по верхнему платью, иль по исподнему, но и по рубашкам, все были знатныя, кто какова звания есть» [Посошков 1951: 131]. Если же кто одеваться будет скромно (не соответственно статусу), то и размер имущества его следует уменьшить, а лишнее отписать на государя [там же: 130]. В общем, в регулярном государстве и регулярства больше получается, и государству выгода. Вот как далеко в народ заходили европейские идеи рационального обустройства жизни¹⁷.

По мере того как попытки сделать всех людей одинаково «прекрасными» — и лицом, и одеждой, и душой, и мыслями (да простит меня

¹⁷ Взгляды на купечество у Посошкова, не только размышлявшего о скудости и богатстве, но успешно зарабатывавшего на торговле водкой, вообще были чересчур радикальны. Он предлагал, например, жестко регулировать ценообразование в целях импортозамещения: «А буде заупрямятца и отдавать тех товаров по настоящей цене на похотят, то отказать им: пусть весь свой товар повезут назад. А плохих непотребных товаров и на полцены отнюд бы не принимать ни малого числа для того, чтобы они дураками нас не называли и в товарах наших над нами не издевались бы. А наипаче таких товаров не принимать, которые куя, выпить, да выссати <...> и на землю вылить, а иное и выbleвать и здравие свое повредить» [Посошков 1951: 125, 135]. Да и вообще не принимать, советовал Иван Тихонович, все, что сами делать можем. Этот мыслитель предлагал, помимо прочего, проверять ассортимент и качество всех импортных товаров, вплоть до проверки ушек на пуговицах и материалов для носовых платков [там же: 126–127]. Но как это реально организовать, он, конечно, не указывал. Зато досконально объяснял, что надо для искоренения преступности разбить все население страны на мелкие группы, в которых люди будут следить друг за другом, да еще специально поставленные начальники — за ними всеми [там же: 152]. Это была предельно рациональная система, выдержанная в духе эпохи, но, естественно, совершенно не реализуемая в рамках возможностей тех лет.

Чехов за эту иронию!) — демонстрировали свою неэффективность, стремление монархов унифицировать одежду, естественно, отмирало, но в России до XIX века сохранился их особый интерес к мундирам. Цари хотели видеть единообразие хотя бы в армии. «Александр I, человек широко образованный, с государственными интересами, часами сидел с Аракчеевым, придумывая новый фасон мундира и цвета мундирного прибора. <...> Все изменения мундиров подписывались лично императором, и у Павла, Александра I и Николая I, а также у брата Александра и Николая великого князя Константина Павловича эти занятия превратились в настоящую “мундироманию”» [Лотман 1994: 33]. Сродни этому увлечению было увлечение парадами и умением гвардии правильно держать строй, в котором человек превращался в безмолвный винтик огромной машины [там же: 193]. К реальной боеспособности армии это не имело никакого отношения, но удовлетворяло монаршую страсть к «регулярности». Еще одним рудиментом эпохи рационализма долго еще оставался бал с его строгой последовательностью частей, выделением устойчивых и обязательных элементов. «Возникла грамматика бала, а сам он складывался в некоторое целостное театрализованное представление, в котором каждому элементу соответствовали типовые эмоции, фиксированные значения, стили поведения» [там же: 91].

Важным элементом петровской унификации были волосы. В 1705 г. Петр повелел брить бороды. Это решение было сродни указу о немецком платье, но в данном случае желание унифицировать подданных вступало в стычку с желанием пополнять казну, и поскольку второе было важнее первого в условиях ведения дорогостоящей войны со шведами, царь допустил исключения: право ношения бороды можно было выкупать. Те, кто побогаче, платили больше. Те, кто беднее, меньше. Понятно, что унифицировать или обложить налогом можно было лишь города, а не всю огромную страну, но даже с крестьян брали небольшие деньги за бороды, когда они проезжали через городские ворота [Акельев, Трефилов 2013: 156]. Бородачи пытались порой оправдываться тем, что растительность на лице появилась у них в силу сложных жизненных обстоятельств, но по указу 1723 г. таких полагалось брить и отпускать без штрафа с распиской впредь бороды не иметь [там же: 173]¹⁸.

¹⁸ Борьба с бородами в России была явлением более живучим, чем нам порой кажется. В 1855 г. (в год кончины Николая I) славянофил Константин Аксаков писал: «...доселе русский дворянин даже вне службы не может носить русской одежды. С некоторых дворян русских, надевших было русскую одежду, взята через по-

Наконец, важнейшим элементом петровской системы наведения порядка стало создание паспортной системы для предотвращения бегства крестьян с постоянного места жительства. Любое бегство в условиях, когда подушный налог стал основой государственных финансов, означало утрату плательщика, чреватую подрывом всей системы. И вот тому крестьянину, который, скажем, хотел отправиться в другой уезд на заработок, помещик и священник прихода должны были давать пропуск к земскому комиссару, который записывал мужика в особую книгу и выдавал свой пропуск. Порой, чтобы получить паспорт для работы за 40 верст, надо было пройти 200 верст до начальника [Анисимов 1989: 375–378; Каменский 2019: 160–164].

Унифицировать всю хозяйственную деятельность было, конечно же, невозможно, и такие попытки даже не предпринимались (этим занялась лишь советская власть в XX веке), однако зоной своей ответственности государство считало пути сообщения и почтовую связь, поскольку они важны были для развития коммерции. Почта представляла собой яркий пример рациональной организации, требовавшей согласованных действий большого числа людей на очень большой территории. Делопроизводство почтовых ведомств было организовано по принципу, заимствованному в Германии, и даже велось долгое время на немецком языке. К концу XVIII века почтовые конторы существовали практически во всех губернских городах, и корреспонденция интенсивно перемещалась по всей России. При этом поддерживать в должном порядке дороги и постоянные дворы на огромной территории «регулярство» плохо помогало. Но зато во второй половине XVIII века для порядка стали регулировать соотношение числа лошадей с числом пассажиров, размером кареты и объемом поклажи [Марасинова 1985: 274, 281–283].

лицию подписка: бороды не носить, отчего они и принуждены были снять русское платье, ибо борода есть часть русского наряда» [Аксаков 2020: 69]. К этому замечанию есть в тексте сноска, сделанная (по-видимому, в более либеральные времена) Иваном Аксаковым — младшим братом Константина: «Такая подписка была взята с Хомякова. Отец автора записки (известный писатель Сергей Аксаков. — *Д. Т.*), больной старик, почти не выезжавший из дому и отпустивший себе бороду, также был обязан подпиской у себя на дому “бороду сбрить и впредь оную не отпускать”» [там же]. Думается, при николаевском режиме борьба с бородами была уже способом борьбы с вольномыслием, а не со стариной, тем не менее эта история с Хомяковым и Аксаковым весьма характерна: нестандартность того или иного лица воспринимается как угроза всеобщему счастью.

Вся эта унификация — от французской борьбы с безумием до российской борьбы с беглыми и гулящими — осуществлялась монархами, естественно, ради «счастья их подданных». Венцом идей, доминировавших в XVII–XVIII столетиях, было «представление о том, что все реформы и связанные с ними лишения и жертвы служат одной великой цели — достижению “общего блага” (*salus publica*), которое представляется земным раем» [Анисимов 2017: 119]. Эта концепция пришла в Москву через Украину в конце XVII века, но настоящего расцвета деятельность государства «ради общего блага» достигла при Петре [Коллманн 2016: 52, 234–235].

Если мы не видим европейского контекста, в рамках которого осуществляли свою политику наши цари от Петра до Екатерины, то возникает большой соблазн трактовать отечественные события как пример ужасной восточной деспотии. Но политика была на самом деле не восточная, а западная (со спецификой, определявшейся рядом черт российской истории, таких как православная вера, отторжение «латынства», длительный разрыв с европейской культурой), причем цель ее во всех европейских странах, включая и нашу страну, не имела ничего общего с восточным деспотизмом или наследием татаро-монгольского ига.

Впрочем, стремление к общему благу и народному счастью не устранило из арсенала европейских (в том числе российских) властей заповедной жестокости, приходящей временами на смену рациональной изоляции «неправильных людей». Если изоляция не помогала устранить девиации из жизни регулярного государства, «неправильных людей» публично наказывали и казнили. При порке, например, сдирали кожу до кровавого фарша, разрывали мышцы и суставы. При казни могли не только лишить жизни чрезвычайно мучительным способом, но предварительно кастрировать, выпотрошить и сжечь на глазах еще живого человека его внутренности [Пинкер 2021: 199]. Например, казнь Франсуа Равальяка, убившего Генриха IV, была произведена на Гревской площади в центре Парижа при массовом стечении народа с заповедной жестокостью. Ему сначала раздробили суставы, затем сожгли ту руку, которой он убил короля. В процессе пыток рвали щипцами мясо из живого тела, лили на кожу расплавленный свинец, кипящее масло и смолу, смесь воска с серой. Лишь после этого Равальяка убили, разорвав на части четыре лошади. А затем «добрые парижане» бросились рвать на куски мертвое тело [Мунье 2008: 62–64].

При этом как пытка, так и казнь становились важнейшим элементом рационализации общественного устройства, продолжающей линию рационализации, связанной с изоляцией разнообразных «безумцев». На

первый взгляд можно подумать, будто XVII век лишь сохранил распространённую традицию жестокого прошлого, но на самом деле у пыток и казней в Новое время возникли, согласно Фуко, совершенно иные функции [Фуко 1999: 74]. Это уже была не только месть за совершенное преступление, как в Средние века¹⁹. Казнь превращалась в своеобразный театр, несущий воспитательные функции для наблюдающих ее масс.

«В церемонии публичной казни, — отмечал Фуко, — главным персонажем является народ, чье реальное и непосредственное присутствие требуется для ее проведения. Казнь, о которой все знают, но которая вершится втайне, едва ли имеет смысл. Цель состоит в том, чтобы преподать урок, не только доводя до сознания людей, что малейшее правонарушение, скорее всего, будет наказано, но и внушая ужас видом власти, обрушивающей свой гнев на преступника. <...> Позорные столбы, виселицы и эшафоты воздвигаются на людных площадях или на обочинах дорог; иногда трупы казненных по несколько дней демонстрируются близ мест совершения преступлений. Люди должны не только знать, но и видеть собственными глазами. Ведь надо заставить их бояться» [там же: 86]. Наверное, даже важно было, чтобы зритель не только видел пытку и казнь, но пережил в собственной душе ту страшную муку, которую испытывал казненный перед смертью. Государство хотело, чтобы, уходя с площади, всякий человек радовался, поскольку ведь этот ужас случился не с ним, а с другим человеком. Уничтожаемый преступник выглядел в глазах публики столь несчастным, что у всякого зеваки, наблюдающего это зрелище, должно было исчезнуть желание преступать закон [Пинкер 2021: 198]. И поскольку люди, видевшие казнь, пересказывали затем суть зрелища своим знакомым [Ямпольский 2004: 81], информация об ужасах непослушания распространялась по стране.

В петровской России логика осуществления наказаний была точно такой же: от стрелецких казней до расправ над казнокрадами вроде князя Гагарина. Виселицы ставились в публичных местах — у городских

¹⁹ Вообще-то, у казни и пыток в прошлом могли быть самые разные функции. Андрей Юрганов, например, выдвинул предположение, что при Иване Грозном на Руси «опричные казни превращались в своеобразное русское чистилище перед Страшным судом» [Юрганов 1997: 71]. В глубоко религиозном мире смерть и мучения тела могли рассматриваться как благо для души человека, как помощь в деле ее спасения. И грозный царь выступал своеобразным спасителем от лица Господа. Недаром Иван Васильевич испытывал чувство глубокого удовлетворения, когда мучил (т. е., как он полагал, спасал) людей. Казнь и пытки являлись частью эсхатологической проблемы, тогда как в Новое время стали способом решения проблемы социальной.

ворот, на площади перед храмом, под окнами юстиц-коллегии. Трех стрельцов повесили прямо у окна царевны Софьи — так, что она легко могла достать их рукой [Гордин 2018: 274–279, 516–517]. Если в допетровскую эпоху путешественники по России не упоминали публичных казней, то затем ситуация резко изменилась. Перелом произошел с расправы над Степаном Разиным в 1671 г., а при Петре жестких зрелищ стало в избытке [Коллманн 2016: 515]. Стрелецкие казни среди них были наиболее массовыми. Каждый день казнили до 200 человек. На первые семь дней казней Петр лично разослал приглашения членам иностранных дипломатических миссий. Но главным зрителем был, конечно, собственный народ. Царь велел собирать народ и лично обращался к толпе во время исполнения наказания. Тела казненных были выставлены на всеобщее обозрение в течение всей зимы 1698–1699 гг., а когда по весне трупы все же захоронили, над каждой могилой установили столбы с табличками, повествующими о преступлениях покойных, и колья для демонстрации отрубленных голов. Демонстрацию голов наиболее важных преступников могли осуществить прямо на Красной площади и держать там до тех пор, пока зловоние не становилось совершенно нестерпимым. Превращению казни в «театр ужасов» Петр, бесспорно, научился в Европе. Например, присутствуя на такой показательной казни в Амстердаме в 1697 г. Но, несмотря на заимствованный на Западе «сценарий», «режиссура» и «реквизит» были отечественными. Например, осужденных могли коптить над огнем восемь часов, прежде чем четвертовать [там же: 509–515].

В дальнейшем четкие указания на то, что казнь должна стать публичной ради устрашения, вошли в Артикул воинский 1715 г. и в Генеральный регламент 1720 г. [там же: 514]. По-видимому, в России при отсутствии достаточного бюрократического аппарата сохранялась проблема информирования народа о жестоком зрелище. По оценке зарубежного наблюдателя, когда казни «исполняются в одном конце города, то о них не знают жители другого конца» [Бруин 1989: 87]. Это замечание относится к эпохе начала петровского правления. Впрочем, со временем «проблема» разрешилась. Когда в 1775 г. казнили Емельяна Пугачева, «бесчисленное множество народа столпилось на Болоте, где воздвигнут был высокий помост. <...> Кровли домов и лавок усеяны были людьми; низкая площадь и близкие улицы заставлены каретами и колясками» [Пушкин 1978: 190]. А для полного «информирования» населения о случившемся сразу после казни «отрубленные члены четвертованных мятежников были разосланы по московским заставам» [там же: 191].

Если живых «неправильных людей» стремились максимально скрыть от глаз оставшихся, то мертвых, наоборот, выпячивали. Две, казалось бы, противоположные линии поведения властей служили на самом деле одному и тому же — достижению общего блага. Ведь «малейший преступник — это потенциальный царевубийца. А царевубийца — поистине тотальный, абсолютный преступник, поскольку вместо того, чтобы покушаться на конкретное решение или волеизъявление монарха, как это делает заурядный правонарушитель, он посягает на сам принцип монаршей власти в виде физической личности государя» [Фуко 1999: 80]. По сути дела, преступник покушается даже не на монарха, а на общественное благо, на счастье и радость того самого народа, который сходится смотреть казнь. Ведь без монарха и обеспечиваемого им порядка не будет счастья, как следует из теории Гоббса и воззрений, характерных для Людовика XIV и других «просвещенных монархов». Отказаться от публичных казней можно было лишь в том случае, если сама теория рациональной организации общества ради народного счастья будет признана ошибочной. Но вплоть до середины XVIII века она сохраняла свое значение.

«Пейзажа нет. А есть искусственные виды»

Помимо устранения «неправильных» людей, рационализм стремился к устранению «неправильных» поселений. Организующее начало вводилось для того, чтобы сделать грязные и хаотичные средневековые города более благоустроенными. В Бремене в 1656 г. и в Нюрнберге в 1658 г. появилось противопожарное оснащение. В Берлине стали заботиться о чистоте: с 1671 г. каждый крестьянин, приезжавший в город, должен был, уезжая, загрузить свою повозку мусором. А в 1681 г. Великий курфюрст запретил держать в Берлине свиней [Эрланже 2005: 241].

Но это все, конечно, были полумеры. Правильному городу требовалось стать в целом рационально организованным. Добиться такого результата было, конечно, сложно. Если человека с «кривыми мыслями» можно объявить безумцем и изолировать от общества, то старые города с кривыми улочками нельзя полностью разрушить и заменить городами новыми, выстроенными в соответствии с идеальным планом. Город мог трансформироваться лишь постепенно, по мере строительства новых кварталов. Тем не менее в XVII–XVIII веках стали появляться отдельные города, выглядящие совершенно иначе, чем населенные пункты, сформировавшиеся в Средние века. Причем, в отличие от скромных «идеаль-

ных городов» Ренессанса [Травин 2021: 299–301], практически не изменивших жизнь Европы, крупные города эпохи рационализма сыграли в развитии общества важнейшую роль.

Первый яркий пример — Амстердам. Небольшой голландский городок стал сильно увеличиваться в размерах в XVII веке благодаря успеху нидерландской революции и быстрому развитию международной морской торговли [Бродель 1992: 173–279]. Два этих фактора обусловили его победу в конкуренции с Антверпеном, Брюгге, Гентом, а также другими городами Фландрии и Брабанта. Вслед за ростом возможностей Амстердама стало расти и население этого города. Таким образом, большая часть его исторического центра оказалась выстроена в Новое время, причем по специально разработанному плану. Конечно, Амстердам не похож на идеальный город, представленный на схемах, появившихся еще в эпоху Ренессанса, но не похож он и на средневековый город с лабиринтом хаотично пересекающихся улочек. Он вполне рационально разрастается от центра полукругами каналов и пересекающими их улицами. Если сравнить структуру «этого закругленного, как бы обнимающего центр города» [Дендермонде: 3] со структурой Венеции или Брюгге (двух европейских городов, где также очень много каналов), то в Амстердаме не обнаружится никакой путаницы: все четко, ясно, прямолинейно и перпендикулярно.

Другой пример — Санкт-Петербург, город, выстроенный с нуля²⁰ в XVIII веке. Его ошибочно именуют иногда северной Венецией, хотя правильнее было бы называть восточным Амстердамом. В первые годы своего существования Петербург формировался стихийно и представлял собой лишь комплекс отдельных селений с кривыми улочками разной ширины [Агеева 2003: 7]. Если бы так продолжалось и дальше, Петербург мог бы стать похожим на Венецию, но царь вскоре отказался от стихийности в застройке. Именно такой город, как Амстердам, хотел построить Петр I, никогда не бывавший в Италии, но обожавший Голландию [Овсянников 1987: 57, 63]. «Перед мысленным взором Петра вставали разноцветные фасады стоящих сплошной стеной домов милого его сердцу Амстердама», — полагает Евгений Анисимов [Анисимов 1989:

²⁰ На территории современного Петербурга находятся остатки шведского города XVII века Ниеншанца, но Петр I строил Петербург не на его месте, а сильно западнее. Территорию Ниеншанца (в отличие от Заячьего острова, где заложили Петропавловскую крепость) сочли непригодной для обороны от шведов [Мавродин 1983: 64]. Так что перестраивать ничего не требовалось.

390]²¹. Скорее всего, так оно и было. Как отмечал швед Ларс Юхан Эренмалм, описывая петровский Петербург, «ни один город за границей не понравился Петру так сильно», как Амстердам [Эренмалм 1991: 94]. Другой наблюдатель начала XVIII века конкретнее указывает, чем же так привлекал русского царя знаменитый голландский город: Петру нравился тот план новой столицы, «который наиболее сходил с расположением знаменитого города Амстердама, особенно тем, что много было в нем каналов» [цит. по Евангулова 1987: 23]. По словам токаря Андрея Нартова, Петр говорил: «Если Бог продлит жизнь и здравие, Петербург будет другой Амстердам» [цит. по Мавродин 1983: 116]²². И хотя ни долгой жизни, ни здравия Бог императору не дал, Петербург все же на манер великого голландского города обнимает свой собственный центр и разрастается полукружиями водных трасс (Мойка, канал Грибоедова, Фонтанка, Обводный канал), а также повторяющих их форму улиц (Большая и Малая Морские, Казанская, Садовая). При этом от здания Адмиралтейства уходят вдале, пересекая их под прямыми углами, три проспекта.

Еще четче (без всяких живописных закруглений, обнимающих центр) сформирована параллельно-перпендикулярная структура восточной части Васильевского острова, которая, согласно составленному в 1717 г. плану Доменико Трезини, должна была стать центральной частью Петербурга. В соответствии с этим геометрически правильным планом остров должен был быть расчленен каналами²³. Наряду с планом Трезини, существовал также план Жан-Батиста Леблона, еще более геометрически выверен-

²¹ Иногда встречается в оценках городов такого типа, как Петербург, иная крайность. «Строгая упорядоченность, регламентированность городской застройки как бы воссоздает нормативность и иерархичность жизненного уклада абсолютистской дворянской империи» [Кириллов 1991: 11]. На самом деле здесь прослеживается связь вовсе не с абсолютизмом, не с дворянством и не с империей, а с рационализмом, характерным для эпохи в целом. Амстердам, взятый за образец, находился в центре не империи, а республики, где доминировало бюргерство.

²² Иногда в этом видят еще и символическую смену характера Российской империи: «На место Москвы, несшей в себе византийский отпечаток Третьего Рима, <...> заступал Новый Амстердам, обязанный подчеркнуть претензии России на морское владычество и мировое признание, а также призванный придать империи культурный блеск» [Мюнклер 2015: 144].

²³ Любопытно, что в 1712 г. (за пять лет до плана Трезини) англичанином Э. Лейном был разработан план постройки города Кронштадта на острове Котлин, в основе которого лежала прямоугольная сетка из 62 каналов, каждый из которых (кроме главного) был одинаковой ширины и находился на одинаковом расстоянии от других. Одинаковыми были и участки под застройку [Овсянников 1987: 77].

ный — настолько, что даже не учитывал выстроенные за первые годы существования города объекты. Петр I рассмотрел его, назвал «противным естеству» и отверг. План Трезини был реализован, но без каналов, которые «дурно пахли» и в итоге оказались засыпаны [Лисевич 1971: 57–72].

Унификация при Петре доходила до каждого дома. Специальными царскими указами фиксировался размер труб, вид кровли, расположение заборов и конюшен, материал для строительства и его расцветка, ширина мостов. И при этом почти отсутствовали аргументы, почему следует делать именно так, а не иначе [Анисимов 1989: 391]. Царь полагал, что лучше знает, как сделать жизнь своих подданных счастливой. «Все, что имеет отношение к старому быту, <...> “неправильно”, “нерегулярно”. Правильность возможна только в “регламентации”, “регулярности”, в твердом порядке, установленном самим Петром» [Овсянников 1987: 107]²⁴. И поведение людей должно было отвечать этому порядку, заложенному в само существование столичного города. Если в целом огромная провинциальная Россия, естественно, оставалась еще «неупорядоченной», то непосредственно под надзором царя «Петербург пробуждался по барабану: по этому знаку солдаты приступали к учениям, чиновники бежали в департаменты» [Лотман 1994: 22].

Вслед за Петербургом рациональную организацию стали вводить и в других русских городах, а иногда даже деревнях. Их перестраивали по специальным планам. Но шли эти работы с переменным успехом. «Регулярная» планировка в основном изменила отдельные кварталы и улицы, но не города в целом [Рабинович 1990: 262–264; Власова, Шанский 1985: 299]. Подобным же образом обстоит дело и на Западе, где в целом трансформировались лишь отдельные части старых населенных пунктов, но иногда возникали принципиально новые города. Таким, например, стал Мангейм, куда в 1720 г. была перенесена из Гейдельберга столица курфюршества Пфальц. Если Гейдельберг может считаться в полной мере «неправильным» средневековым городом с холмом, замком и извилистыми улицами, то центр Мангейма состоит из пересекаю-

²⁴ Как выглядела «неправильная старина», можно было обнаружить даже в Москве (не говоря уж о малых городах). «Характерной чертой московского пейзажа было то, что доминирующими ориентирами в городе были не цифровые и линейные координаты улиц и домов, а отдельные замкнутые мирки: части города, церковные приходы и городские усадьбы с домами-особняками, отнесенными с “красной линии” улицы вглубь сада или парка и окруженные хозяйственными постройками, флигелями и сараями. Каждая такая усадьба составляла особую самодовлеющую структуру в плане города» [Лотман 1983: 67].

щихся под прямым углом проспектов и разбит на практически одинаковые квадраты. В нем нет даже той малой неправильности, которая сохранилась в Амстердаме и Санкт-Петербурге.

Наконец, наряду с появлением новых столиц и разрастанием торговых центров в Европе, возможности для формирования правильных, рационально организованных городов появились за океаном. В колониях они возникали с нуля. Иногда после крупного пожара, уничтожавшего стихийную деревянную застройку. А потому новые города могли почти сразу строиться на базе геометрически правильной планировки.

Еще ярче, чем в городах, рациональные принципы проявились в создании садов и парков. Здесь не имелось обычно старого культурного наследия. Парк разбивали на новой территории. Обычно возле королевского дворца или богатых усадеб знати. Садовники могли высаживать деревья в соответствии с планом. «Для французского классицизма <...> характерно стремление к парадности, к раскрытию видов на дворец и от дворца, использование ровного рельефа, без уступов, осевое деление сада, с широкой центральной аллеей, с симметричным построением обеих частей по обе стороны оси и отсутствием границ между отдельными участками сада, но с сохранением обязательной наружной ограды. <...> Классицизм придавал основное значение партерам, прямоугольным площадкам. <...> Регулярность сада мыслилась как отражение регулярности природы, ее подчинения законам ньютоновской механики и принципам декартовской разумности» [Лихачев 1991: 88–89, 91]. Фрэнсис Бэкон в своих советах по устройству садов рекомендовал оставлять вдали за главным садом вересковую пустошь, напоминающую «не тронутый человеком уголок природы» [Бэкон 1978д: 458], но, кажется, этому совету редко кто следовал.

Регулярный сад, где доминирует план и полностью устранены даже малейшие признаки хаоса, был, собственно, идеалом, к которому стремилось в эпоху рационализма абсолютно всё. Если бы можно было высадить всех людей в одинаковых ячейках, расположенных на одинаковом расстоянии, обрезать на людях ветки, чтобы развитие шло не вбок, а исключительно вверх, то получились бы идеальные подданные — высоченные солдаты с крепким «стволом», способные стать строительным материалом для идеального королевства. Но люди — не дубы. У сложных, «неправильных» людей подобные идеалы вызвали скепсис и отторжение. Поэт Жак Делиль описал свое отношение к садам. И хотя в его стихах было выражено и восхищение, и уважение, в целом оно было все же совсем не таким, как у королей, министров, садовников и философов [цит. по Ямпольский 2004: 163]:

Ведь сколь грустны сады, где клумбы — как заплаты,
Где все расчерчено на ровные квадраты,
Где каждый маленький зеленый уголок
Причесан так, чтоб в нем укрыться ты не мог,
Где нет ни дерева без выстриженной ветки
И одинаковы, как близнецы, беседки,
Где разлинованы тропинки, как чертеж,
И где источника без вазы не найдешь,
Где вместо тополей — шары и пирамиды,
Пейзажа нет. А есть искусственные виды...²⁵

Самым ярким примером подобного планомерно обустроенного парка является Версаль. Он был настолько выверенным в деталях и правильным, что сам Людовик XIV составил единственно правильный маршрут его осмотра [Конькова 2002: 117–135]. Рациональная рассадка деревьев и кустов в версальском парке была своеобразным продолжением правильной рассадки людей во дворце, где церемониал предусматривал, кто имеет право сидеть в присутствии короля или королевы, а кто нет, кому положено кресло, а кому табурет [Эрланже 2005: 243]. Как точно отметил искусствовед Сергей Даниэль, «Версаль — блистательный образец риторики во славу абсолютизма, своего рода театр, где социальное и природное, вдохновляя друг друга, вступают в самый тесный творческий союз, где музы выходят из дворца и служат под открытым небом» [Даниэль 2003: 67]. А по словам Александра Бенуа, «Версаль — храм единой воли, принятой всеми во имя общего величия и общей налаженности жизни, храм гармонии, построенной на сложном и глубоком чувстве иерархии» [цит. по Даниэль 2003: 69].

²⁵ Пейзажная живопись эпохи классицизма тоже представляет собой нечто вроде «искусственных видов» вместо леса, поля или горной гряды. Например, при взгляде на картины Никола Пуссена «зритель должен испытывать чувство полного умиротворения, обрести созерцательный покой» [Даниэль 2003: 82]. Формально все выполнено с большим мастерством, но мастер, скорее, создает стену, чем связь, между зрителем и живой природой. Стоя перед его полотном, не почувствуешь легкого ветерка или солнечного луча, разрушающих музейную умиротворенность. А пейзажи Клода Лоррена сложены из типовых компонентов (архитектурных и природных), образующих нечто вроде декорации, на фоне которой разыгрывается та или иная сюжетная сцена [там же: 93–94]. По словам И. В. Гете, «его картины проникнуты высшей правдой, но правдоподобия в них нет» [цит. по Даниэль 2003: 109]. Это абсолютно рациональный мир. Мысленно переносясь в него, зрители, по всей видимости, должны обретать то благо, которое пока еще не способен создать в реальности даже самый лучший абсолютизм, стремящийся устранить из жизни всех неправильных людей.

По версальскому образцу стали возникать сады в разных странах Европы. Влияние ландшафтного архитектора Андре Ленотра (создателя Версаля) чувствуется в Сент-Джеймсе (Англия), в Аранхуэце (Испания), в Казерте (Италия) и, конечно, в российском Петергофе, хотя конкретное исполнение парка у нас сильно отличалось от французского [Лихачев 1991: 92, 98–101]. Роль барокко в Петергофе очень велика (скульптуры и архитектура, фонтаны и каскады), однако в планировке садов, сделанной еще при Петре I, торжествуют симметрия и правильные формы. Особенно в верхнем парке с его геометрически вычерченными прудами, широкими аллеями, редкими деревьями и большими свободными пространствами [Раскин, Архипов 1985: 322–343], сделанными и впрямь как в стихах Жака Делиля, по принципу «чтоб в нем укрыться ты не мог». Таким же регулярным садом «с прямыми аллеями, окаймленными подстриженными деревьями и кустарниками, с геометрически правильными по очертаниям водоемами» [Каменский 1969: 105] является Летний сад, разбитый по приказу Петра в самом Петербурге. На плане голландского садового мастера Яна Роозена 1714–1716 гг., как и на более поздних планах архитекторов Ж.-Б. Леблона и М. Земцова [Болотова 1988: 6, 9–10], «все расчерчено на ровные квадраты». Это вполне соответствовало представлениям современников о должном и прекрасном. Как писал Феофан Прокопович, сад «дивную являет красоту и видом своим плывущих по реке увеселяет» [там же: 4].

Иезуитский рационализм

Итак, устранение «неправильных» людей, строительство «правильных» городов и разбивка «правильных» парков формировали новый облик Старого Света. Но Свет все же был старым. В максимальной степени новаторский дух рационализма, желающего обеспечить благо людей на основе единого плана, проявился в Новом Свете, где можно было создавать колонии, руководствуясь картезианской волей одного «мудрого законодателя» или взаимосвязанной группы лиц. Колониальный экспериментаторский рационализм хорошо показывает возможности и проблемы того видения мира, которое формировала эпоха.

Началось всё в Южной Америке в испанских колониях под руководством Церкви, желавшей дать ответ на вызов, брошенный ей протестантизмом, и стремившейся найти новые гармоничные формы существования общества, которое не удастся разложить всяким Лютерам и Кальвинам. В 1607 г. генерал иезуитов Клаудио Аквавива сформировал

особую провинцию своего ордена в Парагвае с тем, чтобы заниматься там *conquista espiritual*, принципиально отличающейся от той силовой конкисты, которой занимались конкистадоры со времен Кортеса и Писарро. Отцы-иезуиты должны были привлекать индейцев к христианству, крестить их, заниматься духовным воспитанием новообращенных, приучать к труду и отучать от всяких вредных языческих привычек. В 1609 г. испанский король Филипп III принял предложение ордена, согласно которому на территории Парагвая иезуиты осуществляли самоуправление и без всяких светских властей контролировали индейские поселения. В 1610 г. была основана первая так называемая редукция и уже через десять лет под контролем иезуитов находилось 13 больших поселений, а через два десятка — целых 30. Редукции представляли собой маленькие индейские деревни, объединенные в одну большую общину [Бемер 1999: 322–324; Гризингер 1999: 126–127]. Иногда этот эксперимент называют государством иезуитов в Парагвае, хотя вернее, конечно, говорить об их колонии.

Иезуиты были прагматиками и рационалистами. В отличие от старых католических орденов они стремились к достижению результата в Граде земном. Они хотели построить максимально благоустроенный мир, а не только молиться о спасении души после смерти. Они хотели противостоять силам, разрушавшим католицизм, причем были не просто охранителями, отстаивавшими старое, но и созидателями, стремившимися к новому. Они интегрировали веру, взятую у Святого Престола, с делом, которым занимались государства Нового времени. В Старом Свете иезуиты создавали новую систему образования, благодаря которой надеялись получить хорошо подготовленную христианскую элиту — опору Святого римского престола и сильного противника всех разлагающих католицизм сил. А в Новом Свете они стремились к формированию не только элиты, но широкого слоя новых людей, готовых жить умеренным трудом ради неумеренной веры в Бога.

«Государство в Парагвае» стало по большому счету огромным трудовым лагерем, где все, казалось, выстроено на рациональных основаниях. Свободы не было, рынка не было, частной собственности не было. Зато было полное обеспечение и не слишком напряженный труд. Индейцы-гуаранис сообща работали на полях и в мастерских под присмотром отцов-иезуитов, а за труд получали из «общака» продукты, необходимые для скромной жизни. При этом выбиться в начальники аборигены не могли. Максимумом карьеры для индейца становилась должность помощника при иезуите [Бемер 1999: 334–335; Гризингер 1999: 127–128].

В общем, получалось нечто среднее между социализмом, патернализмом и апартеидом.

Сегодня трудно сказать, была ли такая христианская жизнь для индейцев лучше старой языческой, но, во всяком случае, ни экономического, ни духовного прорыва в Парагвае не случилось. Он так и остался дальней окраиной западного мира: не лучше, но, возможно, и не хуже множества колоний, устроенных европейцами на менее рационалистических основаниях. И по сей день Парагвай — не слишком успешная развивающаяся страна, тогда как некоторые североамериканские поселения (Новая Англия, Пенсильвания) заложили основы такой преуспевающей, динамичной страны, как США. Почему же эксперимент с индейцами провалился?

По всей видимости, потому, что, несмотря на внешние признаки больших перемен, в реальности система подневольного труда без материальных и карьерных стимулов, без привлекательного земного «образа будущего» оставалась примерно такой же, как в других обществах XVII века. «К несчастью, отцы не развили их естественных творческих дарований, и в своем нетерпеливом стремлении создать как можно скорее цивилизацию по европейскому шаблону, они выдрессировали их, превратив в настоящие машины. Избавив индейцев от материальных забот, они лишили их и той небольшой доли инициативы, которая существовала у них раньше. Поэтому высокая культура миссий является, в сущности, лишь искусственным, оранжерейным продуктом, который несет в самом себе зародыш смерти. Ибо, несмотря на всю дрессировку, гаранис остался в своей основе тем, чем был: ленивым, ограниченным, чувственным, прожорливым и грязным дикарем. Он, как утверждают сами отцы, работает лишь до тех пор, пока чувствует над собой палку надсмотрщика. Как только его предоставляют самому себе, он равнодушно позволяет жатве гнить на полях, приходит в упадок орудиям, погибать стадам. Если за ним не смотреть во время полевых работ, случается даже, что он вдруг распрягает вола, закалывает его, разводит костер из деревянных частей плуга и вместе со своими товарищами пожирает мясо, вплоть до последнего куска» [Бемер 1999: 339–340].

Другой пример рационально организованного заокеанского поселения европейцев — это североамериканская колония в Джорджии. Создавали ее не испанские иезуиты, думающие о Христе, а английские джентльмены, думающие о народе, поэтому конкретные формы организации в Парагвае и в Джорджии существенно различались. Но общего в этих двух моделях было все же гораздо больше. Главным сближающим

светскую и церковную модель моментом было характерное для рационализма представление о возможностях разумного планирования оптимального жизнеустройства. «Умные джентльмены» лучше, как им представлялось, знали, что нужно простым труженикам и как следует обеспечить им нормальную жизнь.

Колония возникла в 1730-х гг. В Англии это было время беспредельной коррупции и цинизма. Поскольку многим джентльменам такое положение дел не нравилось, общество с энтузиазмом восприняло идею создания американской колонии на бесприбыльной основе. Организаторы обещали не наживаться, и все выгоды должны были достаться простым участникам этого проекта [Бурстин 1993: 95–96]. В стране насчитывалось множество бедных, неприкаянных людей. Их предполагалось перевезти в Америку за счет благотворителей, обеспечить работой в Джорджии и на первое время еще и всем необходимым для скромной жизни на земле.

Сходные по духу идеи организации подобных колоний бродили в умах людей века рационализма. Один проект предполагал даже «правильный» механизм расселения колонистов. Его идеологи ничего не пустили на самотек. Вся подлежащая заселению территория разбивалась на округа. Управляющий каждого округа находился в центре большого квадрата, чтобы ему было удобнее следить за тем, как колония трудится. А из места его нахождения в разные стороны расходились вычерченные по линейке дорожки. Вдоль дорожек размещались усадьбы колонистов — все на виду, все стандартных размеров и правильных геометрических форм. При этом в каждой четверти округа находился ровно посередине еще один квадрат — выпас для скота. Получалось что-то вроде идеального города эпохи рационализма: эдакие маленькие Амстердамы и Санкт-Петербурги, но в деревенском исполнении [там же: 103].

Колония в Джорджии должна была встроиться в рыночную экономику, что вполне соответствовало английским нормам жизни, но организаторы решили подправить эти «несовершенные» национальные традиции в духе времени. По-видимому, им казалось, что они наделены должными знаниями и все сделают гораздо лучше рынка, поскольку обладают высоким разумом и хорошим образованием, а также не коррумпированы и не стремятся к максимизации доходов. Попечители максимально устранили товарно-денежные отношения, установив для колонистов жесткий порядок владения землей, не предполагавший никакой купли-продажи. Но, «запретив свободное владение ею, свободное приобретение, обмен и использование, попечители сделали существование колонии бессмысленным» [там же: 104].

Предполагалось, что одинаковые маленькие наделы устранят возможность эксплуатации и не позволят переселенцам жить в нищете и праздности, как бывало порой у безработных бродяг в Европе. То есть по большому счету в Джорджии, как и в Парагвае, цели организации колонии были не хозяйственными, а воспитательными. Требовалось исправить огрехи постепенно нарождающегося в Англии капитализма, сформировать нового человека. В одном случае у этого человека вера преобладала над трудом, а в другом, скорее, труд над верой, но в обоих моделях появлялся некий человек, действующий на основе своеобразного «морального кодекса строителя рационализма». Более того, предполагалось еще обеспечить «национальное равноправие». Организаторы проекта, реализовывавшегося в Джорджии, были принципиальными противниками рабства, столь широко распространенного на частных плантациях в соседней Каролине. «Негр-раб рассматривался заседавшими в далеком Лондоне хозяевами как угроза всему их проекту» [там же: 105].

Хозяйственные цели уступали «бесхозяйственным» даже в рамках экономического мышления, которое все же было не чуждо организаторам проекта. Сегодня уже хорошо известно, что успех заокеанских колоний основывался на их специализации, т. е. на том, что в Америке выращивали сахар, табак и хлопок — продукты, на которые был большой спрос в Европе. Но идеологи проекта поселения в Джорджии хотели развивать импортозамещение с тем, чтобы исключить «невыгодные» закупки разных товаров у иностранцев. Сэкономив на импорте, полагали они, можно будет больше денег потратить на бедных и больше сформировать для них рабочих мест. Причем оплата труда на этих местах окажется низкой в сравнении с оплатой труда конкурентов именно по причине дешевизны собственноручно производимых продуктов (риса, пшеницы и мяса), используемых для прокорма работников [там же: 105–106]. Видно, что идеологи колонизации основывались в своем проекте не только на желании помочь бедным, но и на разуме. Они полагали, что их рациональные основания правильнее, чем сложившаяся рыночная практика.

Впрочем, и экспортная ориентация в Джорджии предполагалась. Но специфическая. По замыслу экономических стратегов колония должна была производить шелк, а потому каждому колонисту в обязательном порядке предписывалось посадить определенное число тутовых деревьев [там же: 107]. Рационально мыслящие идеологи знали, что в Италии с давних времен шелкоткацкие производства являются высокоприбыльным бизнесом. Так почему бы не скопировать итальянский опыт,

коли есть земля, способная родить шелк. Эти «генералы от экономики» фактически готовились к прошедшей войне вместо того, чтобы дать своему проекту рационально среагировать на вызовы современности. В итоге успеха в производстве шелка добились лишь беглецы-протестанты из Зальцбурга, которых приютили в Джорджии. Английские колонисты, происходившие из числа бедняков, не умевшие и не желавшие напряженно работать, в этом деле потерпели крах [там же: 117–118].

В итоге рациональный проект «умных джентльменов» полностью провалился. Даже расчеты размеров участка, способного прокормить семью, оказались ошибочными. В реальности с него трудно было кормиться. А рынок, загнанный в административные рамки, не способен был выправить ситуацию. Поэтому колонисты, не имевшие права ни прикупить земли для развития бизнеса, ни продать ее, чтобы выручить деньги, стали терять интерес к работе и «голосовать ногами» против того проекта, в который их втянули. Джорджия постепенно становилась брошенной колонией [там же: 113–114, 121], а ее идеологи — интеллектуальными банкротами. Рационализм вышел нерациональный. Как заметил историк Дэниел Бурстин, «главный порок общего плана колонии заключался в самом складе их ума, подавлявшем ту спонтанность человеческого действия и тот дух эксперимента, которые и составляли настоящее, а не мнимое духовное богатство Америки» [там же: 121].

Помимо региональных рационалистических экспериментов в Парагвае и Джорджии существовали и отраслевые. Например, попытка превратить дикий лес в нечто вроде лесного огорода, на котором разводится древесина для вырубки. Ко второй половине XVIII века удобные для лесозаготовки европейские леса были в значительной мере вырублены, а потребности экономики в древесине всё возрастали. Поэтому в Пруссии и Саксонии возникло намерение выращивать лес максимально рационально для того, чтобы его удобно было рубить, пилить, а затем вновь высаживать на освободившихся участках. Таким образом, лес за несколько десятилетий восстанавливался и оказывался пригоден для новой вырубки. А пока шло восстановление, заготовка древесины осуществлялась на соседних участках, которые точно так же подвергались обновлению. Со временем немецкий опыт был перенят в Англии, Франции, Соединенных Штатах и странах третьего мира.

Суть лесной трансформации состояла не только в том, чтобы регулярно высаживать новые деревья (это можно было спокойно делать и в дико-растущем лесу), а в том, чтобы максимизировать число полезных для экономики «стволов»: убрать подлесок, унифицировать посадки, располагать

деревья вдоль специально созданных просек, поскольку так удобнее будет затем их пилить, грузить и вывозить на продажу. «Немецкий лес стал эталоном навязывания беспорядочной природе тщательно выстроенной научной конструкции, — отмечал проанализировавший эту историю американский антрополог Джеймс Скотт <...> Налицо было стремление к армейскому порядку — в полном смысле этих слов. В лесу деревья должны были стоять параллельными, однородными рядами, удобными для обмера, подсчета, вырубки и замены на новые ряды, составленные из таких же “призывников”. Как и армия, лес управлялся иерархически — сверху, он предназначался для выполнения одной единственной задачи и находился в распоряжении единственного командующего. В пределе даже не нужно было смотреть на этот лес; он должен был точно “вычитываться” из таблиц и карт в конторе лесничего [Скотт 2005: 35].

В краткосрочном плане эксперимент удался неплохо. Лес превратился в машину по производству единственного товара. Производительность каждого использованного таким образом участка земли повысилась. Заметно сократилось время ротации леса. Однако в долгосрочном плане сказалось то, что лесоводческий разум не мог предусмотреть сложную реакцию природы на столь активное вмешательство в ее жизнь. Негативные последствия стали очевидны после второй ротации. На это потребовалось около ста лет. Во втором поколении деревья-призывники сильно регрессировали. «Был нарушен исключительно сложный процесс, включающий строение почвы, питание и симбиоз грибов, млекопитающих, насекомых и флоры <...>, что имело весьма серьезные последствия. И все эти последствия имеют по большому счету одну причину — радикальную простоту научного леса» [там же: 41].

Наконец своеобразным «отраслевым» экспериментом можно, наверное, считать фортификационную деятельность Себастьяна Лепретра де Вобана во Франции эпохи Людовика XIV. Маршал Вобан был сильным военным инженером и построил ряд важных крепостей. Но характерно, что его деятельность сводилась не просто к созданию отдельных объектов, как раньше. Маршал стремился сделать свою страну чем-то вроде единого укрепрайона. Для этого Франция должна была принять идеальную геометрическую форму, и Вобан даже уговаривал короля отказаться от тех завоеванных территорий, которые не вписывались в квадрат [Ямпольский 2004: 108]. При всем значении фортификации вряд ли реалистично было надеяться на то, что все развитие страны станет осуществляться в зависимости от развития крепостей, но рационализм вполне мог себе представить подобную фантастическую схему. Правильно расстав-

ленные крепости так же, как правильно расставленные деревья и дома колонистов, представлялись основой разумно обустроенной жизни.

Итак, можно сказать, что рационализм как система основанных на государственной власти утопических проектов по трансформации общества провалился. Он не смог создать ни правильного человека, живущего в соответствии со спущенными сверху предписаниями, ни благонамеренного монарха, думающего лишь о счастье подданных, ни того лучшего из миров, в котором все непременно движется к лучшему. Как понимаем мы сейчас, глядя на историю последних веков, рационализм не смог создать такого рационального существа, которое не было бы подвержено хоть время от времени всякого рода разрушительным страстям. Рационализм не смог предотвратить войны, погромы, революции. Он не смог создать такой эффективной экономики, которая сформировалась в обществах, допускавших большую степень человеческой свободы и меньшую степень централизованного контроля за человеком со стороны абсолютистского государства.

Тем не менее рационализм и просвещенный абсолютизм смогли серьезно трансформировать мир. Они сформировали государство, в котором повысилась степень защищенности человека от разного рода социальных стихий. Или, точнее, они расширили защищенное пространство до размеров целого государства. Если раньше защиту обеспечивали крепостные стены средневековых городов, а между этими городами оставалось пространство для лихих людей, то теперь эти лихие люди стали не хозяевами огромных пространств, а маргиналами. Не в том смысле, конечно, что бандитизм и разбой оказались редкостью (они, увы, сохранялись в больших масштабах), а в том, что государство, установив монополию на насилие, разрушило институциональную основу деструктивных сил. Оно подчинило феодалов, устранило частные армии, превратило хорошо укрепленные замки провинциальной знати в элегантные дворцы, не приспособленные для защиты от врага. Проще говоря, оно устранило фигуру «благородного» барона-разбойника, заставив баронов служить в королевских войсках, а разбойников поставив вне закона и заставив скрываться под покровом ночи. Применительно к хозяйственной системе оно устранило внутренние таможи — эту своеобразную форму экономического бандитизма, вынуждавшую купцов и ремесленников отдавать часть своего дохода баронам только потому, что им удалось захватить землю и поставить свой замок в том месте, где проходят важнейшие торговые пути.

При взгляде на государство Нового времени из XXI века с его либеральными идеями нам хочется не столько хвалить достижения той эпохи,

сколько ругать. Мы отчетливо понимаем, что это государство не сформировало возможностей для рывка вперед. Для того великого расхождения Европы с остальным миром, которое обеспечила промышленная революция в сочетании со свободой торговли. Абсолютистское государство, стремившееся на рациональной основе усилить дирижизм и ограничить либеральные начала, существенно переоценило свои возможности и запуталось в попытках все рассчитать, распланировать, разметить. Но при взгляде из Средневековья и даже из ренессансного города достижения рационализма представлялись огромными. Если мы не идеализируем далекое прошлое, если не смотрим на эпоху благородных рыцарей и на эпоху титанов Ренессанса глазами романтиков XIX века, то обнаруживаем там множество столь острых проблем, которые даже на фоне коррумпированного и неэффективно функционирующего абсолютистского государства выглядели истинным бедствием.

Более того, человек XVII–XVIII столетий, чувствуя себя хотя бы относительно защищенным от множества угроз, рискнул отложить в сторону меч и энергичнее взяться за интеллектуальную деятельность. Конечно, такой человек был еще редкостью, но все же он появлялся намного чаще, чем раньше. Он смог создать науку. Он рискнул формировать новое вместо того, чтобы жить исключительно по заветам отцов и дедов. Он постепенно модернизировал старый мир, хоть и не понимая толком, какие конкретно пути для модернизации являются оптимальными. И в этом смысле рационализм был, несмотря на его утопичность, более конструктивным явлением, чем контрреформация — второе важнейшее движение XVII века, оставившее нам прекрасные памятники культуры, но не институты, способные стимулировать развитие.

«Так будь же до конца христианин»

Особым рационально организованным пространством в этом мире европейского рационализма стала католическая Церковь. Однако влияние и жизненная сила ее были столь велики, что она не могла оказаться всего лишь одним из элементов нового рационального мира. Церковь стремилась использовать рациональные начала для того, чтобы сохранить свое могущество, основанное на иррациональных стремлениях человека. Поэтому религиозная культура XVII–XVIII веков не столько дополняла светскую культуру рационализма, сколько вступала с ней в борьбу.

Церковь традиционно строилась не только и даже не столько на разуме, сколько на вере в чудо. «Верую, ибо абсурдно», — писал в свое

время Тертуллиан. Неудивительно, что рациональные размышления европейцев над ролью Церкви неизбежно приводили к снижению ее значения в XVI–XVII веках. Почему Рим имеет право перекачивать деньги, получаемые от десятины, индульгенций и управления церковной собственностью, к себе? Почему священник является посредником между простым прихожанином и Господом, да к тому же берет за это вознаграждение? Почему Бог прислушивается к молитвам одних людей и остается равнодушным к просьбам других? Насколько мы можем верить в те чудеса, которые описаны в Библии, если в реальной жизни ничего подобного не наблюдали? Рациональный ответ на все эти вопросы неизбежно делал католическую Церковь слабее и способствовал развитию протестантизма. Более того, в определенный момент рационализм подошел к самому опасному вопросу. Вопросу о том, что представляет собой Господь. В Бога стали не просто верить. Его начали анализировать. Новые идеи нашли отражение, в частности, в философских размышлениях Бенедикта Спинозы, сильно рационализировавшего религиозные представления.

Мы порой упрощенно смотрим на религиозные вопросы, сводя их к спорам о том, есть ли Бог на небе? Но дело, конечно, не в том, существует Господь или нет. В XVI–XVII столетиях подобным образом вопрос не ставился. Вопрос стоял иначе: как представлять себе Бога? Понятия о нем долгое время были весьма расплывчаты. Можно ли сказать, что это тот добрый дедушка на небе, который предстал верующим в храмах на различных изображениях? Или же подходить к образу Бога следует философски, абстрагируясь от его человеческого облика и обращая внимание на суть того, чем высшее существо является для мира?

Спиноза фактически отождествил Господа с природой, поставив на первое место не внешний облик, а те божественные законы, в соответствии с которыми мы существуем²⁶. «Говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что это устраивается по решению и управлению Божию, — мы говорим одно и то же. <...> Все, что есть в природе, заключает в себе и выражает понятие о Боге, смотря по своей сущности и своему совершенству, и потому, чем больше мы познаем естественные вещи,

²⁶ Проживавший в Голландии Спиноза происходил из еврейской семьи. В детстве он посещал еврейское религиозное училище. Затем читал крупного еврейского мыслителя Маймонида [Беленький 1964: 11–44]. Иудаизм, в отличие от христианства, не использует изображения Бога. Культурная традиция, в которой формировался Спиноза, наверняка позволяла ему легче, чем христианину, рационально взглянуть на богословские проблемы.

тем большее и совершеннейшее познание о Боге мы приобретаем» [Спиноза 1998а: 46, 60]²⁷. А из этого следует, что мы приобретаем познания о Господе вовсе не тем путем, к которому привыкла основная масса верующих. Разглядывание в церкви изображений, демонстрирующих сцены из Ветхого и Нового Заветов — это вовсе не познание Бога. Выслушивание проповедей, в которых священник рассказывает божественную историю, — это тоже не познание Бога. Даже чтение Библии, на котором настаивает протестантизм, — это по большому счету тоже не познание Бога, хотя самостоятельное погружение в текст Священного Писания способно приблизить, наверное, человека к более глубоким истинам, чем та популяризация христианского учения, которая осуществляется в храме. Главный же путь познания Бога — это, как выясняется, изучение мира, природы, человечества. Это рациональный анализ всего окружающего.

В общем, оказывается, что нам не нужны для истинной веры ни религиозный церемониал, который осуществляется в храме, ни «исторические рассказы», которые можно вычитать из Библии [там же: 61–62]. А вместе с притчами и обрядами исчезают из нашего религиозного арсенала многочисленные чудеса, являемые нам Господом. Ведь чудеса эти предназначены для суетливой толпы, а не для мыслящего человека, желающего познать Бога. «Толпа думает, что могущество и Промысел Божий обнаруживаются яснее всего тогда, когда она видит, что в природе случается нечто необыкновенное и противоречащее мнению, которое она в силу привычки имеет о природе. <...> Думают, что Бог до тех пор ничего не делает, пока природа действует обычным порядком» [там же: 81]. Но на самом-то деле Бог формирует мир не случайными чудесами, а теми законами развития, которые он в него закладывает. И Церковь для познания этих законов не нужна.

Как иронично заметил Бертран Рассел, описывая идеи XVII века в своей «Истории западной философии», «вероятно, у Творца такой огромной Вселенной были и более важные дела, чем посылать людей в ад за небольшие отступления от религии» [Рассел 2008: 651]. С позиций

²⁷ По мнению выдающегося историка философской мысли Куно Фишера, Спиноза пошел даже дальше Декарта в представлениях о познаваемости мира: «...хотя есть много непознанного, но нет ничего непознаваемого» [Фишер 2005: 522]. Таким образом, в философии Спинозы рационализм достигает своей вершины. «Рациональное познание требует познаваемости всех вещей, всеобъемлющей и однородной связи всего познаваемого, ясности, отчетливости всякого истинного знания. Оно не терпит ничего непознаваемого в природе вещей, ничего неясного в понятиях о вещах, никакого пробела в связи понятий» [там же].

философии Спинозы это, естественно, так. Бог не бегает за каждым грешником, отслеживая его добрые и злые проступки. Бог выше подобных мелочей. Бог задает общую логику развития Вселенной. Однако с тех позиций, на которых стояла тогда Церковь, все выглядело совершенно иначе. Если Господь не будет размениваться на мелочи, не будет постоянно отслеживать наши поступки, не будет «работать» на каждого человека здесь и сейчас, то поощряя праведников, то угрожая грешникам, все люди, кроме небольшой группы философов, о нем постепенно забудут. А вместе с ним забудут о Церкви как доме Господа, забудут о молитвах, о ритуале и об огромной армии священников, со всем этим связанной. Они забудут о необходимости регулярно поддерживать Церковь своими деньгами, а вместе с паствой и финансами уйдут от нее власть и влияние.

Конечно, не следует думать, будто все клирики так рационально (по принципу игры с нулевой суммой) оценивали влияние рационализма на Церковь и заботились лишь о своих интересах. Многие были искренне верующими людьми, для которых любой нетрадиционный взгляд на Бога был кощунством. Более того, многие понимали, что огромная масса прихожан, оставленных без веры в чудо, растеряется, испугается и почувствует себя оставленной не только Церковью, но и Богом.

Вряд ли можно сегодня определить, что в большей степени вынуждало Церковь обороняться, но, как бы то ни было, она и по рациональным, и по иррациональным причинам не могла принять законы природы вместо Бога. Это ее разрушало и с этим следовало бороться. Иронично отвечая на иронию Рассела, церковь XVII века могла бы, наверное, сказать что-нибудь типа: «Нам такой Господь не нужен. Вселенная как-нибудь без него перебьется, а конкретные люди (как прихожане, так и клирики) — нет. Нам нужен Господь, который творит чудеса и держит народ в постоянном напряжении». Ведь люди слабы. «Полжизни они ведут себя дурно, а еще полжизни просят Господа простить их за это» [Барбье 2009: 56]. И Церковь, вклинивающаяся между ними и Господом, становится важнейшим социальным институтом.

Рационализм не нуждается в чудесах. Рационализм предполагает, что общество существует на основе разума, который, как учил Бэкон, есть божественный огонь. А Церковь в чудесах нуждается. Она остается прибежищем той толпы, которая пока еще не вписалась в рационалистическую философию. В реальности Церковь, сталкивавшаяся с такой философией, конечно, не могла умереть. Слишком велик был накопленный столетиями запас прочности, слишком велик был консерватизм толпы и слишком мало было влияние философии на широкие массы верую-

щих. Но с наступлением эпохи рационализма Церковь рисковала растерять значительную долю своего влияния даже в католических странах, победивших протестантизм. И это невозможно было пассивно терпеть. Требовалась программа церковных реформ.

Потерпев уже в первой половине XVI века серьезные поражения в борьбе с реформацией, Церковь должна была перейти в контрнаступление для того, чтобы удержаться хотя бы на некоторых своих позициях. Важнейшим преимуществом католицизма на фоне его многочисленных проблем была единая организация. Если протестантские церкви конкурировали друг с другом, то католическая обладала вековыми инструментами распространения своего влияния по всему христианскому миру. Правда, «бойцам единого католического фронта» не хватало единого видения мира, единого плана, по которому можно было бы вести контрнаступление. Если организация была создана еще во времена Григория VII [Травин 2021: 177–179], то задача постановки конкретных целей так и не была решена за те полтысячелетия, что минули со времен жизни и деятельности этого весьма энергичного римского папы. В отсутствие серьезной конкуренции Церковь в основном решала внешние (Крестовые походы, миссионерство) и финансовые (сбор десятины, управление собственностью) задачи. Но в XVI веке конкуренция появилась, и Риму пришлось всерьез перестраиваться, организовывать процесс, который получил наименование контрреформации. Работа по перестройке началась на Тридентском (Триентском) соборе, который был созван на севере Италии в 1545 г. По его итогам в католицизме произошло два серьезных изменения.

Во-первых, была произведена, если можно так выразиться, обстоятельная инвентаризация католического учения. Проанализированы спорные вопросы, осуществлены дискуссии, вынесены решения. «Католик наконец определенно знал, в чем его вера и кто его противники. Сомнение сделалось невозможным. Длинные рассуждения, сопровождавшие положения Вселенского собора, подробно объяснили ему основания его веры; в этих комментариях он находил возможно полный и хорошо расположенный материал для защиты своих убеждений против нападения врагов. Вера и уверенность возвратились к нему. <...> Церковь вновь образовала одно целое, плотное и недоступное попыткам соглашения с другими верованиями; можно даже сказать, что никогда она не была так нетерпима, как после Триентского собора. В XIV и XV веках она предоставляла своим членам известный простор. Если они соблюдали церковные обряды и не слишком громко выражали свои мнения, то

могли думать почти все, что им угодно. Уверенная в своем всемирном господстве церковь не была подозрительна. В виду неприятеля сторонники церкви сомкнули свои ряды, и каждый солдат, который не был безусловно верен приказу, объявлялся изменником и как таковой подвергался наказанию. После реформы католическая церковь стала гораздо уже, мрачнее и злобнее, чем до нее» [Филиппсон 2011: 396].

Во-вторых, церковь стала готовить профессиональных «бойцов», которые могли бы, вооружившись этим учением, идти в массы, вступать в полемику с оппонентами, отстаивать позиции Рима. Раньше это дело пускалось в основном на самотек. Монашеские ордена усердствовали в меру своего понимания проблемы, а церковная бюрократия часто была неэффективна. Теперь же «всякой кафедральной церкви было вменено в обязанность, сообразуясь со своими доходами и с размером епархии, воспитывать в семинарии известное число молодых людей своего города или округа для приготовления их к духовным обязанностям. Декрет определенно указывает, что следует брать в семинарии учеников юного возраста, чтобы приучить их бежать от соблазнов мира прежде, чем привычка к порокам не овладеет всем человеком. Семинария преследовала главным образом дисциплинарную и нравственную цель. В нее принимались преимущественно бедные и бесплатно. <...> Если современная католическая церковь много превосходит церковь XIII–XV веков своею доктриною, достоинством, нравственностью и влиянием на массы, — заслуга этого в большей своей части принадлежит этим рассадникам священнослужителей. <...> Это воспитание, начиная с двенадцатилетнего возраста, отделяло их от всяких сношений и общения с идеями гражданского общества и закрывало их сердца и умы от всякого другого влияния, кроме влияния их духовных начальников. Устойчивость, нетерпимость, подавление всякой личной воли, слепое повиновение начальникам, равнодушие к требованиям того времени, в котором они живут, к отечеству и его интересам, — таковы несомненно серьезные последствия учреждения семинарий, но католическая контрреформа XVI века и желала сделать из священника слепое орудие центральной власти церкви» [там же: 409–410].

За что же по большому счету должны были бороться четко сформулированная католическая доктрина и хорошо подготовленные в католической системе образования доктринеры? Что нужно было пестовать и лелеять в душе человека для того, чтобы он оставался верным сыном католической церкви? И не просто Церкви, а Святого римского престола, поскольку всякие «галликанские» и тому подобные национальные отклонения в рамках католичества Рим не устраивали.

В основе влияния Рима лежало культивирование иррациональных человеческих страстей, возобладание этих страстей над разумом. Или, точнее, стремление сделать разумное существование христианского мира не самоцелью, а лишь инструментом, используемым для организации страстной любви человека к Богу. Клирики должны были использовать всю силу своего разума для того, чтобы паства, не сильно задумываясь, сохраняла веру и надеялась на чудо. Если человек страстен и эмоционален, он может поверить в чудо. А если он может поверить в чудо, он силу своих страстей так или иначе обратит на Господа.

Поэтому Церковь эпохи контрреформации, несмотря на свою вполне рациональную внутреннюю организацию, не только не стремилась к формированию рационального мира, но и специально культивировала страсти. В первую очередь страстную любовь к Иисусу, не поддающуюся никаким рациональным объяснениям. Все то, с чем отчаянно боролось ренессансное искусство, теперь было положено в основу контрреформации. Используемые в храмах произведения искусства должны были быть беспредельно страстными, будоражащими душу. Новые фрески, картины и статуи должны были стать идеологическими инструментами, формирующими душу верующих. Они должны были порождать религиозный экстаз и противостоять той старой ренессансной уравниловке, которая в конечном счете обернулась столь опасным для католицизма рационализмом.

Понять культуру эпохи контрреформации проще всего с помощью текстов испанского драматурга Педро Кальдерона де ла Барка. Мы можем их сравнить, с одной стороны, с текстами Шекспира, а с другой — с текстами Корнеля, современника Кальдерона. У Кальдерона на смену трагизма Ренессанса приходят оптимизм и твердая вера в Господа. Иногда отмечают, что «Кальдерон внес в драму настоящий дух инквизиции» [Гартполь Лекки 2011б: 238], но это все же преувеличение. Дух кальдероновского творчества — это дух абсолютистского государства, знающего, как и для чего оно существует. Не просто для упрочения власти монарха и расширения территорий. И даже не для блага народа, проживающего на этих территориях. А для укрепления его веры, без которой нет ни блага, ни самого смысла существования. Государство контрреформации несет ответственность перед Богом за благоденствие своих подданных: за безопасность их тел и даже за спасение душ.

Самое яркое произведение Кальдерона, выдержанное в духе контрреформации, — это «Стойкий принц». Сюжет его прост. Португальское войско во главе с принцем Фернандо высаживается в Африке, чтобы всту-

пить в схватку с маврами, но терпит неудачу. Фернандо попадает в плен, а условием его выкупа назначается передача мусульманам христианского города. Не денег, не ценностей, а именно города с его населением, которое будет обращено в ислам. Для португальского принца возникает проблема выбора, чрезвычайно далекая от той проблемы выбора, которая была у нестойкого принца датского. Гамлет — личность страдающая, внутренне расколотая. Ему нужно разобраться с самим собой и с окружающими его людьми, поделив их на друзей и врагов. Фернандо — фигура цельная, одухотворенная. Он твердо знает, где свои, а где чужие. Фернандо вышел из мира, в котором господствует абсолютная ясность. Ясность, доходящая до примитивизма, поскольку, вообще-то, человек — сложное существо и ему трудно быть столь стойким и фанатично убежденным [I; 8]:

Пришли мы возвеличить веру в Бога,
Ему и честь и слава надлежит,
Когда дозволит, будем жить счастливо:
Гнев Божий нас повсюду сторожит.
Его страшиться должно; но не в страхах
Пустых нисходит гнев Его с вершин:
Ему служить пришли мы, не обидеть:
Так будь же до конца христианин.

Выбор, сделанный Фернандо, однозначен. Он жертвует собой, не допуская и мысли о том, чтобы спастись, обрекая на страдания многочисленных единоверцев. Реальный Фернандо — прототип кальдероновского героя, живший в XV веке, погиб, насколько можно сейчас судить, не по собственному выбору, а из-за прагматичного отказа Португалии обменять одного принца на целый город. Но контрреформация совсем иначе расставляет акценты, подчеркивая героизм, проявленный во имя веры [II; 7]:

Сдать мавру город, заслуживший,
Чтоб католическая вера
В нем торжествующей была,
И в храмах умолявший Бога,
С благоговеньем и любовью?
Да разве это было б делом,
Достойным чести христиан,
И соблюденьем правил веры,
И христианским милосердьем,
И бранной славой португальской,
Чтобы Атланты вышних сфер,
Чтобы возвышенные храмы,

На место светов золотистых,
В которых луч играет солнца,
Приняли мусульманский мрак,
И чтоб враждебные им луны,
Родив подобные затмения,
В церквах осуществляли ужас
Таких трагедий роковых?

Герой Кальдерона рассматривает всю свою жизнь, прежде всего, как отношения с Богом. Всевышний для него не является чем-то абстрактным, отвлеченным. Он предельно конкретен и постоянно находится рядом. Ничто не происходит без указания свыше. Буря нанесла урон флоту, потопив один из кораблей, — так и надо, поскольку, видимо, именно это судно было лишним [I; 8]. Армия разбита, сам Фернандо попал в плен — так и надо, поскольку страдание есть благословение Небес [II; 7]. Даже за возможность последний раз увидеть перед смертью солнце принц возносит хвалу Господу [III; 6]. Земная жизнь этим глубоко верующим человеком воспринимается лишь как временное пристанище, как путь, которым человек идет в рай. «Меня не отвращает жизнь, // Но я ее отдать хотел бы // В защиту дела правой веры, // Чтобы в единой жертве Богу // Душа и жизнь слились в одно» [III; 7].

Еще в одной своей пьесе — «Любовь после смерти» — Кальдерон вновь обращается к проблемам веры, но заходя уже с иной стороны, с исламской. В основе сюжета — восстание морисков (крещеных мусульман) в Испании. Истинно верующий человек выглядит благородным, даже если он (как полагает католик) заблуждается, а потому мориски под пером Кальдерона расцветают не хуже христиан. Автор не противопоставляет жестко испанцев и арабов, не делает одних воплощением добродетели, а других — пороков. Он поступает тоньше. Истинный христианин — дон Хуан Австрийский, — несмотря на всю присутствующую ему твердость полководца, прощает по мере возможности врагов и тем самым способствует моральному авторитету католичества. А тот, кто убивает и насилует без нужды, несет в пьесе заслуженную кару, даже если он формально принадлежит к числу христиан.

Контрреформация вообще стремилась к тому, чтобы формальную принадлежность людей к христианству превратить в осмысленную веру, в глубокую внутреннюю потребность иметь в душе Бога. Кальдерон сам был истинно верующим человеком и даже с середины 60-х гг. XVII века стал почетным духовником испанского короля (хотя его отношения с Церковью оставались неоднозначными). Естественно, для такого чело-

века должен был остро стоять вопрос не только о внешних проявлениях христианства, но и о философском осмыслении религии. Как возможна истинная вера? Почему человек способен отрешиться от земных дел и рассматривать мир лишь в качестве пути, по которому идут в рай? Почему те деструктивные страсти, которыми был переполнен европейский XVI век, должны отойти в прошлое, уступить место страстной любви к Господу и перестать тревожить души?

Об этом повествует «программная» пьеса Кальдерона — «Жизнь есть сон», в которой с одним из персонажей проводят своеобразный «эксперимент», убеждая этого героя, будто некий реальный эпизод прошлой жизни ему всего лишь приснился. «Эксперимент» оказывается столь убедителен, что заставляет всерьез задуматься над тем, а что же такое вообще есть наше существование? Само название пьесы подчеркивает главную мысль. Нет принципиальной разницы между нашим столь похожим на сон земным существованием и настоящей смертью. Рождение и умирание — две вещи, чрезвычайно схожие [I; 6]. А потому так ли уж важно все, приобретаемое нами в жизни, — деньги, почести, власть, благосостояние общества и даже само государство вне связи с верой, которой оно должно служить? Мы же не ценим те успехи, которые достигнуты нами во сне, — проснемся и останемся ни с чем. Так же и наяву. Когда умрем, ничего у нас не останется: «Пойми же эту неизбежность // Душа надменная моя: // Чем меньше я приобретаю, // Тем меньше потеряю я» [III; 9].

А если вся земная жизнь — не больше чем сон, то стоит ли она страстей и тем более преступлений, за которые потом придется отвечать? «Так сдержим же свирепость // И честолюбье укротим, // И обуздаем наше буйство, — // Ведь мы, быть может, только спим» [II; 19]. В конечном счете нам неизбежно за грехи воздастся в иной, истинной жизни. И это гораздо важнее, чем все, происходящее «во сне». Разумный человек грешить не будет: «Раз это только беглый сон, // Раз это только лживый призрак, // Кто ж будет из-за лживой тени // Терять небесное блаженство» [III; 10]. И напротив, совершая добрые дела, ты создаешь фундамент для того, чтобы блаженствовать в будущей жизни — той единственной, ради которой по-настоящему следует стараться: «...творить добро хочу я, // Узнавши, что добро векеки // Свой след незримый оставляет, // Хоть ты его во сне свершил» [III; 4].

Впрочем, человек, столь разумный, что вообще не грешит, — это, конечно, не более чем идеал. В реальной жизни все сложнее, и об этой сложности повествует Кальдерон в пьесе «Поклонение кресту». У Креста есть

какая-то особая сила. Много раз по ходу пьесы он спасает героев. Что это? Случайность? Или здесь скрыт какой-то особый смысл? Да, сей смысл существует. То, что мы грешим, — это, увы, типичное состояние человека. Но не надо отчаиваться. Христианская вера исходит из того, что мы по природе своей слабы, и дает нам надежду на спасение. Именно ради этого Иисус принял мученическую смерть: «О Крест, ты для меня воздвигся, // Бог не страдал бы на тебе, // Когда бы грешником я не был! // Не будь же глух к моей мольбе» [III; 11] Иными словами: никогда не закрыт для нас путь к спасению. Один из героев даже после смерти сумел чудесным образом подняться и исповедоваться. Всегда можно покаяться, а значит, в каждый момент своей грешной земной жизни человек способен все вернуть, все пересмотреть и обрести жизнь вечную [II; 4]:

Я верю в милосердие Бога,
Нет стольких звезд на небе дальнем,
Нет у морей песчинок стольких,
Нет стольких атомов в ветрах,
Что если б сочетать их вместе,
Они не были бы ничтожны
Перед числом грехов, которым
Сумеет дать прощенье Бог.

Эта мысль была, по всей видимости, столь важна для Кальдерона, что он почти дословно повторил ее в пьесе «Волшебный маг», представляющей собой усиление и логическое завершение всей философской схемы автора. Здесь главного героя соблазняет дьявол (по известной схеме доктора Фауста), но искусителю этому ничего не обламывается. По двум причинам. Во-первых, женщина, которую с помощью дьявола хочет заполучить герой, является глубоко верующей христианкой, а потому пользуется поддержкой самого Господа. А во-вторых, соблазненный герой в конечном счете раскаивается. Хотя в земной жизни герои погибают, для Кальдерона сей момент, похоже, не столь уж и важен. Главное ведь — жизнь загробная. А с этим у истинно верующего человека все в порядке. И вот полностью опростоволосившийся дьявол вынужден констатировать: «Мне вопреки, взошли те двое // До высших сфер, в предельды Бога, // Чтоб в лучшем царствии там жить» [III; 27].

Кальдерон, облакающий страсти в слова, помогает нам — людям XXI века, для которых эмоции четырехсотлетней давности ничего не значат, — лучше понять прошлое. Но для широких масс той эпохи, конечно, изобразительное искусство, представленное в храмах, значило

больше слов, напечатанных в книгах. Важнейшим инструментом пробуждения страсти в человеке стало искусство барокко, радикально противостоящее скромному, умиротворяющему искусству Ренессанса. «Барокко родилось в Италии непосредственно после Тридентского собора» [Шоню 2005: 449].

На смену уравнищенности и гармонии ренессансных картин, скульптур, зданий пришло искусство, поражающее зрителя своим величием, своей насыщенностью и даже избыточностью. Пришло религиозное искусство, увлекающее прихожанина куда-то ввысь, куда-то в горний мир, не поддающийся рациональному измерению. Барокко стало работать принципиально иначе, чем старые стили. В барокко «нет покоя бытия, а только тревога становления, напряжение переходного состояния», — отмечал швейцарский искусствовед Генрих Вёльфлин [Вёльфлин 2004: 123].

Мы сегодня, бродя по старым храмам, воспринимаем барокко как искусство ради искусства, как красоту и пышность, переходящую, по мнению некоторых скептиков, в «кондитерский стиль». Но в реальности оно было неотделимо от идеологии контрреформации. «Декоративные элементы, прежде служившие своего рода “притчей”, иллюстрирующей Божественное Слово, <...> обрели статус гиперболы. Изобразительное искусство больше не желало ограничиваться простым рассказом, оно рвалось убеждать, доказывать, внушать. И не случайно теоретические проблемы искусства, до той поры трактуемые в основном второстепенными художниками, нашедшими себя в педагогике, постепенно перешли в ведение Церкви. Руку живописца направлял теперь духовный цензор: вначале эту роль взял на себя Тридентский собор, затем к делу подключились ученые-историки конгрегаций, рьяно следившие за исполнением постановлений отцов Церкви» [Лекуре 2011: 175].

В частности, у Питера Пауля Рубенса было два таких «искусствоведа в штатском»: в Риме — ораторианец кардинал Чезаре Баронио, в Антверпене — иезуит Франциск Агилон. Перед тем как подписать контракт с Рубенсом на работу для римской церкви Кьеза Нуова, ораторианцы с пристрастием изучали эскизы и перечисляли поименно всех святых, которые должны быть изображены мастером. Ослушаться этих указаний было невозможно. Впрочем, и сам художник охотно шел на сотрудничество с Церковью. С одной стороны, он хорошо понимал правила игры. Для того чтобы нормально жить и зарабатывать, требовалось принимать условия, которые диктовали святые отцы с деньгами. Но с другой стороны, Рубенс ведь был не просто прилежным католиком, а по-настоящему глубоко веру-

ющим человеком: каждое утро он ходил к службе и постоянно с удовольствием работал по заказу Церкви. В первые десять лет после возвращения в Антверпен он почти целиком был загружен работой на духовные ордена и братства, близко сошелся с иезуитами, писал для них чудеса Св. Игнатия и чудеса Св. Франциска-Ксаверия [там же: 168–169, 175].

Конечно, речь здесь не идет о том, что художники барокко стали примитивными идеологическими прислужниками католической Церкви. Связи между искусством и контрреформацией были намного более сложными. Художник мог позволить себе писать так, как считал нужным, но в целом искусство сильно зависело от заказчиков. Наиболее представительные произведения требовали огромных денег. Трудно, например, было построить храм (особенно в центре города), который не отвечал бы чаяниям Церкви в архитектурном плане и в плане декора. А Церковь со времен Тридентского собора стала обращать особое внимание на то, какие образы встают перед глазами прихожан в храмах. Собор специально обращал внимание епископов на то, что им «надлежит со всем усердием разъяснять, что таинство нашего Искупления, изображенное живописными или иными средствами, призвано наставлять, укреплять народ в памяти и неустанном повторении догматов веры» [Маккенни 2004: 268]. В частности, кардинал Габриеле Палеотти опубликовал в 1582 г. «Трактат о небесном и земном в живописи», где развивал требования, предъявляемые искусству Тридентским собором. Таким требованиям, по мнению кардинала, соответствовали братья Карраччи. Взгляды Палеотти «нашли отражение в ломбардской и болонской школах живописи» [Махов 2009: 53].

Фактически можно сказать, что Тридентский собор провозгласил первую в европейской истории мощную пропагандистскую кампанию, ведущуюся не усилиями отдельных лиц или католических орденов, как было раньше, а усилиями всей Церкви. Причем эта кампания была направлена не на работу с элитами, как во времена папской революции Григория VII, не на организацию конкретных проектов, как во времена Крестовых походов, не на ликвидацию ересей, как во времена формирования инквизиции, а именно на широкую работу с народными массами — со всеми прихожанами, начиная с тех, которые приходят в роскошный собор Святого Петра в Риме, и заканчивая теми, что молятся в скромной деревенской часовне на окраине католического мира — в Чехии, Польше, Литве.

По мере того как Рим или Неаполь становились пышными барочными городами, контрреформация стала получать союзников среди люби-

телей искусства, которым важно было, может быть, даже не продвижение истинной веры, а распространение красоты. «Италия, — читаем в архитектурном трактате князя Лихтенштейна (вторая половина XVII века), — в своих зданиях превосходит весь мир, и этой манере надлежит следовать более чем какой-либо другой, так она красива, роскошна и величественна» [цит. по Сененко 1970: 84]. Все католики в равной мере должны были воодушевляться от лицемерия прекрасных церковных образов. Ну, может, все же не в равной мере, поскольку масштабы финансирования и мастерство исполнения произведений искусства были в пышном Риме и в глубокой провинции совершенно различными. Но Церковь, во всяком случае, стремилась довести пропагандистский эффект своей кампании до каждого прихожанина.

Эффект оказывался тем больше, чем больше человек сопереживал Христу, Мадонне или святым, изображенным в храмах. Былая ренессансная уравновешенность ушла в прошлое. Задачи умиротворения страстей больше перед искусством не стояло. Рационализм зажал человеческие аффекты в государственный кулак и тем самым бросил вызов Церкви, не способной воздействовать на массы без страстей. Поэтому контрреформация использовала свои организационные и финансовые возможности для поддержки того искусства, которое делало упор на страсти. Впрочем, выглядело все это в эпоху барокко совсем не так, как в Средние века, когда в центре изображения находился несчастный, страдающий Христос, теряющий человеческий облик. В новые времена идентификация человека с Христом должна была рождать не стремление терпеливо переносить муки, а совершенно иные чувства. Католик должен был идентифицироваться с сильной, уверенной в себе Церковью и вступать в борьбу с теми ее врагами, которые высоких чувств не испытывают и строят мир исключительно на простом рациональном расчете.

Прежде чем посмотреть, как формировалось искусство барокко, надо, думается, вернуться немного назад и взглянуть на эволюцию творчества Микеланджело. Во времена флорентийского «Давида» (1504 г.) он был чисто ренессансным мастером. Но как отличается от «Давида» тот образ, который Микеланджело создал в Риме на стене Сикстинской капеллы! В сцене Страшного суда (1536–1541 гг.) Христос оказывается не уравновешенным и бесстрастным, а энергичным и динамичным. Вся поза это подчеркивает. И особенно мощное движение руки, направляющей людские толпы. Иисус не смиряется со страстями, наоборот, страстно принимает решения о том, кто должен отправляться в рай, а кто — в ад. Бог ярок и силен. Он манит к себе всех праведников и карает грешников. А те, со своей

стороны, напряженно ожидают судьбоносного решения Судии: спасение их души зависит ведь не от абстрактного Бога Спинозы, являющегося не более чем законом природы, а от конкретного, страстного Богочеловека. Фактически Микеланджело задолго до формирования зрелого барокко и даже до начала Тридентского собора создал именно тот подход к общению с массами, который нужен был церкви в XVII веке²⁸.

А вот другой пример — «Распятие» (1565 г.) Якопо Тинторетто в Скуола Гранде ди Сан-Рокко в Венеции. Здесь, казалось бы, Христос должен быть изображен еще не грозным судьей, а всего-навсего несчастным страдальцем. В Средние века он был бы представлен в распятии бессильным мучеником, в ренессансную эпоху — стойком, бесстрастно переживающим все издевательства. Но у Тинторетто Иисус фактически уже стал сияющим Богом в полном смысле этого слова. Огромный и сильный, он нависает над толпой мелких людишек так, как будто бы начинает их судить, не сходя с креста. А они мечутся в страхе, поскольку понимают, что он запомнит всё. Все их грехи, все их преступления, все их жалкие оправдания. Никому не будет пощады, когда Богочеловек, пока еще испытывающий страдания, станет Судией и будет выносить вердикты. Тинторетто поднял Христа на такую высоту, на которую его раньше не поднимали, а вместе с тем фактически поднял всю католическую Церковь, принимающую решения о грехах человека и об искуплении вины.

Столь же мощным и мускулистым представлен Христос у Питера Пауля Рубенса на полотнах «Воздвижение креста» и «Снятие с креста» в Соборе Богоматери в Антверпене. Здесь он вроде бы совершенно бессилен. Тело его то тащат вверх, обрекая на страстные муки, то опускают вниз после долгих издевательств. И все же впечатление от этой жуткой истории совсем иное, чем в произведениях Средних веков. Чувствуется, что Христос воспрянет. Ведь мука — это не навсегда. Скрытая сила играет в огромном теле Богочеловека. И за крестом уже просматривается Страшный суд, на котором воздастся каждому, кто вел неправедную жизнь.

Более того, полотна Рубенса — это уже в полной мере продукт эпохи барокко [Лекуре 2011: 177], и здесь появляется важная черта, которая не проявлялась раньше. Динамизм. Стремление передать то движение, без которого нет жизни, страсти, эмоций. Если ренессанс статичностью под-

²⁸ Г. Вёльфлин относил Микеланджело, наряду с Антонио да Сангалло, Виньолой, Мадерна и Джакомо делла Порто, к искусству барокко. А эпоху 1520–1580 гг. он считал переходным периодом от ренессанса к барокко [Вельфлин 2004: 55–56].

черкивал свои главные идеи — уравновешенность и гармонию, то барокко стремится к иному, к тому, чтобы отказаться от всего успокоившегося и застывшего²⁹. Если рационализм требует от человека смирения перед гигантской силой государства, то барокко предлагает ему оставаться самим собой — двигаться, меняться, испытывать страсти, нестись вперед, к невозможному. Барокко не засушивает человека, не превращает в винтик большой государственной машины, а сохраняет его во всей сложности разнообразных черт. Вряд ли идеология контрреформации стремилась именно к такому результату. Задачи Тридентского собора были совершенно иными. Но трудно ведь сохранить значение чуда перед лицом рационально работающей государственной машины, если не сохраняешь всю сложность человеческой природы. Истинные мастера барокко стремились эту сложность сохранить, и церковь невольно оказалась в этом деле их союзником, предоставляющим ресурсы и поддерживающим морально.

Впрочем, основная масса произведений барокко оптимально вписывалась в решение тех задач, которые ставил перед епископами Тридентский собор. Тысячи живописных образов и скульптур, разбросанных по всем уголкам католического мира, отражали в XVII веке предельно эмоциональное, восторженное отношение человека к Господу. Барокко хотело «увлечь со всей силой страсти» [Вельфлин 2004: 84]. Прихожанин в своем храме постоянно видел, как тот или иной святой устремляет взгляд к небу, закатывает в благоговении глаза, воздевает руки или прикладывает их к сердцу — в общем, демонстрирует не рациональное стремление жить в этом мире под руководством государства, а крайне эмоциональное намерение идентифицироваться с Христом. Причем если в средневековом искусстве подобная идентификация порождала порой немалые муки (скажем, Франциск Ассизский получил от Бога стигматы), то в произведениях барокко красивые изображения наводили на мысль не о страданиях, а о духовном наслаждении. Некоторые работы становились истинными произведениями искусства, некоторые — скорее, напоминали «штамповку», которую воспроизводили прилежные ремесленники на огромном пространстве от Сицилии до Литвы³⁰. Но в лю-

²⁹ Тициан на смену характерной для Ренессанса уравновешивающей и умиротворяющей симметрии предложил в своих картинах асимметрию. «С его легкой руки асимметричная композиция станет чуть ли не обязательной для европейской живописи» [Махов 2006: 74].

³⁰ В небольших провинциальных храмах и полузаброшенных музеях разных стран Европы можно обнаружить много наивного барочного искусства XVII–XVIII

бом случае они содержали в себе идею сохранения человеческой индивидуальности в условиях наступления рационализма.

Св. Тереза, созданная Джованни Лоренцо Бернини для капеллы Корнаро римской церкви Санта-Мария-делла-Виттория, — один из лучших примеров волнующей барочной скульптуры, отражающей именно то, что хотела получить от искусства Церковь. Тереза находится в истинном духовном экстазе от визита ангела, пронзившего ее золотой стрелой с огненным концом. Впрочем, не так уж важно, чем конкретно пронзил ее ангел и зачем он это сделал. Тереза испытывает глубокие религиозные чувства — мучительные и в то же время восхитительные. А это ведь как раз то, что должны испытывать католики. Пусть не в такой экзальтированной форме, как Св. Тереза. Но должны, поскольку лишь так они останутся равнодушны к вере. Страстные люди, проникнутые искренней любовью к Господу, и страстный Господь, проникнутый всепоглощающей любовью к людям, в совокупности образуют именно то духовное основание, на котором возносится Церковь³¹.

По всему католическому миру разбросаны тысячи экзальтированных святых — мраморных, бронзовых, деревянных и сделанных из любого подручного материала, доступного в конкретной местности. Но для того, чтобы увидеть все разнообразие страстей, не обязательно путешествовать десятилетиями. Достаточно пару дней погулять по Риму, чтобы воспринять основные типы экзальтации. С одной стороны, смотреть на разнообразие римской скульптуры можно бесконечно, наслаждаясь мастерством ее творцов. На новых улицах и в новых храмах нам будут открываться все новые святые, и каждый из них станет безмолвно расска-

веков — скорее смешного и трогательного, чем воодушевляющего. Но мастера, по всей видимости, искренне стремились выполнить свою работу в духе тех шедевров, которые, возможно, им изредка доводилось видеть. В центре старого Люблина есть башня, превращенная в выставку такого «народного» барокко. Посетителя, поднимающегося по ее ступеням, со всех сторон обступают барочные герои, наводящие на мысль, что их создатели старались, как могли, хотя, пожалуй, не слишком преуспели на ниве контрреформации.

³¹ Мольер, глядевший на мир с позиций французского рационализма, высмеял подобную экзальтацию в «Тартюфе», предположив, что у многих людей неумеренное проявление страстности является притворством: «Он привлекал к себе всеобщее вниманье: // То излетали вдруг из уст его стенанья, // То руки к небесам он воздымал в слезах, // А то подолгу ниц лежал, лобзая прах» [I; 6]. И тут же следует мораль: «Не стыдно ли, когда святоши площадные, // Бездушные лжецы, продажные витии, // В одежды святости кощунственно рядясь, // Все, что нам дорого, все втаптывают в грязь» [I; 6].

зывать зрителю свою историю. Но с другой стороны, в какой-то момент, бродя по городу, ты начинаешь понимать, что всё это бесконечное множество собеседников в разнообразии поз и жестов отталкиваются от десятка (не больше) стандартных положений. Как-то раз, заняв очередь на вход в Собор Св. Петра, я от нечего делать стал досконально «знакомиться» с каждым из святых, украшающих правую сторону колоннады Бернини. Вот первый из них — рука воздета вверх, локоть согнут. Вся поза демонстрирует безмолвный трагический вопрос: «Ну что же ты, Господи?» А вот второй — длань опущена вниз, но обращенная кверху ладонь раскрыта: «Смилуйся к сирым и убогим!» Вот третий, обретший уже уверенность в себе и в милости Бога. Его рука покровительственно опущена над площадью: мы под его защитой. А четвертому беспокойно. Руки сложены у груди: «Прими, Иисус, мои молитвы!» Пятый ничего нам не говорит: ладонь простерта вверх, голова откинута — религиозный экстаз. Шестой же согнул руку вниз, ладонь при этом повернув от себя: мир сей отвергаю во имя Всевышнего. Остальные скульптуры мне детально изучить не удалось. Подошла очередь. И, проходя в Собор, столь же обильно украшенный барочной скульптурой, я понял: типовой каменный святой эпохи барокко — не просто искусство. Это мощная, всеобъемлющая идеология, выстроенная из единого центра.

Базой этой идеологии является храм. Все остальное к нему лишь «прилагается» — живопись, скульптура, музыка, декор помещения. Барокко востребовано именно там, где сосредотачиваются прихожане, там, где они жаждут получить наставления по ведению правильной жизни. «Церкви являются, пожалуй, самым эффектным созданием римского барокко. Таинственный прохладный сумрак, который охватывает каждого вошедшего в церковь и влечет его вглубь, вдруг отступает в потоках света. Пространство раздвигается вширь, ввысь, образуя капеллы, ниши, эдикулы. В предельной напряженности архитектурных форм, сочетании, буквально слиянии их с изобразительными искусствами, декором, в идущих от театра эффектах перспективы и светотени, возникают неожиданно, наподобие мизансцены, надгробия, алтари, хранящие реликвии табернакли, картины и рельефы, изображающие события священной истории и житий святых [Опочинская 1994: 186]. К этому замечательному описанию я бы добавил еще то, что в талантливо выстроенных и оформленных церквях дух барокко устремляет все чувства ввысь, как в прямом, так и переносном смысле. Где-то под куполом храма мы обнаруживаем прекрасный мир, в котором правит Господь. Мы восхищаемся этим миром, мы страстно стремимся приблизиться к Господу, мы борем-

ся со страхом смерти, которая, как демонстрирует нам барокко, вовсе не является мраком и ужасом исчезновения. Один из лучших примеров подобных храмов — это Сант-Иньяцио, церковь иезуитов в Риме, где на плафоне изображено вознесение Игнатия Лойолы к Господу.

Даже нынешний турист, мельком заглядывающий в храм, проникается обычно красотой барокко. Каково же было воздействие культуры контрреформации на человека, являвшегося не праздным зрителем, а заинтересованным участником религиозного действия! Посещение храма становилось центральным элементом всего образа жизни. Оно наполняло ее смыслом. «Контрреформация пыталась превратить церковь в вечный праздник для взора, так что теперь она должна была привлекать толпы роскошью, посредством коей и устанавливалась связь с чудесами потустороннего мира — поэтому колонны плясали, заалтарные стены пели, святые трепетали, херувимы скакали, а потолок благодаря особым обманкам открывался прямо в горние выси. От всего этого у набожного прихожанина кружилась голова, его зрение и слух отдавались чувственным наслаждениям, ему оставалось лишь нетерпеливо стремиться к вечной жизни — а покамест дожидаться следующего праздника, который наверняка будет еще пышнее предыдущего. В итоге несметные толпы собирались по любому поводу ради больших церковных праздников само собой, но и просто ради дня поминовения какого-нибудь святого, а также ради светских торжеств» [Барбье 2009: 132]. К этому архитектурному, скульптурному и живописному великолепию храма добавлялась еще музыка с пением. «Бесплотные, почти сверхъестественные голоса певцов достигали ушей набожного прихожанина справа и слева, спереди и сзади, а удаленность и возвышенность источника этих голосов придавали звучанию некое мистическое измерение» [там же: 142–143].

Ко всему этому следует добавить, что, когда мы сегодня осматриваем барочный храм, мы видим лишь пышную «декорацию» и иногда слушаем пение. Но контрреформация в этих декорациях давала представление. «Будучи прекрасными знатоками массовой психологии, миссионеры и священники, чтобы произвести впечатление на слушателей, использовали правила барочной риторики и театральные эффекты, удивлявшие и иногда даже шокировавшие иностранцев. Проповедники поднимали над молящимися черепа и иногда даже плакали перед Распятием, во время богослужения опускались и поднимались картины, исполнялись танцы, широко использовались оптические иллюзии и световые эффекты. Церковные церемонии становились все более пышными, делаясь одной из форм барочного синтеза искусств» [Ведюшкин, Попова: 2012: 591].

В той или иной степени культура барокко охватила весь христианский мир, но выглядит оно совершенно по-разному в странах, пронизанных в полной мере духом контрреформации, — Италии, Испании, южной Германии, Австрии, Польши, Чехии — и в странах (протестантских и православных), которые никак не могли этим духом проникнуться. Даже в католической Франции барокко, абсолютно доминировавшее в первой половине XVII века [Шоню 2005: 456], трансформировалось в «стиль, обычно именуемый “классическим”». С точки зрения многих авторов, этот стиль всего лишь частный случай стремления французов к упорядочению, которое охватило к 1660 году, после потрясений Фронды, почти все королевство» [Блюш 1998: 204]. Символом перемен стала колоннада Лувра — «прямая и строгая, величественная и простая, как картезианские координаты» [Шоню 2005: 458].

В России церкви, построенные в стиле московского (нарышкинского, голицынского, строгановского) барокко, стали появляться в самом конце XVII века. Несмотря на использование многих традиционно русских архитектурных начал, они производили снаружи впечатление, близкое к тому, что создавали храмы, выстроенные на Западе под влиянием идей контрреформации. Церковь Знамения в Дубровицах под Москвой, церковь Покрова в Филях, Рождественская церковь в Нижнем Новгороде, Петропавловский собор в Казани и некоторые другие храмы восприняли сложность, динамичность и даже пафосность барокко. Однако существенное различие культур привело в дальнейшем к тому, что российское барокко, скорее, по форме, чем по содержанию, стало походить на итальянские образцы.

Я вырос в Санкт-Петербурге — далеко не последнем городе мира по насыщенности памятниками эпохи барокко. Однако должен признать, что стоило мне в юности увидеть интерьер пражских барочных храмов, как все сложившиеся с детства представления об этом стиле мигом переменились. Какое-то время в голове царил хаос, но позже, когда рухнул железный занавес и я добрался наконец до Рима, Неаполя, южной Германии, Австрии, барокко вновь сложилось в целостную картину. Причем, несмотря на мою неизменную любовь к Растрелли, Санкт-Петербург в этой картине оказался на периферии просто потому, что интерьер православного храма, даже выстроенного в стиле барокко, выглядит совершенно иначе, чем должен был бы выглядеть храм с позиций контрреформации. Даже такие шедевры моего родного города, как Смольный собор или, скажем, колокольня Никольского собора, не дают целостного представления о стиле, поскольку мы воспринимаем их лишь снаружи, тогда как сам смысл барокко состоит в том, чтобы окружить молящегося чело-

века со всех сторон той красотой, что так контрастирует с его нищей, унылой повседневной жизнью и навеивает мысль о жизни иной — светлой и прекрасной. Той, которая еще предстоит в случае, если мы будем жить, как учит нас Церковь³².

«Церковная архитектура — то единственное место, где оно (барокко. — *Д. Т.*) чувствует себя полностью удовлетворенным», — лаконично отметил Вёльфлин [Вёльфлин 2004: 154]. Поэтому барокко роскошных дворцов — это все же форма без содержания, внешняя красота без того духовного наполнения, которое должно решать конкретные задачи эпохи. Суть барочной культуры гораздо лучше проявляется в католических странах, а не в тех протестантских или православных, которые восприняли, скорее, моду на барочную пышность, но не суть задач контрреформации. Скажем, Петр I, «импортировавший» одновременно европейскую армию, бюрократию и архитектуру, получил барокко, которое лишь отдельными элементами напоминает пышные католические храмы, но в целом совершенно не производит на зрителя того впечатления, которое возникает в Риме, Неаполе или Праге.

Впрочем, и в тех странах, которые прошли через контрреформацию, искусство стало трансформироваться по мере снижения степени религиозности. Если мы воспринимаем барокко просто как пышное оформление храма, эту трансформацию трудно заметить. Пышность, динамичность, извилистость линий и сложность композиций сохранялись довольно долго на протяжении XVIII века. Но тот религиозный экстаз, что проявляла Св. Тереза Бернини, постепенно уходил. Порой композиции, состоящие из полуобнаженных фигур, вызывали, скорее, эротические ощущения, чем религиозные. Что они там творили под куполом храма, было не очень понятно, однако с церковной скамьи было отчетли-

³² Еще один пример барокко с формой без религиозного содержания — это живопись Караваджо. В его живописи нет уравновешенности, и в этом смысле она противостоит классицизму. Однако динамика задана не религиозным экстазом героев, а той новой световой средой, которую Караваджо создал. «Его фигуры и предметы словно не возникают в пространстве, а отчеканиваются потоком света на более темных <...> задних планах. Они выпирают на зрителя благодаря этому живительному, мирозозидающему свету, они готовы выйти, выскочить или вывалиться из холста» [Якимович 2004: 143]. Церковь не могла счесть Караваджо за своего. Вместо возвышенных чувств у него на переднем плане появляется то большая задница, то лошадиное копыто, то грязные ноги. Мария Магдалина у него кается явно без религиозного экстаза, а Юдифь отрезает голову Олоферну, бросая на него своеобразный взгляд естествоиспытателя: интересно, что получится?

во видно, как где-то с карниза свисали чьи-то аппетитные пухленькие ножки, и скептически относящемуся к вере обывателю эпохи Просвещения было, по-видимому, чем заняться во время службы.

Рационализм регулярного государства предлагал обывателю счастье здесь и сейчас, а вовсе не в мире ином. Счастье под мудрым управлением государя, а не под давящим страхом Божьим. Счастье, выразившееся в простом буржуазном образе жизни, а не в надежде на спасение души. И обыватель стал постепенно склоняться к земным, реальным и, как казалось поначалу, вполне достижимым целям.

«Наслаждение» — одно из ключевых слов в культуре рококо. Трансформируются способы изображения наготы. Вместо былой благородной сдержанности мастера этого стиля «демонстрируют все более изощренную чувственность, вплоть до риска оказаться на грани бесстыдства» [Даниэль 2007: 17]. Искусство все больше выходит за пределы храма, размещаясь в дворцах аристократии и домах буржуазии. Религиозные сюжеты превращаются в бытовые сценки. Потребительская психология вытесняет религиозную. Все, кто может, устремляются к Счастью, к Благу и к накоплению простых материальных благ.

Стремление к личному «буржуазному» счастью оказалось непреднамеренным последствием как идеологии рационализма, так и идеологии контрреформации. Контрреформация хотела утвердить в христианском мире твердую веру в торжество Града Небесного, но вместо этого оставила после себя барочную изысканность в земной культуре. Рационализм хотел утвердить оптимально обустроенный с использованием разума Град Земной, но вместо него оставил после себя лишь жажду богатства, комфорта, наслаждения. Как Святой римский престол, связавший себя с контрреформацией, так и абсолютистское государство, связавшее себя с рационализмом, оказались по большому счету банкротами. Европа взяла из предложенных ими идеологий лишь то, что могло на деле прижиться, и далее стала развиваться тем путем, по которому вела ее жизнь, а не проекты теоретиков.

Россия полностью вписалась в эту европейскую картину, «импортировав» картезианский рационализм, гоббсовское государство, корнелевскую драму, амстердамские каналы, версальские аллеи и даже тот возвышенный пафос барокко, который был чужд православной культуре. Мы импортировали европейский культурный продукт, переработали, потребовали и далее тоже стали развиваться тем далеким от идеалов путем, по которому вела нашу страну реальная жизнь.

Литература

Агеева О. Петровский Петербург глазами иностранцев // Отечественная история. 2003. № 3.

Акельев Е., Трефилов Е. Проект европеизации внешнего облика подданных в России первой половины XVIII в.: замысел и реализация // Феномен реформ на Западе и Востоке Европы в начале Нового времени (XVI–XVIII вв.) / ред. М. Кром, Л. Пименова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.

Аксаков К. Дополнение к «записке о внутреннем состоянии России» // Дискуссии свободы в российской интеллектуальной истории / ред. Н. Плотников, С. Киришбаум. М.: Новое литературное обозрение, 2020.

Андерсон М. Петр Великий. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.

Анисимов Е. Время петровских реформ. Л.: Лениздат, 1989.

Анисимов Е. Петр Первый: благо или зло для России? М.: Новое литературное обозрение, 2017.

Барбье П. Венеция Вивальди: Музыка и праздники эпохи барокко. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.

Барбье П. Празднества в Неаполе: Театры, музыка и кастраты в XVIII веке. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018.

Барз М., ред. История Европы с древнейших времен до наших дней. Т. 4: Европа Нового времени (XVII–XVIII века). М.: Наука, 1994.

Беленький М. Спиноза. М.: Молодая гвардия, 1964.

Белогорская Р., Ефимова Л. Одежда // Очерки русской культуры XVIII века / ред. Б. Рыбаков. Ч. I. М.: МГУ, 1985.

Бемер Г. Иезуиты // Бемер Г. Иезуиты. Ли Г. Инквизиция. СПб.: Полигон, 1999.

Блюш Ф. Людовик XIV. М.: Ладомир, 1998.

Болотова Г. Летний сад. Л.: Художник РСФСР, 1988.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира. М.: Прогресс, 1992.

Бруин К. де Путешествие в Московию // Россия XVIII в. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1989.

Бурова И. Две тысячи лет истории Англии. СПб.: Бельведер; Гуманитарная академия, 2007.

Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт. М.: Прогресс-Литера, 1993.

Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1978а.

Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1978б.

Бэкон Ф. Приготовления к естественной и экспериментальной истории, или План естественной и экспериментальной истории, способный служить надлежащим основанием и базой истинной философии // Бэкон Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1978в.

Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1978г.

Бэкон Ф. Опыты, или Наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1978д.

Ведошкин В., Попова Г., ред. История Испании. Т. 1: С древнейших времен до конца XVII века. М.: Индрик, 2012.

Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. Исследование сущности и становления стиля барокко в Италии. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Власова И., Шанский Д. Поселения // Очерки русской культуры XVIII века / ред. Б. Рыбаков. Ч. I. М.: МГУ, 1985.

Волков В. Государство, или Цена порядка. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.

Гартполь Лекки У. История возникновения и влияния рационализма в Европе. Т. 2. М.: Либроком: 2011а.

Гартполь Лекки У. История возникновения и влияния рационализма в Европе. Т. 2. М.: Либроком: 2011б.

Гоббс Т. Основы философии. Часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989а.

Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989б.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

Гордин Я., сост. Петр I. СПб.: Изд-во «Пушкинского фонда», 2018.

Грабеньский В. История Польши от начала до Августа II. М.: Вече, 2022.

Гризингер Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб.: Лань, 1999.

Даниэль С. Европейский классицизм. СПб.: Азбука-классика, 2003.

Даниэль С. Рококо: от Ватто до Фрагонара. СПб.: Азбука-классика, 2007.

Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989а.

Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1989б.

Дендермонде М. Амстердам. Liebrand Advies, [б. г.].

Евангулова О. Изобразительное искусство в России первой четверти XVIII в. Проблемы становления художественных принципов Нового времени. М.: МГУ, 1987.

Израэль Д. Голландская республика. Ее подъем, величие и падение 1477–1806. Т. 1: 1477–1650. М.: Клио, 2018.

Каменский А. От Петра до Павла: Реформы в России XVIII века. СПб.: Наука, 2019.

Каменский В., ред. Памятники архитектуры Ленинграда. Л.: Стройиздат, 1969.

Кампанелла Т. Город солнца. М.: Изд-во АН СССР, МСМXLVII.

Кириллов В. Архитектура и градостроительство // Очерки русской культуры XVIII века / ред. Б. Рыбаков. Ч. IV. М.: МГУ, 1990.

Коллманн Н. Преступление и наказание в России раннего Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2016.

Конькова Е. Версаль. М.: Вече, 2002.

Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.-В. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1983.

Лекуре М.-А. Рубенс. М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2011.

Лисевич И. Первый архитектор Петербурга. Л.: Лениздат, 1971.

Лихачев Д. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. СПб.: Наука, 1991.

Лотман Ю. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарии. Л.: Просвещение, 1983.

Лотман Ю. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб.: Искусство-СПб., 1994.

Мавродин В. Основание Петербурга. Л.: Лениздат, 1983.

Мадариага И. де Россия в эпоху Екатерины Великой. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

Маккенни Р. XVI век. Европа. Экспансия и конфликт. М.: РОССПЭН, 2004.

Мамардашвили М. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.

Марасинова Л. Пути и средства сообщения // Очерки русской культуры XVIII века / ред. Б. Рыбаков. Ч. I. М.: МГУ, 1985.

Махов А. Тициан. М.: Молодая гвардия, 2006.

Махов А. Караваджо. М.: Молодая гвардия, 2009.

Мионов Б. Российская империя: от традиции к модерну. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015.

Мокир Д. Дары Афины. Исторические истоки экономики знаний. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012.

Мокир Д. Рычаг богатства. Технологическая креативность и экономический прогресс. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.

Мокир Д. Просвещенная экономика. Великобритания и промышленная революция 1700–1850 гг. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017.

Мунье Р. Убийство Генриха IV (14 мая 1610). СПб.: Евразия, 2008.

Мюнклер Г. Империи. Логика господства над миром: от Древнего Рима до США. М.: Кучково поле, 2015.

Овсянников Ю. Доменико Трезини. Л.: Искусство, 1987.

Опочинская А. Рим. М.: Искусство, 1994.

Паскаль Б. Мысли. М.; Харьков: АСТ; Фолио, 2003.

Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше. М.: Альпина-нон-фикшн, 2021.

Померанц К. Великое расхождение. Китай, Европа и создание современной мировой экономики. М.: Изд. дом «Дело», 2017.

Посошков И. Книга о скудости и богатстве. М.: Наука, 1951.

Птифис Ж.-К. Людовик XIV. Слава и испытания. СПб.: Евразия, 2008.

Пушкин А. История Пугачева // Пушкин А. Полное собрание сочинений. Т. 8. Л.: Наука, 1978.

Рабинович М. Город и городской образ жизни // Очерки русской культуры XVIII века / ред. Б. Рыбаков. Ч. IV. М.: МГУ, 1990.

Раскин А., Архипов Н. Петродворец // Памятники архитектуры пригородов Ленинграда. Л.: Стройиздат, 1985.

Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. М.: Академический проект; Деловая книга, 2008.

Ришельё А.-Ж. де Политическое завещание, или Принципы управления государством. М.: Ладомир, 2008.

Сененко М. Вена. М.: Искусство, 1970.

Скиннер К. Истоки современной политической мысли. Т. 2: Эпоха Реформации. М.: Изд. дом «Дело», 2018.

Скотт Д. Благими намерениями государства. Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни. М.: Университетская книга, 2005.

Соловьев С. История России с древнейших времен. Т. 15–16 // Соловьев С. Сочинения: в 18 кн. Кн. VIII. М.: Мысль, 1993.

Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Трактаты. М.: Мысль, 1998а.

Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Трактаты. М.: Мысль, 1998б.

Травин Д. У истоков модернизации: Россия на европейском фоне (доклад четвертый). Препринт М-45/15. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.

Травин Д. Модернизация и реформация. Препринт М-60/17. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017.

Травин Д. Англия: история успеха (Россия Нового времени: выбор варианта модернизации. Доклад 1). Препринт М-67/18. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.

Травин Д. Франция: успешная страна на пути к провалу (Россия Нового времени: выбор варианта модернизации. Доклад 2). Препринт М-74/19. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019.

Травин Д. Почему Россия отстала? СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Травин Д. Испания: история провала. Россия Нового времени: выбор варианта модернизации. Доклад 3). Препринт М-89/22. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022.

Травин Д., Марганя О. Европейская модернизация: в 2 кн. Кн. 1. М.; СПб.: АСТ; Terra Fantastica, 2004.

Федоров В. Литература // Очерки русской культуры XVIII века / ред. Б. Рыбаков. Ч. III. М.: МГУ, 1988.

Филлипсон М. Религиозная контрреформация в XVI веке. Триентский собор. М.: Либроком, 2011.

Фишер К. История новой философии. Декарт. Его жизнь, сочинения и учение. СПб.: Мифрил, 1994.

Фишер К. История новой философии. Бенедикт Спиноза. М.: АСТ; Транзиткнига, 2005.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

Хархордин О. Республика, или Дело публики. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020.

Черникова Т. Россия и Европа. «Век новшеств». М.: Академический проект; Культура, 2019.

Шмидт С. Памятники художественной литературы как источник исторических знаний // Отечественная история. 2002. № 1.

Шоноу П. Цивилизация классической Европы. Екатеринбург: У-фактория, 2005.

Штырков С. Религия, или Узы благочестия. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.

Эренмальм Л. Описание города Петербурга вкуче с несколькими замечания-

- ми // Беспятовых Ю. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л.: Наука, 1991.
- Эрланже Ф.* Генрих III. М.: Путь, 1995.
- Эрланже Ф.* Эпоха дворов и королей. Этикет и нравы в 1558–1715 гг. Смоленск: Русич, 2005.
- Юрганов А.* Опричнина и Страшный суд // Отечественная история. 1997. № 3.
- Якимович А.* Новое время. Искусство и культура XVII–XVIII веков. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Ямпольский М.* Физиология символического. Кн. 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
- Thompson I.* Map of Crime in Sixteenth Century Spain // The Economic History Review. 1968. Vol. 21. N 2.

Художественная литература

- Вольтер.* Брут. Пер. В. Иевлева.
- Вольтер.* Магомет. Пер. Н. Остолопова.
- Кальдерон де ла Барка П.* Волшебный маг. Пер. К. Бальмонта.
- Кальдерон де ла Барка П.* Жизнь есть сон. Пер. К. Бальмонта.
- Кальдерон де ла Барка П.* Любовь после смерти. Пер. К. Бальмонта.
- Кальдерон де ла Барка П.* Поклонение кресту. Пер. К. Бальмонта.
- Кальдерон де ла Барка П.* Стойкий принц. Пер. К. Бальмонта.
- Кантемир А.* Сатира 1. На хулящих учение.
- Кантемир А.* Сатира 2. На зависть и гордость дворян злонаравных.
- Корнель П.* Гораций. Пер. Н. Рыковой.
- Корнель П.* Дон Санчо Арагонский. Пер. М. Донского.
- Корнель П.* Иракий. Пер. Ю. Корнеева.
- Корнель П.* Никомед. Пер. М. Кудинова.
- Корнель П.* Помпей. Пер. Ю. Корнеева.
- Корнель П.* Родогуна. Пер. Я. Княжнина.
- Корнель П.* Серторий. Пер. Ю. Корнеева.
- Корнель П.* Сид. Пер. М. Лозинского.
- Корнель П.* Цинна. Пер. Вс. Рождественского.
- Мольер Ж.-Б.* Тартюф. Пер. М. Донского.
- Расин Ж.* Андромаха. Пер. И. Шафаренко и В. Шора.
- Расин Ж.* Береника. Пер. Н. Рыковой.
- Расин Ж.* Британик. Пер. Э. Линецкой.
- Расин Ж.* Гофолия. Пер. Ю. Корнеева.
- Расин Ж.* Ифигения. Пер. И. Шафаренко и В. Шора.
- Расин Ж.* Федра. Пер. М. Донского.
- Сумароков А.* Вышеслав.
- Сумароков А.* Димитрий Самозванец.
- Сумароков А.* Хорев.
- Херасков М.* Царь, или Спасенный Новгород.

Травин Д. Я.

**Несовременная модернизация:
«Регулярное государство» на Западе и в России**

Препринт М-90/22

В авторской редакции

Корректор — Д. Капитонов

Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 6/1А
books@eu.spb.ru

Подписано в печать 05.04.2022.
Формат 60x88 1/16. Тираж 20 экз.