

В. М. Раков

«ЕВРОПЕЙСКОЕ ЧУДО»

(Рождение новой Европы
в XVI—XVIII вв.)

Пермь 1999

В. М. Раков

«ЕВРОПЕЙСКОЕ ЧУДО»

(рождение новой Европы в XVI—XVIII вв.)

Издательство Пермского университета

Пермь 1999

Раков В. М.

**Р19 «Европейское чудо» (рождение новой Европы в XVI—XVIII вв.): Учеб. пособие.— Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 1999.— 254 с.
ISBN 5-8241-0202-3**

Предлагаемая книга является учебным пособием по европейской истории и культуре XVI—XVIII вв. Ее особенность — концептуально выдержанное освещение европейской истории раннего Нового времени, которое рассматривается в качестве первой фазы модернизационных процессов в странах Европы.

Предназначается для студентов гуманитарных факультетов, аспирантов и преподавателей высших учебных заведений, специализирующихся в области гуманитарных наук (истории, политологии, социологии, философии, культурологии и т. д.), и всех, кто интересуется историей и культурой Европы.

Рекомендовано в качестве учебного пособия
ученым советом историко-политологического
факультета Пермского университета

ВВЕДЕНИЕ

Глобальные исторические перемены, свидетелями которых мы являемся, заставляют на многое смотреть иными, чем прежде, глазами. Историческая наука вновь вынуждена задаваться вопросом о природе и возможностях своего знания и прежде всего вопросом о том, как возможно историческое понимание. Впрочем, вопрос этот неотступно стоит перед историками с конца прошлого — начала нынешнего века, когда В. Виндельбанд и Г. Риккерт попытались придать истории особый научный статус, правда, во многом ценой ее отказа от процедур выведения законов, свойственных естественным наукам. Авторская неустранимость историка из его работ была тогда осознана как откровение. Без преувеличения можно сказать, что с 90-х гг. XIX в. и до исхода 20-х гг. XX в. историческая наука пережила собственную революцию, утратив позитивистскую наивность XIX в., когда историки верили, вслед за Ранке, что можно писать, «как было на самом деле».

Методологическая рефлексия заставила историков относиться осторожно не только к возможным выводам обобщающего характера, но и к святым святым прежней историографии — источникам и фактам. Чистая объективность исторического факта оказывалась столь же проблематичной, как и непротиворечивый образ электрона на экране прибора. Пришло понимание, что воспроизведение фактов едва ли можно отделить от их интерпретации, последнюю же — от личных установок исследователя. Релятивизация исторического знания, в целом благотворно сказавшаяся на историографии XIX в. (одно из исключений — Россия советского периода, где описанный процесс был прерван и историческое сознание подверглось сильнейшей идеологизации), чрезвычайно обострила проблему понимания прошлого. Ответы на эту ситуацию были различными: неопозитивистский возврат (если не бегство) к голому описательству с максимальным исключением голоса историка; попытки прорыва к историческим

смыслам на уровне философии истории и социологии (О. Шпенглер, А. Тойнби, К. Ясперс, П. Сорокин); разработка нового исторического синтеза (школа «Анналов»); выведение из совокупности фактов условно значимых концептов (идеальных типов) при общей умеренно-агностической установке (М. Вебер).

В конце XX в. в связи с постмодернистской культурной волной релятивистская составляющая исторической науки заметно усиливается. В постмодернистской историографии, по словам Л. П. Репиной, «подвергается сомнению «естественность» исторического дискурса как такового... Подчеркивается креативный, искусственный характер исторического повествования, выстраивающего неравномерно сохранившиеся, отрывочные и нередко произвольно отобранные сведения источников в последовательный временной ряд» (1). В то же время исторические события конца текущего столетия требуют немедленного вмешательства исторической мысли, сохранившей относительную веру в свои познавательные способности. На наш взгляд, равновесие между агностицизмом и ориентацией на положительное знание, обретенное исторической наукой в начале XX в., должно сохраняться. Равно как паритет в отношениях между ценностями индивидуализирующего и генерализирующего подходов.

Следует уточнить, что мы понимаем под генерализирующим потенциалом истории как науки: это — возможность (по нашему мнению, реальная) трансформации эмпирического материала в теоретический образ, создающий «ситуацию понимания», действительную некоторое время для членов научного сообщества. То обстоятельство, что многие теоретические конструкции оказываются фантомами, еще не говорит о том, что попытки сделать историю мыслящей — смертный грех. По-видимому, именно движением условного челнока, снующего между эмпирией фактов и «эмпиреем» их теоретических интерпретаций, прирастает историческое знание. Фактическая основа помимо «основности» — еще и сырой материал, «хаос», требующий переработки в законченный продукт, в «космос». Хотя того ли он требует? Скорее, обратного: пусть факты остаются фактами, а сырое — сырым. Сами по себе факты познавательны инертны, они не отпускают от себя, они пронизаны духом тяжести и всячески сопротивляются исследовательской возгонке. При всем почтении к ним, сколь часто они оставляли историков при себе, не позволяя подняться выше. Очевидно, «сопромат» — дисциплина не только техническая, и история как наука, повторим, возникает в результате творческой переработки факто-

графической основы в продуктивное обобщение («плод» на теоретической кроне).

Разумеется, любое обобщение должно быть корректным, должно соотноситься с наличным материалом и рассматриваться как еще одна версия движущегося бытия истории — «движущегося», поскольку не стоит на месте сознание исследователя. В то же время продуктивная генерализация должна в какой-то степени «работать на опережение» — в отличие от тех тривиальных «выводов», которые, в сущности, ничего не добавляют к нарративной части исследования. Это «опережение» можно назвать идеей или мыслью, или как-то еще. Именно она, идея, оправдывает обобщение, составляя его ядро. Появление все новых генерализаций, углубляющих, уточняющих и расширяющих историческое понимание, не менее важно, чем рост корпуса фактов. Генерализирующая, «понимающая» история ныне, если угодно, один из факторов выживания человечества.

Предпринимаемое нами обращение к историософскому жанру вызвано не только нынешним состоянием мировой исторической науки, но и тем, что мы наблюдаем в отечественной историографии: с конца 80-х гг. последняя оказывается существенно дезориентированной в плане теории и методологии. Утрата доверия к господствовавшей ранее марксистской формационной схеме вызвала теоретический хаос, не вполне преодоленный и сейчас, в конце 90-х гг. XX в. Положение осложняется тем, что в советское время стремление мыслить историософски (за границами предельно схоластизированной марксистской традиции) во многом атрофировалось. В идеологически же допустимой форме обобщающая историческая мысль не могла плодотворно развиваться по причине слишком узкого диапазона, отводившегося личной творческой свободе.

Сказанное в полной мере относится к эпохе, избранной нами для историософского рассмотрения, — эпохе европейского раннего Нового времени (XVI—XVIII вв.). В советской исторической науке эта эпоха не воспринималась как стадийная целостность, она дробилась на «позднее средневековье» (XVI — середина XVII в.) и на начальный отрезок Нового времени (вторая половина XVII—XVIII вв.). Эта хронологическая схема не утратила влияния и в 90-е гг. XX в., она, в частности, лежит в основе третьего и четвертого томов издающейся ныне «Истории Европы». Нам представляется актуальным акцентировать хронологическую и культурно-историческую целостность указанной эпохи.

Кроме того, не менее важно рассмотреть данную эпоху в

новой историософской перспективе — в движении от традиции к новациям, учитывая не только экономические перемены, но преимущественно общие цивилизационные сдвиги, приведшие к появлению в Западной Европе современного общества.

Историософское осмысление европейских XVI—XVIII вв. представляет несомненный интерес еще и потому, что именно Европа, прежде всего Западная, первой в истории человечества форсировала барьер традиции (традиционализма) и вышла в рискованное пространство Перехода. Западноевропейский опыт модернизации уже в конце XIX в., если не раньше, обрел парадигматический смысл. От него так или иначе отталкивались страны, подошедшие к аналогичному историческому рубежу.

Основной целью работы является создание целостного образа интересующей нас эпохи, образа, в котором сочетались бы социальные, политические, экономические и культурные характеристики. Автор, в частности, попытался продемонстрировать органичную связь культурных процессов XVI—XVIII вв. с остальными сферами исторической жизни Европы этого времени (известно, что история культуры обычно является пассивно-описательным придатком «основных» разделов исторических работ общего характера, во всяком случае, такова печальная традиция марксизма).

Затем мы намерены показать XVI—XVIII вв. как часть европейской исторической панорамы, на фоне развития того, что сейчас называют «европейским чудом» и «европейской идеей». Говоря иначе, нам понадобится европейская антично-средневековая ретроспектива и аналогичная перспектива XIX—XX столетий. Сюда же следует отнести неизбежные сопоставления европейского исторического опыта с тем, что происходило вне Европы.

Мы должны будем в меру наших сил раскрыть особенности первого этапа перехода от традиционного к современному обществу в странах Европы, прежде всего ее западной половины. В связи с этим нашими основными понятиями будут следующие: Переход (модернизация), традиционное и переходное («транзитное») общества, традиция, Большая европейская традиция, инновационный комплекс, раннее Новое время, современная цивилизационная парадигма, религиозная личность и некоторые другие.

С целями нашей работы непосредственно связан ее жанр. Его определение представляет известную сложность, так как, помимо принципиального для нас историософского видения эпохи XVI—XVIII вв., мы обращались к культурологическо-

му анализу. Кроме того, в работе использован разнообразный исторический материал. Таким образом, жанр работы — междисциплинарный. В то же время у историософии, истории и культурологии — множество точек схода. Возьмем лишь историософию и историю. Мы рассматриваем историософию в качестве «понимающей истории». На наш взгляд, у историка больше шансов уловить в социальном времени смысл, чем у философа, поскольку он начинает не «сверху», а «снизу», с конкретного. Историософия — не столько синтез истории и философии, сколько завершающая форма исторического сознания.

Мы не считаем себя обязанными знать все обо всем в пределах XVI—XVIII вв. Во-первых, это невозможно. Во-вторых, в нашем случае это было бы непродуктивной тратой сил и времени. Наша задача — не упустить ничего существенного в этой эпохе, в том числе существенных мелочей, и попытаться сообщить ей новые смыслы в дополнение к устоявшимся.

Мы рассматриваем Европу XVI—XVIII вв. как системно упорядоченный регион, в котором можно выделить исторически успешный, лидирующий центр, полупериферию и периферию (три подсистемы). При этом все подсистемы рассматриваются, в свою очередь, как динамические, дифференцированные образования со своим внутренним балансом сил. Характеристика подсистем выдержана в историческом, а не в социологическом ключе. В европейской полупериферии указанных столетий мы, кроме того, выделяем относительно «благополучные» страны, избежавшие потрясений, связанных с историческим отставанием от лидеров (имеются в виду скандинавские государства, южные Нидерланды и Швейцария).

В работе предлагается своеобразное понимание социально-политических и государственно-политических процессов, имевших место в Европе раннего Нового времени.

Значительное внимание в работе уделено эволюции европейской культуры. Вводится гипотеза о существовании в средневековой Западной Европе двух культурно-исторических подсистем — Северной (германской, «готической») и Южной (романско-средиземноморской). В XVI в. данная дихотомия, по мнению автора, получила продолжение в дихотомии Реформация — Возрождение.

В работе излагается концепция социокультурного кризиса XVI—XVII вв., связанного с общеисторическими трудностями первой фазы переходного периода в странах Европы (прежде всего Западной Европы); дается концептуально обоснованная периодизация эволюции европейской культуры

XVI—XVIII вв.; при характеристике религиозной культуры вводятся понятия «религиозная личность» и «посттрадиционный тип религиозности»; выделяются локальные типы западноевропейского Просвещения XVIII в.; прослеживается история становления европейской личности.

Методологию работы определили цивилизационный подход, теория модернизации, понимаемая как широкая историко-познавательная стратегия, а также системное видение новоевропейской проблематики.

Цивилизационный подход, в частности, сообщил работе императив целостности. Кроме того, согласно цивилизационному подходу, ни один фактор исторической жизни, будь то экономика, политика, культура или что-то иное, не может быть априорно принят в качестве определяющего. В реальной истории теоретически незакрепленный расклад факторов на время структурируется эпохальным контекстом, чтобы затем вновь сменить конфигурацию. Наряду с идеей модернизации цивилизационный подход избавил нас от необходимости следовать формационной схеме. Вместо нее мы приняли более гибкую стадийную схему «традиционное — переходное — современное».

Источниками для нас явились многочисленные документы эпохи, философские, политические, правовые, литературные сочинения, произведения искусства. Нет необходимости перечислять их, поскольку они будут фигурировать в тексте и в примечаниях, а также потому, что настоящая работа не является узкоспециальной.

Что касается литературы, то здесь нам хотелось бы отметить работы, в которых наиболее удачно, на наш взгляд, отражена интересующая нас эпоха и влияние которых мы испытали. Попытаемся сделать это в форме историографического очерка.

Внимание к европейской истории XVI—XVIII вв. сопровождает историографию XIX в. на всем его протяжении. Уже Ф. Гизо считал, что с XVI в. Европа вступает в новую историческую эпоху, итогом которой была современная ему европейская цивилизация, глубоко отличная от цивилизации Востока (2). К сходному представлению приходит в «Истории философии» и в «Философии истории» Гегель, связывавший рождение новой европейской философии с метафизическими системами XVII в. и с Реформацией. Таким образом, ранний европоцентризм шел рука об руку с мыслью об особом значении XVI—XVIII вв. в европейской истории. Восток при этом оставался недифференцированным, пассивным фоном европейских успехов.

В конце XIX — начале XX в. ситуация меняется. Накопленный материал требовал интерпретаций иного, чем прежде, уровня. В связи с этим общества Востока, прежде всего их культура, стали объектом серьезных исследований. Возникла необходимость более глубокого оформления европейской идеи и, следовательно, более пристального взглядывания в историю XVI—XVIII вв., в эпоху, на исходе которой возникает первая, просветительская, версия этой идеи. Основным нововведением переломного времени рубежа веков явилась дихотомия традиционное — современное, значительно обогатившая представление о европейской специфике и позволившая существенно обновить взгляд на новоевропейскую историю.

Для начала назовем три имени: Ф. Тённис, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель. Первому принадлежит типология социальности, впервые изложенная еще в 1887 г. в работе «Общность и общество» (3). Общность (община), в изложении Тённиса, предстает органической целостностью, воплощающейся в таких явлениях, как семья, соседство, территория, владение. Она предшествует «обществу», строящемуся, напротив, на формально-юридических основаниях. «Обществу» сопутствуют такие понятия, как собственность, деньги, юридическое лицо. Дюркгейм в своих основных работах предложил дихотомию механической и органической солидарностей как двух звеньев единой эволюционной цепи (4). Любопытно, что органический тип солидарности Дюркгейм приписал современности. Г. Зиммель в «Философии денег» и в работах по философии культуры создал впечатляющую картину индивидуализации («субъективизации») европейской культуры Нового времени, ее прогрессирующего усложнения, связанного, в частности, с «абстрагирующей» функцией денег, рационализирующих человеческое сознание и придающих ему универсальное измерение (5).

В начале XX в. со своим «Современным капитализмом» выступает В. Зомбарт (6). Позднее он пишет книгу «Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека» (7). Работы Зомбарта утвердили понятие «капитализм» в научном обиходе. С этих пор капитализмом в западной историографии обычно именуют новый экономический порядок, сменивший традиционный и ориентированный на извлечение прибыли средствами рационального ведения дела, порядок, связанный с особой психологией («духом капитализма»).

Исследователем, наиболее последовательно и полно артикулировавшим указанную дихотомию, был Макс Вебер.

Возможно, наиболее общим вопросом, над которым размышлял Вебер, был следующий: в чем причины уникальности европейской цивилизации? Отвечая, Вебер вышел за пределы Европы и впервые попытался сопоставить европейские цивилизационные основы с аналогичными основами восточных обществ. Он пришел к выводу, что в европейской истории, начиная с античности и средневековья, была заложена тенденция к рационализации, вполне актуализировавшаяся в XVI—XVIII вв., прежде всего в протестантской этике, и сопровождавшаяся тем, что Вебер назвал «расколдовыванием мира» (*Entzauberung*) (8).

Европейская рационализация, по мнению Вебера, носила тотальный характер, охватив экономику, политику и культуру. В результате возникает современная европейская цивилизация. В работах по социологии религии Вебер, не декларируя этого, отталкивался от мысли, согласно которой цивилизационной матрицей традиционных обществ служит картина мира, заключенная в соответствующих этим обществам религиях (9). Вебер первым продемонстрировал связь религиозно-культурных установок с хозяйственным поведением, формами господства, интеллектуальными паттернами и т. д. Итогом сопоставления европейского цивилизационного и религиозного опыта с восточным было отвечающее научным возможностям начала XX в. понимание Европы (и шире — Запада) как особой области, чьей исторически сложившейся привилегией (особенностью) стал социокультурный динамизм, неизвестный (в такой же степени) другим культурно-историческим регионам.

После Вебера дихотомия традиционное — современное кристаллизуется и становится достоянием научной общественности. В 1930 г. вышел первый английский перевод «Протестантской этики», выполненный Т. Парсонсом. Вебер становится «классиком». Вклад Германии в философско-историческое наследие начала XX в. был огромным. В русле европейской идеи развивалось творчество такого столпа немецкой философии истории, как Эрнст Трёльч. В четвертой главе своей книги «Историзм и его проблемы» (1922) он представил историю Европы, начиная с античности, как исторически организованное целое. Европейский исторический сценарий предполагал, по мнению Трёльча, появление с XV—XVI вв. «современного мира», который сжато, но систематически им описывается (10). Трёльч считал животрепещущей задачу «формулирования европейской сущности и разработки европейского будущего» (11).

Осознанию специфики новоевропейской цивилизации во многом способствовал культурфилософский критицизм первой половины XX в., к которому в той или иной мере были причастны уже упомянутый Г. Зиммель, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Й. Хёйзинга («В тени завтрашнего дня»), О. Шпенглер («Закат Европы»), П. Сорокин («Кризис нашего времени»). Все они констатировали кризис современной им европейской культуры, восходящей к XVI—XVII вв., захватывающей также 18-е и 19-е столетия и представшей в первой половине XX в. как нечто состоявшееся, как особый (ноевропейский) культурный тип. Кризисный характер времени вполне ощущался также такими мыслителями и учеными, как К. Манхейм («Диагноз нашего времени»), К. Ясперс («Духовная ситуация времени»), Э. Гуссерль («Кризис европейского человечества и философия»), Р. Гвардини («Конец Нового времени»).

Особый интерес для нас представляют Ясперс и Гвардини. К. Ясперс в своей великолепной работе «Истоки истории и ее цель» (12), вышедшей в 1949 г., нарисовал, пожалуй, самый впечатляющий образ европейской идеи. В отличие от Вебера, которому он был многим обязан, Ясперс — и здесь сыграло свою роль время — понимал, что после двух мировых войн Европа «уже не является господствующим фактором», что началась глобальная история, в которой значение неевропейских, незападных сил со временем будет расти. В то же время Европа сделала свое дело: «мир стал европейским». Особое место в европейской истории Ясперс отводил XVI—XVIII вв.: «Для нас, европейцев, те века — самые значительные, они составляют непреложный фундамент нашей культуры, самый богатый источник наших взглядов и представлений» (13).

Р. Гвардини отобразил Новое время одновременно проникновенно и целостно, как особую картину мира. Ее возникновение он относит к XVII в., а распад — к кризисной первой половине XX в. После выхода в свет в 1950 г. «Конца Нового времени» в европейской мысли кристаллизовалось представление о новоевропейском культурном типе в его отличии, с одной стороны, от средневековой культуры, а с другой — от современной (14).

В 50-е гг. XX в. Европа постепенно оправляется от катастрофических событий его первой половины, вступив в период, названный Ж. Фурастье «блистательным тридцатилетием» (до кризиса середины 70-х гг.). В связи с этим возрождается интерес к прогрессистским схемам и на волне этого интереса формулируются основные положения теории мо-

дернизации. Ее каркас составила уже признанная дихотомия традиционное — современное. Под влиянием индустриально-технологических успехов послевоенного Запада эта дихотомия получила преимущественно экономическое истолкование. Манифестом новой теории стала книга У. Ростоу «Стадии экономического роста», появившаяся на рубеже 50—60-х гг. (15). Наряду с доиндустриальной (традиционной) и индустриальной (современной) стадиями развития общества в схеме Ростоу присутствует представление о переходном периоде. Нетрудно заметить, что историософские представления начала XX в., во-первых, усложнились, а во-вторых, динамизировались.

Модернизационная схема получила широкое распространение в 50—60-х гг. (16), однако уже с середины 60-х обнаруживаются ее изъяны. Главный из них состоял в том, что теория модернизации тех лет была одномодельной: западный путь к современной цивилизации признавался единственно приемлемым. Модернизация, таким образом, понималась как вестернизация. В 70-х гг. возникает вторая, более свободная и сложная редакция этой теории. Ее основное отличие от первой редакции — в плюралистичности. Предполагается, что к современности можно идти различными путями, обусловленными историческим опытом той или иной страны и ее нынешним местом в мировом порядке. В связи с этим в 70—80-х гг. происходит переоценка традиции. Многие исследователи приходят к выводу, что традиции нужно рассматривать конкретно, в различном историческом контексте они ведут себя по-разному, препятствуя или способствуя процессу модернизации (17). Новым в 70-х гг. было также осознание непредсказуемости и рискованности модернизации, в особенности в странах третьего мира. Впрочем, еще М. Леви в середине 60-х гг. писал о сложностях «осовременивания вдогонку» (18), а С. Хантингтон тогда же высказывал пессимистические прогнозы по поводу форсированной модернизации незападных стран (19).

В 70-х гг. становится общим убеждение, что размывание традиции в условиях Перехода чревато катастрофой. Переход осуществляется не только вопреки традиции, но и благодаря ей. Ш. Эйзенштадт вводит понятие посттрадиционализма для характеристики переходных обществ, считая, что в ходе успешной модернизации традиция не разрушается, а реконструируется (20). Событием 70-х явились работы американского историка экономики И. Валлерстайна. Исходя из тезиса, что уже с XVI в. история отдельных стран все более зависит от глобального расклада сил, этот исследователь

предпринимает грандиозную попытку построения движущейся (с XVI в. и далее) мировой экономической панорамы, в которой он выделяет исторически флуктуирующий центр (лидирующие страны), отстающие страны полупериферии (страны «догоняющей модернизации») и периферию, чьи ресурсы центр использует для успешного проведения собственной модернизации (21). Итогом научных поисков 70—80-х гг. был новый образ истории, представшей как необычайно сложная мировая драма, не исключающая перерастания в трагедию.

В настоящее время теория модернизации, несмотря на разнообразие содержащихся в ней подходов и интерпретаций, представляет собой, на наш взгляд, единый фронт исследований. Сколько-нибудь удовлетворительной концептуальной альтернативы этому широкому видению мировой истории после того, как потерпела фиаско марксистская философия истории, мы не видим. Усложнившееся представление о модернизации сочетает культурно-исторический плюрализм с осторожными ожиданиями такого глобального порядка, который функционировал бы диалогически, будучи совокупным продуктом специфических опытов. Такая структура возможной общечеловеческой суперцивилизации представляется сейчас наиболее жизнеспособной.

Мы проследили осевое направление европеистики нынешнего столетия, отражающее эволюцию историософского образа Европы Нового времени, в том числе раннего Нового времени.

Перейдем теперь к литературе более частного или собственно исторического характера. Начнем с трехтомника Ф. Броделя «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.» (22), в котором развернута панорама экономической эволюции Европы и остального мира в интересующее нас время. Работа Броделя изобилует не только фактами, но и идеями, в частности, о существовании в средневековой и постсредневековой Западной Европе двух экономических центров — Северного (Нидерланды и европейский северо-запад) и Южного (Италия).

В лучших традициях школы «Анналов» выполнена работа Пьера Шоню «История — наука социальная. Время, пространство, человек в эпоху Новой истории» (23). Хронологические рамки работы — XIV—XIX вв. Шоню рисует широкую картину европейской истории указанного времени, совершая экскурсии в античность и в XII—XIII вв., совмещая демографические сюжеты с историей науки и образования, вычисляя уровень грамотности в XVII—XVIII вв., вычерчивая кривые роста цен. Его основной вывод («правило Шоню»)

относительно XIV—XVIII вв. таков: «На смену циклической системе развития с периодом подъема, за которым следует глубокий спад, влекущий утрату части населения, приходит линейная система со смягченными демографическими колебаниями, которая обеспечивает лучший переход наследия от одной системы цивилизации к другой» (24). Позднее Шоню пишет книгу, чье содержание более точно соотносится с Новым временем: «Цивилизация Европы классической эпохи» (25). Еще одна французская работа, приведшая нас к мысли о социокультурном кризисе XVI — первой половины XVII в., — «Страх на Западе (XIV—XVIII вв.)» Ж. Делюмо (26).

Тема «европейского чуда» разрабатывалась в работах Э. Джонса (27) и Дж. Холла (28), которые вполне убедительно демонстрируют уникальность европейской истории XVI—XVIII вв., а также находят средневековые предпосылки этой уникальности. Весьма полезным исследованием является «Европейская цивилизация в сравнительной перспективе» Ш. Эйзенштадта (29).

О европейской идее писали Ф. Шабо (30), Д. Хэй (31), Ж. Дюрозель (32), Дж. Барраклоу (33), несколько позднее — К. Дельма (34), Э. Морэн (35) и многие другие.

Системе европейских государств посвящены труды Р. Вессона, считающегося одним из наиболее глубоких исследователей европейской темы (36). Благодаря инициативе Ч. Тилли появился авторитетный сборник статей «Формирование национального государства в Западной Европе» (1975) (37). Большой интерес представляет работа П. Кеннеди «Подъем и падение великих держав» (38), в которой рассматриваются военные и экономические аспекты эволюции системы европейских государств. Трудно также не упомянуть серьезное исследование Б. Мура «Социальные источники диктаторства и демократии» (39).

В настоящее время по европейской истории XVI—XVIII вв. накоплена огромная литература. «Европейское чудо» представало в своих наиболее характерных признаках. Вместе с тем, говорить о его полной разгадке рано: концептуально-познавательный потенциал европейской темы еще далеко не исчерпан. В его разработку внесли свой вклад и отечественные историки, в частности М. А. Барг, С. Д. Сказкин, Б. Ф. Поршнев, А. Н. Чистозвонов.

Проблемы новоевропейской культуры представляются нам наиболее сложной частью нашей темы. Здесь в ряде случаев мы могли опереться на великолепные работы отечественных авторов. Если говорить о Возрождении, это — Л. М. Баткин (40) и М. Т. Петров (41), о Реформации нетривиально писа-

ли Д. Е. Фурман (42) и В. В. Лазарев (43). Говоря о культуре XVII—XVIII вв., мы хотели бы вспомнить о размышлениях В. В. Библера в его теперь уже многочисленных работах (44) и относительно недавнюю коллективную монографию «Французское просвещение и революция» (45). В целом же история культуры XVI—XVIII вв. представлена в отечественной научной литературе достаточно скудно, исключение составляет ренессансоведение, — здесь у нас существует хорошая школа.

Касаясь западной литературы культуроведческого характера, посвященной XVI—XVIII вв., ограничимся именами, представлявшими для нас особый интерес. Это, разумеется, М. Вебер с его работой «Протестантская этика и дух капитализма». Это А. Койре с исследованиями по истории европейской науки. Это К. Манхейм, писавший об эволюции социально-политической мысли и ее структурных образованиях. Наконец, это М. Фуко, давший в «Словах и вещах» тонкий и убедительный анализ трех «эпистем» (культурных формаций): ренессансной, классической и постклассической (46).

На этом мы прервем историографический обзор и обратимся к структуре работы. Она состоит из введения, историософских пролегомен, двух глав и заключительной части. Мы должны объяснить присутствие в нашем исследовании историософских пролегомен. Этот раздел рассматривается нами в качестве второго, сугубо историософского введения в историю Европы XVI—XVIII вв. Оно понадобилось нам затем, чтобы, во-первых, в предельно сжатом виде показать своеобразие европейской истории до XVI в. (это кажется нам необходимым), а во-вторых, ввести понятие исторического Перехода (во многом совпадающее с понятием модернизации), как мы его видим, и заодно выделить внутренние членения европейского раннего Нового времени (XVI—XVIII вв.). Превращать эту часть работы в главу мы не можем по формальным соображениям, поэтому нами был избран компромиссный вариант пролегомен.

В первой главе мы рассмотрим социально-политические и экономические процессы, происходившие в XVI—XVIII вв., отталкиваясь от представления о европейской системе государств. Вторая глава отведена нами эволюции европейской культуры того же времени. Здесь нам придется дать еще одно объяснение: объем второй главы существенно превышает объем первой. Это вызвано тем, что культурные особенности европейской модернизации не привлекали внимания в такой степени, как ее экономико-технологическое и социально-политическое содержание. Поэтому мы решились нарушить

композиционное равновесие работы, уделив повышенное внимание проблемам культуры. Это отнюдь не означает, что первая глава книги является проходной. Концептуальная напряженность, насколько она нам доступна, распределена в работе равномерно.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Одиссей. М., 1996. С. 26.
2. См.: Гизо Ф. История цивилизации в Европе. СПб., 1905.
3. См.: Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. В., 1920.
4. См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
5. См.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. Leipzig, 1900; Зиммель Г. Избранное. В 2 т. М., 1996.
6. Sombart W. *Der moderne Kapitalismus*. Bd. 1—2. München; Leipzig, 1902. (Русский перевод: Современный капитализм. Т. 1—2. М., 1903—1905.)
7. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного человека. М., 1924.
8. См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма//Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
9. См.: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd.1—3. Tübingen, 1978—1986. См. также: Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. Здесь, помимо прочего, помещены «Хозяйственная этика мировых религий» и «Социология религии (Типы религиозных сообществ)».
10. Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 648—649.
11. Там же. С. 611.
12. Ясперс К. Истоки истории и ее цель//Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
13. Там же. С. 97.
14. См. III раздел работы Гвардини («Вопросы философии». 1990. № 4).
15. Rostow W. *The Stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*. Cambridge, 1960.
16. Среди множества работ по теории модернизации, вышедших в 50—60-х гг., выделим лишь некоторые: Aron R. *Le développement de la société industrielle et la stratification sociale*. P., 1956; Dahl R. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, 1956; Almond G. A., Verba S. *The civic culture: Political Attitudes in five nations*. Princeton, 1963; Fourastie J. *Le grand espoir du 20-e siècle*. P., 1964; Marshall T. H. *Class, Citizenship and Social Development*. N. Y., 1964; Hartz L. (ed.) *The Founding of New Societies*. N. Y., 1964; Levy M. *Modernization and the Structure of Societies. A Setting for International Affairs*. V. 1—2. Princeton, 1966; Kuznets S. *Modern Economic Growth-Rate Structure and Spread*. New Haven, 1966.

Особо хочется отметить в этом ряду работу Т. Парсонса «Общества: эволюционные и сравнительные перспективы» (Parsons T. *Societies: evo-*

lutionary and comparative perspectives. New Jersey, 1966). В ней Парсонс разрабатывает свою эволюционную доктрину, основанную на представлении о направленном развитии обществ в сторону повышения «обобщенной адаптивной способности» в результате функциональной дифференциации и усложнения социальной организации. Развитие происходит путем последовательного развертывания так называемых эволюционных универсалий, которых, по Парсонсу, десять. Парсонсу удалось развить веберовский строгий стиль и придать своей историософской концепции поразительную упорядоченность. Эвристическая ценность концепции была подтверждена результатами эмпирической проверки, проведенной американскими социологами Г. Баком и Э. Джексоном.

17. См., например, многочисленные работы Ш. Эйзенштадта, одного из лидеров новой теоретической волны, в частности: Eisenstadt S. Tradition, Change and Modernity. N. Y., 1973; Idem. Introduction: Historical Traditions, Modernization, and Development//Patterns of Modernity. Vol. 1: The West. N. Y., 1987; Idem. European Civilization in a Comparative Perspective. Oslo, 1987. См. также: Shils E. Tradition. Chicago, 1981.

18. Levy M. Modernization and the Structure of Societies. A Setting for International Affairs. V. 1. Princeton, 1966. P. 22 ff.

19. См.: Huntington S. P. Political development and political decay//World politics. 1965. Vol. 17. № 3.

20. См.: Eisenstadt S. N. Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition//Post-Traditional Societies. Ed. by S. Eisenstadt. N. Y., 1972.

21. См.: Wallerstein I. The Modern World System. N. Y., 1974—1980.

22. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Т. 1—3. М., 1986—1992.

23. Chaunu P. Histoire — science sociale: La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne. P., 1974.

24. Ibidem. P.107.

25. Idem. La civilisation de l'Europe classique. P., 1984.

26. Delumeau J. Le peur en Occident (14—18e siècles): Une cité assiégée. P., 1978.

27. См.: Jones E. L. European Miracle. Cambridge, 1981.

28. См.: Hall J. A. Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West. Berkeley, 1986.

29. Eisenstadt S. N. European civilization in a comparative perspective. Oslo, 1987.

30. См.: Chabod F. Storia dell'idea d'Europa. Roma-Bari, 1974.

31. См.: Hay D. Europe. The Emergence of an idea. Edinbourg, 1957.

32. См.: Duroselle J. B. L'idée d'Europe dans l'histoire. P., 1967.

33. См.: Barraclough G. European Unity in Thought and Action. Oxford, 1963.

34. См.: Delmas C. La Civilisation européenne. P., 1980.

35. См.: Morin E. Penser l'Europe. P., 1987.

36. См., в частности: Wesson R. State Systems: International Pluralism, Politics and Culture. N. Y., 1978.

37. Tilly Ch. (ed.). The Formation of the National State in Western Europe. Princeton, 1975.

38. Kennedy P. The Rise and Fall of Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000. N. Y., 1989.
39. Moore B. Social Origins of Dictatorship and Democracy. L., 1969.
40. См., в частности: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.
41. См.: Петров М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982. Он же. Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989.
42. См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. Здесь Д. Е. Фурману принадлежит первый раздел.
43. См.: Лазарев С. С. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987.
44. Из них назовем следующие две: «Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога» (М., 1975); «От наукоучения к логике культуры» (М., 1991).
45. Французское просвещение и революция. М., 1989.
46. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

ИСТОРИОСОФСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ

1. Западноевропейская цивилизация до XVI в. (ретроспектива «европейского чуда»)

Словосочетание «европейское чудо» утверждается в западной исторической литературе во второй половине XX в., однако, как мы попытались показать во введении, напряженные размышления над загадкой европейской (западной) уникальности предпринимались на всем протяжении нынешнего столетия. «Европейское чудо» — современная калька ренановского (Э. Ренан) выражения «греческое чудо», которому уже более ста лет. «Чудесность» европейской истории в том, что начиная с XVI в. Европа постепенно выходит за пределы традиции, а между тем движение традиционного общества, совершающееся по «круговой» орбите больших исторических циклов, не предполагает, на первый взгляд, перехода в иной, форсированно-линейный ритм. Вот почему Эрнст Гелльнер писал: «Возможно, отсутствие фундаментальных изменений не требует специальных объяснений и только европейское чудо требует их» (1). Иначе говоря, неизменность и повторяемость до XVI в. более естественны для мировой истории, нежели изменения, ведущие к прорыву традиции.

«Европейское чудо» явственно лишь на всемирно-историческом фоне. Поэтому мы позволим себе схематично набросать наше видение исторического становления. Оно, условно говоря, составляется пересечением двух осей. Первая ось отражает цивилизационно-типологическое, «пространственное» измерение мировой истории. Все ее цивилизационное многообразие с середины 1-го тысячелетия до н. э. до конца XIX в. можно редуцировать к двум основным культурно-историческим типам — европейскому и неевропейскому. Европейский тип отличает прежде всего исторический динамизм: мы можем выделить несколько качественно различных фаз становления европейского региона с 1-го тысячелетия до н. э. до XX в., сменяющих одна другую в промежуточные эпохи существенных структурных перемен, своего рода мутаций. Неевропейский тип не знал

до XX в. исторического ускорения, свойственного Европе. Для него характерна плавная, без скачков, эволюция, происходившая на основе традиционных ценностей, зафиксированных в сакральных книгах и с тех пор воспроизводившихся, несмотря на периодические смены исторических циклов (2). «Наследственность» в данном случае преобладает над «изменчивостью» и до XX в., пожалуй, подавляет последнюю.

Выделению и разведению европейского и неевропейского (уже — европейского и восточного, азиатского) культурно-исторических типов предшествовала относительно однородная, нерасчлененная постнеолитическая основа-матрица, на которой в 4—2-м тысячелетиях до н. э. возникает первое поколение древневосточных государств Египта, Двуречья, Малой Азии, Индии и Китая. Первая фаза древности (ранняя древность) завершается в 1-м тысячелетии до н. э., в «осевое время» (К. Ясперс), когда появляются империи нового поколения, а также первые мировые религии (3). Тогда же происходит культурно-историческая дивергенция, связанная с появлением древнегреческой цивилизации, «греческого чуда». Это была первая европейская мутация, безусловно, не явившаяся на пустом месте, связанная с историческим опытом начальной древности, но от этого не менее поразительная и неожиданная.

При всех исторических переменах, происходивших на Востоке, основы традиционных восточных обществ оставались неизменными до XX в., когда резко интенсифицировался процесс глобальной интеграции, вызванный в первую очередь экспансией западных (по происхождению европейских) цивилизационных стандартов.

Вторая ось мировой истории — стадияльно-диахроническая, «временная». Она передает всеобщую, как нам кажется, логику исторического становления: на ней откладываются стадии исторического роста, проявление которых мы связываем с гипотетическим алгоритмом истории. Мы судим о нем, разумеется, задним числом, на основании свершившегося. Несмотря на свою принципиальную непредрежденность и трагизм, мировая история, на наш взгляд, все же дает повод полагать, что она — не театр абсурда. Смысл ее магистрального движения (до настоящего времени) мы пытаемся передать чередованием трех стадий: традиционной, переходной и современной. Эта стадияльная схема устраивает нас в гораздо большей степени, чем марксистское учение о формациях. Она устраивает нас своими эвристическими возможностями, своей способностью удовлетворительно интер-

претировать не только отдаленное прошлое, но и события конца XX в.

Как уже отмечалось, Европа первой вышла из-под опеки традиции и вступила в переходное состояние. Его прохождение заняло, как нам представляется, почти пять столетий — с XVI в. до второй половины XX в. К концу XIX в. европейский Запад достиг «промежуточного финиша» Перехода: складывается «современный» центр европейской модернизации (Англия, Франция, некоторые малые страны европейского северо-запада) и то, что мы называем современной цивилизационной парадигмой. Ее основные составляющие видятся нам следующим образом: в области экономики — рынок, юридически защищенная частная собственность, завершившаяся индустриализация, развивающиеся научные технологии; в общественно-политической сфере — гражданское общество вместо сословного, правовой режим вместо сословно-корпоративных привилегий и территориальных обычаев, демократические структуры и достаточно широкий электорат, разделение церкви и государства; в культуре — рационализация (рационалистические, «достижительные» ценности вместо аскриптивных, статусных, рационально мотивированное, «целерациональное» поведение вместо аффективно-авторитарного), представление о личности как наиболее желательном человеческом состоянии (развитый образ частной жизни; развитая философия прав человека), институционализированная наука.

С появлением указанной парадигмы (образа «современности») ее игнорирование становилось все менее возможным. К исходу XIX в. европейский опыт становится общезначимым. С этого времени сутью процесса модернизации является встреча местной традиции и элементов, представляющих современный центр. В случае удачного их сочетания происходит то, что мы называем цивилизационным синтезом. При этом местная традиция трансформируется (реконструируется), становясь фактором исторического роста. Это происходит прежде всего тогда, когда в традиции присутствуют инновационные возможности, когда она символически и семантически богата, то есть является зрелой традицией (4).

Проблема совмещения собственного исторического опыта и опыта центра действительна также для большинства европейских стран, выступавших в XVI—XX вв. в качестве периферии или периферии относительно северо-запада Европы (прежде всего Англии).

Из всего сказанного следует очень важное для нас заключение: европейский традиционализм, в отличие от восточно-

го (неевропейского), — особый, с поправкой на «европейское чудо». Европейская традиция — и это один из основных наших тезисов — изначально (со времени «архаической революции» VIII—VI вв. до н. э.) содержала в себе видимые, доступные фиксации признаки нетрадиционности.

Античность и средневековые представляют собой, на наш взгляд, две фазы европейского традиционализма. На протяжении первой из них возникает неизвестная Востоку древнегреческая гражданская община-полис, а вместе с ней — новая, эмансипированная от жесткого, авторитарного регламента, социальность, предполагающая относительно автономного гражданина, демократические установления и соответствующие им процедуры. Автаркичные полисы образовывали дифференцированный греческий мир, представлявший собой новый тип цивилизации, сочетавшей внутреннее, структурное разнообразие с культурным единством. Единство в разнообразии (*ex pluribus unum* в латинской версии) — таков был формирующий принцип европейской античности, а «полисный генотип» лег в основу европейского культурно-исторического генотипа (5).

Античное наследие представляется нам системой прецедентов, от которых так или иначе отталкивались европейское средневековье и Европа Нового времени. О новой, эмансипированной социальности греков мы уже сказали. Римляне добавили к ней выраженную идею права, а также идею государства, имеющего юридическую структуру (6). Римская империя — своего рода произведение политического и социального искусства — воспринималась последующими поколениями населявших Европу людей как государство *par excellence*, подобно тому, как Библия считалась Книгой. Римский гений организации и администрирования, римская армия и римские дороги — все это носит на себе очевидный отпечаток иной, нежели восточная, социальности.

Принцип внутреннего разнообразия в римскую эпоху не был утрачен. *Pax Romana* был не чем иным, как организованным собранием различного, где центр был достаточно открыт провинциям (в отличие от империй Востока, в которых завоеванные народы были объектом неприкрытой эксплуатации) (7). Здесь уместно вспомнить об известном эдикте Каракаллы 212 г., предоставлявшем право гражданства всем свободным жителям империи. На фоне замкнутых восточных обществ Рим сочетал ориентацию на *Urbs* с ориентацией на *Orbis*. Из социально-экономических прецедентов следует упомянуть специфически античную частную собственность, связанную с классическим рабством и с рационально

организованным, нацеленным на получение прибыли производством (8).

Переходя к культурным завоеваниям греко-римской цивилизации, следует начать с открытия Человека. В рамках греческого полиса и римской цивитас античный человек располагал определенным диапазоном свободы, хотя и далеко не безбрежным (вспомним об участии Сократа). Поэтому мы вправе предположить, что именно античность положила начало длительному становлению европейской личности, завершившемуся (в общих чертах), на наш взгляд, только в XIX в. Античная личность во многом охватывается понятием гражданина. Представление о внутренней уникальности человеческого существа в эпоху античности еще не сложилось вполне (9).

Следующий культурный прецедент, порожденный античностью, — рациональность (интеллектуализм), оторвавшаяся от аффективно-эмоциональной психической доминанты человека традиционного общества. Следствием этого отрыва стало появление философии и науки (в целом еще созерцательной). Без античной философской культуры, без ее умо-зрительных процедур и инструментария трудно представить появление начальной христианской теологии, а затем схоластики.

Принцип разнообразия представлен в античной культуре сосуществованием различных философских школ и мнений, их диалогическим соперничеством. Агональное, соревновательное начало дополнялось сознанием принадлежности к общей культуре (10). Греко-римская культура оставалась одним из важных факторов европейского исторического роста вплоть до XIX в., когда она была, наконец, ассимилирована и из живой актуальности стала предметом стилизации и художественной игры. «Греки создали не только свою собственную культуру, — пишет С. С. Аверинцев, — ...одновременно в двуедином творческом процессе они создали парадигму культуры вообще. Парадигма эта, отрешась от греческой «почвы» еще в эпоху эллинизма, а от обязательной связи с греческим языком — в Риме, оставалась значимой и для средневековья, и для Ренессанса, и далее, вплоть до эпохи индустриальной революции» (11).

Любопытно и, более того, знаменательно, что античная цивилизация (а точнее — суперцивилизация) сложилась из двух родственных культур (обществ), греческой и римской, и затем развивалась как двуединство (греческое искусство и полисный «индивидуализм» дополнялись в рамках этого двуединства гражданскими добродетелями римлян и их полити-

ко-юридическим реализмом). Греки выступили инициаторами европейской античности, Древний Рим сообщил ей второе дыхание как раз тогда, когда греческая культура сказала все самое существенное и клонилась к упадку. При этом римляне творчески восприняли греческое наследие, сохранив до эпохи поздней античности собственную культурную специфику (12). Подобная (супер)цивилизационная структура и динамика разительно отличаются от того, что мы видим на Востоке, где цивилизации складывались, как правило, вокруг одного, военизированного и авторитарного, центра, отвергавшего внутрицивилизационный диалог.

В одной из статей мы читаем: «Древняя Эллада и Рим — это еще не Европа, ибо сама европейская общность в это время не сложилась» (13). Это замечание нуждается в оговорке. Действительно, Европа, в собственном смысле слова, возникает в средние века в результате взаимодействия нескольких культурно-исторических традиций, одной из которых была античная. Однако «европейский» исторический сценарий, «европейский» тип цивилизации возникает именно в эпоху античности. В этом смысле античность — европейская, уже без кавычек, древность, европейская предыстория и история в ней неразделимы. Можно сказать и так: античность — это Европа до Европы.

Между античностью и средневековьем — одновременно преемственность и разрыв. Несколько слов о прерывности в истории Европы: она, прерывность, сопутствует европейской «изменчивости». «Разрывы» в европейской истории способствовали переходам в иное историческое качество, они были достаточно серьезны, чтобы сломать старый культурный порядок, причем необратимо. После «разрыва» оставалось одно — создавать существенно иную культуру, включавшую в себя элементы старой.

Средневековая Европа, повторим, — результат синтеза. Обычно его называют романо-германским. На наш взгляд, сюда нужно добавить еще одну составляющую — христианство. Оно выступило своего рода медиатором, посредником между двумя мирами — античным и германским, оно было открыто в обе стороны и именно это предопределило успешное протекание синтеза (он осуществлялся на христианской основе и в христианских формах). Благодаря своему духовному универсализму христианство смогло сначала сблизить, а затем переплавить различные традиции в новое цивилизационное единство. Христианство «сняло» натурализм античной и германской культур и ввело в европейскую историю «иное», то есть духовное измерение. Природа была объявле-

на тварной и перестала быть последней (высшей) инстанцией культуры (14). Десакрализация природы открыла возможности ее исследования и (в будущем) ее научно-технического освоения. Человек психологически оторвался от природного окружения и перестал воспринимать себя только натуралистически. Происходит открытие «внутреннего человека», неевклидова пространства человеческой души.

Социальные и духовные ценности в христианстве не составляют архаичного единства, как, например, в исламе. Они рассматриваются как относительно свободные друг от друга комплексы («...отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» — Лк. 20:25), что приводит в VI в. к появлению учения о двух мечях, а в XI—XII вв. — к так называемой папской революции — к реальному отделению в Западной Европе религиозных институтов от светских (15). Историческая продуктивность подобного разделения признается сейчас большинством медиевистов.

Цивилизация древних германцев, несмотря на выраженные архаические черты, оказалась в нескольких очень важных моментах изоморфна античной цивилизации. В о-п е р-в-ых, древнегерманская община, судя по археологическим данным, не представляла собой такого монолитного коллектива, каким являлась традиционная община Востока. Германцы предпочитали рассредоточенный, хуторской тип поселений (16). Право семьи на земельный участок (аллод) закреплялось обычаем. В о-в т о р-ых, древнегерманская военная элита, как и древнегреческая, была пронизана аристократическим этосом. Аристократические же ценности предполагают устойчивость представления о личном достоинстве и личных правах члена аристократического сообщества. Аристократической модели элиты соответствовал у германцев относительно децентрализованный тип власти, затрудняющий переход к деспотии. В-т р е т-ь и х, менталитет древних германцев не был чужд антропоцентризму (17) и идее личной свободы как одной из заметных ценностей (так, мысль о полноправии свободного человека составляла суть такого института, как вергельд).

Средневековый (феодалный) синтез в целом завершился на рубеже первого и второго тысячелетий. С этого времени Западная Европа вступает в стадию высокого средневековья (XI—XIII вв.). Культурная изоляция и историческая инертность раннего средневековья сменяются внешней экспансией и внутренней колонизацией. После того, как в XI в. прекратились этнические миграции венгров и норманнов, а также набеги арабов, стабилизируется этнополитический ланд-

шафт и возникают предпосылки для цивилизационного подъема европейского Запада.

Этот подъем выразился в XI—XIII вв. в хозяйственном освоении пространства и в появлении «полностью распаханного и заселенного мира» (П. Шоню); в «аграрной революции» и в быстром росте населения (18); в возникновении городского мира; в оформлении сословий и корпораций; в интеллектуальном движении (университеты и схоластика); в расцвете аристократической (куртуазной) культуры; в рецепции римского права и возникновении в связи с этим новых видов права: канонического, королевского, торгового и др. Подъем имел место в религиозной жизни, ставшей необычайно напряженной и сложной.

Конституирующей особенностью феодального Запада была относительно высокая степень децентрализации, способствовавшая большей, чем в других регионах, сложности общества и в конечном счете — его более быстрому историческому росту (19). Западноевропейский феодализм рос «снизу» — из автономных поместий, свободных городских коммун, самоуправляющихся корпораций и цехов (20). Коммунализм средневекового Запада — явление уникальное. Живые общности этого региона тяготели к саморегулированию, правовой инициативе, выборности властей, сословно-групповым иммунитетам (21). В Западной Европе шло постоянное соперничество за расширение прав, наследственное владение и пр. (22). Перед нами, таким образом, конкуритивный, конкурентный тип традиционного общества.

В западноевропейском историческом пространстве XI—XIII вв. мы выделяем две культурные подсистемы: готическую и романскую (23). Это деление восходит к ранне-средневековому сосуществованию средиземноморской (романской) и германской культур. Их синтез, происшедший на христианской основе, придал средневековому европейскому Западу единый культурный фон, однако не сгладил вполне специфики средиземноморского Юга и германского Севера, сохранившейся как «рисунок» на общем фоне. Культура готического, германского Севера определялась религиозно-этическими ценностями, в ней преобладали напряженные, аскетические интонации. Культура романско-средиземноморского Юга, помимо естественной для того времени религиозности, содержала в себе также элементы эстетического мировосприятия (24). Продолжением «романско-готического» параллелизма XI—XIII и далее — XIV—XV вв. явился параллелизм Возрождения и Реформации. Возрождение представляется нам мощным финалом романско-средиземномор-

ской традиции, Реформация же — наследницей культурного опыта Севера.

В XIV—XV вв. подъем высокого средневековья сменился историческими сложностями. Иногда это время именуют кризисным: в результате эпидемий резко сократилось население, часть распаханых земель была заброшена, прервалось строительство соборов, прекратились крестовые походы (25). Европейский Запад вновь «втянулся в себя», в то время как его восточные соседи (Польша, Чехия, Венгрия) усилились. В эти столетия переживает упадок рыцарская культура (26). Католическая церковь утрачивает монопольное положение в культуре и вступает в болезненные перипетии «великой схизмы». О «баснословном спаде» XIV—XV вв. писал Ф. Бродель, видевший его причины в чрезмерном росте населения в благоприятные XI—XIII вв., росте, за которым более не успевало сельскохозяйственное производство (27).

Вместе с тем, кризис не был всесторонним. Потери сопровождались компенсациями: на смену пришедшим в упадок центрам поднимаются новые, развиваются животноводство и торговля. Кризис разрушительно сказался прежде всего на наиболее консервативных феодальных структурах, таких как вотчина, барщина, серваж. Те же его структуры, что были способны к переменам, сохранились. Феодализм смог видоизмениться, сохранив «скелет» и нарастив новые «мышечные ткани» взамен утраченных. Поэтому мы называем феодализм XIV—XV вв. модифицированным. Инновационные элементы в эти столетия продолжали оставаться в лоне традиции, хотя их «удельный вес» стал большим, чем в XI—XIII вв. Возможно, именно они обусловили общее историческое движение в XIV—XV вв.

Кризис XIV—XV вв. оказался в целом кризисом роста и получил «линейное» разрешение в отличие от периодических кризисов традиционных обществ, завершавшихся обычно дезинтеграцией и смутой, за которыми следовали вхождение в новый цикл и восстановление традиционных структур. Европейский вариант кризиса подобного рода мы усматриваем в поздней античности.

Одно из впечатляющих приобретений XIV—XV вв. — сословная монархия, форма государственности, в которой сочетаются традиционный центр и участвующие во власти сословия. «Это заслуживает названия гражданского общества, — пишет Дж. Холл. — Для монарха единственный путь получения денег — сотрудничество с этим обществом» (28). По мнению З. В. Гутновой, «средневековые сословные собрания

послужили своего рода трамплином для рождения современного парламентаризма» (29).

2. Исторические контуры Перехода

Существо Перехода (модернизации) мы представляем следующим образом:

1) модернизирующееся общество вступает в неустойчивое, неравновесное состояние. Резко повышается степень исторического риска — риска, связанного с социальными потрясениями, эрозией ценностей, ростом насилия. Надежных гарантий последовательных и спокойных преобразований при этом не существует. Вместе с тем, общество, в лице своей элиты решившееся на модернизацию, становится более открытым для инноваций и «творческого разрушения» (Й. Шумпетер);

2) в историческую ткань модернизирующегося общества внедряются универсальные принципы и унифицирующие силы, собирающие локальные мирки, на которые раздроблен традиционный социум, в «большое общество» (А. С. Ахиезер). Одна из таких сил — рынок (товарно-денежные отношения), создающий единое экономическое пространство и размывающий границы автаркичных натуральнохозяйственных зон. Другой нивелирующий фактор — государство, роль которого в переходный период, как правило, усиливается (в случае удачного течения событий). Государство осуществляет административную унификацию и создает бюрократию, руководствующуюся рационально обоснованными, «всеобщими» нормативными предписаниями. Государство регулирует экономическую жизнь и способствует появлению единого культурного стиля и языка культуры.

Следующий «великий выравнитель» — формализованное право. Благодаря своей безличности оно формирует универсальные принципы социального поведения. Новые правовые нормы постепенно становятся основными скрепами складывающегося гражданского общества, заменяя обычай и сословно-корпоративные привилегии.

Все названные принципы-силы так или иначе пронизаны рациональностью, которая в переходную эпоху осознается как универсальная ценность, отвечающая естественной природе человека. Экономика, политика, общественные отношения, познание — все в это время требует рационализации, преодоления образно-мифологического восприятия мира. С помощью рациональности люди впервые становятся спо-

собными общаться поверх локальных барьеров, разделявших традиционные малые сообщества;

3) наряду с выравниванием социокультурной жизни (формированием «большого общества») Переходу сопутствует ее дифференциация: структурная и функциональная. Структура «большого общества», на которое направлен Переход, принципиально отлична от структуры традиционного общества. Последнее, как уже было замечено, составлено из достаточно замкнутых, самовоспроизводящихся мирков (общинных, кастовых, этнических, сословно-корпоративных). В социальное целое их сводит общая религиозно-мифологическая традиция (общая картина мира), этническое и языковое родство, наконец, общая экологическая ниша. Такая структура непрочна, и во время очередного циклического кризиса она распадается на составляющие ее элементы, уже отмеченные нами.

В посттрадиционном (переходном) обществе, в случае его удачной эволюции, образуются функционально обусловленные подсистемы, постепенно замещающие автаркичные мирки, — экономическая, политическая, социальная и культурная. Подсистемы взаимозависимы и только вместе образуют целое. Такая функционально специализированная структура резко повышает историческую эффективность общества и его адаптивные возможности.

В оптимальном случае названные подсистемы посттрадиционного общества постепенно выделяются из синкретического переходного континуума. Образование новой структуры составляет первую фазу переходной эпохи, во всяком случае, так было в Западной Европе. Как только этот процесс завершается, начинается «цепная реакция» исторического роста (индустриализация, демократизация, возникновение национального самосознания и так далее).

В свою очередь, подсистемы также дифференцируются. Экономическая подсистема предполагает разделение труда и конкуренцию, регламентированную правом. В политике утверждается разделение властей. В социальных отношениях сословная вертикаль уступает место формальному гражданскому равенству, на фоне которого «горизонтально» выстраиваются новые социальные группы. Обычно их называют классами (30).

Синкретическая традиционная культура также распадается на автономные сферы. Это происходит в процессе рационализации и секуляризации: от авторитарной религиозной идеологии отделяются философия, наука, искусство, право. Фигуры мудреца, святого, мастера с их диффузными статуса-

ми сменяются специалистами — учеными, администраторами, художниками. Их главная ценность и цель — профессиональная компетентность (31). Особенно важным нам представляется отделение светской культуры от религиозной: без него переход к современному обществу едва ли возможен. Религия в посттрадиционном обществе может сохранять роль резервуара традиционных ценностей, однако и она, как правило, становится чем-то специальным в том смысле, что занимает определенную нишу в структуре переходного социума, утрачивая прежнюю универсальность.

3. Раннее Новое время (XVI—XVIII вв.) в истории Западной Европы

3.1. Рубеж XV—XVI вв. как точка отсчета новой (переходной) эпохи

Мы не скажем ничего нового, указав на разделительный смысл данного хронологического момента. Такой смысл за ним признается всеми. «Огромная пропасть отделяет XVI век от XV века», — пишет один из авторов недавно вышедшего третьего тома «Истории Европы» (32). Но что разделяет этот рубеж? Здесь начинаются разногласия. Авторы упомянутой «Истории Европы», исходя из формационной концепции мировой истории, рассматривают этот рубеж как начало позднего средневековья, длившегося, по их мнению, около полутора столетий, до Английской революции, в событиях которой рушится (во всемирно-историческом, формационном смысле) феодальная система. При этом с XV—XVI вв. феодализм несет в себе капиталистический уклад, все более набирающий силу и в итоге взрывающий старое общество изнутри. Следовательно, Новое время, согласно приведенному взгляду, начинается с середины XVII в.

Наше хронологическое видение рубежа XV—XVI вв. иное. На наш взгляд, к этому времени европейское традиционное общество, представленное феодальной системой, достигло своего исторического предела. Далее оно существует не созидательно, а инерционно. Его последнее продуктивное видоизменение имело место в XIV—XV вв. (модифицированный феодализм). С XVI в. инновационный комплекс, до того представлявший автономную часть традиции (феодализма), начинает отделяться от нее и все более становится культурно-исторической параллелью последней. Феодализм перестает быть системным образованием, он утрачивает историческую инициативу и начинает распадаться. При оценке спорного

рубежа XV—XVI вв. мы поэтому склонны делать акцент не на конце старой, а на начале новой эпохи, за которой в западной историографии закрепилось название раннего Нового времени (Early Modern Times). В свою очередь, эта эпоха рассматривается как первый период эпохи Modernity. Отсекая от Нового времени полтора столетия (XVI — первую половину XVII в.), мы утрачиваем его целостное видение, его основной вектор и в итоге несем серьезный теоретический урон, погружаясь в неоправданные сложности хронологии.

Историческая новизна европейского XVI в. прекрасно продемонстрирована К. Ясперсом, считавшим, что «...с 1500 г. Европа вступает на путь своего неведомого ранее продвижения вперед, тогда как культуры Китая и Индии именно в это время находятся в состоянии упадка» (33).

Сошлемся, наконец, на известные всем факты. Если в XIV—XV вв. Западная Европа «отдыхала» от мощного цивилизационного подъема XI—XIII вв., попутно решая проблемы, вызванные историческим перенапряжением, то с конца XV в. начинается новый виток ее активности. Об этом свидетельствует новый экономический подъем, длившийся с конца XV до начала XVII в. (34). Добавим сюда культурный (Возрождение) и религиозный (Реформация) всплески, появление государств нового типа (Ф. Бродель называет их территориальными) и образованной ими европейской системы. Добавим Великие Географические открытия, положившие начало еще одной, самой масштабной, европейской экспансии. Все это недвусмысленно говорит в пользу начала на рубеже XV—XVI вв. новой эпохи и новой Европы.

3.2. Проблема периодизации раннего Нового времени

Выше мы попытались отыскать начальный рубеж переходной эпохи и, следовательно, раннего Нового времени. Теперь нам предстоит определиться со вторым, завершающим раннее Новое время, хронологическим пределом. Заметим прежде, что этот период — лишь часть переходной эпохи, ее первая фаза. Как мы уже отмечали, переходная эпоха в странах Западной Европы в общих чертах завершается в конце XIX в. вместе с окончанием процесса индустриализации в основных государствах этого региона. Однако если западноевропейский Переход (модернизацию) рассматривать географически полно и в единстве всех его составляющих, включая демократизацию политической жизни и либерализацию общественного сознания, то завершение этого процесса и начало современной эпохи придется отнести к середине XX в. и даже к его 80-м годам, когда модернизировался западно-

европейский исторический арьергард — Испания и Португалия. Стоит прислушаться к Дж. Барраклоу, считавшему, что к 90-м годам XIX в. следует отнести появление исторического абриса современности и что для ее окончательного утверждения понадобились первые пять десятилетий XX в. (35).

На наш взгляд, интересующая нас эпоха составляет первый этап западноевропейской модернизации, на протяжении которого закладывались основы ее первых явных успехов. Следовательно, искомый хронологический предел нужно вновь искать на рубеже столетий, на сей раз 18-го и 19-го. В самом деле, в это время разворачивается английская промышленная революция, постепенно перерастающая в западноевропейскую индустриализацию; начинается пора демократических революций; происходит радикальное обновление культуры; начинают складываться национальные государства и нации в собственном смысле слова. Разумеется, данный рубеж — подвижный, как и все рубежи. Он колеблется между последней третью XVIII в. и первой третью XIX в. Таким образом, если говорить условно, то раннее Новое время простирается между 1500 и 1800 годами. К. Ясперс полагает, что между этими датами создавалась «современная ситуация» (36).

Теперь о внутренней хронологии раннего Нового времени. Она продумана достаточно давно. Э. Трёльч, в частности, выделяет в этой эпохе два периода: до середины XVII в., когда завершаются внутриевропейские религиозно-политические конфликты, и после. Первый период Трёльч называет кризисным. Второй (до Американской и Французской революций) представляется ему более благополучным (37). Другие продолжают первый период до конца XVII — начала XVIII в. (38). В любом случае большинство западных историков выделяют в эпохе XVI—XVIII вв. два периода, в первом из которых черты переходности выражены более явно, чем во втором.

Мы разделяем оценку, данную Э. Трёльчем XVI—XVII вв.: это начальный, изобилующий историческим риском и конфронтациями, период раннего Нового времени (и переходной эпохи в целом). Начавшаяся смена старого новым порождает культурно-историческую неопределенность и социально-психологическую дезориентацию. Сложности этого периода мы называем социокультурным кризисом (о нем — во второй главе работы). Его кульминация, на наш взгляд, приходится на первую половину XVII в. (39). Невзирая на трудности, Западной Европе удалось избежать исторического срыва и провести свой «корабль» между

сциллой реставрации традиционного прошлого и харибдой социального хаоса, которым чревата начальная пора Перехода. Со второй половины XVII в. западноевропейская ситуация стабилизируется: религиозно-идеологическая мотивация перестает быть определяющей в политике и культуре, складываются новые, посттрадиционные ценности, предпринимаются первые попытки государственных реформ, реформ «сверху». В XVIII в. подобный «реформизм» становится знаменем времени. К началу XIX в., а точнее в первой его половине, Западная Европа в лице своих лидеров в общих чертах решает проблемы «первоначального накопления» (капитала, нового социально-политического опыта, новых культурных привычек) и создает основы для форсированного исторического роста, сменяющего эпоху постепенных перемен.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цит. по: Jones E. L. *European Miracle*. Cambridge, 1981. P. 225.
2. См. об этом: Васильев Л. С. *История Востока*. Т. 1—2. М., 1994.
3. См.: Дьяконов И. М. *Пути истории*. М., 1994. С. 44—64.
4. Мы делим традиции на архаические, становящиеся и зрелые. Архаические традиции отличают стагнирующий характер, монологичность (замкнутость на себя) и неполнота, недостроенность мифологий. Зрелый тип традиции можно опознать по богатому семантическому арсеналу, по насыщенности культуры рациональными смыслами и внерациональными интуициями, образами и символами, а также материальными формами. Все это способствует полноценной культурной комбинаторике, «игре в бисер», непрерывно умножающей (в свою очередь) цивилизационный фонд. Как правило, основой зрелой традиции служит какая-то из мировых религий, располагающая развитой мифологией и рационалистическим инструментарием. В плане социально-психологическом развитой традиции должны быть присущи такие признаки, как трудовая этика, ценности внутренней дисциплины и личной ответственности. Наконец, в лоне завершающей свое разрывание традиции возникает религиозно самоопределяющийся индивид, способный создавать собственные вариации на культурный канон и в итоге выходящий за пределы традиции.

Становящаяся традиция, соответственно, та, в которой названные признаки присутствуют не полностью или выражены слабо. Один из примеров — средневековая Россия, чья традиция, несмотря на свою христианскую основу, не смогла ее актуализировать. Круг чтения в средневековой Руси был узким, отсутствовала институционализированная передача знаний, подобная западноевропейской университетской системе. К этому можно добавить слабость логической культуры и равнодушие к авторскому философско-религиозному творчеству. Христианство на Руси не было интериоризировано не только массами, но и большей частью религиозной элиты, — отсюда преобладание внешней, ритуальной религиозности над индивидуальной религиозной рефлексией.

5. См.: Драгунский Д. В., Цимбурский В. Л. Генотип европейской цивилизации//Полис. 1991. № 1. См. также: Зубов А. В. Христианство и «дух феодализма»//Народы Азии и Африки. 1989. № 1. По мнению автора, традиция автономной городской коммуны обеспечила преемственность в истории западного общества (с. 116). Сходные соображения высказываются В. П. Яйленко в книге «Архаическая Греция и Ближний Восток» (М., 1990).

6. См.: Роде Ф. Роль христианства в европейской цивилизации//Европейский альманах. М., 1993. С. 90.

7. О культурной открытости римлян свидетельствует обычай *evocatio* — принятия, «призывания» богов завоеванных народов в римский пантеон («импорт чужих богов», по выражению Г. С. Кнабе). См. об этом: Культура древнего Рима. Т. 2. М., 1985. С. 123.

8. См.: Кузищин В. И. Античное классическое рабство как экономическая система. М., 1990.

9. Мы разделяем точку зрения О. Шпенглера и вслед за ним А. Ф. Лосева, согласно которой античный человек в большинстве случаев мыслился как тело, пусть и одушевленное (Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 340; Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 67). Взгляд Платона на тело как на темницу души, как показал тот же Лосев, еще не означал отказа от натурализма («...в основе платонического учения об идеях лежит скульптурное мироощущение». — Указ. соч. С. 93—94).

10. О соревновательности древнегреческого общества см.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—VI вв. до н. э. Л., 1985.

11. Аверинцев С. С. Античный риторический идеал и культура Возрождения//Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 145.

12. Мы решаемся на весьма рискованную аналогию: когда в начале XX в. возникает представление об «уставшей Европе», происходит историческое «включение» американской компоненты западной цивилизации: американцы впервые открывают для себя ответственность за судьбы «атлантического мира», перенимая у Европы эстафету исторического лидерства (окончательно это происходит после второй мировой войны).

13. Наринский М., Карев В. Общие истоки европейской цивилизации//Европейский альманах. М., 1991. С. 18.

14. И греко-римские, и германские боги были частью природного мира, их бессмертие было «естественным» признаком их высшего в природно-космической иерархии положения. По словам французского социолога Жака Эллюля, христианство сдернуло покров святости с окружающего людей мира, отдав эту святость на небеса. Тем самым человек получал право использовать природу в своих интересах. — Ellul J. La subversion du christianism. P., 1984. P. 165—167.

15. См.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994.

16. История крестьянства в Европе. Т. 1. М., 1985. См. гл. 3, написанную А. Я. Гуревичем.

17. См.: Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994. С. 144—145.

18. По мнению Дж. К. Рассела, население Западной Европы перед Черной Смертью составляло 54,4 млн. человек (Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 60.)

19. См.: Rokkan S. Territories, Centres and Peripheries//Center and Periphery. Ed. J. Cottman. Beverly Hills, 1983. P. 163—204.

20. См.: Reynolds S. Kingdoms and Communities in Western Europe, 900—1300. Oxford, 1984. О специфике средневекового западноевропейского города см.: Вебер М. Город//Избранное. Образ общества. М., 1994.

21. См.: Сванидзе А. Средневековый коммунизм: истоки гражданского общества в Европе//Европейский альманах. М., 1994. С. 89—102.

22. См.: Нольте Х.-Х. Европа в мировом сообществе (до XX в.)//Европейский альманах. М., 1993. С. 12.

23. В данном случае под готикой и романикой мы понимаем не художественные стили, а культурные, то есть мы истолковываем их более широко.

24. О романско-готическом параллелизме см.: Раков В. М. Ренессансный тип культуры (опыт культурологического моделирования)//Античность и средневековые Европы. Пермь, 1994. С. 182—203.

25. См.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 103.

26. См. об этом: Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.

27. См.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Т. 3. М., 1992. С. 564.

28. Холл Дж. А. Государства и общества: «европейское чудо» в сравнительной перспективе//Цивилизации. Вып. 1. М., 1992. С. 141.

29. Гутнова З. В. Сословно-представительные собрания средних веков и проблемы «демократии»//Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992. С. 177.

30. См.: Бергер П. Капиталистическая революция. М., 1994.

31. См.: Bourricaud Fr. Modernity, «Universal Reference» and the Process of Modernization//Patterns of Modernity. Vol. 1: The West. Ed. by S. N. Eisenstadt. N. Y., 1987. P. 12—13.

32. История Европы. Т. 3. От средневековья к Новому времени. М., 1993. С. 5.

33. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 79.

34. См.: Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 74.

35. См.: Barraclough G. An introduction to contemporary history. L., 1990. P. 10, 24.

36. См.: Ясперс К. Указ. соч. С. 97.

37. См.: Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 649.

38. Это делает, например, Альфред Вебер, считающий началом Нового времени период с 1500 по 1700 г.— Германия и кризис европейской культуры//Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 283.

39. С недавнего времени в научной литературе утвердилось представление о «кризисе XVII века».— См.: Бродель Ф. Материальная цивилизация... Т. 3. М., 1992. С. 74; Барг М. А. Великая английская революция в портретах ее деятелей. М., 1991. С. 8—9. М. А. Барг приводит слова современного французского историка Р. Мунье: «Семнадцатый век являлся эпохой кризиса, который затронул человека в целом, во всех сферах его деятельности — экономической, социальной, политической, религиозной, научной и художественной, все его существование на глубочайшем уровне его жизненных сил, его чувствования, его воли» (Указ. соч. С. 8.). Мы рассматриваем

XVII в. в связке с предшествующим столетием: кризисные явления можно отыскать уже там (религиозные войны, появление нового философско-мировоззренческого скептицизма, позднеренессансный пессимизм и пр.). В то же время даже в первой половине XVII в. наряду со всякого рода потрясениями можно отметить инновационные перемены (зарождение новой философии и науки, политические реформы, преобразование религиозного сознания). В нашем представлении «кризис XVII века» — закономерное следствие начальной фазы переходной эпохи.

ГЛАВА I. ЕВРОПЕЙСКАЯ СИСТЕМА ГОСУДАРСТВ В XVI—XVIII ВВ. (СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ)

1. Система европейских государств в XVI—XVIII вв. Историософский обзор

1.1. Общие соображения

К концу XV в. средневековый западноевропейский политический ландшафт существенно меняется. Крайности универсализма и партикуляризма оказываются одинаково неприемлемыми. Кончатся неудачей всеевропейские притязания императоров и пап. В то же время иссякают исторические возможности феодальной децентрализации, чью историческую продуктивность применительно к западноевропейскому средневековью едва ли можно оспаривать. Политическая централизация на уровне естественно сложившихся этнокультурных ниш становится объективно обусловленным «средним путем», тенденцией, одновременно «индивидуализирующей» западноевропейское политическое пространство (относительно папско-имперского универсализма) и интегрирующей его (относительно феодального сепаратизма и всякого рода средневекового локализма, в частности городского).

В конце XV в. становятся зримыми очертания принципиально нового политического порядка, образованного государствами, которые в отечественной историографии упорно именовали национальными и которые мы вслед за Ф. Броделем предпочитаем называть территориальными. О нациях же и, следовательно, национальных государствах можно, на наш взгляд, говорить не раньше XIX в., когда Европа монархий все более реально превращается в Европу наций.

Этот новый политический порядок называют системой европейских государств. По нашему убеждению, на ее появление была направлена вся европейская средневековая история. Европейская система — ее основной итог. Главный исторический вектор европейского средневековья — от хаоса и этнополитической аморфности его раннего периода к региональной компактности XVI—XVII вв. Непосредственные истоки системы европейских государств — в средневековье, однако, межэпохальная, «европейская» преемственность свя-

зывает ее с системой греческих полисов, явившейся первым образованием подобного рода.

Важным звеном в «генеалогии» системы европейских государств является итальянская межгосударственная система, *equilibrio*, отразившая в себе традицию политического сосуществования античных полисов (средневековая Италия, как известно, в большей степени, чем другие области Европы того времени, может считаться наследницей античной цивилизации). Известно, какое серьезное, до конца еще недооцененное воздействие, оказала Италия XIV—XVI вв. на остальную Европу. В XIV—XV вв. она была бесспорным европейским лидером в экономике и культуре, а ее города были подлинной лабораторией политического опыта новой пробы. Городские конституции, выборные органы власти, политические «партии» и их борьба — все это разительно отличало итальянские города от городских центров континентальной Европы, более авторитарных, более традиционных, не столь подвижных. Не преувеличивая, можно сказать, что Италия XIV—XV вв. и отчасти XVI в. стала репетиционной сценой европейских переходных процессов последующих столетий. Одним из исторических завоеваний ренессансной Италии была система итальянского равновесия, явившаяся миниатюрным прототипом системы европейских государств. Именно в Италии, в условиях живого политического эксперимента, были «опробованы» новые принципы отношений между государствами, рассматривавшими друг друга в качестве формально равноправных субъектов общего политического пространства. Именно Италия стала родиной европейской дипломатии.

Кратко структурный смысл системы европейских государств можно передать формулой «множество в единстве»: достаточно различные по своим культурным, политическим и социально-экономическим характеристикам государства, преследующие собственные интересы во взаимном соперничестве, составляют в то же время цивилизационную общность и нуждаются друг в друге. Спросим себя: уникально ли подобное региональное образование? Можно вспомнить, на первый взгляд, схожие примеры: дальневосточный регион (Китай, Япония, Корея), исламский мир, страны индуистского ареала. Однако ни в одном из упомянутых регионов мы не найдем устойчивой координации составляющих их государств, а также представления о партнерстве.

Обратимся к Дальнему Востоку. Китай здесь рассматривал себя в качестве единственного примера цивилизованности, прочим в ней отказывалось. О признании суверенитета

более слабой страны здесь не могло быть и речи. Все это усугублялось растущей с XVI в. склонностью стран региона к изоляционизму. В таких условиях данный регион не мог стать саморазвивающейся системой, подобной европейской. В лучшем случае, мы можем говорить об общем складе мировосприятия.

В исламском мире мы не видим даже географической компактности, являющейся первоначальным условием складывания региональной системы, не говоря уже об отсутствии культурного консенсуса и политического статус-кво. Единства веры оказалось недостаточно для того, чтобы исламский регион стал системой в европейском смысле. Впрочем, и христианское единство средневековой Европы явилось лишь обязательной прелюдией к появлению собственно европейской системы, сложившейся на основе общности культурных (цивилизационных), политических и экономических ориентаций. В исламском мире, не имевшем такой же основы, внутренняя обособленность так и не была преодолена.

Мы не будем останавливаться на южноазиатских странах, чье население исповедовало индуизм и буддизм,— слишком очевидна цивилизационная аморфность этого региона. Наш вывод, следовательно, таков: система европейских государств (или просто европейская система) в XVI—XIX вв. была уникальным историческим феноменом. Ее ядром и начальным пространством была Западная Европа, исторически наиболее «успешная» часть региона. Оттуда в Центральную и Восточную Европу шло системосозидающее влияние: как система Европа расширялась с запада к востоку и северо-востоку, в сторону Скандинавии. Этот процесс занял XVI—XIX вв. В XVI—XVIII вв. в европейскую систему входит Россия, на протяжении XIX в. — вновь образовавшиеся Балканские страны. Отдельные государства могли исчезать с политической карты Европы (временно или надолго), но основной политический рисунок региона оставался неизменным. Это не мешало флуктуациям европейской системы, порой весьма драматическим и даже трагическим. Европа, как целое, развивалась и претерпевала собственную историческую судьбу. Этот процесс продолжается и на исходе XX в.

В заключение раздела скажем, что образование европейской системы явилось, на наш взгляд, важнейшей причиной европейского исторического рывка XVI—XIX вв. Только стабилизация этнополитического ландшафта обеспечивает нормальные условия политической стабильности, экономического и культурного развития. В Азии того же времени это

кардинальное условие выполнено не было. Ее исторический ландшафт оставался «досистемным» не только в XVI—XIX вв., но и позднее, вплоть до середины XX в.

1.2. Средневековые истоки системы европейских государств

Географические, климатические и демографические условия средневековой Европы, казалось бы, оставляли желать лучшего в сравнении с азиатским Востоком: весьма небольшая площадь плодородных аллювиальных дельт и речных долин, более низкие летние температуры, меньшая естественная продуктивность обработанных почв, менее плотное и не столь многочисленное население. Однако все это в дальнейшем смогло обернуться историческими преимуществами. Среднеблагоприятные природные данные выступили в качестве первоначального вызова, на который европейцы должны были отвечать. По мнению Э. Джонса, меньшая, чем в Азии, плотность населения помогла Европе избежать крайностей политической централизации (1). Доход per capita был в Европе выше, чем в Азии,— отчасти, также из-за более редких бедствий. Кроме того, сыграло свою роль регулирование рождаемости (поздний брак), утвердившееся на европейском Западе в XIV—XV вв. (2). Малые семьи делали возможными более значительные вложения семейных сил и средств в отдельного человека.

Разнообразие климата и ландшафта дополнялось дисперсным распределением природных ресурсов. Все это затрудняло создание в средневековой Европе мощного имперского государства восточного типа. Благотворную роль сыграла удаленность Европы (в особенности Западной) от азиатских и восточноевропейских степей, представлявших постоянную угрозу внешнего вторжения. Благодаря исходному природному разнообразию до конца средневековья Европа представляла собой последовательность плодородных, населенных «оазисов» в море лесов и болот,— здесь и зарождались первые политические образования (3). Предположительно, к началу XVI в. в Европе оставалось пятьсот подобных образований (4). Число их постепенно уменьшалось: одни из них превращались в государства путем экспансии, другие поглощались более могущественными. Благодаря такому историческому отбору формировался абрис системы европейских государств. В XVI—XVII вв. европейское средневековое политическое разнообразие было сведено к более или менее оптимальному уровню и продолжало оптимизироваться в XVIII—XIX вв. (например, объединение Германии и Италии), пока к началу XX в. число европейских политических

субъектов не достигло приблизительно двадцати пяти — тридцати.

Одним из начальных исторических (уже не природных) условий будущей разнополярной, множественной европейской системы было вторжение в позднюю Римскую империю сразу нескольких «варварских» племен. Очень заметную роль в невозможности появления в Европе единой империи сыграла церковь. В XI—XV вв. она представляла собой заметную политическую силу, отстаивая независимость духовных институтов от притязаний светских властей. Наблюдая трехвековое противостояние Священной Римской империи и папства, западноевропейцы усвоили трезвый взгляд на светскую власть, согласно которому у нее есть свой круг полномочий и свои ограничения. Подобный же взгляд распространялся и на полномочия церкви.

В определение европейской системы входит и специфика европейской государственности. В этом смысле еще одной исторической предпосылкой европейской системы является относительная слабость центральной власти в средневековых государственных образованиях и, соответственно, относительная самодостаточность и сила внесударственных социальных структур наряду с существованием децентрализованной рыночной системы (5).

1.3. Исторические достоинства системы европейских государств

Выше мы уже пытались показать, что уникальность этой системы состояла в сбалансированности частного (государство с его интересами) и общего (Европа как целое). В XVI—XVIII вв. средневековый диалог между партикуляризмом и универсализмом усложняется и трансформируется. В эти столетия он идет на двух уровнях: в отдельных странах (диалог между государством и постепенно складывающимся «обществом») и в масштабе Европы (диалог между государствами). В данном случае нас интересует второй, более общий уровень.

История межгосударственных отношений в Европе XVI—XVIII вв. явственно делится на два периода. В XVI — первой половине XVII в. партикулярное начало (становление европейских государств) относительно преобладает над сознанием религиозно-идеологического единства Европы. В это время существовала реальная опасность европейского раскола по конфессиональному признаку. Религиозная мотивация внешней политики все еще остается сильной, хотя

уже возникают собственно политические интересы. Баланс между отдельным и общим все же удается сохранить, и с середины XVII в. идея европейского единства усиливается на обновленной основе, не столько религиозной, сколько культурно-исторической (6). С этого времени и до конца XVIII в. сознание европейской общности весьма укрепляется (процесс самоопределения европейских народов в этот период еще не привел к «национальному эгоизму»).

Что позволило Европе XVI—XVIII и в особенности XVI—XVII вв. выстоять в качестве системной целостности? Отметим то общее, что связывало католическую и протестантскую Европу раннего Нового времени. Помимо христианства нужно назвать латинский язык, остававшийся в XVI—XVIII вв. языком европейской культуры; единообразный календарь (грегорианский), принятый многими европейскими странами в конце XVI в.; единый образовательный стандарт; единый рынок капитала, труда и продуктов, международное разделение труда; общую моду; общий технический стиль; постоянные династические браки, обеспечивавшие родство правящих европейских домов (7); интернациональный корпус наемников (8); общее международное право и дипломатию.

Особо стоит остановиться на свободе перемещения по территории Европы предпринимателей, ремесленников, художников, ученых, диссидентов, беженцев и др. Приведем несколько примеров. В Англии между XV и XVII вв. работали представители тринадцати профессий из восьми стран (9). Олово и медь Корнуолла разрабатывались в XVI в. специалистами из Южной Германии (10). Известные мастера часто переманивались в другие страны. Переселенцы, о которых впечатляюще писал В. Зомбарт (11), распространяли технологии в те страны, куда они перемещались. «Европа предоставляла преследуемым систему убежищ,— пишет Э. Джонс,— и ее история может быть написана как сага об избавлении беженцев от войн, вторжений и религиозных преследований» (12).

После вступления герцога Альбы в Нидерланды в 1567 г. тысячи людей могли бежать в Англию, на север Нидерландов и в Швейцарию. После разгрома Антверпена в 1585 г. выходцы оттуда основали в Англии шелковую индустрию. Перед отменой Нантского эдикта двести тысяч гугенотов выехали в Швецию, Ольстер и Бранденбург. В последнем случае они немало способствовали экономическому развитию курфюршества, а затем королевства Пруссии (13). Правительства, пытавшиеся закрыть границы, в конечном счете от этого проигрывали (14). Европейским государям часто было невы-

годно преследовать талантливых и энергичных диссидентов, — последние могли найти применение своим способностям в другой стране, и государство теряло, таким образом, человеческий капитал. В переселениях участвовали, как правило, наиболее предприимчивые и «пассионарные», отрыв от традиций родных мест заставлял их концентрироваться на своих профессиональных способностях и в определенной степени делал из них «новых людей», не отягощенных стереотипами прошлого.

Как видим, европейская целостность не исчерпывалась религиозным компонентом, она уже обладала всеми возможными характеристиками: социально-политическими, экономическими и культурными. Потенциал европейского единства, таким образом, оказался достаточным, чтобы пережить начальные десятилетия XVI в. и затем столетие конфронтации, связанной с религиозным расколом Европы. В XVIII в. Европу уже называли республикой, составленной из различных государств (Вольтер в «Веке Людовика XIV»), или политическим телом (*corps politique*) (15). В конце XVIII в. Эдмунд Берк писал: «Нигде в Европе европеец не может чувствовать себя вполне изгнанником» (16). Эти слова часто приводят в доказательство возникновения европейского самосознания.

Рассмотрим теперь достоинства европейской системы, взятой в аспекте внутреннего разнообразия. Здесь можно ограничиться феноменом европейского соперничества. Это было соперничество, ограниченное европейской целостностью. Оно предполагало некие правила (более смутные в XVI в. и более определенные в XVII—XVIII вв.), вызванные к жизни появлением международного права. Каждое европейское государство, хотя бы в принципе, считалось субъектом международного права и носителем суверенитета.

Кроме правового равенства государств, в Европе XVI—XVIII вв. существовал приблизительный военный паритет между наиболее сильными участниками европейского концерта. Попытки отдельных государств достичь безусловно военного-политического господства не удались ни в XVI—XVIII вв., ни в более позднее время (отчасти это было вызвано тем, что военные новшества быстро становились общим достоянием). В то же время соперничество заставляло европейские государства постоянно напрягаться либо в борьбе за лучшие позиции, либо в попытках не отстать... Соперничество было достаточно жестким и за отставание (не только военное, но и любое иное) приходилось платить дорожную цену, что мы попытаемся показать ниже.

В целом европейская система представляла собой «сильную» историческую среду, вынуждавшую участников еврообщения соответствовать ее требованиям в меру своих возможностей. Благодаря внутреннему разнообразию и соперничеству исторический тонус Европы оказался в XVI—XVIII вв. существенно более высоким, чем то было в Азии. Крупнейшие монархии Азии XVI—XVIII вв. — маньчжурская в Китае, могольская в Индии и османская на Ближнем Востоке и в юго-восточной Европе — не были способны обеспечить устойчивый исторический рост и создать инфраструктуры развития. Бесконтрольная власть азиатских элит не только развращала эти элиты, но также расслабляла соответствующие общества, заставляя их свыкаться с исторической инертностью (17).

Азиатская централизация, не уравновешенная социально инициативными общественными структурами, вела к серьезным, долговременным историческим потерям (18). В Азии отсутствовал рациональный контроль над расходами и потреблением (так называемое демонстративное, избыточное потребление), что в сочетании с коррупцией и государственным террором подрывало имперское хозяйство. Военные конфликты в Азии XVI—XVIII вв., в отличие от европейских конфликтов, никак не регламентировались и порой оборачивались историческими катастрофами и очередной перекройкой политического пространства.

Помимо общепризнанных правил внутриевропейского общения, у Европы XVI—XVIII вв. был еще один способ снижения его напряженности, еще один «клапан» — колонии, куда сбрасывалась избыточная агрессивность и куда часто отправлялись (в поисках сокровищ или лучшей жизни, а порой и в оковах) те, кто представлял опасность для общества (19).

1.4. Европейское разнообразие: уровень субсистем

1.4.1. Первая субсистема: Англия, Соединенные провинции, Франция

Тот факт, что страны европейской системы развивались неравномерно, делает целесообразным распределение их по нескольким субсистемам. Ведущим критерием распределения будет общий успех (неудача) в европейском соперничестве. Первую субсистему, включавшую в себя страны, лидировавшие в Европе XVI—XVIII вв., составляют, на наш взгляд, Англия, Республика Соединенных провинций и Франция. Лидерами их сделало, как нам представляется, своевремен-

ное (к рубежу XV—XVI вв., когда складывалась первоначальная конфигурация европейской системы) решение важнейшей задачи — создания стабильного политического режима.

Мы полагаем, что с XV—XVI вв. в европейском регионе складывается новая «конstellляция» исторических факторов: идеология перестает играть роль «систематизирующего центра» (К. Манхейм) европейской цивилизации. Таким центром все более становится политика, прежде всего государственная. Подобный «расклад» сохраняется по крайней мере до конца XVIII в., когда из-под государственно-политической опеки начинают выходить экономика и общество. «Политизации» ранненовоевропейской истории соответствовала «деидеологизация» — постепенный отход на второй план требований религиозной идеологии. Государственная политика являлась центральным фактором европейской истории XVI—XVIII вв. в том смысле, что решение экономических, социальных и культурных проблем во многом зависело от политических решений на государственно-монархическом уровне. Вот почему мы считаем, что в эту эпоху выигрывали прежде всего страны, успевшие создать стабильные политические режимы.

В Англии и Франции это были абсолютистские режимы, в дореволюционных Нидерландах — провинциальные штаты, сносившиеся через Генеральные штаты в Брюсселе для решения общих вопросов. В ходе революции в северных Нидерландах эта система обрела законченный вид (сочетание олигархических, монархических и республиканских элементов). Кроме того, во всех трех государствах к началу XVI в. существовала достаточно развитая средневековая экономика, в особенности в Нидерландах, наряду с Италией занимавших первые позиции в экономике средневековой Европы. Эти три государства образовывали цивилизационное ядро постсредневековой Европы, задавая тон в переходных процессах, происходивших в Европе.

Географически это был ее северо-западный, «атлантический» регион. В XVII в. сюда из Средиземноморья (из Италии) перемещается исторический центр Европы (20). В связи с этим некоторые исследователи пишут о конце средиземноморской эры и о начале «европейской эры» (21). Названная триада государств, в сущности, монополизировала европейскую торговлю и промышленность XVII—XVIII вв. и заняла наиболее выгодное место в системе европейского разделения труда, стихийно складывавшейся в XVI—XVIII вв. Экономический успех стран первой подсистемы был, как уже отмечалось, во многом обусловлен достаточной стабильностью их

политических режимов, а также их последовательным, осознанным протекционизмом в отношении собственных экономик. В XVII в. Англия, Франция и Голландия перехватывают политическую инициативу у Габсбургов, а в XVIII в. англичане и французы ведут борьбу за первенство в европейской политике. Вклад этих стран в европейскую культуру XVI—XVIII вв. не менее велик, чем их политические и экономические завоевания, хотя и не исчерпывает всех культурных успехов Европы этого времени (логика развития культуры, как известно, относительно самостоятельна, потому Италия, например, оставалась в это время одним из лидеров европейского искусства).

Из трех государств первой субсистемы постепенно выделяется Англия. В XVI в. она многое сделала для установления своего будущего превосходства. В XVII в. она удачно соперничает с Голландией (Соединенными провинциями) в борьбе за торговое, а с Францией — за политическое преобладание в Европе. Наконец, в XVIII в., ближе к его концу, Англия уверенно выдвигается на первый план европейской истории. В XIX в. Англия (с 1707 г. — Британия) сполна показала результаты своих прежних побед и одновременно одержала новые победы. «Буржуазный» XIX в. был во многом веком Британии, британского военно-политического и экономического лидерства («мастерская мира» — это определение сопровождало британскую экономику весь XIX в.), утраченного лишь к началу XX в. Мы сознательно выходим за пределы раннего Нового времени, чтобы подчеркнуть особую роль Англии в становлении современной европейской цивилизации, современной цивилизационной парадигмы. Именно на английской исторической почве складывались эталоны *modernity*. Ее финансовая система, ее промышленное развитие служили образцами в XIX в. Ее политический опыт (либерализм, парламентаризм, политические партии) лег в основу общеевропейского опыта подобного рода.

Каковы причины английского успеха? Начать, вероятно, следует с особенностей средневековой истории Англии. До середины XI в. феодализм в Англии все еще не достиг зрелости, с ним сосуществовал и соперничал архаический уклад. Только нормандское завоевание второй половины XI в. завершило процесс генезиса феодализма благодаря «импорту» феодальных институтов из северной Франции. Тем не менее на протяжении всего средневековья в Англии сохранялись свободные крестьяне и, помимо феодального ополчения, существовал фирд — традиционное народное ополчение. Сильны были традиции местного самоуправления: представители

короля в графствах — шерифы — часто делили властные полномочия на местах с выборными представителями свободного населения. Архаика, таким образом, вплеталась в феодальные отношения, в то же время трансформируясь и утрачивая архаический смысл.

Английское средневековое общество, в отличие, например, от французского, не было строго иерархизированным. Прежде всего это относится к положению в нем дворянства. Его средние и низшие слои не были отделены от горожан и верхушки крестьянства сословной пропастью, как это было во Франции. Для того чтобы стать дворянином, достаточно было иметь годовой доход в размере 20—40 фунтов. Все это создавало предпосылки для политического союза городов и рыцарства, во многом обусловившего специфику английского средневекового парламента. Добавим, что в Англии вассально-ленная система не приобрела классического, многоступенчатого облика: феодалы давали клятву верности непосредственно государю (так называемая иммедиатизация).

С упомянутой трансформацией раннесредневековой английской архаики связано, на наш взгляд, появление Великой хартии вольностей (1215 г.), дававшей всем свободным лицам определенные политические гарантии. И хотя воспользовались данными правами главным образом бароны, самоформальное признание прав свободного человека создавало прецедент для появления в дальнейшем таких документов, как Habeas corpus Act и «Билль о правах».

Таким образом, английский феодализм, будучи полноценным в системном смысле, располагал определенной спецификой, делавшей его исторические корни не столь мощными, как это мы видим во Франции.

Второй комплекс причин возвышения Англии кроется в XVI и XVII вв. Начнем с того, что повторим за Ф. Броделем: Англия стала островом (22). Согласно Броделю, данное выражение означает следующее: в 1558 г. Англия потеряла Кале, последнее свое владение на континенте, и с этого момента она была вынуждена заниматься своими внутренними проблемами. До этого Англия, по мнению Броделя, была частью англо-французского пространства, то есть была континентально ангажирована. Теперь, с середины XVI в., она преодолевает длительную традицию континентальной ориентации, заложенную еще Плантагенетами, и отрывается от связанных с этой традицией идеологических, династических целей. Она может, наконец, перейти к преследованию реальных целей, отвечающих ее государственным интересам (23).

Разрыв с континентом был продублирован разрывом с

Римом, что еще более усилило «островную» самодостаточность Англии. Отныне она — своеобразный член европейской системы, она — на пути к «блестящей изоляции». Ее восприятие остальной Европы становится гораздо более «индивидуалистичным», нежели раньше. Все это приводит к тому, что Англия превращается в «страну под напряжением» (Ф. Бродель), страну, нацеленную на исторический успех в европейском соперничестве. А это, в свою очередь, соответствующим образом влияет на социальную психологию англичан (постоянная готовность к борьбе и к сопутствующим ей трудностям).

В 1500 г. Англия была еще средневековой страной. Особенности ее феодализма пока не воплотились в видимые преимущества. Ее экономика на итальянском и нидерландском фоне оставляла желать лучшего (Англия могла похвастаться лишь огромным по тем временам производством шерсти). У нее не было могущественного флота, и ее торговля велась на иностранных судах. Однако в XVI в. происходит метаморфоза. Прежде всего, из отдаленной периферии европейской цивилизации Англия оказывается атлантическим форпостом Европы. Теперь она имеет прямой доступ к путям мировой торговли. В первой половине XVI в. создается собственный английский флот, торговый и военный, а к XVII в. он становится одним из сильнейших в Европе. Усложняется структура английской торговли: обработанные сукна в качестве основного продукта экспорта вытесняют сырую шерсть. Складывается собственная суконная промышленность, и Англия перестает быть сырьевым придатком Италии и Фландрии. Возникают первые английские торговые компании.

В XVI в. начинается активное преобразование аграрной сферы. Если раньше земля рассматривалась как основа политических функций и гарант высокого социального статуса, то при Тюдорах аграрные отношения впервые начинают коммерциализироваться, и земля все чаще рассматривается как источник дохода (24). Знаменитые огораживания явились ответом на новую ситуацию в английской деревне. Традиционные аграрные отношения предполагают слитность держателя и земли и, соответственно, отсутствие земельного рынка. При феодализме поземельные отношения неразрывно сплетены с отношениями личными. Англия XVI в. явила первый пример экономической эмансипации аграрной сферы. Земля становится товаром и, следовательно, может переходить из рук в руки. По мнению Б. Мура, в 1580—1630 гг. в Англии происходил настоящий рыночный бум в поземельных отношениях (25).

Если XVI в. был для Англии временем, когда закладывал-

ся реальный фундамент ее блестящего будущего, то XVII в. приносит первые серьезные победы. В 1646 г. в ходе революции отменяется система рыцарских держаний и тем самым узаконивается новый порядок в деревне. Традиционное крестьянство все более вытесняется фермерами, чье отношение к земле и чьи хозяйственные мотивы уже полностью определялись психологией предпринимательства.

Закладывается английская колониальная империя, пусть еще и достаточно робко. После появления Навигационного акта 1651 г. Англия трижды наносит поражение Соединенным провинциям (всего же в XVII—XVIII вв. между ними четырежды вспыхивали войны). После этих поражений монопольное положение голландцев в мировой торговле было подорвано, хотя и не сокрушено.

«Славная революция» 1688 г. сильнее всего стимулировала модернизацию финансовой системы Англии. П. Диксон назвал этот процесс «финансовой революцией» (26). Вновь обратимся к Ф. Броделю: «На сегодняшнем языке мы бы сказали, что имела место национализация финансов, включая в этот медленный процесс и контроль над английским банком...» (27). Последний был основан в 1694 г. С его появлением связано создание эффективной системы кредита, решающим элементом которой был долгосрочный внутренний заем (28). Это позволило Англии вести в XVIII в. успешные войны, опираясь только на внутренние ресурсы. При этом государственные расходы были поставлены под государственный контроль, что позволило свести коррупцию к европейскому минимуму. Безусловно, это не было бы возможным без политических реформ (политической революции?) конца XVII — начала XVIII в., в результате которых Англия из абсолютной монархии превратилась в конституционную. Именно с этого времени возникают классический английский парламентаризм и система политических партий.

Затем, уже накануне своей гражданской войны Англия сделалась первой промышленной страной Европы, чтобы оставаться ею два с половиной столетия (29). А еще в середине XVI в. английская промышленность находилась далеко позади итальянской и нидерландской и во многих отношениях уступала французской и немецкой (30). Одной из причин этого рывка была способность англичан внедрять у себя чужие промышленные новшества, придавая им неведомый до того размах (31). Другой, более важной причиной можно считать то, что, возможно, уже в XVII в. английская экономика представляла собой комплекс взаимосвязанных, развивающихся секторов, стимулирующих друг друга (сельское хо-

зяйство, мануфактурная промышленность, торговля). Ни Голландии, ни Франции подобной согласованности, то есть фронтального экономического развития, достичь не удалось. К Англии XVI—XVIII вв. подходит понятие уравновешенного роста, в то время как экономический рост Соединенных провинций и Франции назвать уравновешенным нельзя (32).

Таким образом, в XVII в. Англия становится промышленным лидером Европы. Ее сельское хозяйство по степени структурных преобразований и экономической перспективности также не имеет себе равных. Ее положение в мировой торговле и финансах немногим уступает голландскому. Ее политический строй во многом сбросил с себя инертность старого, традиционно-монархического порядка и сословной рутины, чего нельзя сказать ни о Голландии, ни о Франции того же времени. В военном отношении Англия к концу XVII в. — одна из двух сильнейших, наряду с Францией, держав Европы. Английская философско-политическая (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк), экономическая (У. Петти), научная (Р. Бойль, И. Ньютон) мысль составляла первые рубежи европейской культуры.

На протяжении XVIII в. Англия ускорила свой исторический рост, и к концу столетия она становится признанным европейским лидером. В это время заканчивается реорганизация аграрного сектора. Систему, определявшую его, назовут в XIX в. *high farming*. В самом общем виде это интенсивное, рациональное земледелие в сочетании с фермерской арендой. Результатом утверждения этой системы было значительное увеличение продуктивности сельского хозяйства, что позволило выдержать начавшийся после 50-х гг. XVIII в. демографический подъем (33). Другим результатом аграрных преобразований было установление социально-экономического консенсуса между крупными собственниками земли и арендаторами. Первые самоопределились в качестве рантье, заинтересованных в процветании своего поместья; вторые были уверены в сохранении своей аренды «по уговору, если не по закону» (34) и потому могли безбоязненно инвестировать свое хозяйство. Кроме того, в Англии XVIII в. существовали мелкие независимые собственники, йомены, также вписавшиеся в новую аграрную ситуацию (35). Такой радикальности в переходе к новым сельским структурам не знала ни одна страна Европы, включая Францию и Голландию (36).

Общеизвестно, что во второй половине XVIII в. начинается английская промышленная революция, резко повлиявшая на важнейшие отрасли хозяйства страны, такие, в част-

ности, как производство тканей и металлургию. Возросшее с середины века население обеспечило промышленную революцию рабочей силой (в 1760 г. население страны насчитывало 6665 тыс., а в 1790 г. — 8216 тыс.) (37). В мировой торговле Англия наконец также стала первой. В этой области, по мнению Ф. Броделя, вполне можно говорить о революции, о «настоящем торговом взрыве» (38). Финансовый центр Европы и мира перемещается в конце XVIII в. из Амстердама в Лондон. Итогом экономических перемен столетия было превращение Англии в единое рыночное пространство, прошитое разнообразными транспортными артериями (дороги современного типа, каналы). Первым европейским национальным рынком был именно английский.

Внешняя политика Англии в XVIII в. была почти неизменно удачной — и в Европе, и, в особенности, на других континентах (завоевание значительной части Индии и Канады). Исключением здесь была потеря части американских колоний в результате Американской революции.

Социальная эволюция Англии шла в сторону расширения «культуры участия». И здесь из числа европейских стран некого поставить рядом. Несмотря на то, что демократические основы новой политической культуры в Англии XVIII в. только формировались, несмотря на заметный олигархизм английского политического строя этого времени, общественно-политическая жизнь Англии была самой насыщенной в Европе в том смысле, что в ней участвовали разнообразные слои общества, а не только элита. Уровень конфликтности в английском обществе XVIII в. снизился, хотя насилие еще не было элиминировано из английской истории (вполне эволюционной она станет только в XIX в.) (39). В целом Англия XVIII в. научилась разрешать внутренние конфликты легально — через парламент и юридические процедуры. Подобного в истории послеантичной Европы еще не случалось. Это стало возможным во многом благодаря достижению Англией политического консенсуса в конце XVII — начале XVIII в., консенсуса, очень постепенно ставшего национальным (на это ушло, вероятно, еще полтора столетия, — до середины XIX в.).

Завершая характеристику английского общества XVIII в., обратимся к Б. Муру, отметившему несколько особенностей социально-политической жизни страны, относящихся ко всему периоду XVI—XVIII вв.: 1) государственное правосудие в Англии опиралось не столько на королевских должностных лиц, сколько на неоплачиваемых мировых судей (*justices of the peace*); 2) репрессивный центральный аппарат в Англии

был слабее, чем в централизованных континентальных монархиях; 3) так как в промышленном отношении Англия с XVII в. опережала другие страны, ее буржуазия была относительно свободна от контроля со стороны короны и земельной аристократии, а после «славной революции» у нее появились вполне надежные гарантии самостоятельности; 4) земельная аристократия не нуждалась в феодальной реакции, так как сложившийся хозяйственно-экономический порядок позволял получать прибыль, не прибегая к социальному насилию (40).

Если английский исторический опыт XVI—XVIII вв. мы рассмотрели достаточно подробно ввиду его исключительной важности в становлении новой Европы, то на Соединенных провинциях и Франции мы остановимся более обзорно.

В отличие от Англии, Соединенные провинции были небольшим государством (около 34 тыс. кв. км, или «меньше половины Девоншира», по выражению Тюрго) (41). В 1650 г. население страны составляло 2 млн. человек (42), что более чем в два раза уступало населению Англии. Природные условия оставляли желать лучшего, количество пахотных земель было невелико. На все эти вызовы жители нидерландского севера пытались давать достойные ответы. Соединенные провинции, как и Англия, были «страной под напряжением». Животноводство и земледелие были обречены делать ставку на производительность (43). Основным же видом хозяйственной деятельности стала торговля. В XVII в. Соединенные провинции в лице прежде всего Голландии и Амстердама становятся крупнейшей морской державой Европы, располагавшей самым многочисленным флотом (44). Морское первенство дополнялось финансовым: амстердамский банк, основанный в 1609 г., становится средоточием европейского кредита, а амстердамская биржа — местом, где бился пульс европейской коммерции.

Страна привлекает свободомыслящих людей Европы уникальной для XVII в. терпимостью (45). Можно даже утверждать, что именно в этой стране утвердилось первое толерантное общество (46). В этом заслуги Соединенных провинций перед европейской цивилизацией, пожалуй, сопоставимы с ее торгово-финансовой деятельностью: здесь как нельзя лучше обнаруживается двусторонняя связь постсредневековой деидеологизации и развивающегося рынка.

XVII в. стал «звездным» для этого небольшого народа. Прочитаем В. Зомбарта: «Быть может, Соединенные провинции являлись тем местом, где капиталистический дух впер-

вые достиг полного расцвета, где он нашел равномерное по всем направлениям и до тех пор невиданное развитие и где он опять-таки овладел целым народом» (47). Приведенное высказывание одновременно верно и неверно. Верно, что Соединенные провинции впервые продемонстрировали триумф рынка в масштабах целой страны. И неверно, что «капиталистический дух» достигает полного расцвета исключительно в успехах торговли. Давно замечено, что преобладание «торгового капитализма» характеризует лишь раннюю стадию становления экономики современного типа, ее более зрелые формы предполагают сочетание развитой торговли и финансов с развитой же промышленностью. Именно этого — уравновешенности основных секторов экономики — не было в данном случае (48). Соединенные провинции не смогли стать промышленным конкурентом Англии. На этот вызов ответа не последовало.

Мы, таким образом, перешли к причинам отставания Соединенных провинций от Англии, прогрессирувавшего на протяжении XVIII в. Одну из этих причин мы уже отметили. Другая причина — незавершенность реорганизации сельского хозяйства. В отличие от радикального английского, нидерландский вариант выглядит компромиссным. «Сеньориальный строй, даже все ленные пожалования Филиппа II остались в силе. Основой аграрного строя по-прежнему были мелкокрестьянские хозяйства разных типов. Буржуазно-фермерские отношения развивались медленно и преимущественно на вновь осушенных землях — польдерах» (49).

Следующая причина — в особенностях политического строя Соединенных провинций. В нем так и не был преодолен средневековый провинциальный партикуляризм. Все семь провинций считали себя суверенными. «Правительство в Гааге слыло слабым, непрочным» (50). Один из современников писал, что Соединенным провинциям скорее пристало называться Разъединенными (51). Федерализм не делал страну раздробленной наподобие, например, Италии, — Соединенные провинции всегда сознавали общность своих интересов, особенно экономических. Однако путь к подлинному экономическому успеху лежал, как отмечалось выше, через политическое единство и государственный режим, достаточно сильный, чтобы защитить собственную экономику. В этом смысле Соединенные провинции опять-таки являли компромисс — на сей раз между средневековой нидерландской децентрализацией (республика городов и провинций) и постсредневековым централизмом. По словам Вайолет Барбур, «то был последний раз, когда настоящая империя тор-

говли и кредита существовала без поддержки современного объединенного государства» (52). На всем протяжении эпохи XVI—XVIII вв. политическую жизнь Соединенных провинций тяготило противоречие между торгово-купеческой олигархией и оранжистами,— сторонниками статхаудеров из дома Оранских-Нассау. Политического консенсуса, подобного английскому, в Республике так и не сложилось.

Наконец, последняя в ряду называемых причин отставания, но, возможно, первая по значению — то, что геополитическое положение Соединенных провинций было далеко не лучшим: очень небольшая по территории и населению страна лежала рядом с Францией, самой мощной в военном отношении и наиболее населенной страной Западной Европы. Во второй половине XVII в. нидерландцам пришлось выдержать несколько тяжелейших войн с Францией Людовика XIV. Независимость удалось отстоять лишь ценой затопления части страны и благодаря английской политической поддержке. Сохранить статус полноценного европейского лидера Соединенные провинции, естественно, не смогли. Оставалось одно — сохранить то, что еще можно было сохранить. И в XVIII в. Соединенные провинции «уходят» из большой политики, сосредоточившись на финансовых операциях и морских перевозках. Но и здесь в силу отмеченного выше нидерландцы теряют первенство. Все это сказывается на предпринимательском сознании: капиталистический дух, по выражению В. Зомбарта, «подвергается ожирению» (53). Голландская буржуазия становится слоем рантье, живущим за счет банковских процентов. Активная предпринимательская деятельность сменяется частичной реставрацией цехового, корпоративного строя (эти структуры были ликвидированы лишь в процессе и после французского завоевания 1795 г., послужившего новым историческим импульсом для страны).

В XVIII в. Соединенные провинции уходят в историческую тень, в то же время не слишком в нее погружаясь. Страна остается в целом благополучной благодаря исторически приобретенным качествам ее народа, прежде всего — трудолюбию и хозяйственной рациональности. Соединенные провинции становятся надежным европейским «середняком», «доброй старой Европой», а Амстердам продолжает существовать в качестве одного из финансовых центров Европы.

Их трех европейских стран-лидеров Франция была наиболее традиционной. Сколько-нибудь серьезных аграрных преобразований до конца XVIII в. в ней не происходило (54). Французское дворянство, в отличие от английского, не было

затронуту предпринимательским сознанием и не делало попыток внести изменения в хозяйственный распорядок своих поместий. Более того, с появлением сильного политического центра в Париже дворяне предпочитали держаться ближе к нему, довольствуясь взиманием обычной ренты со своих держателей. Традиционный крестьянский мир, таким образом, оставался неприкосновенным, весьма умеренно отзываясь на развитие городского рынка. В ходе Великой французской революции были упразднены феодальные права на землю, но это не произвело переворота в деревне. Крестьянство в целом оставалось прежним, и совсем не случайно оно ответило Вандеей на политический радикализм и преобразования якобинцев. В XIX в. французское крестьянство в большинстве своем вошло как традиционное образование. Соответственно, не испытало социальной трансформации и дворянство. Лишь Революция нанесла первый серьезный удар по традиционной аристократии и ее политическим привилегиям. Окончательно же аристократия перестает быть заметной политической силой после революции 1830 г. (55). Таким образом, в отличие от английского дворянства, французская знать не «модернизировалась», а была частью уничтожена якобинским террором, частью насильственно оттеснена на периферию политической жизни.

Французская промышленность XVI—XVIII вв. уступала итальянской (до XVII в.), нидерландской и английской. Исключение составляли королевские мануфактуры и немногочисленные подобные им частные предприятия. Большая же часть страны оставалась вне узкой зоны мануфактурного производства.

До второй половины XVIII в. экономика Франции оставалась регионализированной и по преимуществу аграрной. Лишь с этого времени начинается рост обменов и «энергичный слом барьеров между провинциями» (56). Завершение же формирования французского национального рынка приходится на XIX в., когда в ходе промышленного переворота страна покрывается сетью железных дорог. Одна из причин такой постепенности становления рыночной экономики во Франции — большая, по европейским меркам, территория страны, равнявшаяся, согласно У. Петти, тринадцати Голландиям и четырем Англиям. Чтобы связать такое пространство в единое экономическое целое, требовалось больше сил и времени, чем в случаях с Англией и Соединенными провинциями. В этой связи Ф. Бродель назвал Францию «жертвой своего огромного пространства» (57).

Другой причиной замедленности исторического движе-

ния Франции в сравнении с Англией было то, что Франция — классическая страна феодализма. Традиционные институты и представления, в особенности сословные, имели во Франции глубокие исторические корни (не будем, впрочем, забывать, что речь идет о европейском традиционализме, отличном от восточного).

Действие указанных причин компенсировалось во Франции усилением с XV—XVI вв. государственного начала. Государственно-политическая элита занимала в истории Франции XVI—XVIII вв. значительно большее место, чем в Англии, где еще в средние века начали складываться внегосударственные общественные структуры, и несравненно большее место, чем в Соединенных провинциях, испытывавших определенный дефицит государственности. История французской государственности является одновременно историей собирания страны и составляет главный нерв ее переходной эпохи.

Сильное, по западноевропейским критериям, французское государство никак нельзя назвать деспотическим в азиатском смысле слова. Во Франции XVI—XVIII вв. существовал диалог между государством и «протообществом», представленным в первую очередь дворянством, но также горожанами, с XIII—XIV вв. регулярно входившими во властные органы (вспомним легистов). Наличие общественного диалога — отличительная особенность стран первой субсистемы. Восточнее Франции, и чем восточнее, тем больше, социальный диалог становится все уже, все элитарней, все призрачней.

Создание сильного государства, способного оказывать реформирующее влияние на течение французской истории, растянулось приблизительно на двести лет — от Людовика XI до Людовика XIV, то есть с середины XV в. до середины XVII в. Все это время абсолютистский режим двигался к зрелости через трудности и кризисы, наиболее болезненный из которых занял почти всю вторую половину XVI в. В XVII в. французское государство, имея перед собой примеры Голландии и Англии, берет курс на перемены, однако его реформаторские возможности оказались ограниченными, и в XVIII в. абсолютистский режим оказывается уже среди антимодернизаторских сил. В этом столетии решалось, получит ли «государственная модернизация» XVII в. (и отчасти XVI в.) продолжение в более перспективных формах, идущих от «общества» (кавычки означают, что самодеятельного гражданского общества в собственном смысле слова европейский XVIII в. еще не знал, даже Англия, по всей вероятности, не является здесь исключением). Великая революция

конца XVIII в. стала ценой, которую Франция заплатила за возможность подобного продолжения модернизации. Историческая оправданность Французской революции, несмотря на ее трагизм, для нас несомненна. По своим результатам это модернизаторская революция.

По меньшей мере любопытно, что две другие страны первой субсистемы, Соединенные провинции и Англия, также прошли через свои революции. Из них первая была еще достаточно «ранней», чтобы решительно развязать исторические узлы, осложнявшие переходную эпоху в нидерландской истории.

В заключение рубрики добавим, что все три страны существовали в одном историческом «поле», притягиваясь, отталкиваясь и взаимно обогащаясь в рамках одной субсистемы. Даже географически они образовывали слитное, не разделенное границами какого-либо другого государства пространственное целое. После первых трех революций, которые уместно рассматривать как стадии единого для этих стран процесса социального обновления (58), сложился некий общеевропейский стандарт, паттерн развития, и остальные европейские страны получили возможность избежать ошибок первоначального опыта (это к вопросу о «преимуществах отсталости»). Впрочем, как показала история XIX и XX вв., знание опыта прошлого, как правило, не в состоянии преодолеть силы местных обстоятельств, и в большинстве случаев модернизирующимся странам приходится идти дорогой потрясений. Повторим, что модернизация провоцирует общественные конфликты, благополучный исход которых отнюдь не гарантирован.

1.4.2. Вторая субсистема: Испания, Германия, Италия

В отличие от первой субсистемы, второй не свойствен особый пространственно-географический локус. Однако страны, причисленные нами к этой субсистеме, отличается, как и страны-лидеры, схожесть исторической судьбы: к рубежу, открывающему новую эпоху, страны второй субсистемы не создали стабильных политических режимов, способных содействовать динамичному историческому развитию этих стран.

Испания как будто бы стала централизованным государством. Но, во-первых, централизация страны не была последовательной и глубокой, в сущности, она строилась на унии двух самостоятельных государств, Кастилии и Арагона. Во-вторых, испанский абсолютизм начиная с Карла I приобретает «наднациональный» характер: он руководствуется не экономическими и политическими интересами страны, а иде-

ологическими приоритетами дома Габсбургов. Начинаясь процесс европейской деидеологизации Испанию не затронул. Результатом было то, что испанская экономика, находившаяся поначалу в выгодном положении (американское серебро и колонии, покровительство, оказывавшееся городам Фердинандом и Изабеллой), затем была превращена в средство для ведения широкомасштабной имперской политики и к XVII в. пришла в упадок (59). Испания XVI—XVIII вв. — пример негативного влияния идеологизированного политического режима на экономику, общество и культуру. Испанская модернизация во второй половине XVI в. прервалась, едва начавшись.

Города, бывшие еще в начале XVI в. мощной экономической силой, в XVII в. стали, в сущности, вотчиной городских кабальеро, контролировавших муниципалитеты (60). Специфический городской менталитет с его предпринимательскими ориентациями в XVII в. «выветривается», уступая место желанию аноблироваться и вести дворянский образ жизни. Накопленные средства переводятся из предпринимательской деятельности на покупку поместий и приобретение дворянских званий.

Среди других стран Западной Европы Испания выделялась многочисленностью дворянства (в Кастилии в конце XVI в. дворяне составляли около десяти процентов населения, в северных же районах страны — намного больше) (61). Дворянские ценности («героическая лень», отрицание трудовой этики) вышли за сословные рамки и стали ценностями большей части общества — в этом одна из основных причин и одновременно важнейший итог испанского упадка XVII в. Несмотря на то, что дворянство в XVI—XVII вв. утрачивает политическую самостоятельность и подчиняется центральной власти, оно берет реванш, завладев всеми органами власти, через двор направляя в своих интересах политику испанских монархов. Дворянин — центральная фигура испанского общества XVI—XVIII вв., в то время как в средние века, в эпоху Реконкисты, существовали также сильные города и свободное, самодеятельное крестьянство (свободные крестьянские общины — бегетрии — имели даже право избирать себе сеньора).

С конца XVI в., когда корона отчуждает общинные угодья, когда монополия Месты наносит огромный ущерб сельскому хозяйству страны, происходит общее обеднение крестьянства, оно деградирует и социально, и нравственно. В то же время сеньориальный строй сохраняет устойчивость. Таким образом, перемены, происходившие в ремесле и в дерев-

не, свидетельствуют об экономическом упадке Испании в конце XVI и в XVII в.

Страна маргинализируется (множество нищих, монахов, солдат — людей, изъятых из сферы производства) и беднеет. Непрерывные, крайне дорогостоящие войны и сильная зависимость от иностранных товаров (протекционизм, в сущности, отсутствовал) усугубляют положение. Наконец, сюда следует добавить общий религиозный фанатизм: неприятие иноверия было в Испании повсеместным. В 1492 г. испанские государи изгоняют из страны евреев. Изгоняются также мусульмане-арабы. В начале XVII в. наступает черед морисков — арабов, принявших христианство. Испания лишается массы трудолюбивых людей, носителей ремесленных и торгово-финансовых традиций.

Нельзя не сказать о роли реконкисты в испанской истории XVI—XVII вв. В ходе этого многовекового (VIII—XV вв.) движения сложилось ядро испанского социально-психологического уклада. Реконкиста сказалась на нем неоднозначно: она раскрыла лучшие черты испанского народа, его свободолюбие, его верность религиозной традиции. Но она же задала ряд негативных социально-психологических «программ» и комплексов, прежде всего комплекс «героической лени», а также чрезмерную идеологизированность общественного сознания испанцев (католицизм стал для них не просто религией, но основным условием идентичности).

Действие всех перечисленных негативных факторов привело к тому, что к середине XVII в. Испания, формально имевшая все возможности для того, чтобы стать одним из европейских лидеров, не смогла скорректировать сложившийся в средневековье социально-психологический сценарий (демонстративная доблесть и религиозное рвение вопреки трудовой этике) и стала второстепенной европейской страной. В 1640 г. от Испании отделяется Португалия, тогда же начинается восстание в Каталонии, также происходившее под лозунгами отделения. Региональный партикуляризм вновь дает о себе знать — в конце XVI в. против центрального правительства выступил Арагон, защищая имевшиеся у него права на автономию. В середине XVII в. растратившая силы в ходе затяжной Тридцатилетней войны Испания перестает быть великой военной державой (62). А после войны за испанское наследство страна теряет большую часть своих владений в Европе и перестает оказывать сколько-нибудь серьезное влияние на европейские дела.

Под знаком растущего отставания протекала в XVI—XVIII вв. история германских государств. Несмотря на раз-

личия, имевшиеся между ними, можно, на наш взгляд, рассматривать их как единое геополитическое и культурное целое, что мы и делаем.

Экономический подъем конца XV — первой половины XVI в. сменяется к концу XVI в. в большинстве германских государств стагнацией, а затем упадком. Происходит отток капиталов в кредитно-финансовые операции и в феодальное землевладение.

В отличие от Испании, немецкие города были более прочно укоренены в политической и экономической жизни средневековой Германии. Можно даже говорить о существовании в средневековой Германии городской «цивилизации», представленной вольными и имперскими городами. В 1521 г. их насчитывалось 85 (63). Аугсбургский религиозный мир 1555 г. подорвал их свободу, а после Вестфальского мира 1648 г. она была ими окончательно утрачена. Этому сопутствовал их экономический упадок, в XVII в. мануфактурное городское производство было побеждено вновь возобладавшей ремесленно-цеховой рутинной. И тем не менее бюргерское сознание не деградировало в Германии столь очевидно, как в Испании. Трудовой этический кодекс бюргерства сохранился, послужив историческим залогом будущего, пока еще отдаленного, экономического роста Германии. Более того, нам представляется, что бюргерский менталитет явился основной опорой немецкого национального характера.

В XVI—XVIII вв., впрочем, «бюргерский дух» был представлен его традиционными, консервативными сторонами (педантизм, склонность к привычным, цеховым формам производства, нежелание рисковать).

Сходную с эволюцией ремесла и торговли кривую описало и сельское хозяйство Германии. С конца XV в. и на протяжении значительной части XVI в. оно имело дело с благоприятной рыночной конъюнктурой. Росли цены на сельскохозяйственную продукцию, расширялось и углублялось разделение труда. Землевладельцы и мелкие производители втягивались в рыночные отношения, земледелие и животноводство становились более интенсивными. Но уже с начала XVI в. действовали противоположные тенденции: так называемая феодальная реакция и сопровождавший ее возврат к, казалось бы, изжившим себя формам поземельных отношений — личной зависимости, барщине и т. д. В результате этих попятных процессов крестьянство Восточной Германии было закрепощено, а в западных и юго-западных областях страны в целом сохранилась сеньориально-чиншевая система, Grundherrschaft.

Основные причины хозяйственного упадка Германии лежат, на наш взгляд, в нерешенности внутривнутриполитических проблем, а также в своеобразии ее геополитического положения. Исходным фактом немецкой истории стало сосуществование в одном аморфном политическом пространстве нескольких племенных герцогств. Общегерманские короли обладали реальной властью только в своем герцогстве. Со второй половины XIII в. на основе старых герцогств появляются так называемые территориальные княжества, продолжившие, а в определенном смысле начавшие процесс политического дробления Германии. В XIV—XV вв. обрисовалась карта основных германских регионов и территориальных владений. В конце XV в. их насчитывалось около трехсот пятидесяти (64). После издания Карлом IV «Золотой буллы» (1356 г.) утвердился принцип выборности германского императора, рельефно обозначивший тенденцию к усилению и правовому закреплению раздробленности.

В первой половине XVI в. еще оставалась в основном теоретическая, в малой мере реальная, возможность политического объединения Германии, с конца XV в. официально именовавшейся Священной Римской империей германской нации. Для ее реализации был необходим, во-первых, политический блок социальных сил, заинтересованных в единстве страны (бюргерства и рыцарства), а во-вторых, объединительная инициатива «сверху», со стороны императора. Союз этих сил, их встречное движение могли бы скорректировать «конфедеративный» исторический сценарий в переломные для Германии десятилетия конца XV — начала XVI в., когда, как можно предположить, на короткое время раскрывался некий веер возможностей или, выражаясь языком физики, немецкая история достигла точки бифуркации.

Благоприятного разрешения ситуации, однако, не произошло. Интересы бюргерства и рыцарства не смогли согласоваться в необходимой мере. Само бюргерство было неоднородно, доля «новых» бюргеров, способных мыслить масштабно и перспективно, была очень невелика, если не ничтожна. Среди императоров этого времени не нашлось таких, которые были бы обеспокоены не столько интересами габсбургского дома, сколько общегерманскими проблемами. Симптоматично, что в критический момент немецкой истории, в 1519 г., императором становится Карл V, по воспитанию и политическим склонностям совершенно чуждый идее объединения Германии. Таким образом, шансы изменить сложившийся ранее исторический сценарий были слишком малы.

В 1555 г., после заключения Аугсбургского религиозного мира, заканчивается период исторического напряжения (экономическое оживление, Реформация, религиозные войны, Великая крестьянская война, культурный подъем), и «веер возможностей» складывается. Победителями оказываются немецкие князья. Германская раздробленность закрепляется. Дальнейшее развитие внутривосточной ситуации определяла региональная, княжеская централизация. Она была столь же постепенной, как централизация в соседней Франции: только после Вестфальского мира, во второй половине XVII в., начинает складываться княжеский абсолютизм. Закончится этот процесс уже в XVIII в., когда крупнейшие территориальные княжества превращаются в государства в собственном смысле слова (Австрия, Пруссия, Бавария, Саксония и др.).

Несколько слов о своеобразии геополитического положения Германии и о его влиянии на регионализацию страны. В отличие от Франции, чья территория также была обширной, Германия была более разнородной в этнокультурном смысле, ее географические пределы были менее компактны, ей не доставало четко очерченных природных рубежей на юго-востоке и востоке. Германия — срединная область Европы, большей своей частью она принадлежит европейскому Западу, меньшей — европейскому Востоку. Именно по Германии проходила (и проходит поныне?) внутренняя граница Европы, прежде всего цивилизационная. Западная, «старая» Германия, исторически более благополучная, примыкала (мы намеренно избегаем слова «входила») к западноевропейской цивилизации (в особенности своими северо-западными областями). Восточные же земли Германии, колонизованные немцами в XIV—XV вв., примыкали к восточноевропейскому ареалу, во многом разделив его историческую судьбу (вторичное закрепощение крестьянства, политический авторитаризм). Если же говорить о Германии как об историческом целом, пусть аморфном, то она представляется нам в виде моста, связывающего Запад и Восток Европы. Такая «промежуточность» лишала Германию геополитической целостности и во многом осложняла ее историческую судьбу. Кстати, именно в силу этой специфики средневековая и постсредневековая Германия выступала своего рода представителем Запада в Восточной Европе (военная колонизация, с одной стороны, и культуртрегерство — распространение городского права, основание университетов и прочее — с другой).

Итак, раздробленность Германии стала завершающим итогом всей ее средневековой истории. В этих обстоятельствах

лучшим был путь наименьших потерь. Таким путем, как нам кажется, был путь дальнейшего самоопределения германских регионов, их движение от территориальных княжеств к территориальным государствам, строящимся уже не на личных, традиционных отношениях, а на отношениях территориального подданства и бюрократических стандартах. У процесса дробления была обратная сторона — внутреннее сплочение и централизация регионов. Тем самым создавались готовые «блоки» для будущего здания единой Германии, здания, строительство которого завершит Бисмарк. Выскажемся парадоксально: путь к будущему объединению Германии мог пролегать лишь через ее более или менее решительный распад, не доходящий, впрочем, до утраты сознания культурно-исторического единства всех германских областей. Достигнув «дна» распада, то есть с образованием малых немецких государств, Германия, согласно парадоксальной логике своего исторического становления, постепенно начала вновь собираться, но уже на значительно более надежной, чем эфемерная имперская идея, основе — через укрупнение ее наиболее сильных государств, Австрии и Пруссии.

Пока же, в XVI—XVII вв., Германия платила по старым счетам. XVII в. стал веком немецкой исторической трагедии, в особенности первая его половина, когда Германия оказалась основной ареной Тридцатилетней войны, унесшей значительную часть ее населения. Только со второй половины XVIII в. начинает преодолеваться стагнация, вызванная минувшими потрясениями. В более благоприятном положении в XVII—XVIII вв. оказались именно крупные германские государства, все те же Австрия и Пруссия.

В числе отставших в XVI—XVIII вв. стран оказалась и Италия. Система итальянских государств, поддерживавшая исторический тонус страны в XIV—XV вв., в новых условиях утратила свое стимулирующее действие. В XVI в. Италия обнаружила себя перед лицом централизованных государств европейского Запада, выступивших не только как военная сила, но и как экономические конкуренты итальянских мануфактур и банков. Выигрывали отныне только политически сплоченные государственные сообщества.

Вторая из неблагоприятных для Италии перемен XVI в. — стремительно расширявшееся в результате колониальной экспансии пространство европейского влияния. Средиземное море перестало быть главной зоной торговли между Европой и Востоком, и Италия отныне уже не находилась в центре европейских торговых путей.

С конца XV в. начинаются Итальянские войны, по большей части происходившие на Апеннинском полуострове. После мира в Като-Камбрези (1559 г.) система итальянских государств была разрушена, а на севере и юге Италии утвердились испанцы. Из региональных итальянских государств независимость сохранили Венеция и Савойское герцогство, относительной независимостью пользовались Флоренция (Великое герцогство Тосканское с 1569 г.) и Папское государство.

С этого времени уже не приходится говорить об Италии как об особом политическом образовании. Политическую катастрофу XVI в. (сами итальянцы называют ее *scrollo* — «крах») нужно рассматривать как часть общего исторического перелома в судьбах Италии, завершившегося в первой половине XVII в. ее очевидным социально-политическим и экономическим отставанием от новых европейских лидеров. Надо отдать должное итальянцам: в XVI в. они проявили недюжинную изобретательность в попытках остановить начинающийся спад производства и торговли (65). Во второй половине XVI в. экономика передовых итальянских центров даже пережила новый подъем (как раз в это полустолетие Англия, Нидерланды и Франция вели напряженную борьбу с Испанией либо решали внутренние проблемы). Однако в конце XVI — начале XVII в. итальянцы «полностью утратили свою роль на мировом рынке» (66). Исключением какое-то время являлась Генуя, но и она к 30-м гг. XVII в. потеряла роль ведущего финансово-кредитного центра Европы (67). В XVII в. Италия уже ввозила шерстяные ткани, когда-то бывшие основным предметом ее экспорта в страны Европы. Итальянская экономика не потерпела крушение, в отличие от некоторых итальянских государств, но она вошла в затяжную, почти двухвековую стагнацию. На севере, в Ломбардии и Тоскане, сохранились мануфактуры, встречалась предпринимательская аренда, но все это далеко не определяло общую экономическую ситуацию.

Основными приметами социально-экономической жизни были отток капиталов в престижные, внепредпринимательские занятия (покупка поместий, аноблирование), усиление социальной роли дворянства, пауперизация крестьянства и низших слоев пополанства. Определенное влияние на эти процессы оказало присутствие в Италии испанцев. Следует, однако, подчеркнуть, что в Италии XVII—XVIII вв. не были утрачены пополанские традиции, и это отличает ее от Испании того же времени, чей экономический упадок был более удручающим.

После Утрехтского мира (1714 г.) испанцев в Италии сменили австрийцы, но в положении страны это мало что изменило. Только со второй половины XVIII в. в связи с улучшением общеевропейской экономической конъюнктуры начинается оживление итальянской хозяйственной жизни. В то же время в итальянском обществе намечается осознание необходимости изменения политического статуса Италии. Серьезный импульс эта идея получает в конце XVIII — начале XIX в. в связи с наполеоновскими войнами. С этого времени можно говорить о пробуждении Италии от двухвекового исторического полусна.

Подведем итоги нашей характеристики стран второй европейской субсистемы. Мы уже отмечали, что они не смогли в достаточной мере решить свои внутривнутриполитические проблемы: Германия и Италия остались раздробленными, испанская централизация не была вполне завершенной, а главное, она превратилась в средство достижения универсалистских целей Габсбургов. Вследствие этого все три страны отстали от стран-лидеров. Пользуясь терминологией И. Валлерстайна, мы назвали бы страны второй субсистемы европейской полупериферией. Сущностью их отставания является частичное обратное историческое движение с одновременной консервацией традиционных социально-экономических отношений, а также традиционных форм сознания (68). Иначе это можно назвать частичной рефеодализацией, в большей степени затронувшей Испанию, в меньшей — Италию и Германию, где предпринимательские (бюргерские и пополанские) традиции были более прочными и, следовательно, более прочной была основа для будущих перемен.

Две описанные субсистемы не исчерпывают весь европейский Запад XVI—XVIII вв. Возникает вопрос, как локализовать в западноевропейском пространстве Скандинавию, Швейцарскую конфедерацию и южные Нидерланды. Очевидно, что они не входят в группу лидеров: они не инициировали исторических новаций, традиционные ценности преобладали в них над новаторскими, а южные Нидерланды, на наш взгляд, в лице большей части своего народа сделали свой исторический выбор (в ходе Нидерландской революции) в пользу традиционного типа общества. В Швейцарии царил консервативный бюргерский порядок. Скандинавские государства до XVI в. оставались откровенными западноевропейскими аутсайдерами.

Вместе с тем, эти государства и области не пережили в XVI—XVIII вв. болезненных исторических срывов. Более того, на наш взгляд, они составляли достаточно благополучный

фон западноевропейской истории интересующих нас столетий. И в Швейцарии, и в южных Нидерландах, и в известной степени в государствах Скандинавии существовала сильная городская среда, то самое бюргерство, которое является залогом социального порядка, трудолюбия и психической стабильности.

Эти страны оставались как бы «за колесом» лидеров и на лидерство, как правило, не претендовали — слишком малы для этого были их человеческие и иные ресурсы. Единственное исключение — Швеция XVII в. — лишь подтверждает наше наблюдение: бремени лидерства она не смогла выносить долго, и крах ее гегемонизма в начале XVIII в. был более чем закономерен. Даже география этих стран, исключая южные Нидерланды, «высказывалась» в пользу их «уютной» полупериферийности (мы имеем в виду полуостровную обособленность Скандинавии и континентальную «анклавность» Швейцарии).

Итак, мы причисляем названные государства и области (этим словом мы обозначаем южные, поначалу Испанские, а затем Австрийские Нидерланды) к европейской полупериферии наряду со странами второй субсистемы, подчеркивая, вместе с тем, их особое положение в западноевропейском цивилизационном пространстве (страны и области «благополучного фона»).

1.4.3. Третья субсистема: Восточная Европа

Под Восточной Европой мы подразумеваем страны, лежащие к востоку от границ Германии, страны, чья историческая судьба, начиная со средневековья, складывалась отменно от стран западноевропейского круга. Геополитическое положение европейского Востока в средние века было значительно менее благоприятным, чем аналогичное положение европейского Запада. Первый пережил региональное оформление довольно поздно, в IX—XI вв., когда у восточноевропейских народов возникла государственность и когда они приняли христианство. На Западе образование раннефеодальных государств и принятие христианства (необходимая цивилизационная пара) относятся к более раннему времени — к V—VIII вв. В цивилизационном смысле Запад был более однороден: довольно ровный этнический состав (романо-германский), столетиями, начиная с рубежа нашей эры, стабилизовавшийся, затем — единая религия (католицизм) и единый язык культуры — латынь. В VIII—IX вв., при Карле Великом, Запад на некоторое время стал еще и политическим единством. Любопытно, что империя Карла Велико-

го обнимала главным образом романо-германские народы и этносы, славянский и тем более степной мира, в сущности, не были в ней представлены. Мы рассматриваем это образование как первое историческое самоопределение европейского Запада, как знак появления западноевропейской средневековой цивилизации, достигшей исторической зрелости в XI—XIII вв. (69).

Напротив, средневековый европейский Восток отличался этнической мозаичностью (помимо славян и греков — валахи, турки, финно-угры и др.). Это многообразие не цементировалось ни общей всем восточноевропейцам религией, ни единым культурным языком: часть государств и народов этого региона, как известно, приняла католичество под влиянием ранее сформировавшегося Запада (Польша, Венгрия, Чехия, Хорватия, Словения), часть предпочла православие (Болгария, Сербия, Русь, Валахия), воспринятое от Византии.

Византия, казалось бы, объективно призванная быть культурно-историческим центром европейского Востока (таким центром стал для Запада Рим), не справилась с этой миссией, сумев собрать вокруг себя лишь упомянутые выше государства, названные одним из исследователей «византийским сообществом государств» (70). В итоге европейский Восток оказался разорванным между двумя центрами притяжения — Римом и Константинополем — и не смог стать цивилизационным единством, подобным европейскому Западу. Католический сектор европейского Востока, естественно, тяготел к Западу, но преимущественно культурно. Политические интересы поляков, венгров и чехов далеко не всегда совпадали с интересами западных государств, в особенности Империи, постоянно стремившейся подчинить восточноевропейских соседей политически (совсем излишне говорить об орденских государствах, располагавшихся на землях Польши и Прибалтики). Православный сектор Восточной Европы можно рассматривать как цивилизацию, но с оговорками: греческий язык не стал здесь основным языком культуры и связи между православными странами не были столь же тесными, как между странами Запада. К тому же само существование православного сообщества государств не было длительным — всего около полутысячелетия. С падением Византии и завоеванием турками Болгарии, Сербии и валахских княжеств это сообщество прекратило существование. Россия осталась единственным самостоятельным православным государством в Европе.

После этого, необходимого, на наш взгляд, введения об-

ратимся к Восточной Европе XVI—XVIII вв. Исторической участью этого региона стала рефеодализация. Если для стран второй субсистемы было в целом характерно замедление исторического движения, переходящее в застой и частичную рефеодализацию, то в случае с Восточной Европой слово «частичная» можно опустить. В их общественной жизни полностью возобладало феодальное дворянство или феодальное государство. Лишились самостоятельности города, горожане были вытеснены из политической жизни. Восточноевропейское крестьянство в подавляющем большинстве было закрепощено на протяжении XVI—XVII вв. (так называемое второе издание крепостничества).

Все это привело к резкому экономическому упадку, сопровождавшемуся политическим ослаблением восточноевропейских государств. В XVI в., находясь перед угрозой турецкого завоевания, Чехия и часть Венгрии входят в состав империи Габсбургов. В XVII в. заканчивается «золотой век» Польши, она слабеет все более, пока в конце XVIII в. вовсе не исчезает с политической карты Европы в результате трех политических разделов между Россией, Пруссией и Австрией. Россия, ослабленная правлением Ивана IV, едва не теряет суверенитет в начале XVII в., оставшись единственным независимым государством Восточной Европы. Особый, промежуточный случай составляет Восточная Германия: закрепощение крестьянства не сопровождалось здесь ослаблением государственности, напротив, она стремится к абсолютному политическому контролю. Впрочем, то же на протяжении XVII—XVIII вв. происходит в России: выйдя из «смутного времени», она компенсирует экономическое и социальное отставание созданием гипертрофированной, абсолютной государственности. Очевидно, только так в условиях прогрессирующего отставания европейской периферии (и, отчасти, дальней полупериферии, как было в случае с государствами Восточной Германии — Бранденбургом-Пруссией и Саксонией) можно было избежать утраты суверенитета.

Нам представляется, что основные причины восточноевропейского отставания кроются не только и, может быть, не столько во внутренней истории государств этого региона. На наш взгляд, они имеют во многом «системный» характер. Остановимся на наиболее ярком проявлении восточноевропейской рефеодализации — закреплении крестьян. Его наиболее сильный импульс исходил извне. Растущее население и растущая промышленность стран европейского Запада, прежде всего стран-лидеров, требовали притока сельскохо-

зяйственной продукции, в особенности зерна. Учитывая, что в XVI в. активно складывается европейский международный рынок и то, что Запад прочно завоевал в нем роль единственного, в сущности, производителя и экспортера промышленных изделий, становится ясно, что восточноевропейские страны были обречены играть пассивную роль в европейском разделении труда, становясь сырьевым придатком стран-лидеров.

Резко возросший в XVI—XVII вв. спрос на зерно заставил восточноевропейское дворянство, чьи потребности в условиях развития европейского рынка пережили своего рода революцию, срочно организовывать его масштабное производство. Наиболее простым, естественно напрашивавшимся путем решения этой задачи было возвращение к барщине и внеэкономическому принуждению. Крестьянство, разумеется, не могло составить конкуренцию дворянству в качестве производителей товарного зерна: у него не было власти, достаточных средств, информации и связей, образованности, наконец, предпринимательских навыков. Сошлемся, в заключение данной темы, на Ф. Броделя: «С началом XVI в. конъюнктура с двоякими, а то и троякими последствиями обрекла Восточную Европу на участь колониальную — участь производителя сырья, и «вторичное закрепощение» было лишь более всего заметным ее аспектом» (71).

В отличие от стран второй субсистемы, имевших к началу XVI в. более богатый культурно-исторический опыт, смягчивший их отставание от лидеров и послуживший «амортизатором» их неудач, страны Восточной Европы не имели подобного «задела», в частности, не имели в достаточной мере опыта городского предпринимательства, обусловленного наличием бюргерской среды, не имели автономных общественных структур.

Таким образом, если страны второй субсистемы вместе с малыми странами «благополучного фона» мы отнесли к европейской полупериферии, то страны Восточной Европы мы должны причислить к европейской периферии.

В конце XV — начале XVI в., в преддверии новой эпохи, оформлялся новый европейский порядок, задавалась, как нам кажется, «программа» на несколько столетий вперед (приблизительно, до начала XX в.). Страны, не успевшие к этому времени (или, может быть, еще и на протяжении XVI в.) решить основные проблемы, уже упоминавшиеся выше, и не сумевшие занять благоприятные исходные позиции в системе европейских государств, должны были оказаться в числе отстающих. Вполне выигрывали в новой ситуации только

лидеры. С XVI в. неравномерность внутри европейского порядка возрастает, становясь характерной приметой европейской истории. Лидеры с этого времени развиваются не только за счет собственных ресурсов, но также за счет полупериферии и еще больше — за счет периферии, и европейской, и колониальной (разумеется, мы различаем ту и другую) (72). Страны третьей субсистемы замыкали европейский «пелетон» и потому проигрывали более других. Инерция этого отставания действовала на протяжении всей переходной эпохи, в том числе в XX в. Напомним, что Чехия, Польша и Венгрия возвратили политическую самостоятельность только после первой мировой войны, Румыния, Болгария и Сербия (в полной мере) — в 1878 г., Греция — в 1830 г. Все эти страны оставались аграрными, опыта модернизации они не имели, их народы жили традиционными представлениями. В несколько лучшем положении были католические страны, так как они были причастны к истории западноевропейской цивилизации. XX в. хорошо продемонстрировал давление прошлого с его нерешенными проблемами на страны восточноевропейского региона.

Нам остается прояснить еще один момент. В европейской истории, начиная со средневековья, мы выделяем два основных культурно-исторических деления. Первое — деление Европы на Западную и Восточную, завершившуюся схизмой 1054 г. Второе — деление европейского Запада на германский Север и романско-средиземноморский Юг, деление, заложенное в истории средневекового Запада изначально (германский и позднеантичный миры раннего средневековья), но в зрелых цивилизационных формах обозначившееся в XI—XV вв. Как связаны эти деления, в особенности последнее, с делением Европы XVI—XVIII вв. на субсистемы, описанным нами выше? Мы не видим слишком больших трудностей в установлении этих связей. В случае с Западом и Востоком объяснения излишни: это деление сохраняло свою силу и в XVI—XVIII вв. Что касается внутризакладного членения, то в Новое время оно, как нам представляется, все более теряет актуальность, в особенности после перемещения исторического центра Запада на северо-запад Европы в XVI—XVII вв. В эти столетия культурное пространство Запада начинает сглаживаться (особенно это заметно в XVIII в.), и вступает в силу деление на субсистемы. Вот почему нам кажется естественным рассматривать Германию в одном ряду со средиземноморскими странами — Испанией и Италией.

1.5. Европейское разнообразие: международные отношения в XVI—XVIII вв.

1.5.1. Предварительные замечания

Европейское соперничество происходило в это время прежде всего в военно-политических формах. Его экономический подтекст далеко не всегда проступал в сознании воюющих сторон, в большей степени он начал осознаваться с середины XVII в. Можно выразиться иначе: европейская система конституировалась поначалу в политических формах, экономические отношения при всей их объективной важности не получили той разработанности, в том числе правовой, которая была свойственна сфере политических связей (73). Государственные интересы отстаивались прежде всего через политику — дипломатию и войны. Уже в XVI в. существовали определенные правила государственно-политического поведения. Мы имеем в виду диалог между европейскими династиями, включавший также «брачную дипломатию», — все это уходит корнями в средневековую историю и в XVI в. только слегка корректируется новой ситуацией (74). В первой половине XVI в. появляются постоянные дипломатические представительства, заимствованные из итальянского опыта в ходе одноименных войн. Во второй половине XVI в. возникает первый набросок идеи государственного суверенитета (Ж. Боден). XVII в. принес с собой теорию международного права (Г. Гроций). Таким образом, возник регламент политического, межгосударственного общения. Его разработка стимулировалась также тем, что в XVI в. распадается европейская католическая общность. Пришлось искать иную, внерелигиозную форму взаимоотношений.

Огромную роль в европейских международных отношениях XVI—XVIII вв. играли войны. Часто их именуют «авангардными». Предполагается, что войны углубляли представление воюющих династий и народов о собственной идентичности и тем самым индуцировали национальное самосознание (75).

В. Зомбарт не без оснований полагал, что войны повлияли на развитие капитализма (76). Действительно, самые развитые технологии XVI—XVIII вв. — военные. Средства ведения войны разительно изменились по сравнению со средневековыми. Имеются основания говорить о «милитарной революции». Вот ее основные признаки: 1) широкое применение огнестрельного оружия и артиллерии; 2) значительно возросло искусство фортификации; 3) пехота потеснила кавалерию; 4) значительную часть армий составляли наемни-

ки, часто во главе с опытными командирами (система кондотьеров, как и искусство возводить бастионы, пришла из Италии), иначе говоря, война меркантилизируется; 5) резко увеличивается численность армий, и, следовательно, война становится очень дорогим занятием (77). «Милитарная революция», несомненно, подстегнула производство, в особенности металлургическое. Она длилась, как полагают, с 20-х гг. XVI в. до 70-х гг. XVII в. (78).

1.5.2. Международные отношения в Европе в XVI — первой половине XVII в.

В этот период решалось, какой будет политическая структура Европы. Ситуация была еще достаточно открытой — не только в будущее, но и в прошлое. Первым крупным конфликтом новой эпохи, так или иначе затронувшим весь европейский Запад, были Итальянские войны (1494—1559 гг.). В этих войнах испытали себя недавно сложившиеся централизованные государства, и постепенно обнаружилось, что борьба ведется, в сущности, между двумя из них — Францией и Испанией, — борьба за европейское лидерство (79). Италия, бывшая богатейшей страной Европы, стала первой жертвой этой борьбы. В разгар Итальянских войн возникли два новых обстоятельства, усложнивших европейскую политическую ситуацию: в 1519 г. испанский король Карл I, владевший к тому времени Нидерландами, был избран императором Священной Римской империи под именем Карла V. В результате сложилась империя Габсбургов, включавшая в себя, помимо Испании и Нидерландов, Австрийское эрцгерцогство, а после окончания Итальянских войн, в 1559 г., — Неаполитанское королевство с Сицилией и Сардинией на юге Италии и бывшее Миланское герцогство на севере. Сюда нужно добавить Венгрию и Чехию, после 1526 г. вошедших в состав Австрии.

Вторым обстоятельством была немецкая, а затем европейская Реформация, разделившая Западную Европу на два религиозных лагеря. Процесс европейской деидеологизации, начавшийся еще в XIV—XV вв. и продолжавшийся в начале XVI в., в 20—30-е гг. XVI в. прервался, точнее, замедлился до середины XVII в. В 30-е гг. XVI в. Карл V воевал не только с католиками-французами, но и с немецкими протестантами, объединившимися в Шмалькальденскую лигу. Так чисто политическая борьба начала XVI в. превращается в религиозно-политическое противостояние, на которое накладывается еще один масштабный конфликт: между имперскими амбициями Габсбургов и «новыми монархиями» Запада (Фран-

ция, Англия), к которым с конца XVI в. присоединяется Республика Соединенных провинций. Таким образом, международные отношения в Европе, начиная с 30-х гг. XVI в., трудно исчерпать одним планом.

С середины XVI в. несколько меняется сложившаяся ранее конфигурация сил. Франция вскоре после мира в Като-Камбрези «выбывает из игры»: вплоть до конца XVI в. ее потрясают гражданские войны, и она была не в состоянии продолжать участие в большой политике. Более того, испанцы угрожают ее независимости, введя в 1591 г. свой гарнизон в Париж.

Затем Карл V, не преуспевший в реставрации католицизма в Европе, отрекается от имперского (1555 г.) и испанского (1556 г.) престолов, в первом случае в пользу своего брата Фердинанда, во втором — в пользу своего сына Филиппа. Но несмотря на формальный раздел империи Карла V, обе ветви Габсбургов — австрийская и испанская — сохраняют идеологическую и военно-политическую солидарность. Остается, таким образом, опасность возврата к средневековому прошлому или, возможно, опасность создания в Европе нового имперского порядка. Как бы ни было, весы европейской политики в середине XVI в., безусловно, колебались. Новая, плюралистическая модель Европы еще не закрепились в европейской истории, она не без труда отстаивала себя (80).

Будущее Европы во многом зависело от исхода нового витка борьбы двух европейских ориентаций — габсбургской и антигабсбургской. Говорить об антигабсбургской коалиции применительно к середине XVI в. еще рано. Государства новой ориентации только начинали осознавать сходство своих внешнеполитических обстоятельств и интересов. Так, Англия предоставляла свои порты нидерландским морским гезам, а восставшие Нидерланды полагались на помощь то англичан, то французов, французы же поддерживали добрые отношения с немецкими протестантами. Любопытно, что католическая Франция неизменно выступала противницей Габсбургов. Это говорит о том, что в эпоху религиозных войн (1530-е гг. — 1648 г.) собственно политические интересы отнюдь не были оттеснены на второй план. Только Габсбурги в XVI в. всерьез руководствовались религиозными соображениями, хотя и не только ими.

Во второй половине XVI в. Испании Филиппа II, наиболее активной участнице габсбургского блока, противостояла Англия Елизаветы II, а затем также северные Нидерланды. К концу XVI в. стало ясно, что вторая в этом столетии по-

пытка Габсбургов осуществить свою религиозно-имперскую программу закончилась неудачей. Англия выстояла и усилилась, создав мощный флот. Северные Нидерланды добились фактической самостоятельности, заключив в 1609 г. перемирие с испанцами сроком на 12 лет. В конце XVI — начале XVII в. из внутривосточного кризиса и внешнеполитической изоляции выходит Франция. Ее король Генрих IV начинает создавать, в сущности, первую антигабсбургскую коалицию, однако его убийство в 1610 г. на время прерывает это предприятие.

С начала XVII в. начинается третий, заключительный этап борьбы означенных сил. Он распадается на подготовительную и военную фазы. На сей раз ареной столкновений стала территория Германии, где противоречия между католиками и протестантами, временно ослабленные Аугсбургским миром 1555 г., вспыхнули с новой силой. Потенциал религиозной нетерпимости в Европе еще не был исчерпан. Внутригерманская ситуация постепенно накалялась в течение второй половины XVI в., в первом десятилетии XVII в. протестанты и католики Германии создают свои военно-политические объединения — Евангелическую унию и Лигу католических князей. Европейские государства определяются в своих отношениях к происходящему в Германии в зависимости от сложившихся политических симпатий. Все идет к войне, и она разражается в 1618 г.

Тридцатилетняя война (1618—1648 гг.) оказалась кульминацией многолетнего противостояния и одновременно его разрешением: перевес в конечном счете оказался на стороне новых политических сил, нового политического порядка. Испанские и австрийские Габсбурги истощили все имеющиеся у них ресурсы, вместе с их поражением спала идеологическая напряженность, и в политической жизни Европы обозначился принципиальный плюрализм сил (баланс сил), причем это было засвидетельствовано в терминах международного права. Возобладал принцип государственного суверенитета: все страны в равной мере стали считаться субъектами международного права. Иерархический, средневековый принцип в их взаимоотношениях (император—короли, папа—короли и т. д.) себя изжил. Протестанты, и не они одни, не признавали больше особое положение императора. Таким образом, с окончанием Тридцатилетней войны сложилась новоевропейская система международных отношений, предполагающая баланс сил и взаимное сдерживание (иногда ее называют Вестфальской, по наименованию завершившего Тридцатилетнюю войну мира).

Попытки Габсбургов установить в Европе имперский порядок не удались. Возможно, не следует преувеличивать размеров и характера габсбургской угрозы. «Империя» Габсбургов при всей ее одиозности имела все же европейски-христианский характер, а не восточный. Напомним в этой связи ту, несомненно, достойную роль, которую Габсбурги сыграли в борьбе с турками.

Поражение Габсбургов объясняют также тем, что они не считались со своими экономическими и демографическими возможностями (81). В XVI в., когда войны стали столь дорогостоящими, как никогда прежде, для военно-политического преобладания была необходима адекватная материальная база. Ни испанские, ни австрийские Габсбурги не могли вести длительных войн, не истощая себя, так как их материальная база не восстанавливалась из-за предельного финансового напряжения.

Мы представили европейскую политику XVI — первой половины XVII в. сквозь призму ее основного противоречия. Помимо него, вспыхивали и другие конфликты, в том числе среди стран новой ориентации — между Швецией и Данией в 1643—1645 гг., между Англией и Францией в середине XVI в. и т. д. Эти конфликты имели уже иной характер. Достаточно важным планом европейской политики была борьба с турками. Турецкая угроза возникает с середины XV в. К XVI в. турки уже захватили Балканы. Валахия и Молдавия стали турецкими вассалами. В первой половине XVI в. турецкая экспансия в Европе продолжалась. После битвы при Мохаче (1526 г.) турки захватили часть Венгрии. В 1529 г. они стояли под Веной. Выше уже отмечалось, что европейским форпостом на юго-востоке стали австрийские Габсбурги (наряду с Венецией, Польшей и Россией). С этого времени Австрия окончательно становится многоэтническим образованием (в ее состав входят часть Венгрии, Чехия, Хорватия и Словения), вхождение в которое было неизмеримо меньшим злом, чем османское господство. После поражения под Веной турецкая угроза Центральной Европе временно ослабла (во второй половине XVI в. турки захватывали Северную Африку и вели изнурительные войны с сефевидским Ираном).

1.5.3. Международные отношения в Европе с середины XVII в. до конца XVIII в.

Для этого периода характерна решительная секуляризация политики, идеологические мотивы окончательно уступают место политическим интересам. Вместо относительно

прочных коалиций мы видим коалиции *ad hoc*, при этом порой практиковался переход из одной коалиции в другую. Все большее значение приобретала финансовая сторона военных конфликтов. По сравнению с XVI в., в конце XVII в. стоимость войн возросла приблизительно в десять раз (82). Продолжала расти численность армий (83).

Выделим в политическом пространстве Европы три зоны — западную, северную (балтийскую) и юго-восточную (восточную). В каждой из них существовали свои противоречия. На наш взгляд, наиболее важные события происходили в западной части Европы (мы включаем сюда и Германию). Здесь располагались страны-лидеры, отсюда их политическое влияние расходилось по всей Европе. Начнем, поэтому, с запада.

Вторая половина XVII в. и начало XVIII в. заполнены здесь борьбой Франции за европейскую гегемонию. После заключения Вестфальского и Пиренейского (1659 г.) мирных договоров Франция становится самым мощным из континентальных европейских государств. Она претендует на территории соседних с ней стран и областей (Испанские Нидерланды, Эльзас, Франш-Конте). Примечательно, что хотя Людовик XIV и выставлял свою кандидатуру на выборах императора, он, тем не менее, не носился с идеей поглощения Европы Францией и установления общеевропейского имперского порядка. Он исходил из того, что Европа (слово это часто встречается в дневниках французского короля) — сообщество многих государств. Тем не менее гегемонистская политика Франции нарушала установившийся европейский баланс сил, что вызвало ответные меры заинтересованных в ослаблении Франции государств (84).

Основными соперниками Людовика XIV были Соединенные провинции, Англия, Австрия и Испания. В войнах второй половины XVII в. (1667—1668, 1672—1674, 1688—1697 гг.) исчерпала свой военный потенциал небольшая Республика Соединенных провинций, она, в сущности, перестала быть военной державой. Это примирило с ней Англию, которая, не видя в ней более соперника, становится ее союзницей (в 1688 г. Вильгельм III Оранский, статхаудер Соединенных провинций, становится также английским королем). До этого Англия трижды воевала с голландцами (1652—1654, 1665—1667, 1672—1674 гг.).

Первой жертвой Франции стала Испания, уступившая Людовику XIV Франш-Конте и часть Фландрии. Итогом сорокалетнего французского давления на Испанию явилось заведение Карла II, последнего Габсбурга на испанском пре-

столе: он объявлял своим наследником Филиппа Анжуйского, внука Людовика XIV, при условии, однако, что испанская и французская короны никогда не соединятся в одних руках. Попытка Людовика XIV нарушить это условие послужила поводом к очередной войне, имевшей, как и Тридцатилетняя, общеевропейское значение, — войне за испанское наследство. Этот конфликт подводил итоги политической истории Запада второй половины XVII в.

Коротко его можно передать так: Франция против остальных западных стран. По миру 1713 г. в Утрехте, а затем в Раштатте в 1714 г. Филипп Анжуйский сохранил испанскую корону (отныне в Испании правили Бурбоны), но он и его потомки навсегда утратили права на французский престол. Южные Нидерланды, Ломбардия и юг Италии были переданы австрийским Габсбургам. Австрия вошла в XVIII в. великой европейской державой. Но наибольшие выгоды от поражения Франции получила Англия. Помимо небольших территориальных приобретений, она заняла положение арбитра континентальных конфликтов. Ее бывлой соперник — Республика Соединенных провинций — в сущности, сошла с политической сцены и стала английской союзницей. Ее основным соперник — Франция — была потрясена. Европейское равновесие восстановилось.

В XVIII в., после некоторой паузы, военно-политическая борьба на Западе возобновилась. Помимо ставшего уже традиционным англо-французского соперничества возникло еще одно противостояние: в Германии усиливается королевство Пруссия (бывшее до 1701 г. курфюршеством Бранденбург), претендующее на роль германского лидера. Политическая ситуация в Германии упрощается, определяются две ведущие силы — Пруссия на севере и Австрия на юге. Историко-политическая аморфность Германии начинает изживаться. Пруско-австрийское и англо-французское противоречия вызывают две крупные войны — за австрийское наследство (1740—1748 гг.) и Семилетнюю (1756—1763 гг.). В последней активное участие принимает Россия. И вновь, как и после войны за испанское наследство, наиболее удачливой в этих войнах была Англия. Она вытеснила французов из Канады и Индии. Во второй половине XVIII в. закладываются основы Британской колониальной империи. Франция и Австрия остались в худшем положении и должны были восстанавливать силы (до 80—90-х гг. XVIII в.). Особенно ослабленной оказалась Пруссия. В Семилетней войне она потеряла 500 тыс. человек (из них 180 тыс. солдат). Учитывая, что население Пруссии в середине XVIII в. составляло приблизительно

6 млн. человек, это были огромные потери. Только после 1815 г. Пруссия вновь вошла в число великих держав.

Если мы попытаемся отыскать в политической истории Запада середины XVII — конца XVIII в. ведущее противоречие, то таковым следует признать противоречие между Англией и Францией. Во второй половине XVII в. оно приобретает устойчивость, в XVIII в. оно становится очевидным. В борьбе этих государств мы видим главный нерв европейской политики указанного времени. Успехи Англии, помимо ее мощного флота и географических преимуществ, объясняются гибкостью и в то же время надежностью ее финансовой системы, а также доходами, извлекаемыми из торговли и колоний (85). Французская финансовая система, напротив, была гораздо менее эффективной (французский национальный банк появился лишь в 1776 г.), государственный аппарат Франции был громоздок, дорогостоящ и коррумпирован. Все это прямо сказывалось на военных расходах.

Обратимся к событиям, происходившим в это время в Балтийской зоне Европы. С середины XVII в. сильнейшим государством здесь являлась Швеция. Еще в 20-х гг. XVII в. она утвердилась в Прибалтике в ущерб Польше и России. По Вестфальскому миру она получила ряд территорий в Северной Германии. Попытки Дании отстоять свои позиции на Балтике не имели успеха. Во второй половине XVII в. Швеция, заинтересованная в вытеснении из Балтийского региона голландцев и англичан, становится союзницей Франции. «Балтийский доминат» Швеции вызывает в 1699 г. появление антишведской коалиции (Дания, Польша, Россия). В происшедшей затем Северной войне от шведской гегемонии на европейском севере не остается и следа. Швеция становится второстепенным государством. Напротив, Россия получает выход в Балтийское море и входит в число сильнейших европейских государств. Одновременно на севере Германии возвышается Пруссия. Торговое господство на Балтике принадлежит англичанам и голландцам. Польша, бывшая в XVI в. сильнейшим государством региона, уступает свои позиции шведам еще в XVII в., в 18-м же столетии происходит ее окончательный упадок. До конца XVIII в. ситуация, сложившаяся в Балтийском регионе после Северной войны, остается в целом неизменной. Разделы Польши не вносят в эту ситуацию ничего существенно нового.

На юго-востоке Европы вторая половина XVII в. отмечена новым натиском турок. В сентябре 1683 г. они вторично (после 1529 г.) осаждают Вену. Положение спасает

польский король Ян Собеский, подошедший к Вене со своими гусарами и заставивший турок отступить. В 80-е гг. складывается антитурецкая «Священная лига», куда вошли Австрия, Польша, Венеция, а с 1686 г. — Россия. Война шла удачно для европейцев, и в 1699 г. был заключен Карловицкий мир. Турецко-европейская граница стабилизировалась. В состав Австрии вошли турецкая часть Венгрии, Трансильвания и окончательно — Хорватия и Словения. Турецкая угроза была фактически устранена. В XVIII в. Османская империя уже защищается. Ее основным противником в это время была не Австрия, уже вобравшая в себя католиков юго-восточной Европы и не слишком желавшая расширяться за счет православного населения региона, а Россия, ощущавшая с православной частью Балкан историческую и культурную связь. Впрочем, до освобождения Балкан дело в XVIII в. еще не дошло. Россию прежде интересовали области, расположенные к югу от ее границ, — будущая Новороссия, Кавказ и Крым. Они были присоединены (Кавказ — частично) в ходе русско-турецких войн XVIII в. (1735—1737, 1768—1774, 1787—1791 гг.).

Тогда же в связи с ослаблением Турции возникает так называемый восточный вопрос: какой будет судьба оккупированных турками земель юго-восточной Европы и Ближнего Востока, а также судьба самой Турции? Оказалось, что это непростой вопрос. Ведущие европейские страны по-разному видели его решение. Россия после выхода к Черному морю и овладения Крымом стремилась к контролю над Босфором и Дарданеллами. Она видела себя патроном православных балканских областей и была заинтересована в их освобождении. Программу-максимум российской дипломатии венчал захват Стамбула и восстановление былого единства православных народов с приданием ему статуса политического союза под эгидой России. В случае успешной реализации этой программы Россия действительно становилась чем-то вроде Третьего Рима — имперской преемницей Византии. Этого опасалась Австрия, соприкасавшаяся с Россией на Балканах. Этого, конечно же, не желал Запад (Англия и Франция), считавший, что с проникновением России на Балканы европейское равновесие может нарушиться. Поэтому уже в XVIII в. Турция неожиданно для себя встретила поддержку в Европе, прежде всего со стороны Франции, связи с которой завязались у Порты еще в XVI в. Отныне Турция в политических планах западных стран рассматривалась уже не как реальная угроза Европе, но как начало, сдерживающее растущую мощь России. Кроме того, резкое падение Турции могло привести к непредсказуемым результатам.

Таким образом, в XVIII в. Турция перестает быть только Востоком, она становится одним из элементов европейской политики. В турецкой истории возникает новый сценарий, предполагающий ее постепенную европеизацию.

Итак, в XVI—XVIII вв. складывается система европейского равновесия и происходят ее первые преобразования. В XVI — первой половине XVII в. эта система проходит через период генезиса и структурных поисков, с середины XVII в. ее существование — объективный факт. Она постоянно флуктуирует, меняются ее очертания, расстановка сил, однако она продолжает функционировать как сложносоставное целое, подчас опасно балансируя. К концу XVIII в. на европейском Западе длится соперничество Англии и Франции. В Германии выделяются две державы, которым предстоит решить немецкое будущее в XIX в., — Австрия и Пруссия. Пятой великой державой XVIII в. становится Россия, о которой мало что знали в Европе еще в XVII в.

2. Эволюция европейской государственности в XVI—XVIII вв.

Основная особенность этой эволюции — начавшийся переход от традиционных, сословно-корпоративных структур к современному государственно-гражданскому, демократическому и правовому порядку. К рубежу XVIII—XIX вв. это движение увенчалось лишь первыми успехами. Старый порядок продолжал господствовать, порой в модифицированном виде, в подавляющем большинстве европейских стран, и для его окончательного слома на европейском Западе понадобился почти весь XIX в.

В интересующий нас период европейский Запад отличался политическим синкретизмом — сочетанием традиционных и посттрадиционных принципов организации власти. Первые оказались необычайно живучи, и это не удивительно: для западноевропейского средневекового общества, как отмечалось выше, характерна в той или иной степени политическая автономность сословных и корпоративных образований. Не будет преувеличением сказать, что они «вросли» в политическую жизнь средневековья. Именно эти структуры сделали невозможным образование на Западе деспотических режимов восточного типа.

С XVI же века сословно-корпоративная раздробленность политической системы средневековья утрачивает свою функциональную оправданность. Общество становится более сложным, и возникает необходимость в центре с большими, нежели прежде, полномочиями и возможностями, в центре, ко-

торый смог бы организовать движение к «большому обществу», «снимая» локальные внутриобщественные перегородки. Чаще всего таким центром становилась королевская или княжеская власть, хотя правильнее было бы сказать, что она и раньше была естественным центром средневекового общества, просто с конца XV в. расширяется круг ее прерогатив.

Были, однако, исключения, например Республика Соединенных провинций, которая с конца XVI в. смогла обходиться без короля. Этот пример показывает, что организующим центром не обязательно должна была становиться королевская власть. В том случае, когда сословные элиты могли достичь согласия и составить единую политическую силу или же какая-то социальная группа в силу уникальности своего положения оказывается в состоянии заместить монарха, события могли развиваться и не по «королевскому сценарию». В Нидерландах, не знавших в средние века прямого королевского правления, не знавших также сильной аристократии, интегрирующей социальной силой явилась торгово-ростовщическая элита. Она смогла объединить страну, но смогла ли она перерасти сословное самосознание и реально представлять все общество? Мы знаем, что политический режим Соединенных провинций не был в XVI—XVIII вв. вполне стабильным. В эти столетия он пережил несколько серьезных кризисов, обнаживших его структурную неоднородность: наряду с Генеральными штатами большую роль в Республике играли статхаудеры Голландии и Зеландии из дома Оранских-Нассау, занимавшие посты председателя Государственного совета и командующего армией и флотом. В моменты кризисов (конец 10-х и 70-е гг. XVII в., вторая половина XVIII в.) партия оранжистов (в сущности, монархистов) на какое-то время добивалась власти, чтобы затем вновь занять место оппозиции. Монархическое начало, таким образом, не было в политической истории Республики полной химерой.

Вместе с тем, перед нами любопытный феномен постсредневекового политического развития в целом на сословно-корпоративной, бюргерской основе, которая оказалась способной к известному структурному видоизменению в сторону торгово-финансового предпринимательства, не порывая в то же время с традиционным олигархизмом. Возможно, более слабая разновидность нидерландского случая — Швейцарская конфедерация, чья политическая организация также отличалась от большинства европейских государств того времени. Схожая ситуация какое-то время (в XVI в.) держалась в ганзейских городах северной Германии.

Остановимся на основных этапах эволюции европейской

государственности XVI—XVIII вв. Первый этап отличает сочетание традиционных политических форм с надсословной политической организацией, представленной королевской властью и ее аппаратом. Условно эти синкретические структуры можно назвать *ранним абсолютизмом*. Продолжительность этого этапа колеблется в зависимости от условий различных стран. Огрубляя, можно предположить, что эпоха раннего абсолютизма в странах Западной Европы длилась с конца XV в. до первой половины XVIII в.

На этом этапе монарх олицетворял все общество — не только в традиционном, но и в посттрадиционном, надсословном смысле. С одной стороны, королевство считалось своего рода собственностью монарха, а он — традиционным эмблематическим патроном народа (86), неотделимым от него, как голова неотделима от тела. С другой стороны, королевская власть в это время начинает отрываться от средневекового социума иерархий и все более сознает себя не как определенную социальную функцию, пусть и важнейшую, «головную», но нефункционально и универсально — в качестве верховного арбитра, поднятого «над схваткой», то есть изъятая из традиционных социальных связей. Таким образом, возникал прецедент новой, внесословной социальности. Королевская власть в этом качестве становилась своего рода прообразом будущего. Опираясь на свой авторитет, она постепенно создавала иное, посттрадиционное социальное пространство, вводя в государственный аппарат «новых людей», непосредственно предвоявших бюрократию более позднего времени, то есть XVIII и XIX вв. Представления о государстве как собственности короля сыграли в данном случае роль социально-психологического обеспечения начальных преобразований. При этом нужно помнить, что реформаторские возможности королевской власти имели пределы, что «реформы сверху» только открывали эпоху преобразований.

Подъему королевской власти и развитию централизации с середины XV в. способствовал ряд причин. В качестве одной из них часто фигурирует подъем военной технологии, в частности, ускоренное производство пушек (87). В складывающейся системе европейских государств война становилась основным способом государственного самоопределения. Необычайно возросли расходы на ведение войны. Все труднее становилось покрывать эти расходы, особенно учитывая необходимость испрашивать согласие сословных собраний на введение новых налогов. Постепенно росло понимание, что для ведения успешной внешней политики и поддержания

социального порядка внутри страны нужна сильная королевская власть (88).

Таким образом, обратной стороной причин, связанных с войнами и усовершенствованием военной технологии, были причины меркантильного свойства. В новых условиях деньги стали играть огромную роль. Экономика влияла на политику, оставаясь в то же время инструментом политики, средством решения политических задач. Государственное регулирование экономики становилось суровой необходимостью, это, в частности, касалось перехода к централизованному налогообложению. Успешно действующее государство стало напоминать позднейшую фирму с ее приматом организации над своеволием (89). Возникает меркантилистская стратегия с ее переплетением политики и экономики (при конечном преобладании политики). В XVI—XVII вв. эта стратегия еще не была предметом теоретической рефлексии, в ней преобладал эмпиризм. Поиск шел, так сказать, вслепую. Социологические и экономические схемы, которые могли бы лечь в основу раннеабсолютистской политики, в XVI—XVII вв. еще только разрабатывались. Это отличает ранний абсолютизм от абсолютизма XVIII в.

Обратимся к конкретным примерам и начнем с Франции. Несмотря на то, что уже с середины XV в. французские монархи получили право собирать налоги, не испрашивая согласия сословий, развитие абсолютизма в этой стране отличалось постепенностью и сопровождалось компромиссами: старые, сословно-корпоративные учреждения долгое время сохраняли влияние и вплоть до Великой революции не были полностью заменены новыми, собственно бюрократическими. Большим успехом центральной власти до Ришелье можно считать прекращение созыва Генеральных штатов. Однако, в XVI—XVII вв. королевская власть так или иначе вынуждена была мириться с существованием парламентов, регистрировавших королевские указы и обладавших правом ремонстрации.

Кроме того, в эти столетия дух сословности возрождался на новой основе благодаря системе продажи должностей. Посредством этих процедур часть богатых буржуа имела возможность приобрести финансовые или судебные должности. С начала XVII в. эти должности стали наследственными. Их обладатели становились, в сущности, дворянами («новыми дворянами») и ревностно держались за свои привилегии, являвшиеся выражением старой сословной автономности. Это замедляло темпы государственных преобразований и явилось одной из причин Парижской Фронды 1648—1649 гг. Для ра-

дикального решения этой проблемы понадобился бы выкуп всех должностей государством, что было совершенно нереально. С другой стороны, посредством системы наследственных должностей монархия получала администраторов, всецело обязанных короне своей карьерой и составлявших ее социальную и финансовую базу.

Таково было одно из основных противоречий раннеабсолютистской монархии во Франции. Попытку его разрешения предпринял во второй половине XVII в. Людовик XIV со своим окружением (90). Он значительно расширил количество и полномочия интендантов, доверенных лиц короля, не являвшихся наследственными исполнителями своих поручений. Это был прототип нового чиновничества. При Людовике XIV произошло почти полное подчинение парламентов королевской власти, однако право подачи письменных протестов — ремонстраций — против незаконных распоряжений королевской власти все же отменено не было, что впоследствии сыграло роль формального повода в революции 1789—1794 гг.

Людовик XIV и его правительство многое сделали для превращения Франции в централизованное государство с рационально организованным управлением. Достаточно вспомнить государственный протекционизм и борьбу с коррупцией, создание первоклассных армии и флота. Тем не менее им не удалось завершить этот процесс. Сохранили влияние «финансисты» и клерикалы. Работа над сводом королевских законов была только начата. Не были уничтожены внутренние таможи (они сохранялись до Революции). Отсутствовала унифицированная система налогообложения. Все это говорит о том, что французский абсолютизм второй половины XVII в. еще не вышел из первой, ранней стадии.

В то же время его влияние на монархическую Европу было весьма сильным, государственные преобразования Людовика XIV и Кольбера (точнее, их замысел) образовали в совокупности образцовый проект для прочих абсолютистских режимов. По иронии истории, его дальнейшее осуществление лишь в минимальной степени можно отнести к Франции; героическим веком ее абсолютизма остался век Ришелье, Людовика XIV и Кольбера.

В Испании, чья политическая централизация была достигнута в 1492 г. путем во многом формального объединения Кастилии и Арагона, раннеабсолютистский период длился до первой половины XVIII в. В сравнении с Францией, в Испании значительно дольше, до начала XVIII в., функционировали сословные собрания — кортесы, а роль горожан в управлении страной была несравненно меньшей. В Испании

XVI—XVII вв. не сложилось того слоя, который в раннеабсолютистских Англии и Франции именуют новым дворянством. Впрочем, «новое дворянство» во Франции далеко не напоминает английское новое дворянство. В о-п е р в ы х, это «мещане во дворянстве», аноблированные буржуа; в о-в т о р ы х, их социально-политическая и экономическая самостоятельность ни в какое сравнение не идет с тем, что мы можем сказать об английском новом дворянстве. По своему социально-психологическому складу «новые дворяне» во Франции — рантье, глубоко зависимые от государства и даже от старого, традиционного дворянства, не претерпевшего сколько-нибудь существенной трансформации до Великой французской революции.

Королевскими советниками в Испании были преимущественно представители аристократии (91). В Испании XVI—XVII вв. отсутствовал также институт, аналогичный французским интендантам. Испанские города еще в XVII в. пользовались широкой автономией или, иначе говоря, сохраняли свои средневековые привилегии. Арагон, Каталония, Наварра и Страна Басков оставались во многом самостоятельными образованиями в мозаичном политическом теле Испании. Страна была разделена и таможенными барьерами. Полной таможенной автономией обладали Наварра и Страна Басков (92).

Перелом происходит в годы правления Филиппа V (1700—1746), кстати говоря, внука Людовика XIV. В 1707 г. упраздняется арагонская корона, и Испания становится унитарной монархией. Перестают созываться кортесы, отменяются внутренние таможенные границы (кроме таможенных границ Басконии и Наварры). При Филиппе V возникает настоящий аппарат министерств во главе с бывшими секретарями личной королевской канцелярии (93). К 1718 г. относится первая попытка поставить во главе провинций интендантов, но успех в этом начинании придет позднее.

Таким образом, испанский абсолютизм, в отличие от французского, складывался более неравномерно, а традиционный испанский провинциализм изживался более трудно, чем французский. Но, вероятно, самым существенным различием между французским и испанским опытами государственных преобразований было то, что французский абсолютизм складывался на более надежной социальной основе и в этом смысле он более органичен, испанский же абсолютизм формировался преимущественно сверху, без достаточного участия представителей третьего сословия.

На генезис абсолютизма в германских государствах суще-

ственно повлиял французский пример. Возможно, оправданно вслед за А. Н. Чистозвоновым говорить о «спонтанном» англо-французском варианте такого генезиса и о «системообусловленном» австро-прусско-русском (94). В Германии существовала традиция местного самоуправления, и раннеабсолютистские режимы «проверялись на прочность» прежде всего в борьбе с ландтагами. В Бранденбурге первым курфюрстом, который вводил налоги без согласия ландтагов, был «Великий курфюрст» Фридрих-Вильгельм (1640—1688). Он же сообщил меркантилистскую ориентацию внешней политике и торговле курфюршества. А при его втором преемнике, прусском короле Фридрихе-Вильгельме I (1713—1740) монархия окончательно восторжествовала над сословными учреждениями и тогда же определилась милитаристская и крепостническая специфика прусского абсолютизма (95).

В Австрии процесс централизации осложнялся этнической и культурной разнородностью составлявших эту монархию земель. До 40-х гг. XVIII в. здесь все еще действовали сеймы и ландтаги, хотя и с урезанными полномочиями.

Раннеабсолютистские режимы в скандинавских странах складываются со второй половины XVII в. Резко, вследствие государственного переворота, это произошло в Дании (1660 г.). Раньше, чем во всей остальной Европе, здесь был введен прямой подоходный налог, предшествовало этому составление общего земельного кадастра. В 80-х гг. в Дании осуществлялась публикация единого свода законов. Датскому абсолютизму принадлежит приоритет в изобретении так называемой Табели о рангах (1671 г.). Уже в 1700 г. выходцы из третьего сословия составляли 52% состава госаппарата (96).

Более плавно и в те же сроки абсолютизм утвердился в Швеции. В 1723 г., однако, власть перешла к риксдагу, что иногда истолковывается как появление второй после Англии парламентарной монархии. Это вызывает сомнения, прежде всего потому, что уровень политической и идеологической зрелости общества в Швеции XVIII в. явно был ниже, чем в Англии того же времени. Шведское общество еще далеко не изжило традиционалистскую архаику, не случайно в 70-е гг. XVIII в. Густав III смог вновь восстановить абсолютизм в этой стране. Нам представляется, что абсолютизм в Скандинавии, как и абсолютизм в германских государствах, в той или иной степени отталкивался от французского и, возможно, английского раннеабсолютистских прецедентов.

Во многом производный, «системообусловленный» характер имел абсолютизм итальянских территориальных го-

сударств, испытывавших в XVI—XVII вв. политическое влияние Испании, со второй половины XVII в. знакомых с абсолютистским опытом Франции и с начала XVIII в. переживавших период австрийского господства на Апеннингах.

Особый случай в истории европейского абсолютизма представляла Англия. Ее абсолютизм знал лишь раннюю стадию, не получив дальнейшего развития, как это было в большинстве других западноевропейских государств. Объяснить это можно тем, что «общество», то есть относительно независимые от влияния короны социальные группы и структуры, играло в истории Англии, начиная еще с XIII в., большую роль, чем на континенте. В XVI—XVII вв. «общество» олицетворялось прежде всего парламентом, сосуществование с которым раннеабсолютистской монархии носило иной характер, чем, например, в германских или скандинавских государствах. Там сословное представительство являлось традиционным барьером на пути начальной модернизации. В Англии же парламент в силу указанной особенности английской социальной истории оказался ориентированным на перемены в большей мере, чем английская монархия, и потому смог заменить ее в качестве мобильного исторического центра.

Нечто подобное произошло в Соединенных провинциях, но несмотря на их республиканское устройство исторический эффект этого республиканизма был не столь заметным, как успехи английского политического режима, формально остававшегося монархическим. Генеральные штаты Республики на протяжении XVI—XVIII вв. так и не смогли изжить своего сословного, бюргерски-ограниченного средневекового прошлого.

Политические преобразования в Англии были значительно радикальней, а главное, там сложился социально-политический блок значительной части дворянства и буржуазии, отсутствовавший в остальных европейских странах. Появление такого союза, основанного на общем признании ценностей, связанных с модернизацией, привело к тому, что Англия смогла к концу XVII — началу XVIII в. преодолеть социальную поляризацию общества предреволюционного и революционного времени. Победивший парламент, точнее, его активная часть, палата общин, явился политической формой этого союза и символом относительной консолидации английского общества в целом. Последнему оказалась ненужной дополнительная авторитарная опека в лице абсолютизма, чего нельзя сказать о большинстве стран европейского Запада, не говоря уже о странах европейского Востока. Для них абсолютизм ос-

тавался единственным гарантом спокойного движения в непредсказуемом пространстве ранней модернизации.

Самым удивительным в истории английского парламента XVI—XVIII вв. было то, что он из сословно-представительного органа власти на протяжении двух столетий, 16-го и 17-го, трансформировался в политический орган нового типа, действующий согласно идеям гражданского общества и законности. После «Славной революции» 1688 г., появления «Билля о правах» (1689 г.) и «Билля о престолонаследии и статута об устройстве королевства» (1701 г.) в Англии оформляется парламентарная монархия с кабинетом министров, ответственным перед парламентом. Закрепляется система двух партий и законно утвержденная процедура парламентских выборов. В первой половине XVIII в. король, находившийся на содержании парламента и лишенный, таким образом, финансовой самостоятельности, теряет последние существенные привилегии: право вето в отношении принятых парламентом законов и право принимать участие в заседаниях правительства.

Таким образом, к середине XVIII в. традиционный политический порядок сменился в Англии качественно иным (97). Его еще нельзя назвать современным, так как большинство англичан было лишено избирательного права и не влияло на принятие политических решений (в первой половине XVIII в. этим правом владели лишь 5% населения страны). Тем не менее основные формы и принципы нового политического устройства были найдены и в дальнейшем лишь совершенствовались, не претерпев кардинальных изменений.

Перейдем к характеристике второй стадии в становлении европейского абсолютизма, начавшейся, как нам представляется, приблизительно в 40-е гг. XVIII в. и продолжавшейся во второй половине того же столетия. Абсолютизм этого времени обычно именуют «просвещенным». Его находят в Пруссии и Австрии, в Испании и Португалии, среди итальянских государств, в Дании, в России. Считается, что Франция не прошла через эту стадию: попытки реформ, предпринимавшиеся в 70-е гг. XVIII в. канцлером Мопу и генеральным контролером финансов Тюрго, не были поддержаны королевской властью и провалились. Французская монархия, задававшая в XVII в. образцы абсолютистского стиля, после смерти Людовика XIV (1715 г.) исчерпала свой творческий потенциал. Закончился естественный цикл ее исторической активности, начавшийся при Людовике XI, во второй половине XV в. Около двух столетий французские монархи потратили на то, чтобы обуздать внутренний сепаратизм.

Это потребовало огромных средств и сил. Ситуация начала XVIII в. (время регентства и начальные годы правления Людовика XV) определялась уже иными факторами — в первую очередь растущей активностью третьего сословия, все осознанней отделявшего себя от монархии и феодальных кругов (98).

Возникшее противостояние накалялось весь XVIII в. и разрешилось революцией. Исторические успехи Франции XVIII в. — результат в большей степени усилий рождающегося французского гражданского общества, чем французского абсолютизма, переживавшего откровенно «эпилоговый» период. Таким образом, закономерно, что Франция не знала «просвещенного» абсолютизма, в то время, как в тех странах Западной Европы, где абсолютизм стал реально формироваться только в XVII в. (Германия, скандинавские и итальянские государства), его «просвещенная» форма исторически напрашивалась. Она компенсировала неразвитость «общества» и играла роль социального воспитателя и гаранта стабильности. В этих государствах абсолютизм в XVIII в. еще не исчерпал своих возможностей.

То, что их в начале XVIII в. исчерпал французский абсолютизм, свидетельствует о большей исторической зрелости Франции в сравнении с отмеченными государствами и регионами. Напомним еще раз, что Франция, по нашему убеждению, входила в XVI—XVIII вв. в лидирующую европейскую группу.

Здесь мы несколько отклонимся от нашей темы, чтобы уточнить одну важную деталь. По мнению авторов четвертого тома «Истории Европы» (М., 1994), с которыми мы в данном случае полемизируем, европейскими лидерами этой эпохи были лишь Англия и Соединенные провинции, образовавшие так называемый раннебуржуазный регион. Основания для данного взгляда авторы названной работы, прежде всего М. А. Барг, усматривают в сфере производства и производственных отношений. Социально-политические и культурно-идеологические факторы при этом выносятся за скобки. Мы полагаем, что оценка места той или иной страны в европейской общности должна определяться целостно, по совокупному вкладу страны в европейскую цивилизацию рассматриваемого периода. Взятая в этом смысле Франция несомненно выделяется на полупериферийном и периферийном европейском фоне: военно-политически и по уровню развития новых общественных структур Франция была второй после Англии, хотя и весьма уступала ей. Экономически Франция также держалась в первой «тройке».

Если в Англии абсолютизм изжил себя уже в XVII в., то во Франции это произошло веком позднее, в других же государствах, прошедших через абсолютизм, общество начинает отделяться от государства только в XIX в.

Обратимся теперь к странам, в которых ранний абсолютизм перешел в стадию «просвещенного» абсолютизма. Но прежде отметим основное типологическое отличие последнего: в сравнении с ранним абсолютизмом, развивавшимся эмпирически, путем проб и ошибок, «просвещенный» абсолютизм имел разработанную стратегию. В области экономики эта стратегия выступала в форме меркантилизма и протекционизма, обоснованных теоретически. Сюда же следует отнести сознательную установку монархов на окончательную отмену внутренних таможенных барьеров и на складывание централизованной системы налогообложения.

Социально-политические мероприятия абсолютистских режимов середины и второй половины XVIII в. включали переход к «системе интендантов» и к центральному аппарату министерского типа вместо рудиментарно-сословных, патриомониальных структур, то есть переход к бюрократии в ее веберовском понимании. Сюда же следует отнести отчетливое стремление к кодификации права на основе новых представлений о естественном праве и к установлению единого правового режима для всей страны.

В области идеологии «просвещенный» абсолютизм руководствовался идеей монарха-философа, опирающегося на разум, понятый как всеобщее регулирующее начало. Такой монарх выступает уже не столько в качестве патриархального господина народа, сколько как олицетворение естественной целесообразности. Подобная идеализация опиралась на теорию естественного права, в определенной мере на идею общественного договора, а также на просветительский гуманизм, призывавший морально считаться со слабыми мира сего и облегчать их участь (99).

С 40-х гг. XVIII в. начинаются последовательные реформы в Австрийском государстве. Их инициатором стала императрица Мария-Терезия (1740—1780). При ней старая, феодальная система военного набора была заменена централизованной. Значительно снизилась роль местных сеймов. Был введен всеобщий подоходный налог. Наконец, была проведена судебная реформа, в ходе которой отменили пытки, а в тюрьмах стали устраивать мастерские. Кстати, на реформу судов и уголовного законодательства большое влияние оказали идеи Чезаре Беккариа, итальянского юриста, высказанные им в книге «О преступлениях и наказаниях» (1764). Бек-

кариа одним из первых сформулировал принцип презумпции невиновности, он же призывал запретить пытки, считая, что признание, полученное такой ценой (как и вообще любое устное признание подозреваемого) не является достаточным доказательством вины.

Иосиф II (1765—1790) продолжил реформы Марии-Терезии. В 1781 г. он отменяет крепостное право в Чехии и Моравии, в том же году он выпускает эдикты о религиозной терпимости. В 1782 г. он ликвидирует еврейские гетто. При нем резко пошел вперед процесс секуляризации, в частности, известна его деятельность, направленная против иезуитов. При нем же был положен конец автономии земель (исключение составляла Венгрия).

В Пруссии подобные реформы проводил Фридрих II (1740—1786), в Португалии — маркиз Помбал, в Дании — королевский медик и фаворит Струэнзе. После его падения реформы продолжались вплоть до рубежа XVIII—XIX вв. В ходе этих преобразований была отменена цензура (вновь датчане здесь были первыми), введена свобода совести, утверждена независимость судов от властей, установлена свобода торговли, запрещены физические наказания.

В Испании реформы проходили в правление Карла III (1759—1788). Здесь к реформаторской деятельности были допущены крупнейшие ученые и просветители: Аранда, Кампоманес, Флоридабланка, Ховельянос. Реформы осуществлялись также в Тоскане, где в 1786 г. был введен самый прогрессивный уголовный кодекс в Европе. «Просвещенные» монархи учреждали академии наук и покровительствовали культуре.

Кроме того, «просвещенные» королевские режимы вводили новые культуры и всячески поощряли деятельность обществ по рационализации сельского хозяйства, зачастую ими же и основанных. Они завершили процесс внутренней колонизации (100), прокладывали дороги и каналы, смогли в целом подавить бандитизм и создать предпосылки для безопасной торговли. Особой их заслугой была борьба с природными бедствиями и эпидемиями. Классический пример — ликвидация последствий землетрясения 1755 г. в Лиссабоне правительством маркиза Помбала с его лозунгом «Похоронить мертвых и помочь выжившим» (101). Чтобы остановить чуму и другие страшные инфекционные заболевания, стали прибегать к санитарным кордонам и карантину. В этом смысле опыт Европы, прежде всего абсолютистской (именно страны с абсолютистскими режимами граничили со странами, откуда распространялись болезни), был уникальным. На бедствия она отвечала работой, пусть и не вполне адекватной. Одна-

ко, по словам Х. Стрейера, выражение «не вполне адекватной» вполне отлично от «неудачной» (102).

«Просвещенные» монархии не исчерпывают второй стадии существования европейского абсолютизма. Они связаны с определенным идеологическим и философским стилем, преобладавшим во второй половине XVIII в. Мы знаем, что абсолютизм в Пруссии, Австрии, России и ряде других стран Европы оставался основной формой организации власти и за хронологическим порогом XVIII в., поменяв идеологический стиль после Великой французской революции. Абсолютизм XIX в. утратил социальную мобильность и в целом превратился в оплот Старого порядка. Однако в странах Восточной Европы и отчасти в странах второй субсистемы, где общество еще не отделилось от государства, абсолютизм по-прежнему оставался исторически закономерным явлением, хотя его формы уже «отвердели».

«Просвещенный» же абсолютизм так или иначе способствовал созданию единого социального, экономического и культурного пространства для своих подданных, распространению грамотности, введению статистических методов учета населения и еще многому, что связано с формированием национальных европейских сообществ.

3. Социальные процессы в Европе XVI—XVIII вв.

В их основе — постепенное движение от традиционного мозаичного социума в сторону раннего гражданского общества через перипетии социально усложненной, переходной ситуации. В посттрадиционном европейском обществе сочетались старые социальные структуры и новые, внесословные. К последним можно отнести буржуазию, предпролетариат, интеллектуалов, бюрократию. Они были ориентированы не только и не столько на себя, сколько на общество в целом, на решение общих исторических задач. Степень универсальности их социального сознания была различной. Так, предпролетариат в XVI—XVIII вв. лишь потенциально являлся открытой социальной группой с собственным идеологическим самообоснованием.

Среди традиционных сословий этой эпохи наиболее подвижными оказались бюргерство (горожане) и, как это ни покажется странным, дворянство. Они обнаружили способность меняться, по-своему отвечая на вызов времени. Духовенство в XVI—XVIII вв., напротив, ограничивается своей социальной нишей, диапазон его исторической активности заметно сужается, так как сужается вследствие общей секуляризации культуры ее религиозный сектор.

Эволюция бюргерства в эти столетия приводит к выделению из него буржуазии, перераставшей ограниченное сословное сознание, столь свойственное средневековым горожанам. От последних раннюю буржуазию отличает не столько особый экономический уклад, сколько особый этический характер, переходивший в новый социальный стиль. Моральный ригоризм ранних буржуа, их глубокая персональная ответственность за все, что с ними происходит, делали их наиболее стабильным элементом в колеблющемся социальном космосе модернизирующейся Европы. Их ценности оказались тем камертоном, по которому этот космос «настраивался», изживая свою опасную хаотичность. Морально-религиозная (по преимуществу) личность раннего буржуа воспринимала мир поверх социальных барьеров, потому что прежде сняла эти барьеры в себе посредством личного религиозного опыта, переживавшегося обычно в протестантской версии, а та предполагала прорыв религиозного формализма и выход в неформальную, экзистенциально обусловленную сферу переживаний и поступков. Такой человек отвечал только перед Богом и, что то же самое, перед своей совестью.

Генезис буржуазного этоса не был скорым, он восходил от личной самодостаточности к коллективной самодостаточности всей социальной группы, всего класса, завершившись уже в XIX в., если оперировать масштабом всей Европы. «Широкое» социальное чувство ранней буржуазии превращало ее в естественный центр общественных сил, представлявших альтернативу традиционному миру.

По мере социального «взросления» (по мере отделения от бюргерства и его сословных штампов) религиозно-антропологический универсализм буржуа трансформировался во всеобщность здравого смысла, Разума и формальной рациональности. Однако в XVI—XVIII вв. «мирская аскеза» и сопутствовавшая ей напряженная эмоциональность еще конкурируют в буржуазном сознании с расчетливостью и рациональной трезвостью. Кроме того, раннебуржуазная психика оказалась склонной к «чувствительности», отразившейся в романах Ричардсона, в «мещанской драме» Дидро и в драматургии раннего Шиллера, в живописи Грёза.

Внутреннее преодоление духа сословности далось буржуазии нелегко. Быть может, только в Англии и Соединенных провинциях ее представители чувствовали себя достаточно уверенно и комфортно. Впрочем, мы не уверены, что и в Англии буржуа к началу XIX в. чувствовали себя хозяевами жизни. В остальной же Европе буржуа, там, где они имелись

в XVI—XVIII вв., безусловно, еще не обрели уверенности перед лицом дворянства (103).

Если достоинствами буржуа являлись глубокая моральность, трудовая этика и потенциальная социальная открытость, то дворянство, также обнаружившее способность к социально-психологическим переменам, выносило в себе в XVI—XVIII вв. такие качества, как личная честь, воспитанность, образованность (как правило классическая) и художественный вкус. Дворянство в большинстве стран Европы влияет на культурные стандарты, а точнее, определяет их.

Образ человека, выработанный в дворянской среде XVI—XVIII вв., господствовал в европейской культуре. Мы имеем в виду образ придворного, описанный Б. Кастильоне в трактате «О придворном» и во многом через него ставший поведенческим императивом для всего европейского дворянства. Кроме того, еще одним видоизменением средневекового рыцарства в XVI—XVIII вв. явился джентльмен, родной почвой которого была Англия. Джентльмен — более демократичный, нежели придворный, «потомок» рыцаря, социальный знак, впоследствии отмечавший уже не родовитость, а особую культуру личного поведения. Социально-психологическое обаяние такого рода поведения было в эти столетия огромным, буржуа только начинали отыскивать свой вариант человеческого достоинства, свои культурные символы. Они делали это в непрерывном диалоге с идеалом *galant homme*, в сущности, отталкиваясь от него.

Таким образом, дворянство по-прежнему оставалось лидером в сфере высоких человеческих стандартов и, шире, социокультурных символов. Принятые в его среде правила жизни через заимствование и понятную трансформацию усваивались другими слоями общества, становясь в конечном счете достоянием многих. Комплекс аристократических ценностей в определенном смысле сыграл роль одного из воспитателей европейской личности, какой она предстает в XIX — первой половине XX в. К сказанному следует добавить, что дворянство XVI—XVIII вв. определяло стиль войны и политики, лучшая его часть принимала активное участие в религиозно-этических поисках (пиетизм, янсенизм, масонство). В экономику оно внесло, вероятно, меньший вклад, но и здесь оно так или иначе проявляло себя. Некоторые из дворян активно интересовались новыми сельскохозяйственными проектами, инициировали в XVIII в. появление сельскохозяйственных обществ.

Социальную эволюцию дворянства в XVI—XVIII вв. невозможно оценивать однозначно, как это часто делают, под-

черкивая лишь мотивы упадка и вырождения. В эти столетия дворянство, на наш взгляд, еще не исчерпало своих позитивных возможностей, возможностей своего культурно-исторического роста.

Подобно тому, как буржуазия выделяется из бюргерства, из общей массы дворянства выделяется та его часть, которая более чутко воспринимает процесс перемен, охвативший Западную Европу начиная с XVI в. В английской истории XVI—XVIII вв. это так называемое новое дворянство. Отдельные французские исследователи считают возможным говорить о новом дворянстве во Франции XVI—XVIII вв. (80). Может быть, уместно поставить вопрос о западноевропейской тенденции к образованию нового дворянства в тех странах, где наметился переход к капиталистическому рынку и где становилось выгодным вкладывать деньги в рациональное земледелие. Возможно, новое дворянство могло складываться не только путем отрыва от рутинной феодальной основы, но также путем одворянивания известного числа буржуа, как это было во Франции. Разумеется, аноблирование имело подобный результат только там, где присутствовала развитая городская традиция и где формировался рынок. Новое дворянство могло возникать на стыке двух социальных образований — собственно дворянского и бюргерско-буржуазного, при условии, что между ними пролегла исторически обусловленная контактная зона. Естественно, лучший и, возможно, единственный пример здесь — Англия (одно дело — тенденция и другое — ее историческое воплощение).

Если новое дворянство приспособлялось к рынку, так сказать, адекватно, естественно вращаясь в него и его обогащая, то другая часть дворянства приспособлялась к нему паразитически, эксплуатируя его возможности в исключительно потребительских целях (обогащение с последующим непроизводительным расходом накопленного). Таких, безусловно, было больше. Именно к ним мы относим понятие «неофеодализм» (104).

Поскольку в большинстве стран Европы у власти находились дворяне, они использовали ее в меркантильных целях. Именно в эти столетия резко меняется взгляд на богатство и деньги, они становятся непременным условием социального успеха. Происходит своего рода революция потребностей, рынок и колониальные завоевания открывают европейцам массу новых вещей и продуктов (105), видов развлечений, о которых они раньше не подозревали. Усложнение структуры потребностей, идущее рука об руку с изменением представлений о комфорте и социальном престиже, заставляют всех

без исключения дворян с полной серьезностью относиться к добыванию денег, хотя «новое» и «старое» дворянство делает это по-разному. Последнее использует для этого государственный аппарат, налоговую систему, синекуры или даже реставрацию барщины и серважа (крепостничества) — так поступало восточноевропейское дворянство. Успеху намерений этих дворян способствует их социальное положение, связи, привычка властвовать, информированность. Все это и приводит к «неофеодализму», являвшемуся «стародворянской» реакцией на появление рынка. Только после перемен в социальном составе правящих элит, вызванных революциями, условия, вызывавшие «неофеодализм», постепенно исчезают.

Наряду с отмеченными выше социально-психологическими достоинствами дворянства переходного времени, в этом сословии заметны также несомненные признаки упадка. Он сказывается в таких чертах дворянской психологии, как социальный снобизм, «презрение к черни», демонстративное пренебрежение к любому виду деловой деятельности, апология праздности, откровенная свобода нравов. Особенно заметным это становится в XVIII в., когда идеологи третьего сословия делают первые попытки противопоставить буржуазную мораль галантной аморальности дворянства (106). Дворянско-феодальный декаданс был долгим и, как нам кажется, смягчался социальным обаянием и культурной значимостью тех дворянских ценностей, о которых уже было достаточно сказано.

Сделаем первые выводы. Социальную историю XVI—XVIII вв. во многом определяли бюргерство и дворянство, сословия, обнаружившие способность к переменам или к трансформации во внесословные структуры (главным образом бюргерство). С эволюцией бюргерства и дворянства связано появление таких постсословных статусов переходной эпохи, как бюрократия, интеллектуалы и представители художественно-артистической среды.

При благоприятных обстоятельствах из бюргерства и дворянства выделялись, соответственно, буржуазия и новое дворянство. Безусловно, у бюргерства были лучшие исторические перспективы. Оно с большей вероятностью предполагало в качестве итога своей эволюции буржуазию, нежели феодальное сословие — новых дворян. И тем не менее появление последних, пусть фрагментарное, не кажется нам случайным.

Помимо бюргерства и дворянства особая роль в социальных процессах XVI—XVIII вв. принадлежит государству, до известной степени бывшему самостоятельной и надсос-

ловной инстанцией. Эти три силы и определяли в основном исход социальных процессов на европейском Западе.

Каковы были возможные сценарии социального развития в XVI—XVIII вв.? Начнем с оптимального варианта. Основным его признаком, на наш взгляд, было формирование социальной альтернативы традиционализму, альтернативы, представленной силами, заинтересованными в переменах и внесословно (универсально), рыночно, либерально (для XVI—XVII вв. следует подобрать другое слово) ориентированных. Мы уже представили их: буржуазия, новое дворянство, реформистское государство. В оптимальном случае они вступают в альянс и вместе побуждают инертную традиционную массу к переменам (к ней можно отнести и феодальное дворянство, и традиционных аграриев, и цеховой, рутинный мир, и живущее старым укладом духовенство, и пронизанное сословно-корпоративным духом бюргерство). Это альянс «общества» (так мы называем исторически активную, социально-творческую часть общества без кавычек) и государства. В действительности такой альянс складывался далеко не всегда, а если складывался, то постепенно и подчас мучительно.

Чаще, однако, кто-то из потенциальных участников подобного союза либо исторически отсутствовал, либо был слишком слаб для того, чтобы вступить в него на равных правах. Здесь возможны варианты: 1) есть буржуазия, но нет нового дворянства — тогда все зависит от ее отношений с государством, при условии, что оно руководствуется идеей частичных перемен; 2) есть новое дворянство, но нет буржуазии — такой вариант возникает, преимущественно, на европейской периферии, в частности, в Восточной Европе, и, как правило, поздно, уже в XIX в. Здесь под «новым дворянством» мы имеем в виду тех представителей правящего сословия, кто, в условиях истощенности преобразовательного потенциала абсолютистского государства, пытались придать реформам новое дыхание, так или иначе воздействуя на государственный аппарат. В Западной Европе новое дворянство, в отличие от Восточной Европы, почти всегда выступало социальным коррелятом буржуазии. Расширяя понятие нового дворянства, мы рискуем лишиться его исторической определенности и тем не менее мы решаемся на это в целях более масштабного видения социальной ситуации XVI—XVIII вв.; 3) буржуазия и новое дворянство отсутствуют или только возникают. То есть отсутствует «общество». В этом случае модернизаторская альтернатива связана только с реформистски ориентированным государством и «реформами сверху». Это, разумеется, не

самый эффективный вариант, но весьма распространенный, в особенности в странах второй и третьей субсистем, не говоря уже о неевропейских вариантах модернизации.

Чем полнее описанный альянс, тем больше шансов преодолеть инерцию традиционализма. И напротив, чем он уже, тем труднее преодолевается прошлое.

Появление новых, промодернизаторских социальных сил приводит к поляризации общества. В переходных, «транзитных» социумах поляризация — явление неизбежное, вызывающее, как правило, столкновение старого и нового. Наиболее радикальная форма такого столкновения — гражданская война. В XVI—XIX вв., в эпоху западноевропейской модернизации, гражданские войны (порой сопровождавшиеся революциями) или социальные конфликты пережило большинство стран европейского Запада. Порой эти конфликты вели к нахождению социального компромисса, стабилизировавшего общество. Иногда их исходом было установление сильного, авторитарного государственного порядка. Наконец, состояние гражданской войны в латентном или явном виде могло удерживаться длительное время («расколотое общество»), что свидетельствовало о серьезном общественном неблагополучии. Гражданская война могла протекать в форме модернизаторской, буржуазной революции, в этом случае социальные процессы ускорялись (если революция была успешной). Поляризация могла разрешиться и в регрессивной форме, победой антимодернизаторских сил.

Перейдем теперь к конкретике. Начнем с социальной специфики стран первой субсистемы.

1) Англия. Здесь мы видим постепенную реализацию оптимального сценария. В XVI в. инициатива движения к новому социальному порядку принадлежала абсолютистскому государству, в то время как буржуазия и новое дворянство переживали еще период становления. Прочные традиции общественного самоуправления, свойственные еще средневековой Англии, способствовали обретению новыми социальными группами собственного политического сознания, и в XVII в. складывается их альянс, направленный против заметно феодализировавшегося абсолютистского государства Стюартов, оставивших «реформистский» курс Тюдоров.

Социальная поляризация, наметившаяся уже в ходе религиозных распрей (англикане-католики-пуритане) в XVII в., углубляется и выливается в гражданскую войну и революцию 40—60-х гг. Она устрасила многих, в том числе сторонников перемен, и с молчаливого согласия большинства была пред-

принята попытка достижения компромисса на абсолютистской основе (реставрация Стюартов в 1660 г.). Однако Карл II и его окружение не использовали данный английский абсолютизму шанс возглавить все общество, ведя себя так, словно революционного прошлого не было. Это вызвало новое противостояние, а затем «славную революцию» 1688 г.

Многие из тех, кто связывал свое будущее со Стюартами, были смущены и шокированы их откровенной неспособностью делать выводы из прошлого и католическим фанатизмом Якова II — и приняли новый режим, тактично не затронувший их социальный престиж и меркантильные интересы. Таким образом, со второй попытки общественный компромисс был достигнут и столетний раскол общества был преодолен. С начала XVIII в. в Англии сложился «полный» альянс новых сил: буржуазия, новое дворянство и контролируемое ими государство. Этот альянс, обраставший сторонниками по мере умножения исторических успехов Англии в XVIII в., и явился социальным мотором английской модернизации.

2) Республика Соединенных провинций. В XVI в. здесь, как и в Англии, существовали глубокие традиции общественного самоуправления. О традициях государственности в Нидерландах этого, однако, сказать нельзя: там не сложился общепризнанный политический центр, отсюда — федерализм и сильные сословные институты. Отсюда же — не столь сильная, как в Англии, аристократия. Социальная ситуация в Республике во многом зависела от бюргерства (самая сильная городская цивилизация средневекового европейского Севера была в Нидерландах).

Своеобразие нидерландского XVI в. в том, что внутренняя поляризация общества была в известной мере заслонена борьбой с Испанией, борьбой, в которой объединились весьма разнородные силы. В ходе этой борьбы Нидерланды разделились, как известно, на южную и северную половины. Это разделение явилось своеобразной формой социальной поляризации. На севере победивший антииспанский блок в свою очередь подвергался опасности раскола, однако, противоречие между торгово-финансовыми слоями и оранжистами не было столь глубоким и не имело столь принципиальный характер, как противостояние феодальных сил и сторонников нового социального порядка.

Можно сказать, что и в Республике результатом социальной поляризации был компромисс, однако, более неустойчивый, чем английский компромисс конца XVII в. «Финансисты» и оранжисты составили альянс, поделив основные

властные функции и взяв под свой контроль государство (точнее, они и были государством). При этом партия Оранских зачастую отстаивала стратегию абсолютистских преобразований, раннебуржуазный же состав правительства в Гааге придерживался принципа республиканизма, воплощавшегося в олигархическом административном управлении. Несколько раз в истории Республики XVII—XVIII вв. ее политический режим переживал кризис, вызванный столкновением составляющих власть сторон, но в последнем счете альянс удержался.

3) Франция. На протяжении XVI—XVII вв. постфеодальная, раннемодернизаторская альтернатива была представлена во Франции абсолютизмом, чьи достаточно робкие инновационные попытки (до середины XVII в.) поддерживались формирующейся буржуазией и дворянством мантии, отчасти сыгравшим во французской истории роль нового дворянства, хотя об этом можно спорить. До XVIII в. ни ранняя буржуазия, ни чиновное дворянство мантии, входившее в административно-судебные структуры, еще не стали социально самостоятельны, поэтому об альянсе в указанном выше смысле, таком, какой был реализован в Англии и даже в Соединенных провинциях, говорить не приходится. Однако и представление об исключительной «верхушечности» социальных преобразований во Франции XVI—XVII вв., безусловно, неверно.

Как и в Англии и в Соединенных провинциях, во Франции к XVI—XVII вв. уже имелись инфраструктуры развития, то есть средневековый аналог того, что мы называем «обществом». Это отличает Францию от стран Восточной и, вероятно, Центральной Европы. Вместе с тем во Франции были сильные традиционные институты. Это вызывало серьезные социальные конфликты. Первым таким конфликтом стали гражданские войны второй половины XVI в. Абсолютизм, поддержанный формирующимися новыми силами, смог пережить этот кризис и продолжить курс на перемены. Вторым серьезным конфликтом стала Фронда 1648—1653 гг.

После победы над феодальной оппозицией у абсолютистского режима Людовика XIV были развязаны руки и он смог показать все, на что он способен. В дальнейшем (с 20—30-х гг. XVIII в.) социальная инициатива очень постепенно переходит к возникающему французскому «обществу» (107). XVIII в. во Франции — время новой социальной поляризации, в которой абсолютизм становится уже охранительно-консервативной стороной, символом Старого порядка. Революция конца XVIII в. явилась кульминацией

противостояния «общества» и государства. Как полутора столетиями ранее в Англии, первая французская республика оказалась лишь первым опытом такого рода и сменилась первой империей (ее английский аналог — протекторат Кромвеля), а затем настала пора реставрации (и вновь аналогия: Карл II — Людовик XVIII). Впрочем, всякое сравнение хромает.

Французский вариант социально-политической стабилизации общества на основе широкого компромисса состоялся лишь в конце XIX в., после последовавших за Великой революцией революций 1830, 1848 и 1870—1871 гг., а также нового «имперского» эксперимента. Самое важное здесь то, что Франции все же удалось к концу переходной эпохи преодолеть опасность раскола и достичь общественного консенсуса, что и явилось основным признаком завершения ею (в общих чертах) модернизации в социальном плане.

Социальные процессы в странах второй субсистемы протекали сложнее, чем в странах лидирующей группы. Начнем с Германии. В конце XV — начале XVI в. здесь сложились некоторые предпосылки для выделения буржуазии из бюргерства. Однако рождения новой социальной группы не произошло: в условиях частичной рефеодализации во многих государствах Германии XVI в. у буржуазных «первенцев» не было серьезных шансов социального утверждения. Буржуазный прецедент не был поддержан появлением нового дворянства и общенемецкого «реформистского» государства. Антикатолический фронт в первой половине XVI в. был возглавлен не новыми силами, слишком слабыми для этого, а немецкими князьями. Реформация в Германии могла быть только княжеской, поэтому поляризацией в указанном выше смысле она сопровождаться не могла.

Как известно, Ф. Энгельс назвал немецкую Реформацию и крестьянскую войну 1525 г. «буржуазной революцией № 1» в Европе. Нам это высказывание представляется спорным: буржуазная революция предполагает наличие «общества», в Германии же существовали лишь слабые намеки на него, отраженные, в частности, в «Гейльброннской программе».

После 1525 г., когда обнаружилась невозможность общегерманской социальной трансформации, оставался один путь — формирования в Германии региональных государств во главе с князьями. Этот вариант сочетал в себе неизбежный социальный регресс («втягивание» буржуазии обратно в бюргерство, деградация «духа капитализма») и предпосылки будущих «реформ сверху» (если отсутствует «общество», рассчитывать можно только на государство — об этом мы уже писали).

Время перемен, то есть государственных реформ, наступает в германских землях поздно (в сравнении со странами-лидерами) — ближе к концу XVII в. К тому же, реформы эти оказались очень затянутыми. В XIX в. Пруссия, Австрия и другие государства Германии вступили, будучи во многом еще феодальными. Немецкая бюрократия оставалась частью феодального государственного аппарата. Буржуазия стала появляться заново в XVIII в., но ее политическое самосознание оставляло желать лучшего. В условиях государственного авторитаризма единственным прибежищем свободного ума становилась культура. Немецкая интеллигенция второй половины XVIII — начала XIX в. была начальным элементом «общества», а философия, музыка, литература — формами, в которых сублимировалась подавленная социальная энергия немцев. Изощренные философские абстракции Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля можно рассматривать в том числе и как форму «сверхкомпенсации» (А. Адлер) ущербного социального бытия. Ни английская, ни французская философии того же времени не были столь же интровертированными, и это понятно.

Сходным образом складывалась социальная история Италии. Исторически активное попопанство итальянских городов отчасти деградировало в XVII — первой половине XVIII в. и должно было, как немецкая буржуазия, начинать заново. Основную роль в переходных процессах здесь, опять же, как в Германии, играло государство. Положение осложнялось присутствием в Италии сначала испанцев, а затем австрийцев. В конце XVIII — начале XIX в., вместе с развитием национального самосознания, на волне антиавстрийских настроений интеллигенция и буржуазные слои Италии образуют новый (после XIV—XVI вв.) зачаток итальянского «общества», социальную альтернативу традиционализму. Но серьезных социальных перемен Италии придется ожидать еще полстолетия.

Испанский случай в сравнении с Германией и Италией нам кажется более сложным. Это подтверждает более сильное, чем в Германии и Италии, попятное движение испанского общества в XVI—XVII вв., то есть более сильная рефеодализация. В Германии и в Италии в средние века существовала основательная городская традиция, связанная с соответствующим менталитетом. Эта традиция, несмотря на драматические перипетии истории XVI—XVIII вв., сохранилась, как некая матрица, способная заново возродить утраченное, обеспечить историческую регенерацию. Если допустить, что в Испании XV — первой половины XVI в. имелась

подобная социокультурная матрица, то во второй половине XVI—XVII в. она была (частично?) разрушена: не только исчезает возникшая в начале XVI в. буржуазия, но деградирует «бюргерский дух». Вместе с усилением феодальной знати в испанском обществе развивается идеология «благородной праздности». В этой ситуации модернизаторские импульсы могли исходить преимущественно «сверху». В XVIII в., ближе к его второй половине, застой, последовавший за регрессом второй половины XVI—XVII в., был, наконец, прерван усилиями абсолютистского государства и возникающей испанской интеллектуальной элиты, представители которой влияли на идеи и ход реформ. Но то был только первый шаг. В целом испанское общество оставалось феодальным.

Краткие выводы по странам второй субсистемы: социальные процессы, протекавшие в них, характеризуются частичной рефеодализацией (применительно к Италии и ряду государств Германии, возможно, более уместным будет термин «застой»), с XVIII в., однако, сменяющейся периодом постепенных государственных реформ. Буржуазия в этих государствах если и появляется вновь, то не играет самостоятельной роли. Нового дворянства эти страны не знают. Социальную альтернативу традиционализму здесь составляло абсолютистское государство, «общество» же складывается уже за пределами XVIII в. Естественно, что при таком раскладе сил социальная эволюция не могла быть быстрой — в XIX и в XX вв. Германия, Италия и Испания решали социальные проблемы, полученные в наследство от прошлого.

Социальная эволюция скандинавских стран, Швейцарии и южных Нидерландов не сопровождалась рефеодализацией и в то же время не приносила столь заметных плодов, как в странах лидирующей группы. Возможно, основное, что в этих странах препятствовало социальной модернизации, — медленное выделение буржуазии из бюргерской среды. Бюргерство здесь было, как правило, заметным социальным слоем (особенно в южных Нидерландах и в Швейцарии), однако, в силу своей сословной косности оно не могло стать инициатором перемен. Поэтому социальная инициатива принадлежала традиционным элитам: аристократии и монархии в Скандинавии, патрициату в Швейцарии, наместникам, дворянству и городскому патрициату в южных Нидерландах. Интересно, что абсолютистские монархии Дании и Швеции в плане социальных перемен сделали больше, чем консервативное бюргерство южных Нидерландов и Швейцарии.

Нам остается рассмотреть социальную ситуацию в странах Восточной Европы. К середине XVI в. там осталось два крупных независимых государства — Речь Посполитая и Московская Русь. Общеизвестна ведущая роль магнатов и шляхты в польской истории XVI—XVIII вв. Они блокировали все серьезные нововведения и сделали невозможным курс на реформы. Польские монархи уже с середины XVI в. не имели достаточной для проведения перемен власти. О буржуазии в Польше говорить не приходится. Польские города не играли заметной роли в истории страны этого времени. Таким образом, социальная история Польши в XVI—XVIII вв. обуславливалась рефеодализацией, закрепощением крестьянства и господством феодальной знати. Это привело страну к кризису и затем к катастрофе конца XVIII в.

Внешне более благополучной была в эти столетия социальная эволюция Руси-России. Ее стержнем было формирование централизованного государства, единственной в России силы, способной оторваться от традиционного порядка. Особенностью России, отличавшей ее от западно- и центрально-европейских стран, в том числе от Польши, была неразвитость сословий — не только городского, но и остальных, дворянства и духовенства. Россия XVI—XVIII вв. была прежде всего крестьянской страной и оставалась ею на протяжении XIX и начала XX в.

Европейское бюргерство, несмотря на его обремененность сословным сознанием, было все же потенциальной основой буржуазного класса и, шире, своего рода залогом будущих социальных реформ. Оно было средним звеном между традиционным аграрным миром и реформистским «верхом» и, таким образом, страховало общество от социального раскола. Когда при Алексее Михайловиче (1643—1676) русское государство, уже глядя на Запад, предприняло «мягкую» попытку обновления, оно столкнулось с протестом одной части традиционного мира и молчаливым непониманием другой его части. Мы едва ли ошибемся, сказав, что Россия менее других европейских стран, исключая тех, что были завоеваны турками, была готова к модернизации.

Именно это обстоятельство вызвало к жизни феномен раскола. Приведем мнение В. Б. Пастухова: «Раскол... есть нечто большее, чем историческое явление, обычно обозначаемое данным термином. Это не только массовое движение второй половины XVII в., сколько сущность нового типа российской культуры, пришедшего на смену культуре Московии. Это была особая, единая, но внутри себя расчлененная надвое культура. В одном народе как бы сосуществовали

два социума, различавшиеся между собой не условиями жизни, а своим бытом, ментальностью и даже таким индикатором культуры, как язык. Иногда кажется, что «верхи» и «низы» (условно) российского общества в XVII—XIX вв. имели разную историю, настолько велика пропасть между ними» (108).

Мы разделяем смысл приведенного высказывания. Начиная со второй половины XVII в. раскол стал символом российской истории. Между «реформаторским верхом» и традиционной массой в России XVII в., в сущности, не было промежуточных инстанций. Оставалось полагаться только на государственный авторитет. Роль государства в начальной российской модернизации была совершенно исключительной, не идущей в сравнение с тем, что мы отмечали относительно важности государственного начала в странах второй субсистемы. Государство собирало вокруг себя «обновленческую» элиту, предварительно выпестовав ее, и в то же время служило единственным медиатором между нею и традиционным миром.

Направлявшаяся государством российская модернизация была наименее органичной из тех, что осуществлялись в Европе XVI—XVIII вв. (если судить Россию только по европейским критериям. Если же признать ее евроазиатским обществом, то происходившие в ней социальные процессы — закономерный исход из ее прошлого). Общественная поляризация, гражданские войны и революции, как мы уже знаем, были свойственны в той или иной мере всем европейским странам, вступившим в пору модернизации (лидеры прошли эти испытания раньше, отставшие страны позднее), однако, пожалуй, нигде в Европе эта поляризация не была столь долгой (XVII—XIX вв.), можно сказать, хронической, и не разрешилась столь катастрофически, как в России.

Проблемы российской модернизации и исторический раскол объяснимы, впрочем, с помощью идеи европейской общности. Модернизационная волна шла с Запада на Восток, Россия — крайний восток Европы, следовательно, ее модернизация вызывалась не только, а скорее всего, не столько внутренними причинами, сколько внешним, системным фактором. Как европейское государство, входящее в европейский культурно-исторический регион, Россия (в лице своей правящей элиты) не могла безучастно наблюдать за историческими переменами к западу от своих границ без риска отстать еще больше, отстать «навсегда». Отсюда необходимость форсировать события, предельно напрягая и даже нереально завышая исторические возможности российского общества, в подавляющей массе своей остававшегося традиционным.

«Догоняющая» российская модернизация отталкивалась от внешней необходимости в большей степени, чем от необходимости внутренней.

До конца XVIII в. российское абсолютистское государство оставалось единственным фактором общественного развития. На протяжении «века Просвещения» оно смогло создать вокруг себя образованную дворянскую элиту, «образованный класс». При Екатерине II представителям этого слоя было привито чувство самоуважения, в отдельных случаях переходящее в «диссидентство» (Новиков, Щербатов, Радищев) (109). Но только в первой четверти XIX в. происходит «отделение дворянства от государства» и возникает слабый начаток российского «общества».

Итак, социальное развитие Европы в XVI—XVIII вв. нельзя охарактеризовать однозначно. Наряду с движением от старого порядка к новому мы видим в Европе примеры консервации традиционных общественных структур и отношений, а также примеры социального регресса. Европейская модернизация происходит неравномерно, нефронтально. Выигрывают, как правило, лишь лидеры, остальным приходится расплачиваться за отставание, кому-то больше, кому-то меньше. К концу XVIII в.; однако, наблюдается выравнивание векторов социальных процессов: намечается тенденция к формированию «общества» и эволюции в сторону нового социального порядка. Впрочем, это скорее западноевропейская, чем общеевропейская тенденция. Но даже на Западе, как показала последующая история стран второй субсистемы, эта тенденция не была обеспечена надежными социальными гарантиями.

Наибольших успехов в движении к гражданскому обществу добились страны-лидеры, прежде всего Англия. Она лучше других решила «проблему Гоббса»: в XVII в. она пережила социальную поляризацию, гражданскую войну («войну всех против всех»), рождение «общества» (в его основе — альянс буржуазии и нового дворянства) и его противостояние государству, а затем — достижение общественного компромисса и создание достаточно стабильного социально-политического порядка (в конце XVII — первой половине XVIII в.). Складывание «общества» и широкого общественно-политического альянса, хотя и не столь устойчивого, как в Англии, отличало также историю Соединенных провинций. Ближе ко второй половине XVIII в. «общество» дает о себе знать во Франции.

Однако в большинстве европейских стран социальная модернизация к концу XVIII в. делала лишь первые шаги. Ее основные события здесь разворачиваются в более позднее время.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Jones E. L. *European Miracle*. Cambridge, 1981. P. 226.
2. Chaunu P. *Histoire — science sociale: La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*. P., 1974. P. 331—333.
3. Duby G. *The Early Growth of the European Economy*. L., 1974. P. 7. См. также: Kamen H. *The Iron Century: Social Change in Europe 1500—1600*. L., 1976. Fig. 2; Le Roy Ladurie E. *The Territory of the Historian*. Hassocks, Sussex, 1979. P. 179.
4. Strayer J. R. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton, 1970. P. 61; Russel J. R. *Medieval Regions and their Cities*. Newton Abbot, 1972. P. 244, 246; *The Formation of the National State in Western Europe*. Ed. by Ch. Tilly. Princeton, 1975. P. 15; cf. 76; Wesson R. *State Systems: International Pluralism, Politics, and Culture*. N. Y., 1978. P. 21.
5. Hall J. A. *Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Berkeley, 1986. P. 135—136.
6. См.: Saitta A. *Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti di Europa*. Roma, 1948.
7. Chadwick H. M. *The Nationalities of Europe and the Growth of National Ideologies*. Cambridge, 1954. P. 103.
8. См.: Mocler A. *Mercenaries*. L., 1970.
9. *The Formation of the National State in the Western Europe*. Ed. by Ch. Tilly. Princeton, 1975. P. 529.
10. Jones E. L. *Op. cit.* P. 116.
11. См.: Зомбарт В. *Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека*. М., 1994. С. 233—234.
12. Jones E. L. *Op. cit.* P. 119.
13. См.: Scoville W. *The Persecution of Huguenots and French Economic Development 1680—1720*. Berkeley, 1960; Brierley J. *A Natural History of Man*. L., 1970. P. 152.
14. Rokkan S. *Dimensions of state formation and nation-buildings//The Formation of National States in Western Europe*. Ed. by Ch. Tilly. Princeton, 1975. P. 589.
15. См.: Chabod F. *Storia dell'idea d'Europa*. Roma-Bari, 1974. P. 54; Nef J. U. *War and Human Progress*. N. Y., 1968. P. 250.
16. Jones E. L. *Op. cit.* P. 111.
17. См.: Wesson R. *The Imperial Order*. Berkeley, 1967.
18. Stavrianos L. S. *The Balkans since 1453*. N. Y., 1966. P. 118—119.
19. Jones E. L. *European Miracle*. Cambridge, 1981. P. 108.
20. У Ф. Броделя читаем: «...примерно к 90-м годам XVI в. вся Европа склонилась к протестантскому Северу, который с этого времени оказался в привилегированном положении». — Бродель Ф. *Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.* Т. 2. М., 1988. С. 578. В другом месте он же пишет: «Италия будет одерживать верх вплоть до XVI в., пока Средиземноморье оставалось центром Старого света. Но к 1600 г. Европа заколебалась в пользу Севера. Как только завершился отход на второй план Внутреннего моря и блиставшей на протяжении долгого времени Италии, у Европы будет отныне только один центр тяжести, на Севере, и именно по отношению к этому полюсу на века, до наших дней, обрисуются линии и

· круги глубокой европейской симметрии». — Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. М., 1992. С. 94.

21. Halecki O. *The Limits and Divisions of European History*. L., 1950. Pp. 29, 54, 60 ff.; Pannikar K. M. *Asia and Western Dominance*. L., 1953.

22. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 360.

23. Там же. С. 360—363.

24. Moore B. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. L., 1969. P. 7.

25. Ibidem. P. 9.

26. См.: Dickson P. M. G. *The Financial revolution in England. A Study in the development of public credit, 1688—1756*. L., 1967.

27. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 532.

28. Там же. С. 533.

29. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 569.

30. Там же.

31. Там же.

32. Там же. С. 608.

33. Там же. С. 579.

34. Там же. С. 580.

35. Там же. С. 581.

36. См.: Holderness B. A. *Pre-Industrial England*. L., 1976. P. 45—82.

37. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 582.

38. Там же. С. 593. Далее читаем: «Один тот факт, что британская промышленность на протяжении XVIII в. нарастила свое экспортное производство почти на 450%... и всего на 52%... свое производство для внутреннего употребления, достаточно говорит о роли внешнего рынка в британском производстве» (там же. С. 599).

39. Moore B. *Op. cit.* P. 29.

40. Ibidem. P. 444.

41. Бродель Ф. *Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.* Т. 3. М., 1992. С. 175.

42. Там же. С. 183.

43. Там же. С. 176.

44. См.: *Shipping and Trade in the North Sea in the Baltic: Essays in honor of J. A. Faber*. Hilversum, 1988.

45. В XVII в. треть населения Амстердама составляли иностранцы. — Нольте Х.-Х. *Европа в мировом сообществе (до XX в.)*//*Метаморфозы Европы*. М., 1993. С. 17.

46. Mueller J. *Retreat from Doomsday*. N. Y., 1989. P. 19—21. Ф. Бродель приводит голландское свидетельство начала XVIII в.: «Все народы мира могут там служить Богу по велению сердца и сообразно своей совести, и хоть господствующая религия — реформатство, каждый там волен жить в той вере, какую исповедует; там насчитывается до 25 римско-католических церквей, в кои приходят совершать моления столь же открыто, как и в самом Риме». — Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 184.

47. Зомбарт В. *Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека*. М., 1994. С. 113.

48. Основную часть голландского экспорта составлял реэкспорт, а не товары собственного изготовления. — См.: Boxer C. A. *The Seaborn Empire, 1600—1800*. Leiden, 1965.

49. Чистозвонов А. Н. Генезис капитализма: проблемы методологии. М., 1985. С. 151.
50. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 191.
51. Там же. С. 192.
52. Там же. С. 173.
53. Зомбарт В. Указ. соч. С. 114.
54. См.: История Франции. Т. 1. М., 1972. С. 295—299.
55. Moore B. Social Origins of Dictatorship and Democracy. L., 1969. P. 106.
56. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 325.
57. Там же. С. 319.
58. Moore B. Op. cit. P. 427.
59. См.: Chuboda B. Spain and the Empire 1519—1643. N. Y., 1969.
60. История Европы. Т. 3. М., 1993. С. 231.
61. Там же.
62. См.: Davies R. T. The Golden Century of Spain, 1501—1621. L., 1937.
63. История Европы. Т. 3. С. 197.
64. Там же. С. 196.
65. Там же. С. 89.
66. Там же. С. 91.
67. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 3. С. 155—172.
68. См.: Semiperipheral Development. Ed. G. Arrighi. Beverly Hills, 1985.
69. См. об этом: Barraclough D. European unity in thought and action. Oxford, 1963.
70. Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500—1453. L., 1974.
71. Бродель Ф. Указ. соч. Т. 2. М., 1988. С. 259.
72. См.: Gerschenkron A. Economic Backwardness in Historical Perspective. Cambridge, Mass., 1962.
73. См.: Wesson R. State-Systems: International Pluralism, Politics, and Culture. N. Y., 1978.
74. См.: Eisenstadt S. N. Some analytic approaches to the Study of Patronage System. Basle, 1976; Anderson P. Lineages of the Absolutist State. L., 1974; Shennan J. N. The Origins of the Modern European State. 1450—1725. L., 1974.
75. Kennedy P. The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000. N. Y., 1989. P. 70.
76. Зомбарт В. Буржуа... С. 219; Idem. Krieg und Kapitalismus. München, 1913. См., кроме того: Nef J. U. War and Human Progress. N. Y., 1968; Childs J. Armies and Warfare in Europe, 1648—1789. L., 1982; Volker R. Militarismus; The History of an International Debate. Leangton Spa, 1981.
77. Так, в 1552 г. Карл V имел 109 000 чел. в Германии и Нидерландах, 133 000 чел. в Италии. В 1625 г. у Филиппа IV было не меньше 300 000 (!) солдат, так много не было в то время ни у кого (Kennedy P. Op. cit. P. 45). Колоссальная стоимость войн стала причиной первого в истории Европы государственного банкротства: в 1557 г. Филипп II объявил о своей финансовой несостоятельности.
78. Kennedy P. Op. cit. P. 45.

79. Meineke F. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. Monaco — Berlin, 1924. S. 211—212.

80. См.: Dehio L. The Precarious Balance: Four Centuries of the European Power Struggle. N. Y., 1965.

81. Kennedy P. Op. cit. P. 55.

82. Ibidem. P. 76—77.

83. Представляем фрагмент таблицы, приведенной в работе П. Кеннеди и показывающей размеры армий между 1690 и 1756/1760 гг. (Kennedy. P. 99):

	1690 г., чел.	1756/1760 гг., чел.
Англия	70 000	200 000
Франция	400 000	330 000
Австрия	50 000	200 000
Пруссия	30 000	195 000
Россия	170 000	300 000

84. См.: Wolf J. B. Toward a European Balance of Power. 1620—1715. Chicago, 1970.

85. Kennedy P. Op. cit. P. 81—82.

86. См.: Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе XVI—XVII вв. Л., 1990.

87. Bean R. War and the birth of the national state//Journal of Economic History. 33. P. 203—221.

88. История Европы. Т. 4. М., 1994. С. 138.

89. Jones E. L. European Miracle. Cambridge, 1981. P. 131.

90. См.: Малов В. Н. Ж.-Б. Кольбер. Абсолютистская бюрократия и французское общество. М., 1991. См. также: Goubert P. Louis XIV and Twenty Millions Frenchmen. L., 1970.

91. История Европы. Т. 4. С. 151.

92. Там же. С. 153.

93. Там же. С. 154.

94. См.: Чистозвонов А. Н. Генезис капитализма: проблемы методологии. М., 1985.

95. Rosenberg H. Bureaucracy, Aristocracy, and Autocracy: The Prussian Experience, 1660—1815. Cambridge, Mass., 1958.

96. История Европы. Т. 4. С. 161.

97. См.: Plumb J. N. The Growth of Political Stability in England 1675—1725. L., 1977.

98. См.: Doyle W. The Old European Order 1600—1800. Oxford, 1978.

99. См.: Harris R. Absolutism and Enlightenment. L., 1964.

100. См.: Henderson W. O. Studies in the Economic Policy of Frederick the Great. L., 1963.

101. См.: Boxer C. R. Pombal's dictatorship and the great Lisbon earthquake//History Today. November, 1955. P. 729—736.

102. Strayer J. On the Medieval Origins of the Modern State. Princeton, 1970. P. 105.

103. См.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.

104. См.: Французское просвещение и революция. М., 1989. С. 19.

105. См.: Бродель Ф. Указ. соч. Т. 1. Структуры повседневности. М., 1986.

106. Оссовская М. Указ. соч. С. 137, 306.

107. Ю. Хабермас пишет о «публичной сфере» эпохи Просвещения, в которой частные индивиды образуют публику в результате «публичного применения своего разума». — Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, Mass., 1989. P. 27.

108. Пастухов В. Б. Культура и государственность в России: эволюция евроазиатской цивилизации//Куда идет Россия?.. Альтернативы общественного развития. М., 1995. С. 393.

109. Там же. С. 396.

ГЛАВА II. ЭВОЛЮЦИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

В истории европейской культуры XVI—XVIII вв. мы выделяем три периода, приблизительно соответствующих указанным столетиям. В XVI в. перед нами еще переходные культурные образования — Возрождение и Реформация, восходящие к романско-готической культурной дихотомии, о которой мы писали выше. И Возрождение, и Реформация являлись сочетанием старого и нового, если рассматривать их структурно. Взятые же в движении, они обнаруживают в качестве ведущей тенденцию к культурному обновлению.

В XVII в. происходит постепенный сдвиг в сторону культурных перемен: появляются новая, научно-рационалистическая картина мира, новая, поставторитарная философия, новое, более «личностное» искусство, преодолевающее известную риторичность большого ренессансного стиля, наконец, новые социально-политические идеи, определившие содержание будущих европейско-американских деклараций прав и конституций.

XVIII в. принес с собой закрепление культурных новаций и их популяризацию. Его ведущая идеология — Просвещение — делает акцент на социальной философии. Несколько особняком стоит немецкая философия XVIII — начала XIX в., значительно углубившая теоретические разработки XVII в. и доведшая системосозидающую философскую деятельность раннего Нового времени до логического предела.

Вместе с тем, секуляризация (широко понимаемая) европейской культуры в XVI—XVIII вв. еще не завершилась. В частности, она еще не была свободна от метафизических предпосылок, что мы и попытаемся показать ниже.

1. Культура Возрождения

Первоначальным и наиболее ярким центром ренессансной культуры была Италия. Северное Возрождение (1), то есть Возрождение к северу от Альп, представляется нам во

многом отражением и одновременно преломлением итальянского ренессансного опыта. Поэтому, говоря о Возрождении, логично начать с его классического варианта.

В связи с тем, что основные завоевания итальянского Возрождения приходятся на период с середины XIV до 30-х гг. XVI в., возникает вопрос, не является ли эта культура частью позднесредневековой эпохи. Те, кто отвечали на этот вопрос утвердительно, пытались, как правило, дополнить «хронологический» аргумент доказательствами в пользу средневекового характера Ренессанса (2).

На наш взгляд, в случае с итальянским Возрождением хронология — вещь недостаточно надежная. Из того факта, что итальянский гуманизм (идеологическое ядро культуры Возрождения) возникает в XIV в., хронологически принадлежавшем средневековью, еще не следует, что перед нами средневековый феномен. Выше уже говорилось об «опережающем» характере итальянской истории XIV—XV вв. по отношению к истории остальной Европы того же времени. Итальянская культура этих столетий — один из наиболее ярких примеров такого опережения. В ней много резче, чем в позднеготической культуре Севера, обозначилась трансформация традиции, существенно выведившая итальянскую культуру за традиционный барьер, в «пространство Перехода». Говоря определенной, ренессансная культура Италии — явление уже переходной эпохи. Западноевропейский же Север вошел в это «пространство» только на рубеже XV и XVI вв.

В пользу сказанного свидетельствует, в частности, принципиально новая человеческая ситуация, сложившаяся в Италии XIV—XV вв. Итальянский горожанин этого времени (исключая юг Италии) был очевидцем и зачастую участником динамичных политических событий (3). На его глазах рушились одни режимы и создавались другие, он был свидетелем появления первых средневековых конституций и, возможно, участником борьбы религиозно-политических партий гвельфов и гибеллинов, порой он непосредственно принимал участие в принятии коллективных политических решений (4). Политизированность общественного сознания была достаточно высокой (в качестве примера можно привести Данте). В этих обстоятельствах человек иначе, чем раньше, воспринимал жизнь и себя в ней. Происходит то, что Ж. Мишле и Я. Буркхардт называли «открытием мира и человека» (5). Такого рода перемены говорят о начавшемся прорыве традиции изнутри. И в мире культуры ренессансный человек уже не поглощен

традицией, как человек средневековья, он обнаруживает себя между традициями (античной и средневековой, а затем и восточной) (6). Следовательно, он уже не авторитарен (хотя еще не антиавторитарен, как, например, представители европейской философской элиты XVII в. или просветители XVIII в.).

Таким образом, в стадийном смысле культура итальянского Возрождения — переходная. Она не создала новой картины мира, она не была последовательно новаторской, но в то же время она существенно переосмыслила традицию, превратив ее в традиции (равно почтенные) и введя в европейский культурный обиход идеи диалога культур и терпимости («культурой общения культур» назвал итальянское Возрождение Л. М. Баткин) (7).

Переходность ренессансной культуры своеобразна настолько, что может быть квалифицирована не просто как сочетание старого и нового, но как особый культурный тип в истории Европы — третий вслед за античным и средневековым (8).

Попытаемся показать типологическое своеобразие Возрождения, рассмотрев его сначала внешне, относительно античности, средневековья и новоевропейского типа культуры, а затем изнутри, относительно его собственных целей и возможностей. Начнем с того, что Возрождение — интегральный тип культуры, в самом общем виде оно может быть понято как синтез античной и средневековой традиций (античной «тезы» и средневековой «антитезы»). Чувство культурной дистанционности, отмеченный выше момент отрыва от традиционной авторитарности сделали этот синтез если не программным, то осознанным.

Возрождение — культура наследников, перед которыми впервые в истории Европы открылась панорама ее культурного прошлого. В ренессансном синтезе, опять же впервые, проявился в своей целостности европейский культурный характер, сошлись две составляющие, до тех пор разведенные во времени: античный социокультурный опыт и средневековая, христианская интраверсия. Именно с Возрождения европейская культура становится «полной». Эту «полноту» следует понимать в контексте принципа дополнительности, пережитого Возрождением задолго до того, как он был сформулирован Нильсом Бором. В этом смысле Возрождение — итог эволюции европейской традиционной культуры (культур), итог, представляющийся нам закономерным. Позволим себе шутку: если бы Возрождения не было, его следовало бы выдумать.

Предренессансное прошлое Европы не только свертывается в Возрождении, но и в преображенном виде развертывается из него. Возрождение — центральное звено, фокус европейской культурной истории. С одной «стороны» его обрамляют античность и средневековье, с другой — Новое время (в суженном, культурологическом смысле, без «ренессансно-го» XVI в.) и 20-е столетие.

Культурное отталкивание от средневековья не было в Возрождении резким. В отношении христианской религиозности его протагонисты вели себя осторожно в обоих смыслах: опасаясь идеологического осуждения и в то же время искренне пытаясь сохранить аутентичное, неформальное ядро христианского учения. В первом случае они следовали уже достаточно отработанной тактике сторонников учения о двойственной истине: религиозная догматика и ренессансные антропологические штудии мирно разводятся по разным отсекам знания, сохраняя при этом общую цель — усовершенствование человека.

Более определенно, а именно однозначно позитивно, итальянские гуманисты воспринимали античность. Это понятно: авторитарное средневековье было рядом, вокруг, оно представляло собой проблему, античность же была подернута дымкой исторической отдаленности и легко поддавалась культурной идеализации и даже мифологизации, на нее гуманисты проецировали свои ожидания и иллюзии. В эпоху Возрождения античность была не просто «открыта», она была интенсивно пережита. Средневековые рецепции античности (VIII—IX вв., XII—XIII вв.) не могут идти в сравнение с культом античности в итальянской ренессансной среде. Здесь перед нами качественно иное явление (это к вопросу о средневековых «возрождениях» античности). Именно эпоха Возрождения необратимо ввела в европейскую культуру античные темы и образы. Это привело к резкому расширению семантического арсенала европейской культуры. Полноценное освоение античного опыта позволило компенсировать культурные потери раннего средневековья (9).

Восстановительный опыт Возрождения, возможно, самый яркий, но не последний в истории европейской культуры. Романтизм в первой половине XIX в. проделал нечто подобное со средневековьем: тогда Европа «пережила» и средневековье, оно стало «своим» — голосом в культурном полилоге, с тех пор не умолкавшем. С середины XIX в. наступает черед Возрождения: выходят работы Я. Буркхардта и Г. Фойгта (10), а в начале XX в. представление о Ренессансе значительно усложняется (11). В XX в. складывается также культур-фило-

софский образ Нового времени, о чем мы писали во введении. Таким образом, Возрождение создало прецедент освоения европейцами старых культурных формаций и обогащения культуры путём введения в нее неиспользованных фондов прошлых эпох.

Местом, где осуществлялся ренессансный синтез, стала культура. Возможно, не будет преувеличением сказать, что Возрождение «открыло» не только античность, не только мир и человека, но также Культуру. Именно эпоха Возрождения придала понятию «культура» тот статус и смысл, которые закрепились за ним в дальнейшем. Культуроцентризм Возрождения — одна из самых отличительных его черт. Он органично дополняет ренессансный антропоцентризм. Героизированный человек этой эпохи мыслился только как человек культуры (12).

Чувство культуры в гуманистической среде обуславливало чувство истории: историю ощущали через культуру, а не наоборот. Это была облагороженная история, но иной под пером гуманистов она быть не могла. «Дикорастущая» жизнь требовала садовых ножниц согласно культуросозидающей логике ренессансного мифа. Только Макиавелли, в основном выйдя за пределы этого мифа, явился пионером историографической трезвости.

Ренессансный культурный космос воспринимался его обитателями, от Петрарки до Фичино и Пико, как «место», где сублимировались, «снимались» противоречия обыденного мира, где гармонизировались его страсти. Легко уловить определенное сходство с христианским «царством Божиим». Сублимированное, поднятое над обыденным временем и в этом смысле надвременное пространство культуры позволило свести в диалогическом единстве разные миры, античный и средневековый.

Для того чтобы дать представление о Возрождении на фоне новоевропейской (XVII—XIX вв.) культуры, нам придется забежать вперед. Если ренессансная культура была принципиально «всеядна» и открыта всем традициям, то новоевропейская начиналась со старательного и методичного отсека лишнего, всего, что заслоняет «естественный свет разума». Возрождение — интегральный тип культуры, культура XVII—XIX вв. — «дифференциальна», ее герой тяготеет к социальной и культурной незакрепленности, свойственной ренессансному uomo universale. Он тянется к внутренней и внешней определенности, к своему профессиональному «пятак». Это специалист. Ренессансный же человек, начиная с Петрарки, рассматривал себя не только в качестве носителя

компетентности, но прежде всего как существо, относящееся к миру универсально, стремящееся к реализации своей человеческой целостности.

Мы рассмотрели Возрождение в ряду других европейских культурных эпох, «внешне». Теперь нам предстоит уточнить его своеобразие на собственно ренессансной почве. И здесь оказывается, что поиск этой почвы проблематичен. Возрождение перебирает «бисер» различных культур, составляет из него разнообразные фигуры, но есть ли в этом нечто, принадлежащее именно Возрождению? «Основной парадокс гуманистической культуры — почти ничего принципиально нового в каждом отдельно взятом тексте, но в целом очевидная и необыкновенно трудно формулируемая оригинальность и культурная самобытность» (13). Ту же мысль мы встречаем у Л. М. Баткина: ренессансная специфика — принципиально ускользающая. Попытки все же вербализовать проблему привели Баткина к выделению ключевых, на его взгляд, понятий, схватывающих беглую суть Возрождения. Это — «диалогичность», «переходность», «*varietà*» («разнообразие») — своего рода «окна», сквозь которые различимо содержимое ренессансного «ларчика» (14).

Что же касается конкретных результатов культуры Возрождения, то многие исследователи различают, с одной стороны, гуманистическую литературу и философию, с другой — ренессансное искусство. Вновь сошлемся на Л. М. Баткина: «Целостного мироощущения (то есть подлинной оригинальности результатов.— В. Р.) Возрождение достигает не на строго логической (в обычном смысле слова) почве, а, скорее, неким паралогическим путем, и поэтому закономерно с наибольшей последовательностью и мощью раскрывается в искусстве» (15). В философии и науке тот разнородный материал (античный и средневековый), который Возрождение пыталось сплавить в тигле культуры, все же не поддавался слиянию, что оставило у исследователей впечатление эклектичности, искусственно-механической собранности различного (16). В данном случае правильнее говорить не о синтезе, а о попытке синтеза. Искусство же оказалось «более пригодным для совмещения многозначности и конструктивности» (17) благодаря свойственному его природе целостно-интуитивному отражению мира. По мнению М. Т. Петрова, эстетические эмоции и оценки пронизывали всю культурную ткань Возрождения, поэтому уместно говорить о «тотальном эстетизме» этой эпохи (18) — мысль, восходящая к знаменитой книге Я. Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения».

Таким образом, ренессансная культура не была лишена противоречий. Основным среди них было противоречие между стремлением к примирению культурных традиций и эпох и исторически обусловленным несовершенством ренессансного формального аппарата. Возрождение прилагало «неслыханное гармонизирующее усилие» (Л. М. Баткин) для разрешения этого противоречия и отсюда — его напряженность: «Возрождение — это Геракл, героически удерживающий на себе небесный свод в ожидании золотых яблок из сада Гесперид. Подобное предельное усилие мифотворческой культуры по сути своей не могло быть долгим» (19).

В то же время ренессансная культура была определенно затронута эйфорией игры, происходившей в атмосфере постсредневековой релаксации и более всего заметной в гуманистической и художественной среде.

Специфика Возрождения хорошо передана в следующих словах: «...дело не в том, что Возрождение это противоречие (см. выше. — В. Р.) разрешило, а в том, что оно стремилось к его разрешению, нуждалось не только в разрешении, но и в сохранении противоречия. Неразрешенность, незавершенность этого опыта, следовательно, также входит в сердцевину ренессансного типа культуры, неотъемлема от ее переходности. Задача исторического объяснения не в том, чтобы поскорее прибить Возрождение к средневековому или новоевропейскому берегу, а в том, чтобы увидеть в нем мост, перекинутый между берегами и являющийся совершенно особой (не сводимой к продолжению того или другого берега) конструкцией» (20).

Своеобразие Возрождения — в его «экстерриториальности», если развивать образ Баткина, — оно «висит в воздухе», связуя средневековую и новоевропейскую почвы и не имея своей (отсутствие солидной, определенной, «своей» картины мира). Однако это не мешает ему иметь собственную «конструкцию», чья определенность — особая, не «почвенная». Без Возрождения европейская культурная история разорвана, посередине — пустота. Поэтому менее всего эта культура эфемерна, ее присутствие в ряду европейских культурных эпох невозможно игнорировать.

Возвращаясь к мысли о стремлении ренессансной культуры сохранить некую неопределенность облика (и тем самым противоречивость: средневековые и новоевропейская культура вполне определились в своих предпочтениях, они жестко выбирают, Возрождение же отказывается это делать) и в то же время найти собственную, «беспочвенную» опору, мы выделим два ее предела — незавершенность и завершен-

ность, между которыми, как ртутный шарик, перемещалась живая душа этой культуры.

1. Незавершенность — открытость — переходность — потенциальность. Вспоминается Posse Николая Кузанского: «...никакое творение не является в действительности тем, чем оно может быть, так как творческая сила Бога не исчерпывается в его творении...» (21). Все может быть, ничто не закончено вполне, в том числе человеческое познание: «Мыслитель Возрождения не настаивает на непререкаемости своих положений... Вопрос о постижении безусловной истины он оставляет открытым и ведет речь о возможном. Все утверждения об истине являются лишь предположениями, все они имеют право на существование, а самые различные предположения и мнения могут согласовываться» (22).

Незавершенность, разомкнутость ренессансного культурного пространства удачно передаются понятием *varietà*, предполагающем постоянное перечисление всего, что попадает на глаза (визибилизм — ядро ренессансного чувствования). Возможно, стоит говорить о своего рода «клаустрофобии» Возрождения как о логическом максимуме незавершенности. Posse, *varietà*, *coincidentia oppositorum*, политрадиционализм, толерантность, диалогичность, всеприятие — этот ряд можно достраивать. Определение культуры Возрождения всегда с отточием. Привкус неопределенности сопровождает и человека этой эпохи. Она — не только время «переплавки» авторитарного человека средневековья в антиавторитарного, самодостаточного новоёвропейца, но и время существования человека-проекта («личность Возрождения... реализуется в качестве ярчайшей возможности личности») (23).

2. Ренессансная воля к завершенности. «Всемирная отзывчивость» Возрождения не могла не привести к давлению нарастающего культурного разнообразия, к опасности дурной бесконечности *varietà*. Последнюю необходимо было постоянно упорядочивать, в противном случае Возрождению грозила утрата культурного самосознания. Насколько серьезен был внутренний конфликт? Нашло ли Возрождение способ сохранить свою целостность, точнее — постоянно обретать ее заново? На наш взгляд, оно в указанном смысле справлялось с собственным материалом на протяжении всего периода своей активности, то есть с середины XIV в. до конца XV в., когда все уже было сказано и наступило время эпигонов (XIV в. — закладка тематических основ: Петрарка, Боккаччо, Салютати; первая половина XV в. — освоение социально-антропологической проблематики, разделение гуманизма на несколько школ; вторая половина XV в. — выход

гуманизма на уровень онтологических обобщений: М. Фичино, Пико делла Мирандола) (24). Возрождение состоялось как культурная эпоха. Каким же образом оно достигало определенности в принципиальной неопределенности *varietà*?

Следует выделить две культурные сферы, где это происходило. Это уже упоминавшиеся искусство и филологически инструментованная моральная философия. Об искусстве уже говорилось — в ренессансных художественных образах завершенность достигалась проще. Сложнее обстояло дело с гуманизмом. Рассмотренные формально, гуманистические тексты выглядят поверхностными. Мы, однако, склонны считать, что помимо вербально-логического, верхнего слоя в этих текстах присутствует скрытый, экзистенциальный слой, задававший если и не автором, то эпохой, слой, где царствует ренессансное «все». Здесь нет логической разделенности, это область бытия и свободы в хайдеггеровском смысле. Оба слоя соединены «каналом», через который происходит информационно-смысловой обмен. Признавая напряженность и «формализм» гуманистической мысли, мы все же не будем их преувеличивать — они постоянно «снимались» в сфере подтекстовой свободы. Нечто подобное мы видим в средневековой схоластике, где мистическая составляющая «подстраховывает» интеллектуальную, не давая тексту замкнуться в вербальном слое (25).

Лучшим словесным эквивалентом гуманистической свободы является знаменитое *virtus* (*virtù*). Точной смысловой фиксации это слово не поддается, наиболее часто оно обозначает человеческую состоятельность, прежде всего нравственную, и переводится как «добродетель». Для нас важнее всего подчеркнуть в нем оттенок завершенности. Это особая завершенность, внутренняя, она включает в себя «все», уплотняя его, собирая его вокруг экзистенциального центра. Этот прорыв в область этических интуиций мы называем **гуманистическим трансцензусом**. Если угодно, перед нами особая разновидность аскезы, культурно трансформированной. В этом также сказался переходный характер эпохи.

Другая грань гуманистического трансцензуса — уход от мира обыденности (*odi vulgum profanum*) в мир культуры, разумный и упорядоченный, населенный текстами, чувственными и мысленными образами, собеседниками — гражданами республики ученых. В «теплом» мире культуры, в «своем внешнем» гуманист приобретает почет (*honore*), славу, бессмертие — излюбленную плату за *virtù*. В этом случае добродетель уже не самоценна, как это обычно декларировалось (26), в пределах гуманистической публичности, среди «сво-

их» ей лучше быть творчески выраженной и оцененной, она должна стать достоянием культурной памяти. Воля к самосо осуществлению, воля к «бессмертию» в царстве культуры отличает Возрождение от средневековой этики спасения, от стремления к спасению в царстве Божиим. При этом ренессансное сознание не отрицает религиозных истин средневековья, оно их мягко и вместе с тем неуклонно переосмысливает, находя им новые эквиваленты, переводя их на новый язык культуры и отталкиваясь от старого «текста».

Таким образом, перед нами особый тип самореализации, отличный, кстати, и от новоевропейского: образованный человек Возрождения хотел стать «всеим», но в то же время «своим всеим», то есть особенным «всеим», и это было в принципе возможно (в рамках культуры). В Новое время человек руководствовался иным намерением: он желал сделаться «вот этим». Чувство целого ему, как правило, не присуще (если он не Гёте и не Гегель). Ренессансный тип самореализации, как нам представляется, отнюдь не курьез истории. Во второй половине XX в. складывается типологически сходная с ренессансной культурная ситуация, когда политрадиционализм (встреча культур и традиций) все чаще становится обыденностью и когда человек все острее ощущает познавательную и в особенности этическую недостаточность замкнутости в узко определенном профессиональном занятии.

Кратко остановимся на Северном Возрождении. Оно отличалось от итальянского непродолжительностью, уложившись в XVI в., а также менее выраженной новизной. Культурные образы Северного Возрождения в целом более архаичны, а само оно менее органично, нежели итальянское Возрождение, и без итальянской «культурной вести» оно едва ли состоялось бы, по крайней мере в привычных для нас формах.

В то же время нельзя сказать, что для Севера Возрождение было мимолетной модой, — отнюдь, оно было пережито образованной элитой и со временем помогло преодолеть религиозную нетерпимость эпохи Реформации (20-е гг. XVI — середина XVII в.). Ренессансный антикизирующий стиль был усвоен искусством западноевропейского Севера и стал обще европейским художественным стилем.

По-разному итальянское влияние сказалось на культурах стран Севера. В Германии, отягощенной политическими и религиозными проблемами, ренессансный опыт использовался как средство ведения полемики (преобладание сатир и памфлетов) (27). В немецком искусстве первой трети XVI в. также отразилась сложность исторической ситуации. Даже

А. Дюрер, самый «итальянский» из немецких художников, был слишком серьезен, чтобы уложиться в ренессансный эстетический канон с его автономной художественной формой. Идеологическая (и этическая) напряженность — основная тоналность недолгого (до 30-х гг. XVI в.) немецкого Возрождения.

В Нидерландах, которые до середины XVI в. были одной из наиболее благополучных стран Европы, итальянская культура была воспринята более спокойно, чем в Германии. Крупнейшие мастера усваивали новую итальянскую технику (линейная перспектива, анатомические и математические познания, светотень, новые композиционные принципы), вполне сохраняя своеобразные черты — прежде всего, трезвый, чуждый идеализации, взгляд на мир и сниженность, обыденную простоту образов (П. Брейгель и мастера бытового жанра). В этом смысле нидерландское искусство являлось антиподом идеализирующего свои объекты и своих персонажей итальянского ренессансного искусства.

Крупнейший гуманист западноевропейского Севера Эразм Роттердамский, в отличие от своих итальянских единомышленников (их объединяло неприятие религиозного фанатизма и глубокий интерес к моральной философии, к человеку), откровенно христианизировал гуманистическое учение (христианский гуманизм — так исследователи именуют этические убеждения Эразма) (28). Его любовь к классической филологии не мешала ему оставаться заинтересованным свидетелем происходивших вокруг него политических событий (но только свидетелем). Культурная утопия в итальянской гуманистической редакции (акцент на культуре, а не на политике и идеологической пристрастности) не смогла найти полного понимания на серьезном, «готическом» Севере.

Из стран Севера наиболее близкой к Италии оказалась Франция. Во-первых, она оставалась католической страной, католицизм же — религия, потворствующая развитию художественной формы. Во-вторых, тон во французской культуре задавали аристократические ценности, а не бюргерские, как во многом в Германии XVI в. и в особенности в Нидерландах. Следовательно, ренессансная идея внутренне аристократичной индивидуальности здесь не отторгалась. Об известной комплементарности итальянской и французской культур говорит то, что многие итальянские художники XVI в. работали во Франции. Здесь нашел последнее пристанище Леонардо да Винчи. Итальянцы явились своего рода культурными учителями французов XVI в. Франция XV в. оставалась еще средневековой страной, в XVI же веке под

влиянием итальянцев ее культура начинает существенно меняться.

Нам остается коснуться проблемы «всемирного Возрождения». На наш взгляд, Возрождение — специфически европейский культурный тип. Культурные подъемы, известные восточным народам, нельзя назвать Возрождением в европейском смысле этого слова. По мнению М. Т. Петрова, которое мы разделяем, Ренессанс возможен «только для тех культур, в развитии которых происходят резкие сдвиги, которые имели собственную классическую древность, пришедшую в очевидный упадок, но не исчерпавшую своих духовных возможностей» (29). Древность на Востоке не нуждалась в возрождении, она была вечным настоящим. Восток не знал глубоких культурно-исторических разрывов, его ритмы — ритмы «вечного возвращения». «Холодные культуры» Востока (термин В. В. Иванова) знали движение, опирающееся преимущественно на постоянную рекомбинацию и варьирование старых, уже известных комплексов... Развитие строится на постоянном перечитывании знакомого текста культуры и обнаружении в нем новых импульсов и соответствий современности» (30).

В отличие от Востока, имевшего дело с заданным в древности текстом культуры, Западная Европа ориентировалась на открытый и постоянно выстраиваемый «текст» (31). Для нее речь шла не о «возвращении», а именно о «возрождении» — это не одно и то же. Для гуманистов античность уже не могла стать реальностью, она могла явиться лишь поводом к культурному мифотворчеству и углубленной индивидуальной рефлексии. Кроме того, ренессансной среде не было чуждо честолюбивое стремление «превзойти древних». Чувство исторической необратимости явственно воплотилось, например, в гуманистической трихотомии «древнее—среднее—новое». «Парадигмы древности были аксиологически отрефлектированы и спроецированы в современную (гуманистам.— В. Р.) систему ценностей, став мощным культурообразующим фактором» (32).

Россия не знала Возрождения по иной причине: у нее не было собственной цивилизованной древности, она «начала свое средневековье с формирования своего собственного текста культуры, прибегнув к заимствованию чужого социокультурного опыта и перерабатывая его на основе собственных этнополитических, духовных и хозяйственных традиций» (33). При этом Константинополь не стал для Руси тем же, чем для германцев явился Рим. Знакомство Руси с византийской культурой не привело к вхождению первой в мир античных идей

и образов. Русь не примыкала к Византии непосредственно и ее отношения с культурной метрополией были опосредованы другими народами, в частности, болгарами. Греко-византийские религиозные сочинения попадали на Русь в болгарских переводах и в итоге греческий язык остался древнерусской культуре чуждым. Это отличало русско-византийскую ситуацию от романо-германской.

На средневековом Западе германцы, напрямую общавшиеся с носителями позднеимперской образованности, усвоили латынь в качестве языка культуры, усвоили административные и правовые элементы римской цивилизации. Античное прошлое постепенно стало для них своим, из античной древности они черпали строительный материал для собственной, средневековой цивилизации. Западноевропейский средневековый билингвизм (письменная латынь и устная речь германцев) заставлял германцев отвечать на вызов чужого языка, они «входили» в античную культуру через латынь, дисциплинируя себя ее изучением и воспитывая в себе внимание к «другому». Русские книжники в подавляющем большинстве не говорили и не писали на греческом, его не использовала русская церковь в своей литургии. Можно по-разному оценивать это обстоятельство, но одно не подлежит сомнению: воспринять античность полноценно можно было только посредством одного из ее языков.

Античность осталась отдаленным светилом на культурном горизонте Руси, воспринявшей из Византии православие и сопутствовавшую ему литературу, переводившуюся на древнеславянский язык, при этом собственно античная составляющая византийской культуры (прежде всего знание авторитетных древнегреческих текстов) осталась за пределами внимания образованной русской среды. В культурной искушенности средневековое русское православие несомненно уступало византийскому (как, впрочем, и в мистической — сказывалось не вполне преодоленное влияние язычества с его «посюсторонними», натуралистическими пристрастиями). Итак, у Руси не было «своей» античности и, следовательно, не могло быть ее возрождения.

Отсутствие культурной древности приводило к тому, что «любой чужой опыт не входил фрагментом или примечанием в русский национальный культурный опыт, но вступал в синтез с его постоянно бродящим ядром!» (34) — так было с принятием христианства и византийским влиянием в целом, так было с монголо-татарским воздействием и поворотом к Западу (с конца XV — начала XVI в.).

Представление о собственном культурном прошлом как

о достоянии возникло в России не раньше конца XVIII в. (Н. Карамзин), но подлинное открытие русской древности, роль которой сыграло русское средневековье, — заслуга славянофилов. Они первыми восприняли средневековую, допетровскую Русь не как историческую обузу, не как синоним отсталости, но как время, заложившее национальную архетипику. Но подчеркнем еще раз: это была «средневековая древность», ее «открытие» происходило в России синхронно с «открытием» средневековья в остальной Европе — на поднявшейся волне романтизма и национальных «возрождений». Возрождение же в собственном смысле слова означает, вторым, интенсивное переживание именно античности. Поэтому попытки во что бы то ни стало отыскать Возрождение в России представляются нам необоснованными (35).

Не только Россия, но и Восточная Европа, возможно, не была затронута ренессансным движением, хотя в Польше, Венгрии и Чехии, то есть в католической части восточноевропейского региона, и имелись некоторые его признаки, на наш взгляд, внешние и фрагментарные, вызванные принадлежностью этих стран к католицизму. Возрождение — преимущественно западноевропейский феномен. Впрочем, даже на европейском Западе мы предпочитаем различать Италию и «готические» страны заальпийского Севера. Переживание и использование в последних античного культурного наследия хотя и были достаточными для того, чтобы говорить о Возрождении, но в то же время не были достаточными для того, чтобы не сомневаться в его автохтонном характере (36).

Подведем итоги. В отличие от культурных расцветов государств средневекового Востока европейское Возрождение сочетало в себе «мощный рывок вперед с культурной ориентацией назад» (37). В этом наиболее общий смысл переходности этой культуры (сосуществование нетрадиционных и традиционных элементов при преобладании первых). В широкой культурно-исторической ретроспективе ренессансный синтез призван был довершить позднеантичный синтез античности и христианства. Тогда, в первых веках новой эры, произошли неизбежные потери в силу разнонаправленности античной и христианской культур. Средневековье лишь частично ассимилировало античную культуру, и Возрождение выполнило большую часть этой грандиозной задачи.

В ренессансном синтезе прошлое впервые оборачивается будущим. Возрождение оказывается «логическим центром» (М. Т. Петров) истории европейской культуры, имеющим

отношение ко всем ее эпохам — к античности и средневековью, к Реформации, барокко и классицизму, к Просвещению и цивилизованной гуманности XIX в., наконец, к XX в. с его трагическим гуманизмом, с его полистилистикой, с его встречей культур.

2. Реформация

2.1. Реформация и Возрождение

Они связаны особым отношением. Выше мы уже писали, что Возрождение и Реформация — культурно-историческая пара, отражающая соответствующий параллелизм между западноевропейскими Севером и Югом и в то же время данный параллелизм завершающая. Они образуют целостную культурно-идеологическую картину европейского Запада XVI в. (если несколько огрублять хронологию).

И Возрождение, и Реформация — переходные феномены. Наилучшим образом их переходность обнаруживается в их декларативной апелляции к культурному прошлому при одновременной обращенности (далеко не всегда осознаваемой, особенно когда речь идет о Реформации) к еще неопределенному будущему.

Соотнесенность, связь Возрождения и Реформации осложняются несколькими обстоятельствами.

Первое: мировоззренчески они трудносопоставимы, если не сказать сильнее. Ценности Возрождения обусловлены гуманистическим антропоцентризмом, верой в творческие возможности человека. Реформация, напротив, начинается с заявлений о принципиальной неспособности человека самому определять свою жизнь и нравственную волю. Как правило, там, где получала распространение Реформация, Возрождение сходило со сцены: протестантская суровая мораль не принимала ренессансного либертинизма и сопутствовавших ему форм искусства (38).

Второе: хронологически Возрождение и Реформация не вполне синхронны. Возрождение возникает в Италии в XIV в., кульминирует в XV — первой трети XVI в. в Италии, а также на Севере и затем постепенно угасает к концу XVI в. Реформация возникает в начале XVI в., бурно длится до середины XVII в. и затихает на протяжении XVIII в., когда мы видим ее последние всплески, в частности, методистский. Налицо заметная асинхрония.

Оба обстоятельства заставляют, казалось бы, усомниться в «параллелизме» Возрождения и Реформации. Что на это можно ответить? Во-первых, несмотря на взаимное непо-

нимание, оба движения проделали принципиально сходную работу, начав демонтаж традиционно-авторитарных основ западноевропейской цивилизации. В обоих случаях мы видим начавшееся переосмысление прошлого: античности и традиционной версии христианства. Различия же обусловлены пространственно-типологической неоднородностью средневековой и постсредневековой западноевропейской культуры. Это естественные и объяснимые различия.

Во-вторых, более позднее появление Реформации можно объяснить более ранним, чем на Севере, складыванием исторических условий начального прорыва авторитарной оболочки традиции в Италии XIV—XV вв. Она была, как уже отмечалось, европейским лидером, что позволило ей раньше других европейских стран войти в переходную фазу (то, что она не смогла продолжить движение в том же направлении в XVI—XVII вв. — это уже другая проблема, о ней мы писали в первой главе работы). Западноевропейский Север вступил в переходное состояние в XVI в. Закономерно, что на Севере переходные формы культуры и идеологии приняли иной облик. От этого Возрождение и Реформация не утрачивают типологического родства и культурной «парности»: они решали одни задачи в различных условиях.

Что до хронологического несоответствия, то оно относительное, а не полное. В самом деле, в XVI в. Возрождение и Реформация составляют не только типологическую, но и хронологическую пару, они пересекаются и испытывают взаимное воздействие: Возрождение вызывает в адептах Реформации интерес к классическим языкам и античной культуре, гуманисты создают культуру и технику перевода, которой пользуются протестантские переводчики Библии (имеются в виду переводы Библии на национальные языки). В лоне ренессансной культуры возникает филолого-критический подход к сакральным и авторитетным текстам, что также было воспринято Реформацией. В свою очередь Реформация стимулирует углубленный интерес гуманистов, в особенности «северных», к нравственным коллизиям в человеке, к драме человеческого удела (39).

Уже в XVII в. ренессансный и протестантский опыт переосмысления традиции привел к появлению новой, посттрадиционной культуры, которую мы называем новоевропейской. В отличие от Возрождения и Реформации она располагала сознательной стратегией обновления, строгими интеллектуальными процедурами (методом) и системно-рационалистическим видением мира. Таким образом, хотя Реформация и «пережила» Возрождение, однако, ненадолго: ее

«акматическая» фаза длилась, как уже было сказано, не дольше середины XVII в., когда уже были опубликованы работы Фр. Бэкона и Декарта.

После того, как мы попытались обосновать стадияльное родство (сходство) Возрождения и Реформации, обратимся к наиболее заметным различиям между ними. О первом из них мы уже сказали: Возрождение антропоцентрично, Реформация, рассмотренная в ракурсе своих деклараций, — теоцентрична. Возрождение идеологически нейтрально и толерантно, Реформация сугубо религиозна, ее сопровождает эмоциональная напряженность, переходящая порой в фанатизм и нетерпимость.

Далее, Возрождение едва ли можно назвать массовым идейным движением. Это было, возможно, первое собственно интеллектуальное движение, в ходе которого сложилась концепция автономной культуры (40). Влияние Возрождения на последующую историю Европы шло, соответственно, через высокую культуру. Напротив, Реформация захватила значительную часть населения Западной Европы. Она влияла на жизненный стиль своих приверженцев, на их хозяйственную этику и политические убеждения. Едва ли плодотворно «взвешивать» Возрождение и Реформацию на «весах истории», определяя, что из двух более значимо для европейской цивилизации. Подобные попытки, как правило, не приводили к убедительным выводам (41).

Наконец, гуманистическая философия ориентирована синтетически — на примирение различных традиций и идей. В этом ее своеобразие, обаяние и достоинство. Однако обратной стороной ренессансной «всеядности» была определенная интеллектуальная рассеянность и риторичность. Гуманисты, если можно так выразиться, мыслили готовыми мыслями. Обилие культурных штампов не позволило гуманизму совершить решительный интеллектуальный прорыв традиционных культурных покровов (42). В отличие от гуманистов реформаторы избегали «приятной сглаженности очертаний» (В. В. Лазарев), они были настроены на радикальное обновление старой религиозности. Присутствовавшая в них «интенсивная сила духа» (Л. Фейербах) заставляла их идти до конца в реализации своих начальных посылок, причем реализация эта принимала парадоксальные формы, более парадоксальные, чем те, с которыми мы имеем дело в гуманизме (это мы покажем ниже).

Возможно, есть основания рассматривать Реформацию как опять же парадоксальный и вместе с тем непосредственный пролог новой европейской культуры: без ее превращений по-

явление новаторской философии и науки XVII в. представляется проблематичным (43). В таком повороте Реформация предстает как «прокладка» между Возрождением и новоевропейской культурой — двумя вполне выраженными культурными типами. Таким образом, перед нами еще одна логика взаимосвязи Возрождения и Реформации. Мы не считаем эти логики несовместимыми, скорее, они дополняют одна другую, образуя объемный, «неевклидов» образ нашей проблемы.

2.2. Основания Реформации: Мартин Лютер

2.2.1. Теология Лютера

Выступлению виттенбергского теолога предшествовал процесс идеологического обветшания средневекового католицизма, вместе со всем феодальным обществом завершившим свой естественный исторический цикл к рубежу XV—XVI вв. Уже в XI—XIII вв. традиционная религиозность подверглась на Западе серьезному внутреннему обновлению: христианство становится явлением внутренней жизни человека средневекового европейского Запада, оно им психически ассимилируется. В XIV—XV вв. масштабность и внешняя напряженность религиозных движений теряется и утверждаются умеренные образцы религиозности (44), однако эволюция традиционного христианства в его католической форме продолжается: происходит углубление религиозного поиска и его дальнейшая индивидуализация. Один из наиболее ярких примеров — так называемое новое благочестие (*devotio moderna*), распространившееся в Нидерландах, Германии и отчасти во Франции.

В отличие от напряженно-экстатического религиозного стиля XI—XIII вв. мистика адептов «нового благочестия», по словам Й. Хейзинги, «развернулась в экстенсивную, повседневную мистику, доступную многим...» (45). Хейзинга далее называет такую мистику «трезвой». Она культивировалась, и это в данном случае самое важное, не в отрыве от обыденной жизни: ревнители «нового благочестия» продолжали оставаться мирянами. Нетрудно заметить сходство с «мирской аскезой», практиковавшейся впоследствии протестантами.

Другое предварение протестантизма в XIV—XV вв. — немецкая мистика (Мейстер Экхарт и его последователи), давшая примеры раскованной, индивидуализированной, неортодоксальной религиозности. В сравнении с ортодоксальной мистикой Бернара и Бонавентуры, вызванной и сдерживавшейся каноническими образами, мистика Мей-

стера Экхарта выходила за пределы дозволенной образности. В «утрате себя» Экхарт доходит до опасных для ортодоксии экспликаций мистического опыта, балансирующих на грани ереси (46).

Религиозная эволюция XIV—XV вв. привела к углублению индивидуальной религиозной культуры. В этих условиях формализм и авторитарность традиционной религиозности выглядели в глазах значительного числа верующих, так или иначе затронутых указанными переменами, все менее оправданными и привлекательными. Религиозная общественность европейского Запада (а таковая существовала с XI—XIII вв.) уже нуждается в большем. Если сюда добавить развитие в XIV—XV вв. светских элементов культуры, политический упадок папства, соборное движение, критику церковных нравов и монашества (Марсилий Падуанский, Джон Виклиф), то в сумме мы получим картину свершавшегося на Западе Европы заката традиционной религиозности или, что то же,— панораму кризиса средневековой версии католицизма. Но не религиозности как таковой. Ей еще предстоит пережить свой последний, быть может, самый грандиозный подъем в истории западного христианства — Реформацию,— прежде чем она перестанет быть общей стихией культуры и займет особую, локальную нишу в цивилизованном западном «улье», если воспользоваться образом Мандевилля.

В религиозной истории XI—XVII вв. Реформация — мощный финал, она завершает перерождение западноевропейской традиционной религиозности в религиозность посттрадиционную (и специфически нетрадиционную — мы, разумеется, отличаем ее от нетрадиционных верований XX в.). Вместе с тем, Реформация, в отличие от религиозного движения XI—XIII вв. и, пожалуй, благочестия XIV—XV вв., открывает путь к внерелигиозной культуре, явившись помимо прочего и парадоксальным «снятием» религиозности вообще. Отсюда мы можем перейти к Лютеру.

Как уже отмечалось, обновленческим, «революционным» пафосом своего учения Лютер был во многом обязан неортодоксальной мистике XIV—XV вв. (47). Но основным источником его интуиций была, конечно, Библия и мистический, адогматический потенциал христианства (48). Выше мы писали, что христианство как культурно-исторический проект, сложившийся в начале нашей эры, следует отличать от его средневекового воплощения. Одна из основных целей средневекового католицизма — компенсация глубокой адогматичности и внесоциальности (но не асоциальности) христианского проекта. Это привело к появлению схоластики, но

это же способствовало образованию толстого формалистического и институционального слоя над сферой живого религиозного чувства (49).

Сильная церковь стала говорить от имени Бога, заняв место между ним и людьми. В этой ситуации Бог все чаще воспринимался сообразно интересам церкви. Бог антропоморфизмуется и, так сказать, «пленяется» церковью. Лютер пережил «пленение» Бога едва ли не как личное оскорбление. Его первоначальный теологический импульс — восстановить погранный, недопустимо очеловеченный образ Божий. В действительности, считает Лютер, Бог несоизмерим с миром, между ним и миром — онтологическая пропасть (50). Бог недоступен человеческому познанию и, как скажет позднее Кальвин, «никому ничего не должен». Бог всемогущ, и мир никак не влияет на его воления.

«Реабилитация» Бога Лютером не была чем-то совершенно новым: выдающиеся средневековые мистики всегда сталкивались с насущностью «восстановления» Бога. Новой была историческая и идеологическая ситуация. Религиозная почва к началу XVI в. была уже хорошо вспахана и потому выступление Лютера прозвучало, как «удар молнии в бочку с порохом» (Ф. Энгельс). Впервые стало возможным осуществить неортодоксально-мистическую (то есть внеавторитарную) прививку христианским массам (в XI—XIII вв. христианство также переживалось многими, но происходило это в традиционных формах и под патронатом церковных инстанций).

Лютер полагал, что он лишь восстанавливает умаленные основы христианской веры. Объективно же дело, разумеется, обстояло сложнее. Происходило реальное обновление традиционной религиозности, превращение ее в посттрадиционный (нетрадиционный) — творческий и личностный — тип религиозности. Источником обновления был неисчерпанный христианский проект, внерациональные, мистические возможности которого еще не были вполне актуализованы (и персоналистически и, в особенности, социально).

Здесь мы вновь выходим на сопоставление Реформации и Возрождения: подобно тому как последнее открывало и вводило в европейскую культуру античный мир, Реформация делала достоянием религиозной общественности раннехристианское наследие, в первую очередь Библию, переводившуюся на национальные языки, изучавшуюся и с этих пор открытую свободному толкованию, в том числе критическому. Таким образом, без Реформации восстановление культурного прошлого было бы неполным — этого, как правило, не

замечают. Ренессансно-реформационный опыт восстановления культурного прошлого составил эпохальный промежуток между традиционно-авторитарной средневековой культурой и антиавторитарной культурой Нового времени.

2.2.2. Религиозная антропология Лютера

Всемогуший, непознаваемый, неантропоморфный, «живой» Бог Лютера предстает перед человеком как потрясающая реальность: ее нельзя понять, ее можно лишь пережить в меру своих возможностей, причем лишь из сознания собственной немощи и ничтожества (51). Чем выше Бог, тем ниже человек. Первое требование Лютера к верующему — самоумаление, индивидуальный кенозис. Подобно тому как Бог должен быть «освобожден» из плена человеческих представлений о нем, человек должен освободить свое религиозное чувство от формальных предписаний и «подсказок», от человеческого знания о Боге. Он должен прийти к смиренному и чуткому «незнанию», к ничем не обусловленному внутреннему молчанию, откуда только и может раздаться голос Бога.

Человеческий разум в этой ситуации выступает как искажающая чистоту религиозного восприятия помеха. Разум историчен и, следовательно, обременен предрассудками времени, в данном случае — теологическими клише средневековья. Протест Лютера против ангажированного католического разума выразился в резкой формуле: «Разум — потаскуха дьявола» (52). Однако ее не следует понимать как неприятие разума вообще. Как известно, доводы разума были для Лютера не последним средством прояснения истины. Безусловно, приоритет в духовном поиске отдавался Лютером Священному писанию и вере, но и разум присутствовал в его иерархии ценностей.

Это был, впрочем, уже существенно, а скорее, сущностно обновленный разум, сообразованный с подобным же образом обновленной верой. Как та уже не была «слишком человеческой», так и сквозь обновленный разум проступала надличная основа. Традиционный разум, как и традиционная вера, — ритуализован, облеплен человеческими «этикетками». Когда в результате напряженного религиозного усилия и самоотдачи Лютер, а за ним и его последователи совершали прорыв в новое состояние религиозного сознания, вслед за этим преобразовывалась и вся его атрибутика (в том числе разум): надличное, то есть «объективное», вытесняло прежний традиционно-пристрастный, «субъективистский» способ восприятия. Новый верующий уже не был столь же иде-

ологически наивен, как традиционный человек, — в нем появлялся Свидетель. В Реформации религиозно выражена воля к объективности. В этом смысле Реформация — непосредственная предшественница новоевропейской культуры, в которой требование объективности приобретает методологическую чистоту и завершенность (53).

Так же, как в теологии, антропологические превращения учения Лютера были возможны благодаря его подключенности к мистической христианской традиции. Мистическая культура апофатична, в ее основе — последовательное отбрасывание всех положительных предикатов Божества вплоть до обнаружения его принципиально невербализуемого мистического бытия (54). В случае удачи эта «процедура» приводит к разблокированию творческих слоев психики, к очищению сознания от штампов восприятия, к финальному катарсису, наконец. Средневековые мистики, конечно же, практиковали подобные методы, но только Реформация сделала их массовым явлением и таким образом превратила западноевропейскую религиозную личность в социальный тип. Это была поистине антропологическая революция.

В антропологии Лютера мы наблюдаем резкие метаморфозы. В самом деле, Лютер начинает с констатации предельного ничтожества человека перед Богом. Он усиливает тему первородного греха: человек не может спастись своими силами (55). В работе «О рабстве воли» Лютер возражал Эразму, отстаивавшему наличие в человеке свободной воли (56). Здесь взаимное непонимание Реформации и гуманизма обнаружило себя наиболее явственно.

Взгляд Лютера на человека и мир (самих по себе, отдельно от Бога) вполне пессимистичен. Однако человек, экзистенциально предстоящий Богу и переживающий «встречу» с ним, оценивается Лютером иначе. Такой человек свободен в христианском смысле слова, его бытийный статус, согласно Лютеру, очень высок (57). О духовно состоявшемся человеке уже никто (из людей) не может судить, он, в известном смысле, самодостаточен. Но самодостаточность эта дается ценой жертвования своими человеческими пристрастиями, ценой «потери себя в Боге». Только добровольно «потеряв себя», христианин обретает себя в свободе (58).

Сам Лютер испытал чувство освобождения (так называемое башенное озарение), когда осознал, что в деле спасения он совершенно беспомощен и когда он «сдался», поручив себя воле Бога. Такова основная метаморфоза лютеровой религиозной антропологии: «Предельное уничтожение оборачивается немыслимой смелостью» (59). Лютерова ре-

формация требовательна: человек должен стать свободным и доверять только голосу Бога в себе. Всё внешнее, все человеческие авторитеты отступают перед этим голосом.

Антиавторитарный смысл Реформации для нас несомнен: человек, прошедший протестантскую религиозную школу, в гораздо большей степени полагался на собственную интуицию, нежели на внешние предписания, его сознание более раскрепощено, чем сознание традиционного человека. Перед нами то, что мы называем религиозной личностью, предстоящей Богу и реально меняющейся в процессе этого предстояния. В то же время протестантизм с его радикальным неприятием религиозной обрядности, ритуальной составляющей культуры содержал в себе реальную возможность покушения на последние авторитеты — Бога и Библии, по крайней мере, вытеснения их из области насущных для человека жизненных представлений и символов. С подобной опасностью Лютер столкнулся уже в 20-е гг. XVI в., когда в Германии появились религиозные лидеры, в частности Томас Мюнцер, отталкивавшиеся от идей Лютера, но шедшие значительно дальше и уже не различавшие в себе «голос Бога» и собственные, «слишком человеческие» взгляды на общество и его переустройство (анабаптистские «пророки», как известно, ожидали появления на земле тысячелетнего царства Божьего, царства социальной справедливости и предельно упрощали, а точнее, искажали выраженный в евангелиях христианский взгляд на общество, согласно которому социальный аспект человеческого бытия не может выражать полноты религиозной истины).

2.2.3. Лютер о церкви и религиозном сообществе

Поскольку человек спасается только верой, а не делами, не формальным благочестием, он уже не нуждается в церкви как всеобщем посреднике между Богом и людьми. Впрочем, посредник все же есть — это Библия, над которой верующий должен постоянно и самостоятельно (*nota bene*) размышлять. Но это особый посредник: он не столько дает точные ответы на религиозные и житейские вопросы, сколько заставляет их отыскивать в определенном поле подсказок на свой страх и риск. К тому же логически Библия порой противоречива, и встреча с ней является испытанием для человеческого ума и вместе с тем дает шанс для его творческого обновления. Библейский текст изобилует образами и притчами, призванными снять контроль рассудка над религиозной интуицией. Это текст, чреватый свободой. Реформация сделала реальностью встречу огромного числа людей с Библией посредством ее

переводов на национальные языки и ее массовых изданий.

Церковь с ее развитой обрядностью, по мнению Лютера, — искусственное образование. В Новом Завете мы не находим ни клира, ни культа святых, ни икон, ни церковных праздников. Там не упоминаются многие обряды, появившиеся позднее, ничего не говорится о десятине и монашестве. Следовательно, все это может быть безболезненно устранено. Лютер понимает церковь как мистическое тело Христово, то есть как духовную общность верующих. Она может быть оформлена институционально, но так, чтобы ее институты соотносились со Священным писанием. Так, например, крещение и причастие — таинства, упомянутые в Новом Завете, — должны быть сохранены в обновленной церкви, они обладают спасающей силой (60).

Церковь изымается Лютером из социальной сферы. Она не вправе заниматься политикой и претендовать на какую бы то ни было светскую власть. Ее призвание — организация собственно религиозной жизни. Лютер (и Реформация в целом) кладет конец средневековому политическому двоевластию государства и церкви, сыгравшему важную роль в историческом росте западноевропейской цивилизации. Вместо церкви роль противовеса возросшим амбициям светской власти стало играть формирующееся «общество». Как известно, Лютера не слишком интересовала формальная автономия церкви, большее внимание он уделял внутренней религиозности. Поэтому лютеранские церкви, как правило, курировались светской властью (61).

Одним из важных результатов церковной реформы Лютера было устранение идеологической и социальной пропасти между клириками и мирянами. Говоря точнее, многочисленный клир, понимавшийся ранее как особый слой, располагавший монополией на религиозную истину и духовную вменяемость, упразднился, и все люди, независимо от рода занятий, признавались равными перед Богом — равными в грехе и в возможности богообщения (так называемое всеобщее священство) (62). Религиозная иерархия разрушалась и заменялась своего рода религиозной демократией. Снималось деление человеческой жизни на сакральную и профанную. Священное объявлялось доступным вынужденным повседне-
таям повседневности.

Более того, поскольку каждый в своем неформально-религиозном пределе является священником и непосредственно предстоит Богу, не выходя из своей социальной роли, постольку повседневная жизнь превращалась в сферу религиозного служения, то есть сакрализовалась. Ее религиозная

ценность резко возросла, в связи с этим протестантское богослужение можно рассматривать скорее как фрагмент сакрализованной повседневности, чем как особую, привилегированную форму человеческой жизни. Главное для Лютера — то, в каком состоянии человек совершает то или иное действие, а не само это действие. Этика Лютера — этика мотивов (63).

Из тезиса о всеобщем священстве и из реабилитации (сакрализации) повседневной жизни вытекает представление Лютера о светском, профессиональном призвании, *Beruf* (64). Согласно этому понятию, «выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» (65). Тем самым открываются возможности трансформации религиозной энергии человека в энергию социального поступка. Впрочем, у Лютера (в лютеранстве), по мнению М. Вебера, сверхъестественное, религиозное восприятие профессиональной деятельности сдерживается другим, традиционалистским по характеру, ее восприятием: «профессиональное призвание есть то, что человек должен принять как веление Господне, с чем он должен «мириться»... По мере развития ортодоксального лютеранства эта черта проступает все резче» (66). Полное свое осуществление идея профессионального призвания найдет, как мы увидим ниже, в кальвинизме.

2.2.4. Общественные взгляды Лютера

Эта часть лютеровского наследия не менее интересна, чем теология, антропология и «экклезиология» немецкого реформатора. Хотя в целом взгляды Лютера на общество и государство производны от его религиозных воззрений, их влияние на протестантскую среду и политическую историю Европы было особенным. Размышляя об обществе, Лютер проявляет себя как трезвый мыслитель. Его работа «О светской власти» демонстрирует ясное понимание Лютером природы государства («светского права и меча», как выражается Лютер) (67): оно необходимо для поддержания социального порядка. Большинство, в отличие от немногих подлинных христиан, подвержено разрушительным страстям и, не будь страха перед наказанием, осуществляемым светской властью, общество впало бы в состояние самоистребления («войны всех против всех» — Лютер вполне мог бы употребить слова Гоббса, написанные полтора века спустя) (68).

У Лютера нет никаких иллюзий по поводу государственных установлений и государей (69), они — всего лишь «палочники и палачи Господа» (70). Если бы общество состояло

из подлинных христиан, «то не было бы необходимости или пользы ни в князьях, ни в королях, ни в господах, ни в мече, ни в законе» (71). Но поскольку божественный, христианский порядок не преобладает в этом мире, Бог учредил «порядок меча».

Идея двух порядков — центральная во взглядах Лютера на общество. Прерогативы государя ограничены религиозными правами человека. Светский правитель не имеет права влиять на религиозные убеждения своих подданных, в противном случае, они вольны (и даже обязаны) отказывать ему в повиновении (христианская свобода для Лютера — наивысшая ценность) (72). Сам Лютер колебался в отношении того, какие формы должно принимать неповиновение государю, посягающему на свободу религиозной совести. Но уже младший сподвижник Лютера, Меланхтон, высказывался в пользу сопротивления силой.

Нетрудно заметить, что у Лютера, пока еще в религиозной форме, присутствуют основные компоненты новоевропейских социально-политических учений: идея прав человека; обязательства государства перед гражданами, деидеологизация политической жизни. Любопытно, что почти одновременно с Лютером высказал свои политические убеждения Н. Макиавелли, мыслитель совершенно иного, чем Лютер, культурного склада, шедший, однако, в том же направлении (73).

Сделаем краткое заключение по лютеровскому учению. Лютер — подлинный зачинатель европейской Реформации. У него мы находим все ее основные темы, подобно тому как у Петрарки мы находим основные темы последующей гуманистической философии. Не все из них Лютер систематически развил, — систематизация не была призванием Лютера. Он не оставил разработанных рецептов религиозного спасения. В его работах присутствует некоторая недосказанность и широта мысли, дающие место домысливанию и собственной интуиции читателя лютеровских сочинений.

Религиозная форма, в которую облечены идеи Лютера, не должна заслонять от нас их подспудной обращенности за пределы религиозной культуры. Так, утверждение Лютером свободы религиозных убеждений явно предваряет разработку теории естественных прав человека и концепцию его этической суверенности. Лютеровское учение, как и учения других выдающихся реформаторов XVI—XVII вв., содержит скрытый секулярный потенциал, но не сводится к «внутренней секуляризации»: его религиозное содержание также входит в сокровищницу европейской цивилизации.

2.3. Кальвинизм

Характеризуя Реформацию со стороны ее жизненных и религиозных основ, мы намеренно останавливаемся на лютеранстве и кальвинизме. Цвинглианство и англиканство, два других протестантских течения XVI в., не повлияли на протестантскую догматику и стиль жизни столь же существенно. Кальвинизм представляется нам вторым, в отличие от лютеранства, — активистским — типом и в то же время логической фазой Реформации. Он довел до конца многое из того, что было высказано Лютером. Одновременно кальвинизм противопоставил (до известной степени, в границах протестантского мировоззрения) себя лютеранству, переосмыслив и по-своему пережив основные реформационные интуиции. Несколько упрощая, можно сказать, что лютеранство и кальвинизм — две основные вариации протестантской темы.

2.3.1. Кальвинистская теология и антропология

Они достаточно просты и сводятся, в сущности, к догмату об абсолютном предопределении и учению о мирской аскезе. Кальвин решительно акцентировал трансцендентность Бога. Если у Лютера Бог встречается с человеком в глубинах его существа и сообщает ему мистическое знание о себе, то по Кальвину Бог совершенно недоступен человеку и он судит о нем не непосредственно, но всегда задним числом — по своему психическому состоянию и по состоянию своих дел (74). Бог радикально освобождается от мира, но и мир предстает таким, как есть, — «расколдованным», без мистификаций. Во всяком случае, потенциально.

Далее, Бог абсолютно детерминирует этот мир, но механизм провидения не может быть уловлен человеческим умом. И вновь человеку остаются лишь косвенные признаки божественного всемогущества, заключенные в формы повседневности. Такое восприятие Бога грозит перейти в деизм в случае, если религиозное напряжение спадает.

Бог Кальвина гораздо более суров, чем Бог Лютера. Говорят о «христоцентризме» Лютера и «богоцентризме» Кальвина, соответственно — об ориентации Лютера преимущественно на Новый Завет и о ветхозаветной ориентации Кальвина. М. Вебер пишет даже о конгениальности кальвинизма и иудаизма (75).

Абсолютный и трансцендентный Бог Кальвина требует от верующего существенно иного поведения, нежели Бог Лютера. Все люди от века предопределены: одни — к спасению, другие — к гибели. Казалось бы, здесь ничего нельзя

поделать и остается лишь смиренно ждать уготованного исхода. Однако европейская специфика обусловила активистскую реакцию кальвинистов на ситуацию абсолютного предопределения: при жизни человека остается неизвестным, избран он или осужден. Чрезвычайно серьезно и напряженно относясь к спасению души, кальвинисты пытались сделать все, чтобы доказать себе и заодно другим свою принадлежность к избранным (76). Любопытно, что в других религиях, отталкивающихся в той или иной мере от идеи предопределения, реакция была, как правило, фаталистической (ислам, индуизм), что лишний раз напоминает нам о важности не только идей, но и своеобразия той исторической и культурной почвы, на которой эти идеи вззошли.

Вновь обратимся к сопоставлению кальвинизма и лютеранства. Человеческую ситуацию в лютеранстве определяли не психологический вызов и не предельное религиозное напряжение, а атмосфера покаяния, сознание своей греховности и всецелое упование на Божественную милость. Спасение может быть утеряно и вновь обретоено вследствие искреннего раскаяния (77). Мистика лютеранства — по преимуществу созерцательная, ее потенциал направлен на примирение с Богом, на успокоение в нем, на внутренние перемены, не предполагающие социальной активности верующего.

По словам Лютера, «слезы важнее деяний, а страдания превосходят всякую деятельность» (78). Нужно жить в мире, но быть внутренне свободным от него — такова лютерова стратегия спасения. «Чисто духовная настроенность» — так определил суть этой стратегии Вебер (79). При этом за человеком признается сознательное отношение к спасению: раскается ли он, раскроется ли Божественной благодати — это отчасти зависит и от него. Внутренний диалог с Богом, концепция христианской свободы — все это важные составляющие лютеранства. У Лютера часто встречаются упоминания о Божественном всемогуществе и человеческом ничтожестве, но они перемежаются ссылками на внутреннюю свободу и требованиями ее обретения (разумеется, в Боге, а не вопреки ему) (80).

Абсолютное предопределение не стало для Лютера безусловным богословским выводом. Не случайно Меланхтон, единомышленник Лютера, не включил положение об абсолютном предопределении в Аугсбургское исповедание 1530 г.

Кальвинизм пошел иным путем. Он не оставил человеку никаких «индульгенций», никакой надежды на то, что своим раскаянием он вызовет сострадательный ответ Бога и будет прощен. Для кальвиниста раскаяние не имеет этического

значения (81). Отвергнутому оно не поможет, а для избранного излишне. Вот почему исповедь в кальвинизме исчезает, а таинства (крещение и причастие) толкуются не как акты реального, спасительного богообщения, а как преимущественно символические напоминания о связи Бога и людей. Любые внешние, чувственные элементы религиозности кальвинизм обесценивает.

Религиозный космос кальвинизма устрашающе пуст не только для католика, но даже для лютеранина. «Патетическая бесчеловечность» (М. Вебер) учения об абсолютном предопределении ввергает индивида в «неслыханное дотоле внутреннее одиночество» (82). Ему не на кого и не на что положиться, кроме веры в свою избранность. Кальвин ею и ограничивался, ему было достаточно сознания того, что он — орудие провидения. Но его последователям этого было мало. Они желали еще при жизни иметь видимые признаки своей избранности.

Так как формальная сторона религиозности ими отвергалась, а к светской государственности и политической деятельности они относились также с явным предубеждением, как к антиподам подлинной веры, стремящимся подчинить ее иным, нерелигиозным ценностям, то оставалась только одна сфера жизни, где можно было реализовать свое религиозное призвание, — сфера труда и предпринимательства.

Мы переходим к знаменитой «мирской аскезе». Аскетическая настроенность кальвинизма резко выделялась на фоне лютеранской лояльности в отношении мирских форм жизни. Как известно, Лютер, прошедший в свое время путем аскезы, пришел к убеждению в ее бесполезности в деле спасения (как, кстати, и Будда): аскеза — внешняя сторона религиозной жизни, спасение совершается в сердце человека и в его помыслах, оно — исключительно внутренний акт. Позиция Лютера — позиция мудреца, знающего цену добру и злу и избирающего «средний путь» — между крайностями фанатизма и привязанности к «миру сему». На наш взгляд, религиозность Лютера (как единичной личности) — зрелая и глубокая, без надрыва и экзальтированности.

В отличие от нее, кальвинистская религиозность оставляет впечатление негибкости и фанатичности. Но тут мы натываемся на «хитрость мирового разума»: именно кальвинистам, угрюмым и малообщительным, но в то же время необычайно решительным и активным людям, суждено было радикально обновить массовую религиозность. Религиозная непосредственность и фанатизм оказались более понятны и действенны, чем религиозная искушенность.

Кальвинизм требовал от своих приверженцев святости (ни больше, ни меньше), то есть видимых признаков религиозного совершенства, а не только внутренней убежденности в своей избранности, чего было достаточно, как отмечалось выше, лично Кальвину. Область проявления кальвинистской святости также была «предопределена»: «...неутомимая деятельность в рамках своей профессии. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве» (83). Кальвинизм подхватил лютеровское *Beug* и превратил это понятие, многократно усилив его, в «мирскую аскезу».

Именно здесь кальвинизм наиболее отходит от лютеранства. Во-первых, он аскетичнее, «пассионарнее». Во-вторых, его религиозная энергия не может удержаться во внутреннем мире человека, она, как пар под давлением, вырывается вовне и производит грандиозную социальную работу. На первый взгляд, кальвинизм предаёт идеалы протестантизма, прежде всего — стремление к освобождению от мира внешних форм, религиозных и социальных. Он вновь возвращается к ним, делая акцент на формальной стороне добропорядочности. Вслед за Вебером (84) мы можем предположить, что кальвинизм в определенной мере обратился к иудаистским корням христианства, к социальной воле, отличавшей иудаистскую традицию.

Методичность в поведении, тотальная систематизация жизни, самоконтроль кальвинистов отчасти перекликаются с организующей ролью Закона в жизни иудеев. Кальвинизм осуществил новый поворот к «делам». Чем напряженнее его вера, тем настойчивее стремится она освятить собою мир, добиваясь этого посредством исключительной дисциплинированности своих адептов. При этом «освящение жизни почти уподоблялось деловому предприятию» (85), рационализируя всё и вся. В этом основной парадокс мирской аскезы, приводившей одновременно к «глубокой христианизации всего человеческого существования» (86) и к «рациональному преобразованию социального космоса» (87).

Поворот к «делам», конечно же, не означал возврата к традиционному религиозному формализму. Традиционная религия — религия привычки. Католические «дела» далеко не всегда подкреплялись верой, иначе не было бы лютеровского восстания против них. Кальвинизм, многим обязанный инициативе Лютера, также начинал с веры, но не ограничился ею. Лютеранство сделало нетрадиционную, творческую, «личностную» веру массовым явлением. Кальвинизм, начав с такой веры, сделал массовым явлением «личност-

ный» поступок (кавычки указывают на ранний, становящийся характер европейской личности) и творческую социальную практику.

2.3.2. Кальвинистская церковь

Для Лютера, понимавшего церковь как духовную связь единоверцев, вопрос о церковной организации не представлял особой важности. Он оставлял его решение светской власти. Лютеранские церкви (общины) не были автономными. Иное дело кальвинизм. Его парадоксальное, идущее от веры стремление «победить мир» и устроить его согласно религиозным заповедям не позволяло его приверженцам мириться с претензиями светской власти управлять церковью. Церковь, согласно Кальвину, — свободная ассоциация верующих, свободная в смысле внутренних отношений и в смысле отношений с мирскими властями (88).

Более того, кальвинистская *ecclesia militans* преисполнена решимости диктовать властям свою волю, последним оставлена лишь функция «защитников веры». Все это означает, что общество, устроенное по-кальвинистски, есть не что иное, как теократия. Кальвинизм в чистом виде был крайне неудобен для светской власти, в особенности традиционной.

Особый интерес представляет внутреннее устройство кальвинистской церкви. Она состоит из самоуправляющихся общин, связанных в большей или меньшей степени, — это зависело от того, с каким направлением в кальвинизме мы имеем дело (индепенденты, например, отстаивали полную самостоятельность общин). Все члены общины равны в правах, их религиозная совесть признается суверенной, они свободно избирают консисторию.

В церковной жизни кальвинистов, таким образом, последовательно выдержан принцип республиканизма и религиозной «демократии» (89).

Уже со второй половины XVI в. кальвинизм начинает дробиться на различные направления (континентальные реформаты, пуритане Англии и пр.), а в XVII в. складывается пестрый кальвинистский мир, вынужденный жить в поисках внутри- и межконфессиональных компромиссов. Первоначальный фанатизм постепенно «выветривается» (на протяжении первого столетия истории кальвинизма). Мы считаем, что логика эволюции кальвинизма и в целом протестантизма предполагала именно такой исход.

Протестантские церкви — «слабые», в том смысле, что их организационное единство обеспечивается не традиционно-авторитарными средствами, а единством религиозных убеж-

дений составляющих их людей (90). Это принципиально иной, нетрадиционный тип религиозного сообщества, неизбежно ведущий к плюрализму, к разнообразию сект и направлений. И в конечном итоге — к религиозной терпимости, в основе которой — уважение к личному религиозному выбору. Право на подобный выбор, как мы пытались показать, имплицитно присутствовало в европейском протестантизме.

Опыт кальвинистской религиозно-организационной децентрализации, безусловно, повлиял на становление европейской толерантности, а «республиканско-демократическая» кальвинистская община явилась религиозным прототипом аналогичных светских, политических образований. Показательно, что лидеры протестантских церквей и общин уже не рассматривались в качестве сакральных персонажей подобно традиционным лидерам. Они признавались людьми, способными ошибаться и грешить.

Неоднократно отмечалась связь кальвинизма с ранними буржуазными революциями. Религиозный радикализм кальвинизма, часто оборачивавшийся радикализмом социальным, мог выступать и выступал в роли катализатора социальных процессов, облегчая трансформацию Старого порядка в новый.

Парадоксы кальвинизма (от предопределения к религиозной личности, от фанатизма к терпимости, от теократии к республиканизму) суммируются в общий урок: предельно усиливая и углубляя религиозность, можно (в известных культурно-исторических обстоятельствах) выйти за ее пределы.

2.4: Протестантизм и европейская история XVI—XVIII вв.

Связь протестантизма с ранней европейской модернизацией очевидна. Протестантизм произвел грандиозное обновление сознания и социального поведения, социальных привычек западноевропейцев. Это обновление происходило в религиозных формах, однако в протестантизме была заключена парадоксальная и вместе с тем закономерная возможность трансформации в светские социальные формы. Впрочем, только возможность: не всегда и не всюду протестантские церкви вливались в светскую жизнь. Протестантизм сохранился в качестве религиозного течения. Скорее, лучше говорить о том импульсе, который был сообщен протестантизмом переходным процессам в Европе и Америке.

Общества, испытывавшие протестантскую прививку, раскрывали «энергетику», заблокированную авторитарно-коллекти-

вистскими установками традиции, и входили в иной социально-энергетический режим. Модернизационные возможности таких обществ существенно повышались (91).

Самый впечатляющий пример психосоциального обновления, связанного с Реформацией, — Англия (наряду с Шотландией). На протяжении XVI в. она пережила основательный религиозный «подогрев» (92), а в XVII в. религиозное напряжение достигает предела и держится достаточно долго. Оно спадает лишь к концу столетия. Самое важное то, что это напряжение повышало психосоциальный тонус англичан. Англия XVII в. превратилась в котел, в котором инертный *homo hierarchicus* переплавлялся в *homo novus*, полагавшегося уже не на авторитет, а на себя. Англия XVIII в. унаследовала высокую психосоциальную, нетрадиционную «энергетику», переводя ее преимущественно в светские формы. Робинзон Крузо, по словам М. Вебера, заменяет в народном сознании героя «*Pilgrim's progress*» Дж. Беньяна, возникает «специфически буржуазный профессиональный этос» (93).

XVII в. завещал XVIII в. спокойную совесть относительно ведения дел и накопления денег. И тем не менее в XVIII в. протестантский бум XVII в. вызвал своего рода эхо — методистское движение. Любопытно, что вслед за подъемом методизма начался английский промышленный переворот.

Таким образом, за три столетия (XVI—XVIII) социально-психологическая ситуация в Англии радикально преобразилась. Возникло надежное «человеческое обеспечение» дальнейшей модернизации. Вероятно, к англичанам конца XVIII в. уже вполне применима характеристика Ф. Энгельса, данная им в XIX в.: «Англичане — самый религиозный народ в мире и в то же время самый иррелигиозный; они больше заботятся о потустороннем мире, чем какая-либо другая нация, и, однако, живут при этом так, как будто для них нет ничего другого, кроме земного существования» (94).

Отметим очень важный момент, касающийся не только Англии, но и тех стран, что пережили кальвинистский опыт. Мы писали выше, что социальная программа кальвинизма необычайно радикальна, ее цель — создание «общества святых», в сущности, теократического. Естественно, в чистом виде эта программа не могла быть осуществлена, но здесь важен все тот же «энергетический» импульс, составлявший нетрадиционную суть кальвинизма. Его социально-этический максимализм объективно работал на будущее даже тогда, когда кальвинизм вынужден был уступать место иным протестантским церквям или даже католицизму, как это было во Франции.

Основной религией Англии осталось англиканство, причудливое, компромиссное сочетание католицизма, лютеранства и кальвинизма. Однако именно пуританизм и радикальные протестантские секты (баптисты, квакеры и др.) сделали возможным психосоциальный переворот в этой стране — переворот не менее, если не более важный, чем индустриализация, переход к новому аграрному порядку и пр. (впрочем, не будем уточнять, что важнее — это непродуктивный путь; полноценная модернизация фронтальна и в ней важно все).

Англиканская Англия в психосоциальном смысле и в XVII и в XVIII вв. оставалась самой протестантизированной страной Европы. Англиканство же, лишенное, в сущности, собственного религиозного этоса, было удобно в качестве примиряющего религиозного центра. Оно олицетворяло социальный компромисс (95).

В Соединенных провинциях кальвинизм добился меньшего. Несмотря на то, что он был здесь господствующей религией, кальвинизм не смог реализовать всех своих преобразовательных возможностей, поскольку натолкнулся на сословно-бюргерский традиционализм, на сложившийся этико-политический порядок. Правящий патрициат усматривал в ортодоксальных кальвинистах своих противников, не менее серьезных, чем испанцы. Но дело даже не в этом. В Голландии и в других провинциях Республики кальвинизм встретился с иной ментальностью, чем в Англии. Солидный бюргерский стиль, *deftigheid*, не дал развиваться в полную силу этике спасения (96). Более того, социальная статуарность этого стиля повлияла на кальвинистскую церковь Голландии, сделав ее аристократической — по образу и подобию государства и светского общества. «Мощь унаследованного капитала сломала... аскетический дух» (97). Не случайно такие протестантские радикалы, как меннониты, покинули Республику.

И все же несмотря на то, что кальвинизм не проник глубоко в души жителей Соединенных провинций, даже в своей «прирученной», арминианской форме он определенным образом сказался на менталитете голландцев, способствуя некоторому усилению таких традиционных их черт, как трудолюбие, расчетливость (возведенную кальвинизмом в степень развитой рациональности) и внутреннюю серьезность. На последнюю убедительно указывают поздние портреты Рембрандта, выражающие дух протестантского Севера не менее классично, чем портреты Рафаэля отражают ренессансный тип человека.

Кальвинизм вписан и в историю Франции, входившую в тройку европейских лидеров. С 40—50-х гг. XVI в. до 1685 г.,

когда был отменен Нантский эдикт, французские протестанты внесли немалый вклад в развитие промышленности и в становление сознания активистского типа. Вероятно, не случайно французский католицизм, почти столетие (1598—1685 гг.) сосуществовавший с протестантизмом, породил такое явление, как янсенизм. Как известно, янсенисты придерживались идеи предопределения, хотя и не в кальвинистской редакции. Янсенизм, на наш взгляд, представляет собой попытку модернизации католицизма, попытку углубления традиционной религиозности (98).

С XVIII в. французские реформаты активно ищут возможности восстановления своей церкви. В мае 1726 г. в долине Виваре собрался первый после 1685 г. национальный синод реформатской церкви (99). К 1760 г. в стране насчитывалось около 60 тыс. протестантов, что составляло примерно 2,6% населения Франции (100). Наконец, в 1802 г. появляется закон о протестантском культе, который дал протестантам официально признанную, хотя еще не вполне сложившуюся, церковную организацию (101). Таким образом, представление о Франции XVI—XVIII вв., как о традиционно католической стране, не отвечает исторической действительности.

Все три европейских лидера в той или иной мере были причастны к кальвинистскому движению, наиболее способствовавшему трансформации массового сознания в эпоху ранней европейской модернизации. Англия, безусловно, занимает в этом ряду исключительное положение. За три столетия она прошла интенсивнейший психосоциальный «тренинг», и к исходу раннего Нового времени британцы стали обществом, в сущности, с иной психологией, обществом с беспрецедентно высоким «энергетическим», психосоциальным потенциалом.

Кроме стран лидирующей группы, к кальвинизму была причастна, конечно же, Швейцария, однако ее бюргерская среда, входившая в зону влияния немецкой культуры, не способствовала углубленному восприятию «мирской аскезы». Если в Голландии бюргерское начало, подчинившее кальвинизм, было динамизировано духом торговых авантюр, то в тихой Швейцарии историческая почва лишь укрепляла размеренный, формализованный бюргерский быт, и к концу XVI в. швейцарский кальвинизм растерял свой аскетический потенциал, не повлияв существенно на образ жизни и образ мысли своих последователей.

В лютеранской части Германии и в скандинавских странах, также ставших лютеранскими, психосоциальные пере-

мены были несравненно меньшими, чем в странах лидирующей группы, прошедших через кальвинистский эксперимент. Лютеранство, как было показано выше, не обладало столь мощной социальной направленностью, как кальвинизм. Тем не менее оно предполагало и даже настаивало на личностно-индивидуальном отношении к религиозным ценностям и, следовательно, также составляло одну из предпосылок процесса модернизации. Социальная инертность лютеранства в числе прочих причин затрудняла развитие нетрадиционных элементов общества, но религиозно-психологическое ядро этого конфессионального течения, безусловно, содержало в себе инновационные интенции.

Эта противоречивость германско-скандинавского лютеранства сохранялась в XVII—XVIII вв. В эти столетия формируется лютеранская ортодоксия (102), равнодушная к социальной проблематике и религиозному творчеству. Но в то же время в качестве реакции на нее возникает пиетизм, требовавший от лютеран личного благочестия. Пиетизм внес в лютеранство свежий воздух. Пиетисты организовывали «коллегии благочестия» и «библейские школы» для бедных. Не меньшим было влияние пиетизма на немецкую культуру XVIII в. Он способствовал развитию религиозно-психологической углубленности, обусловившей, в свою очередь, своеобразие немецкой философской культуры с ее систематизмом и интеллектуальной изощренностью. Вспомним также баховские хоралы. Вспомним о моральном пафосе немецкой литературы того времени. Пиетизм и созерцательно окрашенная немецкая культура XVIII в. представляются нам компенсацией отсутствия в Германии активной социальной жизни. Духовная энергия, вызванная реформой Лютера, могла течь лишь в религиозном и культурном русле.

Католические страны Европы (исключая Францию) не пережили в XVI—XVIII вв. описанных выше перемен. В Италии, в австрийских землях, в Чехии, Польше и Венгрии победила контрреформация. Социально-психологическая почва в этих странах не была в достаточной мере готова к принятию протестантских идей, хотя в них и предпринимались попытки реформировать католическую церковь (особое место занимает здесь Чехия). Зато вне всяких подозрений — католический выбор Испании.

Католический мир заметно уступал протестантскому в готовности к психосоциальным переменам, но тем не менее он оказался в состоянии ответить на протестантский вызов. Роль контрреформации, на наш взгляд, часто недооценивают, особенно в отечественной историографии. Обычно ее

рассматривают только как регрессивный социокультурный феномен. Мы же усматриваем в ней, помимо прочего, также попытку обновления — не только организационного, но и внутреннего, религиозно-психологического (103). В XVI—XVIII вв. традиционный католицизм смог обратиться, пусть и в меньшей степени, чем протестантизм, к личной вере, облеченной, впрочем, в традиционные формы. Об этом свидетельствует появление таких католических «пассионариев», как Игнатий Лойола, Тереза Авильская, Хуан дела Крус (104). Выше упоминалось о янсенизме.

Таким образом, и католические страны в XVI—XVIII вв. не избежали определенного изменения религиозного сознания. Этим они во многом были обязаны протестантскому вызову. Можно выразиться сильнее: в эти столетия католицизм вступил в посттрадиционную фазу своей эволюции.

Одним из позитивных итогов религиозной «революции» XVI—XVII вв. был пересмотр понятия ереси. В условиях реально утвердившегося конфессионального многообразия это понятие утрачивает одиозный смысл. Перед лицом угрозы взаимного истребления борющиеся церкви вынуждены были принять факт религиозного плюрализма Европы (105). Первым серьезным признаком поворота к новому религиозному порядку в Европе было издание Нантского эдикта (1598). Это было началом эры терпимости (106). Разумеется, Европа не сразу вошла в нее. Здесь можно выделять вехи. Одна из них — Вестфальский мир, окончательно зафиксировавший право свободы религиозного выбора, равно как и право эмигрировать по религиозным соображениям. Другая веха — век Просвещения, сильнейшим образом дискредитировавший религиозный фанатизм в глазах европейцев. К концу XVIII в. религиозная терпимость стала частью западноевропейской культуры.

Православную цивилизацию в XVI—XVIII вв. представляла в Восточной Европе только Россия (в качестве самостоятельной страны). Психосоциальные сдвиги в вышеописанном смысле ее не коснулись. Религиозная культура России этих столетий оставалась всецело традиционной, не претерпев даже тех изменений, через которые прошла католическая Европа. Впрочем, следует приглядеться к старообрядцам и к первым русским сектам XVIII в. (молокане, хлысты, духоборы, скопцы) — так называемым духовным христианам.

Особый интерес представляют старообрядцы как наиболее многочисленная группа православных маргиналов. На первый взгляд, старообрядчество — сугубо традиционалистская реакция на незначительные перемены в богослужбной

литературе и практике, введенные в середине XVII в. патриархом Никоном, стремившимся вывести русскую церковь из своего рода изоляции в отношении греко-православной традиции, в формально-литургическом смысле ушедшей несколько вперед. Парадокс старообрядчества в том, что призывы остаться верными «древлеправославной» традиции, не принимать никонианских «нововведений» на практике оборачивались активизацией внутренней религиозности. Поэтому в существенном смысле старообрядчество изоморфно религиозным движениям, имевшим место на Западе. Однако, оставаясь в XVII—XVIII вв. на периферии религиозной жизни, старообрядчество не могло привнести в массовую религиозность свойственный ему дух внутренней дисциплины. Кроме того, для этого оно было слишком асоциальным.

В XIX и в начале XX в. старообрядчество отчасти социализируется, в его среде образуются известнейшие состояния России, однако его нелегитимность и гонения со стороны властей и церкви по-прежнему препятствовали его продуктивному воздействию на национальное сознание. В итоге к 1917 г. старообрядчество и другие религиозные образования, стимулировавшие индивидуальную религиозность, так и остались в культурно-религиозной изоляции. Православная церковь России, будучи огосударствленным институтом, не смогла в XVII—XIX вв. создать стратегии развития религиозной культуры «вглубь», хотя отдельные попытки такого рода и предпринимались. К ним можно отнести, в частности, появление в конце XVIII в. в некоторых монастырях «старчества», возрождавшего православные мистические традиции.

Таким образом, в начале XX в. российское православное сообщество, то есть большая часть россиян, оставалось на уровне традиционной, во многом формализованной религиозности. К 1917 г. Россия не испытала серьезных психосоциальных перемен, которые явились бы результатом религиозного подъема, как это было на европейском Западе в XVI—XVIII вв. Естественно, это не могло не сказаться на судьбах российской модернизации.

3. Социокультурный кризис XVI—XVII вв.

Выше мы писали, что в переходную эпоху резко возрастает мера исторического риска. Быть может, наиболее заметно это в сфере культуры и социальной психологии. Ранняя европейская модернизация (XVI—XVIII вв.) — время, когда крушение привычного, веками освященного традиционного порядка вызвало болезненную реакцию европейского Запа-

да. В особенности это относится к первому периоду раннего Нового времени, то есть к XVI — первой половине XVII в. В эти полтора столетия новые, модернизационные, ценности еще не кристаллизовались и не были в состоянии вполне компенсировать неизбежную культурную и психологическую дезориентацию. «Порвалась связь времен», мир стал непонятным, мир «закачался» — таково во многих случаях психологическое восприятие этой ситуации ее современниками.

В Италии оптимистическая ренессансная культура кульминировала во флорентийском неоплатонизме второй половины XV в. и недолгом расцвете искусства в продолжение первых трех десятилетий XVI в. С 1494 г. начинаются Итальянские войны, во Флоренции на несколько лет духовным лидером становится Дж. Савонарола, резко меняющий культурно-психологический климат ренессансной столицы (107). Это было начало конца эпохи Возрождения в Италии. Конец перелома — 20—30-е гг. XVI в. Итальянские государства постепенно теряют самостоятельность. Рафинированная, «декадентская» живопись маньеризма оттесняет высокий ренессансный стиль в область культурных преданий всюду, кроме Венеции. Италия вступает в постренессансную эпоху вместе с введением инквизиции (1542) и наступлением контрреформации.

На Севере ренессансные оптимистические ожидания длились совсем недолго — с конца XV до начала 20-х гг. XVI в. Реформация рождала совсем иные настроения — надежду на спасение души в ставшем крайне сложном, почти иррациональном мире. Особенно это чувствуется у Кальвина: мир перестал быть Домом человека, отныне можно положиться только на Бога, но и то лишь в том случае, если ты избран (108). С 30-х гг. Север вступает в полосу ожесточенного религиозного противостояния, сначала на территории Германии. С середины XVI в. религиозные войны охватывают почти весь Запад, в их огне сгорает ренессансная культурная утопия. Одним из свидетелей культурно-исторического смятения Запада выступает М. Монтень, предпочитающий умеренный скептицизм религиозному фанатизму и моральному протеизму. Возрождение скептицизма в XVI в. явилось непосредственным откликом на эрозию традиционных ценностей (109).

Дополним картину кризиса теми его признаками, которые носят общецивилизационный характер: 1) внутриападная религиозно-политическая дестабилизация усугубляется внешнеполитической опасностью (турецкой); 2) происходит самый мощный с начала нашей эры взрыв интереса к магии,

астрологии, алхимии, демонологии, оккультизму (110). Высокое и даже позднее средневековье (XIV—XV вв.) этого не знало, так как до XVI в. существовала достаточно устойчивая система ценностей. Значительную часть оккультных и тому подобных авторитетов дали именно XVI—XVII вв.: Парацельс, Нострадамус, Агриппа Неттесгеймский. К этому времени относят деятельность розенкрейцеров. Массовое обращение к оккультизму и магии носило компенсаторный характер и во многом объяснялось неудовлетворенностью традиционными средствами религиозной терапии; 3) с конца XV в. начинается печально известная «охота на ведьм», сопровождавшаяся и инспирировавшаяся возрожденной инквизицией (111). В 1486 г. издается «Молот ведьм» Шпренгера и Инститориса, своего рода инструкция по опознанию «ведьм» (112). Вера в ведьм и в черные силы стала частью католического учения, до сих пор осуждавшего внимание к оккультным предметам (113). Католицизм, так сказать, невротизируется, будучи также захваченным общим процессом дезориентации. Возникает идея «заговора» против церкви, переросшая в массовую фобию католиков (114). Запад, по выражению Ж. Делюмо, представлял собой в это время «град осажденный» (115). Боялись еретиков (отсюда инквизиция и эпидемия доношительства) и нечистой силы, образы сатаны и антихриста вторгаются в живопись и литературу этого времени. Показательны в этом смысле inferнальные темы И. Босха (116).

Антифеминизм XVI—XVII вв. разительно контрастирует с «феминизмом» Возрождения, «открывшего» не только человека вообще, но и женщину. Пароксизм ведовской мании приходится, по мнению Ж. Делюмо, на 1560—1630-е гг. (117).

Еще одна форма коллективного страха — ксенофобия. Если страх перед турками понять можно, то страх перед этноконфессиональными меньшинствами был порождением кризиса. Один из примеров — вспышки антисемитизма. В 1492 г. евреев изгоняют из Испании. К началу XVI в. относится известная история с еврейскими религиозными книгами, случившаяся в Германии. Одним из действующих лиц был здесь Иоганн Рейхлин, крупнейший немецкий гуманист, защищавший право евреев исповедовать свою религию (118).

Итак, страх стал, говоря словами Ж. Делюмо, «великим персонажем истории» (справедливости ради следует сказать, что Делюмо относит время страха и к XIV—XV вв.).

С середины XVII в. ситуация меняется: заканчиваются религиозные войны, стабилизируется система европейских государств и, что в данном случае особенно важно, на культурном горизонте Запада вырисовываются новые ценности,

прежде всего доверие к здравому смыслу и рациональное восприятие мира. В конце XVII в. homo rationalis уже близок к тому, чтобы стать одним из социальных типов европейского Запада. Впрочем, решающую роль здесь сыграл не XVII, а XVIII в. XVII же столетие, как нам представляется, создает рационалистический культурный проект и отчасти реализует его в научно-философской, художественной и предпринимательской сферах.

Несмотря на то, что к рубежу XVII—XVIII вв. социокультурный кризис был в целом преодолен, нельзя сказать, что культурные и антропологические проблемы переходного времени были решены. Выделяясь из традиционного, коллективистского социума, человек становится проблемой с несколькими вариантами решения. Человеческая свобода, всегда относительная, о которой можно говорить с этого времени, оказывается невозможной без внутренних оппозиций, например: свобода, но в ставшем рискованным мире; свобода, но одиночество; свобода, но личная ответственность.

4. Философско-научная революция XVII в.

4.1. Начало формирования новой, философско-научной картины мира

В XVII в. переходные формы культуры (Возрождение (119) и Реформация) уступают место культурной формации (типу), которую обычно именуют новоевропейской. Ее отличие от предшествующих культурных эпох состоит в особом, исключительном значении, которое она придает познанию, причем познанию деятельному (120). Но прежде чем говорить о новоевропейском типе культуры, кратко обрисует познавательный аспект социокультурного кризиса XVI—XVII вв. и тот ответ на него, который мыслящая Европа постепенно отыскала.

Познавательный момент кризиса заключался в «разрушении космоса» (А. Койре). Люди переставали понимать, в каком мире они живут. В 1543 г. выходит книга Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», из которой явствовало, что Земля — лишь одна из планет, вращающихся вокруг Солнца. В конце XVI в. Дж. Бруно во всеуслышание учил о существовании бесконечного числа миров. Традиционное представление о сферической Вселенной с Землей в качестве центра, восходящее к античности, оказывалось несостоятельным. Иерархический, надежный миропорядок рушился. Бог «теряет свое место» (Р. Гвардини) (121), так как космическо-

го «верха» не существует, во все стороны простирается бесконечность — понятие, шокировавшее, если не травмировавшее человека XVI — первой половины XVII в.

«Место» терял не только Бог, но и человек («человек получает простор для движения, но зато становится бездомным») (122). Вероятно, наилучшим образом ощущение бездомности выразил Паскаль, нарисовавший в «Мыслях» образ человека-тростника, оставшегося один на один с бесконечным и чуждым пространством. Впрочем, Паскаль в середине XVII в. уже частично освоился с новой ситуацией (человек столь же хрупок, что и тростник, но, в отличие от холодных пространств, лежащих перед ним, он обладает достоинством мысли). В XVI же и в начале XVII в. мыслящие европейцы еще не адаптировались к новому знанию. В 1616 г. книга Коперника была запрещена, но процесс развития познания в открывшемся направлении остановить было уже невозможно. Появляется телескоп (в начале XVII в.), и теоретический образ бесконечности становится зримым. Кеплер выводит законы обращения планет и составляет свои знаменитые таблицы. Астрономические наблюдения Галилея делают процесс разрушения старой картины мира необратимым.

Одновременно проступают контуры новой «системы мира» и новой модели познания. Их первое основание — идея природы, привлекавшая уже гуманистов. Однако гуманистическая «природа» слишком сращена с человеком, она антропоморфна, поскольку именно человек в эпоху Возрождения был всеобщим мерилom. Уже во второй половине XVI в. появляется новый образ природы — постгуманистический, отчасти деантропоморфизированный. Так, Монтень в «Опытах» отрывает природу от человека и апологетизирует ее. Росту интереса к природе (как синониму реальности) способствовала натурфилософия XVI—XVII вв. (Б. Телезио, Дж. Бруно, Т. Кампанелла) (123).

Другим полюсом познавательной модели Нового времени становится познающий субъект, то есть человек, взятый в качестве носителя познавательного интереса. Как и природа, человек-субъект изымается из традиционного целого и становится самостоятельным «я». Так складывается новoeвропейская субъектно-объектная парадигма (на протяжении XVII в.). Понятие Бога, бывшее стержнем целостной традиционной картины мира, постепенно оттесняется на периферию описанной парадигмы, а затем и за ее пределы (в XVIII в.). Тем не менее в XVII в. Бог для философов и ученых — от Кеплера до Ньютона и Лейбница — еще не конвенция, как это нередко пытаются доказывать (124).

Если перевести обозначившуюся субъектно-объектную парадигму на язык аксиологии, то основными ценностями становятся две — «естественность» (соответствовавшая новому понятию природы) (125) и познающий разум (соответствовавший новому представлению о человеке).

4.2. Новоевропейская культура и Возрождение

Говоря о Возрождении, мы уже сопоставляли эти культурные типы. Добавим, что интегральный характер ренессансной культуры в XVII в. был уже мало понятен, а если определеннее, просто чужд. Ренессансное знание было, в сущности, вероятностным, XVII же век тяготел к точному знанию, к жесткому предпочтению истины заблуждению. Рациональная компонента переплеталась в ренессансном знании с образностью и чувственностью. Не случайно Леонардо да Винчи величайшей из наук считал живопись (126). И также не случайно такой последовательный рационалист, как Гегель, находил, что в ренессансной философии «много мути». Философов и ученых XVII в., стремящихся к отчетливым рационалистическим формулировкам, раздражал ренессансный синкретизм. Так, Декарт не последовал совету своего друга М. Мерсенна прочесть книги Т. Кампанеллы — они совершенно не соответствовали его познавательной ориентации.

Возрождение было последней синкретической культурой в истории Западной Европы. Новоевропейская культура, напротив, принципиально «дифференциальна», все ее отрасли (наука, искусство, философия, этика, политико-правовые учения) строят себя по преимуществу автономно. Поэтому Возрождение было «снято» XVII веком не частично, но целиком, как культурный тип, что не мешало естественному «перетеканию» ренессансной культуры в культуру XVII в.

4.3. Новоевропейская культура и Реформация

Как и Возрождение, Реформацию с новоевропейской культурой связывают одновременно отношения взаимоотталкивания и преемственности. Наука и философия XVII—XVIII вв. не могли принять сугубой идеологизированности Реформации, ее религиозного фанатизма. Вместе с тем, их сближает настроение серьезности. В Реформации оно воплощено в личном, религиозном долге, в философии и науке — в познавательном усилии, в особом, почти аскетическом (а можно и без «почти») отношении к объективной истине.

Протестантское методическое поведение предвляло методическое познание XVII в., а эмансипированный религиозный разум протестантизма — «естественный» разум XVII в. По мнению Э. Ю. Соловьева, вполне нами разделяемому, «...декартовское *cogito* не только сходно, но и единственно с лютеровским «сознанием греха» (127). Сошлемся также на В. В. Лазарева, который подмечает: «Системы крупнейших представителей новаторской философии — Гоббса, Локка, Спинозы, Лейбница — появляются именно в тех странах, где произошли реформационные преобразования» (128). А француз Декарт прожил два самых плодотворных десятилетия своей жизни в протестантской Голландии.

Ученый XVII в. стремился к объективной, не искаженной человеческими пристрастиями истине. Но деантропоморфизация совершенно явственна уже в протестантизме: обывательный человек не может не ошибаться, поэтому необходим религиозный трансцензус, выход в пространство беспристрастных оценок, где в человеке начинает звучать «голос Бога». Что это, как не самообъективация, не самоотстранение? Новоевропейская культура — там, где она соприкасалась с протестантским опытом, — «переводила» религиозную объективность на язык научности XVII в. Довольно точно ситуацию трансформации религиозной культуры в светскую выразил Дж. Локк: «...когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание» (129).

4.4. Новая философия XVII в. «Республика ученых»

Начало новоевропейской культуре положила так называемая философско-научная революция XVII в., в ходе которой и возникла новая картина мира, сменившая средневековую. Это интеллектуальное движение достаточно отчетливо делится на два этапа. Первый охватывает XVII в. до начала 60-х гг. и определяется преимущественно философскими начинаниями. При этом многие выдающиеся философы новой плеяды сочетали занятия собственно философией с естественнонаучными и математическими интересами (классический пример — Декарт). Скажем иначе: в первой половине XVII в. философия и наука еще не отделились друг от друга, они составляли нерасчлененное целое, в котором преобладала философско-мировоззренческая составляющая.

Большую роль в развитии новой философии сыграла переписка между учеными корреспондентами. Условия европейского Запада XVII в. уже позволяли вести ее постоянно. В результате сложилось интеллектуальное сообщество, на-

званное в литературе «республикой ученых» (130). Большую роль в ней играли не только родоначальники идей, но и личности, ставшие в силу своего интеллектуального и человеческого обаяния живыми центрами этого сообщества. Таковыми личностями были М. Мерсенн и Г. Ольденбург. «Республика ученых» являла собой альтернативу официальной университетской системе, где продолжала господствовать средневековая парадигма знания, основанная на схоластически интерпретированном аристотелизме. В ходе переписки осуществлялся интенсивный обмен идеями и возникал новый культурный текст (и контекст), новый язык.

Нечто подобное происходило в ренессансной Италии, где в пик все тем же университетам возникали кружки и гуманистические академии, развивавшие новый образ мысли. В XVII в., однако, напряженность и продуктивность интеллектуального диалога были большими.

Классическим выразителем философского духа XVII в. является Р. Декарт, «отец» нового философского метода, то есть нового способа мышления, кардинально отличного от традиционного. Как реформаторы, как скептики XVI—XVII вв., как Фр. Бэкон, Декарт отвергает все неясное, все сомнительное, все «слишком человеческое», однако делает это столь решительно, а главное, столь последовательно и продуманно, как никто до него. Его сомнение — методологическое, то есть не абсолютное, как у скептиков. Оно вводит нас в Метод, непосредственно предваряя его первое правило, изложенное в «Рассуждении о методе»: истинным можно признавать лишь то, что представляется уму настолько ясным и отчетливым, что не вызывает сомнений в своей истинности (*illud omne est verum quod valde clare et distincte percipio*) (131).

Французский философ начал с гносеологического нуля, отвергнув все авторитеты и начиная созидание новой философии, а в широком смысле — новой культуры, заново. После того как здание традиционной философии было разобрано с помощью методологического сомнения, Декарт спросил себя, может ли человек вообще чему-либо доверять, есть ли надежное основание для познания? Как известно, ответ был утвердительным: основание познания — в человеке, в его интеллектуальной интуиции, в акте самосознания (132).

Гарантом достоверности *cogito* выступает у Декарта Бог, но это почти деистический Бог, а не всемогущий Бог протестантов, властно управляющий человеком. Человек у Декарта оказывается, в сущности, предоставленным самому себе и, в отличие от протестанта, он чувствует себя достаточно

надежно — существом, укорененным в собственной природе и в собственном разуме, «естественный свет» которого (*lumen naturale*) (133) позволяет отличить заблуждение от истины. Перед нами, таким образом, самодостаточная новоевропейская личность в ее первой версии, демонстрирующая почтение к традиции, еще не рвущая с ней, но, вместе с тем, идущая иным, не традиционным маршрутом.

Декарт констатировал основную проблему новоевропейской антропологии: отделенность человека (субъекта) от природы (от мира объектов). Обратной стороной становления новоевропейской личности, ее «тенью» является отныне реальная возможность состояния внутреннего одиночества или социальной атомизации. Философский дуализм Декарта отражал не только фундаментальную антропологическую дихотомию, остающуюся действительной и в наше время, но также социокультурную природу новоевропейского модернизировавшегося общества, и в этом смысле он (дуализм) более релевантен, более «трезв», чем философский монизм этой эпохи (от Спинозы до Гегеля).

4.5. Рождение новоевропейской науки

В середине XVII в. меняются формы интеллектуальных связей. Вместо «республики ученых», державшейся неформальными, эпистолярными контактами своих «граждан», мы видим научные академии с установленным регламентом, научными журналами и бюллетенями. Появляется научный стиль и специфический язык науки. В первой половине XVII в. он только закладывался. В начале 60-х гг. возникает Лондонское королевское общество, в 1666 г. — Парижская академия. Черед остальных стран Европы наступает в XVIII в. и позднее (исключение — Италия, где римская «академия рысьеглазых» образуется еще в 1603 г.). Наука отделяется от философии (во всяком случае, создается прецедент подобного разделения).

В то время как философия продолжает руководствоваться логикой первоначал, наука решительно отдает предпочтение феноменологической «логике следствий». Ньютон произносит свое знаменитое: «Физика, бойся метафизики!». В 1687 г. выходит работа, содержащая обоснование на сей раз научного Метода: «Математические начала натуральной философии». Исаак Ньютон, ее автор, стал для новой науки тем же, чем Декарт — для новой философии. Среди многих выдающихся ученых «века гениев» его, как и Декарта, отличала последовательность в построении эвристических моделей и способность обходиться без тавтологий.

Считается, что именно Ньютон сделал естествознание математическим. Любопытно, что Метод Ньютона, как и Метод Декарта, предполагал взаимосвязь теоретического и экспериментального начал. Первое у Ньютона представлено математикой, второе — механикой, являвшейся концентрированной формой физики XVII—XVIII вв.

Новая картина мира, о которой говорилось выше, закладывалась не только философами, но и учеными, начиная с Коперника и Галилея. Если философия разрабатывала метафизические и антропологические темы, то наука создала физический образ нового космоса. И ключевая фигура здесь — Ньютон.

При всем своеобразии новых научных идей они не возникали на пустом месте. Определенную роль в их появлении сыграли идеи античной эпохи. Так, Ньютон, в отличие от Декарта, отдавшего в своей физике дань стоицизму, использовал атомистическую схему мироздания, восходящую к Демокриту и Эпикуру (134), подвергнув ее оригинальной физико-математической интерпретации и динамизировав ее.

Ньютонов космос, сменивший иерархизированный, замкнутый космос средневековья, наполнен телами, у каждого из них — свои масса и сила. Объективными условиями движения и изменения этих тел были в схеме Ньютона пространство и время, которые часто называют абсолютными, поскольку они просто постулируются. Но не только пространство и время являлись основными аксиомами Ньютона. Одной из них было все то же понятие Бога (135). Таким образом, не только философия, но и наука XVII в., стремящаяся к целостному образу мира, усматривали в деистическом (то есть «не мешающем») Боге последнего гаранта миропорядка. Во многом этому способствовало в высшей степени свойственное XVII в. стремление к системосозиданию. Старый порядок должен быть заменен новым, столь же всеохватывающим и надежным.

Говоря о Ньюtone и о взаимоотношениях науки и философии, нельзя не упомянуть еще одного философа XVII в., чье философское настроение более созвучно взглядам Ньютона, чем метафизическая ориентация Декарта. Этот философ — Джон Локк, современник и соотечественник Ньютона. Последнее обстоятельство немаловажно, так как в Англии конца XVII в. культурная атмосфера отличалась от континентальной, прежде всего выраженной направленностью на преобразование реальной жизни, на конкретное. Метафизика (как «глубинное», онтологизированное философствование) уже со времени Фр. Бэкона, а возможно, и рань-

ше, была чужда английской интеллектуальной традиции. Фр. Бэкон был, как известно, эмпирицистом. Второго крупного английского философа этого века, Т. Гоббса, часто называют номиналистом XVII в. за его приверженность физической образности и механицизму.

Джон Локк, третий в этом ряду, превращает английскую философию в локальный европейский тип: точное, отстраненное наблюдение; сенсуализм, то есть доверие непосредственному восприятию, а не априорным философским посылкам, в том числе таким, как *cogito* Декарта; рационализм в форме здравого смысла, приближенный к решению социально-политических и научных задач. И Ньютон, и Локк не принимали теорию врожденных идей Декарта, их восприятие Бога было, если можно так сказать, предельно деистичным для XVII в.

Физическая картина мира, созданная Ньютоном и принятая научным европейским сообществом в XVIII в., сохранялась в качестве парадигматической до конца XIX в., до научной революции, связанной с именами Резерфорда, Эйнштейна, Бора и др. (136).

Завершая данный раздел, еще раз отметим сдвиги, произведенные философско-научной революцией XVII в.: 1) от старой, традиционной картины мира к новой (от замкнутости к бесконечности: Ньютон говорил, что ощущает себя мальчиком, играющим на берегу великого океана непознанного); 2) от организма к механизму. Часовой механизм становится в это время основным символом мироздания. Механицизм позволял «прояснить» структуру открывавшейся в ходе «расколдования мира» реальности лучше, чем любая иная установка; 3) от качества к количеству. Качественность предполагает признание сложности и разнородности, а между тем культура XVII в. нуждалась в новой определенности, в «новом небе и новой земле». Новые же основания предполагают некую начальную простоту, исходную схему пост-традиционной культуры. Отсюда физико-механистический редукционизм XVII—XVIII вв., то есть сведение старой, «гасящей» «естественный свет разума» сложности к новой простоте; 4) от традиционного нерасчлененного целого к культурной расчлененности (от синкретизма к плюрализму). Наилучшим философским выражением последнего является монадология Лейбница; 5) от неточного к точному; 6) от интеллектуально непроясненной традиционалистской эмоциональности и реактивности к объективности, к свидетельствующему *ratio*; 7) от универсальности к специализации, и т. д.

5. Формирование в XVI—XVII вв. нового образа общества

Помимо философско-научной картины мира, к концу XVII в. вырисовываются также контуры нового социального сознания, нового образа общества. Задача данного раздела — отметить основные вехи эволюции политико-правовых идей в первые два столетия Перехода.

Начало формирования этих идей обычно связывают с культурой Возрождения, с новым представлением о человеке, согласно которому его личные достоинства более важны, нежели знатность и социальный статус. Кроме того, Возрождение было знакомо с такими понятиями, как гражданственность и общее благо. Ренессансные философы размышляли над проблемой оптимального государственного устройства, не обошли тему законности и общественного договора (137).

Тем не менее гуманистическая общественная мысль, на наш взгляд, не стала подлинным отправным моментом в развитии новой социальной философии. В лучшем случае она стала резервуаром, откуда черпали гуманистически отделанные античные социально-политические образы и схемы. Первое объяснение мы видим в том, что итальянский гуманизм завершил свое становление к концу XV в., когда новая социально-политическая ситуация в Западной Европе еще не сложилась. Во-вторых, ядро гуманизма составляла антропология, общественная же проблематика в пределах гуманистической культуры так и не стала автономной: она постоянно виделась сквозь призму ренессансного представления о человеке, точнее, она оставалась отраслью антропологии (138). Следствием было то, что социальные и исторические размышления гуманистов, как правило, очень сильно отдавали риторикой. Рассуждая об обществе, они часто «не отрывали глаз от Цицерона», в то время как социальная реальность требовала прямого обращения.

5.1. Феномен Макиавелли и европейский этатизм XVI—XVII вв.

Первым, кто в XVI в. вышел за пределы гуманистической «социологии», был Никколо Макиавелли. Одновременно его сочинения прорвали оболочку средневековой мифологизированной историографии. Одна из основных заслуг Макиавелли в том, что он выделил политику в качестве самостоятельного объекта исследовательского внимания. Это был, возможно, первый в истории Нового времени опыт деидеологизации политики.

Отношение Макиавелли к гуманистической культуре не было простым. Его свободный стиль, столь отличный от строгого стиля позднейших социально-политических трактатов, наряду с откровенным пиететом в отношении античной культуры заставляют рассматривать флорентийского политика и мыслителя в ряду ренессансных фигур. В то же время Макиавелли не принимал эрудитского, риторического морализирования, отличавшего гуманистов начала XVI в. Он уже иначе смотрел на человека. Если космос гуманистов был не чем иным, как гипертрофированным человеком, Человеком, функциями которого были общество, государство, политика, религия, все, что угодно, то космос Макиавелли насквозь политизирован, его имя — *Stato*. *Stato* — обозначение человеческой реальности, человек поглощен ею, становится ее функцией. Гуманистическое отношение человек — общество переворачивается, возникает совсем иное видение жизни, которое можно назвать опытно-реалистическим.

Макиавелли имеет дело не с человеческим проектом, не с желаемым, а с действительным: «...о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь им добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся» (139). Это место из знаменитой 17-й главы «Государя» — едва ли не единственное, где Макиавелли дает людям общую, философскую оценку. В остальном он избегает морализирования, и это разительно отличает его от гуманистов.

Нельзя сказать, что у Макиавелли нет героев, однако его представление о человеческой значительности — не гуманистическое. Его Государь — *uomo virtuoso*, чье основное достоинство — в способности «отвечать особенностям времени» (140), то есть в способности чувствовать ситуацию и приспособляться к ней. Гуманистический же герой красив своей неизменной осанкой и этической статикой — на фоне переменчивой, «оппортунистической» действительности (141). Его мораль по-своему абсолютна, добро и зло в ней строго различаются, несмотря на культурный плюрализм гуманизма.

В политическом космосе Макиавелли, напротив, нет места абсолютным категориям, добро и зло для него столь же функциональны, как, например, формы власти. Отсюда его трезвое, нетрадиционное восприятие религии и ее роли в общественной жизни, восприятие, усвоенное некоторыми из просветителей, в частности Вольтером: конкретно-истори-

ческие формы религии могут пагубно сказываться на истории того или иного народа, но морально-религиозные скрепы социальной жизни не могут быть отброшены без гибельных для страны потрясений (142). При этом и религия, и мораль остаются лишь инструментами достижения стабильности, хотя об этом вовсе не обязательно знать всем. Здесь, наконец, мы обнаруживаем у Макиавелли «мораль»: конечным благом для него оказывается равновесие социума, общественное спокойствие, политическая стабильность.

Разумеется, это рискованная мораль, однако, значительная часть наследия Макиавелли говорит в пользу того, что он — не макиавеллист. Его «Государь», на наш взгляд, — не апология цинизма. Мы склонны прислушаться к мнению Гегеля: «Государя» надо читать под непосредственным впечатлением исторических событий, предшествовавших эпохе Макиавелли и современной ему истории Италии, и тогда это произведение не только получит свое оправдание, но и предстанет перед нами как истинно великое творение подлинного политического ума высокой и благородной направленности» (143).

Политическая философия Макиавелли не «методична», она не выводится из неких априорных идеализаций, как политико-правовые концепции XVII—XVIII вв. Политическая аналитика «Государя» и «Рассуждений» подвижна даже в своих обобщениях. Политика у Макиавелли — область не теории, а действия, связанного с особым искусством, с особой пластикой. Вспомним название первой главы «Культуры Возрождения в Италии» Я. Буркхардта: «Государство как произведение искусства». Думается, Макиавелли не нуждался в разъяснении этого странного для современного слуха выражения. Политика для него — искусство (почти) в прямом смысле слова, подобно тому, как для Леонардо да Винчи живопись — это высочайшая из наук. Здесь мы вновь сталкиваемся с «ренессансностью» в творчестве Макиавелли: его политическая мысль сбросила ограничения гуманистической этики, но осталась верна ренессансному мировоззренческому эстетизму. Поэтому едва ли оправданно слишком резко отделять Макиавелли от ренессансной культуры (144).

«Феноменальность» Макиавелли, таким образом, в том, что его нельзя отнести к «школе» — ни к средневековой, ни к новоевропейской, ни к ренессансной (по этической тоналности). При этом ренессансная культура ближе Макиавелли, чем любая другая. Как и ренессансный герой, *uomo virtuoso* соревнуется с Фортуной (символ, интенсивно пе-

реживавшийся Возрождением) (145). Понятие свободы у Макиавелли во многом ренессансное: это не новоевропейская свобода внутри мира естественных закономерностей, это свобода политического виртуоза-артиста, охваченного непредсказуемым миром Фортуны, Случая. Постоянных правил поведения в этом мире не существует, остается полагаться на себя. Индивидуализм Государя поэтому — специфически ренессансный, еще не отрефлектированный, теоретически не прояснённый (146).

Вместе с тем герой Макиавелли живет в более непредсказуемом мире, чем человек XV в. — классической эпохи итальянского гуманизма. Тот чувствовал себя в центре достаточно надежного космоса (М. Фичино), он был сотворцом этого мира, призванным достраивать его после божественного творческого акта (Дж. Манетти). Макиавелли уже потерял гуманистическую веру, у его героя нет никаких гарантий успеха и выживания, кроме собственной «доблести» (*virtù*) (147). Политик у Макиавелли — человек начинающегося социокультурного кризиса. Он живет в одно время с Лютером и Кальвином, чувствовавшими то же, что и он: мир перестает быть надежным и узнаваемым.

Каков же вклад Макиавелли в политическую мысль посттрадиционной Европы помимо уже отмеченных нами эмансипации политической сферы и «деидеологизации»? В о-п е р-в ы х, флорентийский мыслитель первым осознал реальность социально-политической борьбы в обществе и то, что борьба эта делает общество более динамичным и порой преуспевающим (148). Как известно, Макиавелли выделял три социальных силы, разыгрывающих политическую партию: государя, знать и народ. В о-в т о р ы х, он обосновывает (вслед за Полибием) преимущество смешанной формы правления. В ней «Самодержавие, Оптиматы и Народное правление оглядываются друг на друга» (149). От этого представления не так уж далеко до учения о разделении властей (Ш. Монтескье назвал Макиавелли «великим человеком» (150). В-т р е-т ь и х, Макиавелли прекрасно показал связь политических и личных свобод с формой режима. Так, в «развращенных городах», по его словам, «сохранить республику или же создать ее — дело трудное, а то и совсем невозможное» (151). «Развращенные города» — те, где «материал испорчен», где, иначе говоря, отсутствует традиция свобод — корпоративных, сословных или личных. «Материал» — это, конечно же, люди: «...там, где материал не испорчен, смуты и раздоры не приносят никакого вреда; там же, где он испорчен, не помогут даже хорошо упорядоченные законы» (152).

Свобода, таким образом, оказывается наиболее коротким и естественным путем к общественному благополучию. Ее отсутствие вынуждает обратиться к иным средствам достижения основной цели, и тогда на сцену выходит Государь. Такой взгляд на общество становится после Макиавелли, в сущности, общепринятым: социальная стабильность — основная ценность, ради которой можно и должно многим жертвовать. Свобода, «неиспорченность материала» — редкость, в реальности же чаще приходится иметь дело с «ситуацией Гоббса», с «войной всех против всех». В этих условиях приходится жертвовать свободой и «естественными правами», чтобы спасти хотя бы «худой мир». Макиавелли первым описал эту ситуацию и определил пути ее разрешения в атмосфере социокультурного кризиса.

5.2. Эволюция политико-правовых идей в XVII в.

В XVI в. идею королевского суверенитета отстаивал Ж. Боден, делая это уже более «теоретично», чем Макиавелли и столь же желая социального мира. В XVII в. суверенитет монарха защищали традиционалисты и роялисты Р. Филмер и Ж. Боссюэ. С существенно иных позиций (государство — не божественное, а человеческое установление) в защиту сильной государственности выступали Г. Гроций, Б. Спиноза, С. Пуффендорф, Т. Гоббс. В связи с темой сопротивления государственной власти Гроций вспоминает высказывание Фавония: «Гражданская война хуже незаконного правления» (153). Этатизм XVI—XVII вв. был реакцией на социокультурный кризис этого времени, на войны и бедствия, их сопровождавшие.

«Панический пацифизм» (Э. Ю. Соловьев) этих столетий не стоит, впрочем, абсолютизировать. Как только в середине XVII в. политическая ситуация в Европе (после окончания религиозных войн, подавления Фронды и окончания гражданской войны в Англии) стабилизировалась, сложились предпосылки для перехода к новой социальной философии. Ключевую роль в возникновении нового образа общества сыграл Джон Локк с его убеждением, что закон и интересы общества выше государства. Страх перед последствиями введения политических и иных свобод был снят, во всяком случае, в области политической теории.

Знаменательно, что работы Локка, в которых были изложены его основные политические идеи, появились почти одновременно с выходом в свет «Математических начал натуральной философии» Ньютона: работа последнего была опубликована в 1687 г., а «Два трактата о гражданском правлении»

стали известны публике в 1690 г. Это означает, что две составляющие новой картины мира — философско-научная и философско-социальная — сложились синхронно, к началу 90-х гг. XVII в. А это, в свою очередь, свидетельствует, что социокультурный кризис раннего Нового времени был в основном преодолен.

Два столетия, XVI и XVII, в течение которых формировался новый образ общества, различаются приблизительно так же, как в истории новоевропейской философии и науки: XVI в. — время преимущественно околэмпирического поиска, XVII в. — время основной теоретической работы.

«Политико-юридическая революция XVI—XVII вв.» (Э. Ю. Соловьев) едва ли может быть правильно понята без средневековых культурно-исторических предпосылок. Общий дух юридизма возникает именно в средние века (154). В то же время средневековое западноевропейское право, при всей его значимости в появлении новоевропейского юридического сознания, было правом группы (сословия, корпорации), то есть локальным правом. Затем оно было неравным, иерархическим, предполагавшим привилегии правом. Поэтому идея всеобщего, гражданского законодательства принципиально не могла родиться на почве феодальных прав-привилегий, прав-особенностей (155).

Прорыв средневековой правовой традиции происходил различными путями. Во-первых, через рецепцию и дальнейшую разработку античных юридических прецедентов, через деятельность культурной и политической элит (того же Макиавелли или гуманистов). Во-вторых, этот прорыв шел «снизу», посредством Реформации. Она актуализировала всеобщность религиозного чувства и сознания, сняв формально-обрядовые ограничения. Как и во всех остальных случаях, Реформация вела к юридическому мировоззрению парадоксальным образом, не имея характера чисто правового притязания, не формулируя политико-юридических принципов (156). Она создавала новую антропологическую, социальную и культурно-образовательную (обязательная грамотность, — чтобы читать Библию) реальность, еще не осознававшую себя новой. Оставалось это сознание ей сообщить, что и произошло в XVII в., когда религиозный язык сменился более уместным языком политико-правовых теорий (исключая резко сузившуюся сферу собственно религиозной жизни, сохранившей традиционную лексику и образность).

Первым среди теоретиков XVII в., кто заговорил на новом языке, был Гуго Гроций. В его личности сошлись и высокая культура (знание античных правовых учений, работ

Ж. Бодена) и протестантская традиция. Как и философы и ученые XVII в., социальные мыслители этого столетия свободно использовали предшествовавший им интеллектуальный материал (прежде всего античный), опираясь на ту новую реальность, о которой говорилось выше. Абсолютной формальной новизны в их работах не было, однако смысл использованных ими идей, восходящих к Аристотелю, Эпикуру, Цицерону, стоикам, римским юристам и др., в новом контексте существенно менялся.

Гроций систематизировал наследие предшественников и в итоге создал первую правовую систему Нового времени. Ядром этой системы стало учение о естественном праве. При этом Гроций попытался разработать юридическую аксиоматику, из которой можно было бы непротиворечиво вывести все более частные положения. Неизбежно возникает перекличка с Декартом, усиливающаяся тем, что основные начала естественного права, согласно Гроцию, «ясны и очевидны сами по себе» (157).

Естественное право у Гроция составляет постоянный фон, начальную подкладку человеческой истории. Поначалу на этом фоне разворачивается догосударственная жизнь людей, их «естественное состояние». Спонтанное усложнение этого состояния заставляет людей объединиться в государство, которое «есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы» (158). Перед нами концепция договорного происхождения государства. Гроций уже различает государство и «гражданское общество» (159) как совокупность индивидов, совместно участвующих в исторической жизни. Естественное право, таким образом, первично, государство и политика — эпифеноменальны. С ними к правовому принципу естественной справедливости присоединяется политический принцип пользы (целесообразности). В отличие от Макиавелли Гроций — прежде всего теоретик.

Итак, у голландского мыслителя можно найти первую экспозицию основных правовых и политических идеализаций Нового времени, исключая теорию естественных прав человека и учение о разделении властей. Ни то, ни другое не могло привлечь Гроция в силу его этатистских ориентаций. Впрочем, это был «мягкий» этатизм, сочетавшийся с мыслью о гражданском обществе. Идеи Гроция при его жизни (он умер в 1645 г.) оставались достоянием теории, их сближение с политической практикой происходит только во второй половине XVII в., когда центром развития европейской политико-правовой мысли стала Англия.

Уже с начала XVII в. в Англии издаются первые политические трактаты и памфлеты. В предреволюционные и революционные годы политико-правовая теория и публицистика выступают на первый план английской общественной жизни. В развернувшуюся полемику вовлекаются значительные массы людей. Подобная ситуация была уникальной для Западной Европы. Закономерно поэтому, что именно Англия перехватила в 40-е гг. XVII в. инициативу политико-правового творчества в Европе и не упускала ее до 40—50-х гг. XVIII в.

Из английских политических философов середины XVII в. невозможно обойти Т. Гоббса, автора двух известных работ, посвященных общественной проблематике: «О гражданине» (1642) и «Левифан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Как и Гроций, Гоббс мыслил в русле теорий естественного права и договорного происхождения государства. Это отличало его от клерикалов и роялистов. Как и Гроций, английский философ считал, что социальный мир дороже проявлений человеческой свободы (160). И Гроций, и Гоббс признавали при этом реальность естественных прав, но в конфликтных условиях своего времени они предпочитали (исходя из здравого смысла) пожертвовать ими в пользу порядка.

В отличие от Гроция, Гоббс более жестко настаивал на государственно-монархическом патронаже над обществом. Отчасти это можно объяснить существенной разницей во внутриполитическом положении Голландии и Англии в 40—50-х гг. XVII в. Будучи свидетелем и современником затяжной гражданской войны в Англии, Гоббс вправе был более серьезно относиться к гражданскому согласию, чем Гроций. Далее, если у Гроция сфера политики уступала в значении сфере права, вознесенной надо всем в теоретическом эмпирии, то Гоббс чувствует политику как непосредственную данность. В политической трезвости, продиктованной наличной ситуацией, Гоббс не уступает Макиавелли, далеко превосходя последнего в теоретической искушенности.

Мы рассматриваем Гоббса в паре с Гроцием не только потому, что они были почти ровесниками (годы рождения, соответственно, 1588 и 1583), но главным образом потому, что вместе они представляют первый теоретически разработанный вариант новоевропейской политико-юридической доктрины, составлявшийся еще в условиях сохранявшейся европейской нестабильности.

Для понимания социальной философии Гоббса важно, что общественный договор могут заключать лишь те, кто изна-

чительно располагает естественной правоспособностью. Свобода и личность не исчезают, они существуют в латентном режиме, они не могут быть вполне искоренены по причине своей «естественности» (161). В этом, основном, смысле политическая философия Гоббса — новаторская, нетрадиционная.

Приходится признать, что у Гоббса две логики: теоретическая логика «естественного права» и логика политической целесообразности. И вместе они не сходятся. Это же, но в более мягких формулировках, мы можем вычитать у Гроция. Попытки привести содержание гоббсовских политических сочинений к одному знаменателю, повторяющиеся в «гоббсиане», ведут, на наш взгляд, к превратному представлению как об образе мысли самого Гоббса, так и о его времени. Теоретически желаемое и возможное еще не соответствовали исторически действительному. Условия для снятия этой антиномии складываются впервые в той же Англии, но чуть позднее — к концу XVII в. И здесь мы должны перейти к Джону Локку.

Работы Локка представляют собой итог политико-правовых и социально-философских исканий XVI—XVII вв. Они создавались в иных исторических обстоятельствах, нежели сочинения Гроция и Гоббса. Английский абсолютизм исчерпал свои творческие возможности, на протяжении XVII в. это становилось все более очевидным. Реставрация отразила уже не столько возродившиеся надежды на преимущества абсолютизма, сколько желание порядка любой ценой, «панический пацифизм». В годы правления Якова II (1685—1688) абсолютизм окончательно скомпрометировал себя, прибегнув к репрессиям и оттолкнув тех, кто еще питал иллюзии относительно его возможностей. Впервые в английской истории возникла перспектива достижения социального согласия на нетрадиционной основе. Монархическая идея была использована при этом в качестве почтенного реликта, то есть сугубо инструментально.

Работы Локка явились философско-политической реакцией на описанные перемены. В отличие от Гоббса и других политических мыслителей XVI—XVII вв. Локк уже не воспринимал политическую реализацию концепции «естественных прав» как нечто крайне рискованное и потому неуместное, хотя теоретически и морально привлекательное. Свобода и «естественные права» перестают быть для Локка недопустимой роскошью.

Главная цель политических трактатов Локка — обоснование государственного устройства, отвечающего природе че-

ловека. Восприятие человека Локком более оптимистично, чем у Гоббса (или у Макиавелли): это достаточно разумное существо, чтобы контролировать порывы своих страстей. Человек у Локка — индипендент, существо самостоятельное, обладающее неотчуждаемыми правами на жизнь, свободу и собственность (знаменитая локковская триада) (162). Эти права упоминаются уже Гоббсом, Локк же отстаивает их принципиально и открыто.

В тройственной правовой формуле Локка мы выделим свободу и собственность (жизнь — настолько «естественное» право, что его содержание мало задевает специфику локковского учения). Собственность, на первый взгляд, акцидентальна в отношении такого субстанционального качества человека, как свобода. Однако для Локка это синонимы, и более того, это модусы единой человеческой сущности: «Человек, будучи господином над самим собой и владельцем собственной личности... заключает в себе самом великую основу собственности» (163). Свобода без обладания собой, без права собственности на себя — нонсенс, равно как и собственность без философско-экзистенциальной и политической санкций, которые предоставляет ей свобода. Собственность, верит Локк, как правило, заработана трудом и потому оправдана. Труд свободного человека — основной источник богатства. От Локка в данном случае идет прямая «генеалогическая линия» к Адаму Смиту (трудовая теория стоимости) и классической новоевропейской экономической мысли.

Естественный человек — основное и отправное понятие Локка, чьи взгляды на общество и государство мы рискнули бы назвать социальной монадологией. Отношения личностей-монад регулируются первоначальным договором, которому предшествует достаточно бесконфликтное «естественное состояние» (социальный вариант предустановленной гармонии), а также — законами и государством, призванным следить за их исполнением. Однако первична все же личность со своими правами. Перед нами раннелиберальная модель общества, его новый образ, сменивший традиционную модель (164).

Локк четко различает политическую власть и сообщество граждан. Государство для него — инструмент в руках общества, служебный орган последнего. Оно не должно ни отрываться от общества, ни тем более вставать над ним. В этом случае граждане вправе отказать ему в доверии (165). Чтобы избежать подобной ситуации, Локк разрабатывает механизм контроля над государственными институтами, включающий в себя известное разделение исполнительной и законодатель-

ной ветвей власти, а также принцип законности («ни для одного человека, находящегося в гражданском обществе, не может быть сделано исключение из законов этого общества» (166).

Образ общества, созданный Локком, во многом «симметричен» физическому космосу Ньютона. Как тот составлен из тел, каждое со своими массой и силой, так локковское общество состоит из отдельных граждан, у каждого из которых — свой личностный потенциал. Небесная механика Ньютона и социальная механика Локка складываются в единую ново-европейскую картину мира.

6. Художественная культура XVI—XVII вв.

6.1. Несколько общих наблюдений

Наша задача в данном случае — попытаться передать культурно-исторический смысл перемен, происходивших в европейской художественной жизни XVI—XVII вв., не слишком заходя при этом в ее феноменологию. Начнем с наблюдения, кажущегося нам важным: если XVII в. был решающим в возникновении новой картины мира и новой системы ценностей, то переход к новой, посттрадиционной художественной системе произошел в XV—XVI вв. Он был осуществлен культурой Возрождения, в первую очередь итальянского. Выше мы писали об особом месте, которое занимало в этой культуре искусство (167). Именно в этой сфере Возрождение совершило самый заметный прорыв в новую эпоху, создав нетрадиционное пластическое мировидение и мироощущение (168). XVII, XVIII и XIX вв. (последний в значительной своей части) следовали в русле ренессансной художественной реформы (революции), разумеется, последовательно углубляя это русло. Только с конца XIX в., с постимпрессионистов и далее, создается качественно иной художественный образ мира, строящийся уже вне принципа подражания природе, принципа подобия.

Вместе с новой художественной системой Возрождение положило начало представлению о художественной индивидуальности (169). В эту эпоху происходил «генезис художественной интеллигенции» (170), артист отрывался от ремесленника. Вместе с тем понадобилось еще несколько столетий, прежде чем сфера искусства стала вполне автономной. Завершение этого процесса мы связываем с культурой европейского романтизма, последовательно и ярко воплотившего в художественной и жизненной практике концепт гения.

Наряду с преодолением традиционного художественного

канона ренессансное искусство создало собственную идеологию, обладавшую определенной «жесткостью» и, следовательно, в свою очередь, требовавшую преодоления. Так, эстетика Высокого Возрождения предполагала типизацию в искусстве и риторичность в литературе. Ренессансные мастера часто обращались к символам и аллегориям (171). Возрождение жило идеей подражания, мимесиса. Подражание природе, подражание авторитетным мастерам — эти приоритеты сохранялись на всем протяжении XVI в., последнего века европейского Ренессанса.

Особый интерес вызывает влияние античности на художественную культуру Европы XVI в. и, шире, XVI—XVIII вв. Выше мы писали о том, сколь важное значение имела ассимиляция античной культуры в раннее Новое время. Она вызвала появление новых идеализаций, в том числе художественных. Сформированная ренессансным гуманизмом идея Культуры, безусловно, не могла появиться без активного усвоения античного наследия.

Одной из важных составляющих античной культуры являлась риторика, представлявшая, наряду с философией, высокий логос (рациональность) греков и римлян. При этом риторика в большей степени выражала нормативную сторону рациональности и культуры. Она моделировала культуру посредством своего схематизма. Это качество риторики оказалось весьма кстати в Италии XIV—XV вв. и в Европе XVI—XVIII вв., когда складывалась посттрадиционная культура. Без риторики и риторичности новая культура едва ли могла обойтись. В XVI в. риторичность европейского художественного языка особенно заметна. В это столетие закладывались конструктивные основы новой художественной культуры и акцент на эстетической нормативности вполне отвечал ситуации. Риторика сыграла в художественной жизни Европы XVI—XVIII вв. приблизительно ту же роль, какую механицизм и физикалистский редукционизм сыграли в истории науки и философии этих столетий. На наш взгляд, это не надуманная аналогия, она позволяет ощутить европейскую культуру XVI—XVIII вв. в ее единстве (172).

В XVII в. начинается постепенное высвобождение случайного и личного в мире искусства, но не настолько, чтобы говорить о преодолении регламентирующего духа риторики: ассимиляция древности продолжалась и одновременно продолжалось ученичество у «древних». Античность сохранила художественную актуальность и в XVIII в. И только в романтической культуре первой трети XIX в. античный созидательно-научающий импульс потерял, на наш взгляд, на-

сущность (173). Романтическая литература, например, представляется нам как авторская в своем существе, в то время как литература эпохи Просвещения все еще продолжает решать надличные, культурно-воспитательные задачи.

Разумеется, у романтиков хватало и своей риторики, но то была «сопутствующая» риторика, риторика в узком смысле слова, а не монументальная, подлежащая сверхстилевая реальность, «сгустившаяся» в риторической парадигме XVI—XVIII вв. с ее обязательными и необходимыми штампами. Явления «авторства», выходящие за пределы риторической парадигмы, в культуре XVI—XVIII вв., безусловно, можно отыскать. Это Шекспир, Микеланджело, Веласкес, Рембрандт, и не только. Однако это еще не «программное» авторство; личность, в том числе художественная, в эти столетия еще не стала всеобщей культурной и человеческой ценностью.

6.2. Художественная культура XVI в.

Формальные требования заставляют нас быть предельно краткими и останавливаться лишь на самом существенном.

Бесспорным культурным лидером этого столетия была Италия. Там возникла новая художественная система, новая эстетика. Благодаря итальянской культурной экспансии (итальянские мастера работали во всех крупных европейских странах) ренессансная культура становится общеевропейской. В пору Высокого Возрождения итальянское искусство преодолевает наивный натурализм Кватроченто и создает синтетический стиль, наряду с верностью природе отмеченный благородным художественным идеализмом (174). В литературе склонность к идеализации дает о себе знать уже во второй половине XV в. в кругу неоплатонически настроенных поэтов (175). В «Аркадии» Саннадзаро, напечатанной в 1504 г., идеализация — уже основной творческий прием и даже нечто большее — художественное кредо. В то время это говорило о «победе над материалом» и о выходе в область эстетических идей, без чего преобразование искусства на новых основах едва ли было возможно.

Все, что происходило в итальянской культуре, эхом отзывалось в остальной Европе. Вслед за влиянием Высокого Возрождения заальпийское искусство и литература испытали воздействие позднеренессансной Италии. В области высокой культуры Европа XVI в., в сущности, повторяла стадиальные колебания европейской культурной метрополии. Один из примеров — маньеризм. Зародившись в Италии в 20—40-х гг. XVI в., он во второй половине этого столетия становится общим для художественной жизни европейского Запа-

да явлением. Для нас он интересен, во-первых, как начальный симптом кризиса ренессансной культуры, а во-вторых, как художественное течение, обострившее интерес к формальным возможностям искусства.

Маньеризм вызывал много нареканий, в нем видели «декадентскую» реакцию на большой ренессансный стиль и едва ли не виновника упадка культуры Возрождения (176). Нам ближе точка зрения Л. М. Баткина: «Актуально то был упадок великого стиля: изломанность и странность. Потенциально — первая в мировой истории возможность окончательно выйти за пределы всякого традиционалистского искусства, даже ренессансного» (177).

Маньеризм пересекает границы жанров: если его первые образцы мы находим в живописи, то вскоре он проникает и в литературу. Элементы маньеризма можно заметить в «Освобожденном Иерусалиме» Тассо (игра литературными образами, некоторая претензия на формальное совершенство). Маньеризм пересекает границы государств: особая забота о форме и художественный субъективизм очевидны у английских «эвфуистов». Шекспир, например, неплохо усвоил уроки эвфуизма, хотя не они определяют его творчество. Достаточно обратиться к его сонетам, где он часто прибегает к кончетти (кстати, итальянский термин), то есть переводит текст в условно-метафорический, усложненный план. В Испании склонность усложнять и субъективизировать форму получила название культизма, или концептизма. Крупнейшим поэтом этого направления был Гонгора (1561—1627), ставший европейски знаменитым.

Во Франции был свой аналог эвфуизма и культизма — прециозная литература. В ее появлении отчасти повинен итальянец Марино, живший во Франции при Марии Медичи (178).

Мы считаем заслугой маньеризма развитие художественного языка и усиление индивидуального начала в европейском искусстве и литературе. Все это способствовало постепенному внутреннему преодолению в XVI — начале XVII в. риторической парадигмы, о которой мы писали выше. При этом у маньеризма было много «слабостей», главная из которых — отсутствие устойчивого мирообраза и вялость нравственного чувства. Распространение маньеризма не случайно совпало с кульминацией социокультурного кризиса в Европе (хронологически это конец XVI — первые десятилетия XVII в.).

На рубеже XVI и XVII вв. оптимистическая ренессансная культура угасает в «трагическом гуманизме» (термин

А. А. Смирнова (179) Шекспира. Европейское искусство на какое-то время теряет мировоззренческую почву под ногами, как и вся западноевропейская цивилизация. В нем идут те же поиски опоры, что и в религии, философии, науке и т. д.

6.3. Художественная культура XVII в.

В искусстве и литературе постренессансного XVII в. первоначальные неопределенность и тревожность сочетаются с поисками выхода в новую эстетику. Относительно единый ренессансный стиль распадается, и возникает (впервые в европейской постсредневековой истории) полистилевая художественная ситуация, суть которой — во взаимодополнении и противостоянии барокко и классицизма — двух новых стилевых образований.

Еще одна особенность искусства XVII в.: оно более автономно, чем ренессансное. Статус искусства становится более определенным, оно осознается как особая часть жизни, не сводимая ни к чему другому. Время *uotio universale* заканчивается, начинается время мастеров, связавших себя с конкретным видом художественных занятий. Множатся жанры искусства, в сущности, система жанров складывается именно в XVII в.

В культурно-историческом смысле барокко и классицизм — два ответа европейского искусства XVII в. на гибель ренессансных «богов», на опыт потрясений. У каждого из этих стилей — собственное видение мира (в отличие от того же маньеризма).

Барочный мир — мир пространства и движения, принципиально непохожий на ренессансный. Линейно-перспективное художественное пространство Возрождения — успокаивающее, малоподвижное, построенное послойно, риторическое, даже наивное — сменяется у барочных мастеров бушующей пространственной мощью, которой предстает человек. Для барочного человека уже совершенно очевидно, что он — не центр мира, и в то же время он обостренно переживает свое индивидуальное бытие. Его жизненное, экзистенциальное напряжение на порядок выше, чем у ренессансного человека. В рискованном, вздымающемся и опадающем барочном космосе все же присутствует непостижимый божественный смысл, и человек держится здесь, как правило, верой в высший промысел.

Сложное пространство и движение — основа барочной эстетики, причина ее учащенного пульса. Из нового видения пространства возникает новое понимание композиции, естественно, также сложной, насыщенной неожиданными сопод-

чинениями, ракурсами и моментами движения. Барочный мастер чувствует необходимость заклать, как выразился бы О. Шпенглер, открывшийся ему и потрясающий его новый облик мира. Патетика, театральность и декоративность барокко представляют собой художественные следствия новой человеческой ситуации. Они терапевтически оформляют ее и делают психологически приемлемой.

Барокко колеблется между откровенным драматизмом и отвлекающей праздничностью, между мистической отрешенностью от мира и раскованной чувственностью, между уже достаточно развитым чувством личного и сознанием невозможности и греховности индивидуальной самодостаточности. В этом смысле барокко более отвечает культурной атмосфере первой половины XVII в., чем только возникавший классицизм.

Классицизм вступает в пору зрелости позднее, чем барокко, — во второй половине XVII в. Не случайно, что к концу XVII и в особенности в XVIII в. барокко, порождение кризисной первой половины XVII в., откровенно уступает культурное и стилевое первенство классицизму. В век Просвещения барокко делается добычей жесткой критики. Понятие «барокко» становится «синонимом странности, произвола, перегруженности и изломанности художественной фантазии» (180).

Подобно тому как новой, постренессансной, была барочная раскованная эмоциональность, новым был и художественный разум классицизма. Как и барокко, он иначе, неренессансно, воспринимал мир, как и барокко, классицизм отталкивался от опыта потрясений, но вывел из него иные следствия. В своем тяготении к художественному порядку классицизм проявлял подлинную непреклонность.

Барокко и классицизм — общеевропейские стили. В то же время в их возникновении и распространении существовала некая избирательность. Центром барочной культуры стала Италия, сохранявшая в первой половине XVII в. положение страны высокой культуры. Оттуда барокко распространилось в Испанию, Испанские Нидерланды, южную Германию. Так сложился пояс барочной культуры. В странах этого пояса барокко было ведущим художественным явлением XVII в. В остальных западноевропейских странах барокко выступало на вторых ролях.

Примечательно, что барокко процветало в католических странах и областях, так или иначе переживших контрреформацию. Католичество с его пышным культом и развитым религиозным искусством, с его волей к форме было идеальной питательной средой для барочной культуры. Сюда нуж-

но добавить своеобразный менталитет народов западного средиземноморья (итальянцев и испанцев) с их щедрой, избыточной для европейского Севера эмоциональностью.

Протестантский Север (Англия, Голландия, северная Германия, Скандинавия) дал иной художественный тип, значительно менее яркий и выразительный, чем барокко. В сущности, Север не создал собственного художественного стиля. Более уместно в данном случае понятие художественного типа — несколько расплывчатое, но в то же время предполагающее сходные черты, а именно простоту, некоторую суровость, ригористическое неприятие художественных излишеств. Любопытно, что на Севере в это время продолжают сохраняться готические традиции, протестантски преобразованные, с их религиозной серьезностью и осуждением искусства самого по себе. Закономерно, что Север достиг наибольших успехов не в изобразительных искусствах, а в области философии, науки и политической мысли.

Между барочно-католическим Югом и протестантским Севером мы видим еще одну зону, в которой возник второй крупный художественный стиль XVII в. — классицизм. Конечно же, имеется в виду Франция, единственная из крупных католических стран XVII в., в которой барочный вкус не определял художественную ситуацию. Напомним в этой связи, что дух протестантизма присутствовал во Франции XVI—XVII вв. весьма ощутимо и наложил свой отпечаток на французский католицизм (напомним о янсенизме). Французский менталитет, кристаллизовавшийся на протяжении XVI—XVIII вв., отличался от южноевропейского прежде всего тем, что эмоционально-аффективное, художественно-артистическое начало было уравновешено в нем *bon sens*, то есть здравым смыслом, организованным разумом.

Франция — страна католического большинства, многим обязанная Италии. В XVI в. итальянцы были культурными учителями французов, итальянские мастера работали во Франции и создавали там художественные школы (в частности, Россо и Приматиччо). Французы тонко чувствовали итальянское искусство и тяготели к нему частью своего культурного характера. Им так же, как итальянцам, были свойственны художественные инстинкты и артистический темперамент. Католицизм большинства французов не мог не вызывать в них интереса к художественной форме и работе с ней.

Вместе с тем исторический центр Франции, Иль де Франс, ни географически, ни культурно не принадлежит средиземноморскому Югу. Именно здесь, на французском севере, зародилась европейская готическая архитектура и готическая

культура в целом. Все это, как и французский протестантизм, говорит о корневых сплетениях французской культуры с культурой Севера. Французский классицизм явился, таким образом, художественным синтезом, «местом встречи» западноевропейских Севера и Юга.

Французский классицизм отличался не только строгостью формы, но также ее легкостью и изяществом. В качестве примера (одного из многих) приведем философские афоризмы Ларошфуко и Лабрюйера. Выверенность и артистизм языка достигают у них высокого совершенства — именно выверенность и артистизм вместе.

Если барокко в большей степени связано с новой, пост-ренессансной, субъективизированной эмоциональностью и чувственностью, то классицизм — с новоевропейским рационализмом. Для нас очевиден культурный параллелизм (французского) классицизма XVII в. и рационалистического философско-научного стиля, представленного прежде всего Декартом. При этом мы не склонны слишком жестко их связывать, как это сделал в XIX в. Е. Кранц в своей работе «Декарт и французский классицизм» (181).

Во второй половине XVII в. классицизм начинает теснить барокко, но только в XVIII в. он празднует победу. Мы объясняем это тем, что в эпоху Просвещения, когда дают о себе знать оптимистические ожидания, связанные с человеческим разумом, именно классицизм становится наиболее приемлемой эстетической доктриной. И лишь в начале XIX в. он начинает уступать место романтизму.

Во второй половине XVII в. французское искусство занимает первые позиции в Европе. Французская литература в это время не знает себе равных. Корнель, Расин, Мольер, Лафонтен — такого ряда имен не имела в то время никакая другая страна Европы. Во Францию перемещается архитектурный европейский центр: строится Версаль, достраивается Лувр, сооружается собор Инвалидов. Французские живопись и скульптура, взятые в целом, не уступают итальянским. Лишь итальянская музыка сохраняет на протяжении всего XVII в. европейское первенство.

7. Культура XVIII в. Просвещение и традиция в контексте «европейского чуда»

7.1. XVIII в. в историко-культурной панораме раннего Нового времени

В отличие от XVI и XVII вв., культурная ситуация 18-го столетия более определенная. В XVI в. мы наблюдаем

калейдоскопическое смешение старого и нового. Это еще вполне переходное столетие в истории культуры, отягощенное колебаниями и антропологическими парадоксами. В XVII в. процесс отделения нового от старого уже очевиден и осознается, но преимущественно культурной элитой и как цивилизационный проект, еще подлежащий осуществлению. С этой поправкой можно говорить о сосуществовании в XVII в. двух цивилизаций: старой, латино-христианской «цивилизации Книги», чья целостность оказалась непоправимо нарушенной, и становящейся «цивилизации Опыта» (182).

Последняя еще не готова к открытому разрыву с традицией и предпочитает деликатность или даже компромисс идеологическому столкновению. Ситуация выбора не является в XVII в. правилом: старое и новое еще «генетически» соприкасались. Час выбора пробил в XVIII в., когда размежевание инновационной и традиционной составляющих европейской цивилизации стало, наконец, очевидностью. В полемике с традицией новации впервые самоопределяются, создав на протяжении XVIII в. собственный культурный образ, расширив и углубив инновационные прецеденты XVII в. Результатом критической экспансии Просвещения было то, что ценности развития перехватили инициативу у ценностей стабильности.

Эйфория критикующего, конструирующего и классифицирующего разума не могла не сообщить просветительскому сознанию идеологической окрашенности. Над культурой Просвещения веет дух публицистичности и популярности. Однако названные характеристики не исчерпывают смысла этой культуры и не дают оснований говорить о ее вторичности по отношению к философско-научным и политико-правовым открытиям XVII в. Социальная философия Просвещения, например, не только популяризировала общественные теории предшествующего столетия, но и совершала собственные открытия, о чем мы еще скажем ниже. В самой экстенсивности просветительских идей можно усмотреть новый интеллектуальный стиль, более свободный и пластичный, чем тяжеловесный образ мысли «века гениев». Если же попытаться отыскать образцы интеллектуальной «интенсивности», то можно обратиться, в частности, к работам Дидро.

Крупнейшими культурными явлениями XVI—XVIII вв. были Возрождение (гуманизм), Реформация, теоретический комплекс XVII в. и Просвещение. Проясним отношение последнего к предшественникам по ряду.

Просвещение и гуманизм. Неоднократно отмечалось их

родство. Просвещение восприняло от гуманизма идею Культуры, апологию естественности, пафос интеллектуальной и религиозной терпимости и уважение к человеку. Через гуманизм XVIII в. воспринял интерес к античной культуре (Винкельман, Лессинг, Гёте, Поуп, Монтескье, Давид). В то же время в XVIII в. гуманистический антропоцентризм трансформировался в новую гуманность, основанную на теории естественных прав и на сострадании к простому человеку (Шарден, «мещанская драма» Дидро). Ренессансный индивидуализм был дополнен социальным чувством и идеей разумного общества. Культурная элитарность гуманизма была скорректирована эгалитаристскими интонациями Просвещения. Его философская мысль рождала общественное движение, рождала публику.

Особенно заметным было различие в отношении к традиции. По словам Ю. М. Лотмана, «человек Ренессанса стремился ощутить свои корни, он дорожил именем римского гражданина и был убежден, что прерванная история человечества в его эпоху возобновляется» (183). Просвещение, напротив, было последовательно антитрадиционалистским: «...то, что исторически сложилось, объявлялось плодом предрассудков, насилия и суеверия. То же, что считалось плодом Разума и Просвещения, должно было возникнуть не из традиции, верований отцов и вековых убеждений, а в результате полного от них отречения» (184).

Просвещение и Реформация. Связь между ними, не столь очевидная, как описанная выше, была, на наш взгляд, не менее существенной. В разделе, посвященном Реформации, мы отмечали мощную социальную ориентацию кальвинизма и близких к нему протестантских течений. Реформация явилась религиозным, посттрадиционным прологом в складывании новых социально-философских представлений. Без пуританского религиозно-социального опыта трудно представить появление работ Локка, зачинателя английского Просвещения и европейского либерализма (185). В протестантской среде резко усиливалось переживание своего «я» (вспомним «индепендента» Локка). Наконец, Реформация передала Просвещению свою нравственную серьезность и некоторое моральное резонерство.

До XVIII в. гуманизм и Реформация представляли собой два относительно самостоятельных культурных потока. В пределах гуманистической (гуманитарно-художественной) традиции развивалась высокая, зачастую элитарная культура, уже достаточно секуляризованная. С Реформацией в большей степени связаны массовая и религиозная культура. В XVII в.

эти потоки так и не слились: до середины XVII в. религиозное напряжение было еще слишком велико, чтобы гуманистическая (в широком смысле слова) толерантность была принята протестантами. Лишь со второй половины XVII в., когда волна религиозного энтузиазма спадает, появляются предпосылки для выравнивания европейского культурного пространства. Просвещение, как нам представляется, явилось в известном смысле формой синтеза гуманистического наследия, опять же широко понимаемого, с ментальностью протестантского типа, формой синтеза культурных «верха» и «низа». В век Просвещения высокая культура стала менее элитарной, а массовое сознание в целом — более секуляризованным (186).

И еще одно соображение в связи с последней темой. «Параллелизм» гуманизма и Реформации восходит, как уже отмечалось, к «параллелизму» романики и готики, а тот, в свою очередь, — к различию романского и германского миров. Понадобилось, как мы видим, все средневековые и три первых столетия Нового времени, чтобы преодолеть это основное членение западноевропейской цивилизации. В XVIII в. европейский Запад становится относительно гомогенным в цивилизационном смысле. Не случайно возникновение самого понятия «цивилизация» приходится именно на XVIII в., как и возникновение представления о европейской цивилизации в ее региональной специфике.

Просвещение и философско-научная культура XVII в. В своих новаторских проявлениях Просвещение — прямое продолжение аналогичных достижений предшествующего столетия. XVII в. для просветителей, занятых ниспровержением авторитетов, как это ни покажется странным, — авторитетный век. Философские и научные сочинения XVIII в. отталкиваются от имен и идей Декарта, Ньютона, Локка, Спинозы, Лейбница. При этом просвещенные «адвокаты разума», с уважением оглядываясь на гениев XVII в., сознавая, сколь многим они им обязаны, все же интерпретировали их интеллектуальные завоевания в интересах своего времени. XVII в. для XVIII в. был одновременно первым примером антиавторитарного стиля и собственной традицией (187).

В заключение следует сказать, что Просвещение не было вполне однородной культурой, оно варьировало в зависимости от исторических условий тех стран, в которых оно находило себе почву. Об этом нужно помнить, когда мы говорим о Просвещении вообще, о схеме, в основу которой лег французский вариант данной культуры.

7.2. Философско-мировоззренческие основы Просвещения: идея природы

7.2.1. «Новый натурализм»

Начиная с эпохи Возрождения западноевропейская культура реабилитирует природу, делая это все глубже и масштабней. Итальянские гуманисты снимают с человеческой природы печать первородного греха (188), а во второй половине XVI в. Монтень и итальянские натурфилософы рассматривают в позитивном духе уже всю природу, считая человека ее равноправной составной частью. XVII в. соединил оправдание природы с идеей научного метода и значительно углубил смысл этого понятия. В XVIII же в. идея природы переживает подлинный триумф.

Нам кажется уместным говорить о «новом натурализме» XVI—XVIII вв., если «старым» считать античный. В эпоху поздней античности произошла смена натуралистического греко-римского мифа религиозным мифом христианства, ядро которого составили трансцендентные, духовные ценности. Эта замена оказалась культурно продуктивной: на протяжении средневековья Европа обрела опыт постижения «иного», совершенно необходимый для полноценного состояния культуры. Именно средневековые сообщили европейской цивилизации духовное измерение в собственном смысле слова.

В то же время ценой этого опыта была тысячелетняя репрессия естественных начал человеческой жизни, и когда средневековые исторически исчерпало себя, закономерно происходит возврат к натурализму, разумеется, с поправкой на постсредневековую ситуацию. Понятие природы оказалось при этом основной альтернативой религиозно-идеологической традиции и наиболее мощным импульсом начальной деидеологизации, «расколдования мира».

Но почему «новый натурализм»? Чем философия природы XVI, XVII и в особенности XVIII в. отличалась от природно обусловленного мировидения греков и римлян? Именно опытом постижения «иного»: античная цивилизация при всех оговорках оставалась «внутри природы» (189), природный космос был для нее онтологическим пределом и потому так или иначе сакрализован. Отсюда аксиологическое различие созерцательности и деятельности: предпочтение отдавалось первой (и Платоном, и Аристотелем, и стоиками). Закономерно, что в античную эпоху не сложилось представления о природе как о мастерской. На методическое, рационально обусловленное преобразование естественной среды накладывалось молчаливое табу.

Перелом внесло христианство. По словам Ж. Эллюля, христианство сдернуло покров святости с видимого мира (190), различая Творца и сотворенное им, в данном случае природу. Отныне человек предстоит природе в качестве потенциально духовного существа, созданного по образу и подобию Бога. Естественная для традиционного общества связь человека и природы рвется, однако, только в пределах христианского религиозного проекта. Исторически же время этого разрыва наступает не ранее XVII в. (одним из первых о нем возвестил Паскаль) (191).

Но подчеркнем: только наступает. Вполне определенной ситуация разрыва становится лишь в XIX в., когда начинается активное практическое освоение природы и утверждается утилитарное отношение к ней. Причем здесь необходимо уточнение: трезвое, утилитарное восприятие природы возобладало, пожалуй, только с середины XIX в., когда спадает культурная волна, поднятая романтизмом с его почти культовым отношением к свободным от цивилизации природным стихиям. Тогда же Западная Европа по-настоящему вошла в фазу промышленного переворота, что заставило рассматривать природу как объект в собственном смысле слова.

В XVI—XVIII вв., в отличие от XIX в., расторжение традиционных уз между человеком и природой сопровождалось ощущением «открытия природы» и приданием ей высочайшего мировоззренческого статуса. С одной стороны, природа была предметом научного исследования, теоретического и лабораторного, а также сферой развития доиндустриальных технологий. С другой стороны, человек, переставший быть функцией традиционного социума, воспринимал окружающий мир в режиме эмоционально приподнятого диалога, с пафосом первооткрывателя (природа стала еще одной америкой этого времени). Все основные идеализации XVI—XVIII вв. в своей вербальной передаче содержат слово «естественный»: «естественное состояние», «естественные права», «естественный закон», «естественный человек», «естественный свет разума».

В XVIII в. идеализация природы явно усиливается, она становится предметом тщательно культивируемого любования и ностальгии. Складывается своего рода «религия природы», суть которой составил не вполне эксплицированный миф: «естественное состояние» в нем молчаливо приравнивалось к пребыванию первых людей в райском саду; за этим следовало «грехопадение», то есть выход из «естественного состояния» в цивилизованное. Лучше всего эта тема развита Руссо, который, как известно, считал, что после упомянуто-

го выхода появляются не только искусства и прочие признаки цивилизации, но также искусственные, не имеющие основания в природе страсти, вызывающие антропологический раскол (192). Даже такой антагонист Руссо, как Вольтер, писал: «...люди могли утратить естественное состояние только по трусости и по глупости» (193). Вслед за констатацией потери первоначальной органичности логика данного мифа требовала возвращения «потерянного рая».

Любопытно в связи с этим остановиться на значении садово-паркового искусства в культуре XVIII в. Его значение приближалось к символическому. В первой половине XVIII в. в Англии вошел в моду нерегулярный пейзажный парк, пришедший на смену регулярному парку XVII в. Из Англии он распространился по всей Европе, прежде всего во Франции. В нерегулярных парках искусно стилизовалась живая природа, а роскошь маскировалась под простоту. Появилась масса сочинений о садах, и среди них книга Ж. Делиля «Сады, или Искусство украшать пейзажи» (1782). Делиль рассматривает прогулки по парку как воспитание души: «Внушив любовь к полям, внушаем добродетель» (194). По мнению Д. С. Лихачева, именно Эдем был главным семантическим прототипом европейских садов (195).

С идеализацией природы связаны многочисленные идиллии XVIII в. Перевод в 1769 г. «Георгик» Вергилия, выполненный тем же Делилем, вызвал восторженные похвалы Вольтера. Идеал «счастливой деревни», новой Аркадии витает над литературой XVIII в. Напротив, город зачастую рисуется приотомом зла (вспомним «Простодушного» Вольтера).

Неонатуралистический миф XVIII в., в отличие от натуралистического мифа античности, уже не мог составлять простейших привычек жизни, он являлся продуктом культурной рефлексии. Просвещенный XVIII в. играл в естественность, безусловно, более увлеченно, чем XVII в., однако в этой игре явно присутствовала некоторая натужность. Игра эта происходила в атмосфере культурной утопии (196).

Образованный XVIII в. мог взирать на природу только извне, со стороны культуры, при этом он надеялся устранить противоречие между природой и культурой (цивилизацией) и даже слить их воедино в некоем сверхусилии. «Цивилизация» XVIII в. еще нуждалась в обосновании извне, в подведении под себя ценностной основы. Желанной основой и явилась «природа», сменившая в этом качестве Бога. В XIX в. европейская цивилизация уже не будет нуждаться во внешней санкции, она найдет обоснование в самой себе и четко разграничит культуру и природу. «Природа» отыграет

роль гаранта социального и культурного порядка и мировоззренчески обесценится, впрочем, лишь относительно. В XVIII в. этого еще не произошло, более того, идеология природы пережила самую яркую вспышку за все столетия европейской переходной эпохи — во многом благодаря тому, что возникла «цивилизация», то есть общество, пытающееся понять себя, глядя в «зеркало» природы. Ни в XVI, ни в XVII в. такого общества в Западной Европе еще не было.

В культурно-исторических обстоятельствах XVIII в. восприятие природы не могло не быть противоречивым. Апология естественности уравнивалась невозможностью оставить культуру и неизбежностью аккультурации природы. Даже Руссо признавал, что нельзя «ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений» (197). Понять век Просвещения вне этого фундаментального для него противоречия (цивилизация — природа) (198) невозможно. Самое важное здесь то, что обе стороны этого противоречия не только уже не совпадали, но и еще сохраняли связь — в этом уникальность культуры XVIII в. В XIX в. противоречие культуры и природы носило уже иной характер (субъектно-объектное противостояние). Аркадия окончательно превратилась в ботанический сад с инвентаризационными табличками (199). Но в то же время природа была освобождена от налета идеологизации.

7.2.2. Специфика философско-научного стиля XVIII в.

XVIII в. «дорисовывает» философско-научную картину мира, созданную в XVII в. усилиями Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, Ньютона и других «гениев». Не менее важно также то, что он ее популяризирует и придает ей статус ведущей доктрины, впервые оттесняющей религиозный образ мира на периферию культуры. Научные темы становятся необычайно модными во французских салонах в первой половине XVIII в. Вольтер пропагандирует взгляды Ньютона, а его ситительная пассия маркиза дю Шатле переводит «Математические начала натуральной философии» на французский язык.

«В XVIII в. меняется понятие метафизики: последняя превращается из самостоятельной науки, причем науки высшей, какой она была в XVII в., в прикладное учение о принципах и понятиях естествознания, которые она должна систематизировать задним числом. Метафизика, таким образом, превращается в методологию» (200), — таково мнение П. П. Гайденко. До известной степени с ней соглашается М. А. Кисель, полагающий, что в XVIII в. произошло изменение стиля мышления, выразившееся в отказе от построения глобаль-

ных систем, претендовавших на математическую достоверность своих выводов, и что решающую роль сыграла в данном случае ньютоновская физика (201). «Космологический субстанциализм 17-го столетия,— пишет М. А. Киссель,— еще оставался теологическим, философский разум лишь видоизменил, но не посягал на религиозную идею» (202).

В ответе на вопрос, умирает ли в XVIII в. метафизика, Киссель, если мы не ошибаемся, более осторожен, чем Гайденок. Он считает, что в XVIII в. метафизика медленно сходит с философской сцены под влиянием духа критики. «Но чтобы этот дух окончательно восторжествовал, нужно было подорвать самый фундамент рационалистической систематики картезианского типа — догматический онтологизм» (203). Начало этому положили Ньютон и Локк, последовательное же преодоление философского догматизма связано с именем Канта (204). Но в историко-философском смысле Кант уже по ту сторону Просвещения, и если это так, то следует признать, что просветительская мысль не является вполне философски трезвой.

Итак, специфика философско-научного стиля Просвещения — в его переходности от «догматического онтологизма» к самокритике теоретического (и практического) разума. Просвещение не только развенчивало философские и иные предрассудки, не только подвергало жесткой критике Старый порядок и церковь. Оно в неменьшей степени нуждалось в прочном, а возможно и в абсолютном, философско-идеологическом оправдании. Образованная и предпринимательская Европа XVIII в. приучалась жить с сознанием того, что Бог, создав мир, удалился от дел, предоставив его самому себе (деизм). Быть может, она уже была готова вынести отсутствие религиозных небес, но не метафизических.

Даже Кант, отважившийся сказать «не знаю» по поводу сущностей и последних причин, признавал необходимость морального абсолюта. В философии Фихте, Шеллинга и Гегеля можно усмотреть рецидивы метафизического, философско-абсолютистского сознания. Лишь в 30—40-х гг. XIX в. О. Конт в «Курсе позитивной философии» заявил, что ни наука, ни философия не могут и не должны ставить вопрос о причинах явлений, а только о том, «как» они происходят (205). Сразу заметим, что «позитивная философия» Конта мало занимает нас сама по себе, она интересна нам как культурный симптом, указывающий на то, что традиционно-религиозная и посттрадиционно-метафизическая (также абсолютистская) ориентация философско-научного сознания впервые в европейской истории оказалась снятой.

Если угодно, послегегелевскому XIX в. открылась «философская пустота», из которой можно было заново созидать, зная, однако, что и философия способна создавать собственные мифы. В полной мере, впрочем, состояние сократовского «незнания» было пережито европейской культурой на рубеже XIX и XX вв., когда опыт творческой «пустоты» пережила и наука.

В XVIII в. ситуация «философской пустоты» была совершенно немыслимой. Скепсис этого столетия представляется нам инструментальным, а не тотально-мировоззренческим. Скептицизм Вольтера, Дидро, Гельвеция и многих других развивался в ограниченном диапазоне, он не распространялся на «святая святых» XVIII в. — веру в Природу и Разум («религия в пределах разума» была уравновешена скептицизмом в тех же пределах) (206).

Таким образом, Просвещение продолжает «расколдовывать мир», удаляя из знания следы теологии, и в то же время пытается создать всеобъемлющую натурфилософскую систему на ином, внетеологическом основании. В данном случае сработал глубинный компенсаторный механизм культуры: отказ от религиозных гарантий, от философско-религиозного консенсуса (ситуация XVII в.) потребовал компенсации в виде нового метафизического импульса, исходящего из идеи природы. Универсальный порядок природы заместил двоевластие двух порядков, имевшее место веком раньше.

В этих условиях «природа» становится превращенной формой абсолюта. Понятие природы удовлетворяло потребность Просвещения в этических и эстетических ценностях, «вера в природу» эмоционально окрашивала и ценности познания, что, однако, не мешало развитию в XVIII в. опытного естествознания: результаты научных опытов пока укладывались в представление о «системе природы».

Одно из лучших изображений этой эпохи представил М. Фуко в своей работе «Слова и вещи». Он находит в культуре XVIII в. (и шире — в культуре XVII—XVIII вв., которую он называет классической) «историческое априори» (207). Это априори «табличного пространства», априори порядка (таблица — центральный элемент в знании XVII—XVIII вв. (208). Пространство природы становится «таксономическим пространством видимого» (209). Это непрерывное пространство, не знающее скачков и резких переходов (210). Пространство, протяженность, по мнению Фуко, господствует в знании XVIII в. над временем. Для мышления этого века «последовательность времени никогда не может обозначать ничего, кроме линии, вдоль которой следуют все

возможные значения заранее предустановленных переменных» (211).

«Естественная история» — столь популярное в эпоху Просвещения словосочетание — не означает, как считает Фуко, живого понимания времени, остающегося условной меткой, функцией пространства. В науке XVIII в. царит дух классификации и, следовательно, статике (линнеевские «признаки», каталоги, репертуары, инвентарии).

На разлинованное пространство «естественной истории» накладывается «всеобщая грамматика»: «природа открывается лишь сквозь решетку наименований» (212). XVIII в. верил в возможность создания универсального, «абсолютно прозрачного языка», верил в «суверенный акт именования» (213). Не случайно ботаника в XVIII в. победила биологию: растение олицетворяет тот самый незаметный, спокойный переход от неживого к живому. Фуко делает достаточно резкий вывод: «...до конца XVIII в. жизнь как таковая не существует. Существуют только живые существа. Они образуют один или, скорее, несколько классов в ряду всех вещей мира: и если можно говорить о жизни, то лишь исключительно как о каком-то признаке — в таксономическом смысле слова — в универсальном распределении существ» (214).

Принимая (и «узнавая») многие из характеристик, данных Фуко XVIII в., мы считаем, что не стоит все же недооценивать идею развития природы (и общества, но об этом ниже), высказанную эпохой Просвещения. В XVII—XVIII вв. традиционный религиозно-мифологический «круг времен» был «распрямлен» в линию, и решающая роль в этом принадлежит XVIII в. Вместе с тем следует учитывать, что и природа, и общество, согласно представлениям XVIII в., развиваются скорее в нормативно-идеальном, наперед заданном плане, чем в плане реальной истории. Вероятно, именно поэтому Фуко говорит о «квазиэволюционизме» XVIII в. (215).

7.3. Философско-мировоззренческие основы Просвещения: Разум

В XVII—XVIII вв. на европейском Западе происходила подлинная интеллектуальная революция. Впервые после Платона и Аристотеля европейцы пытаются мыслить заново и заново создавать здание философской культуры (216). Не будет, очевидно, преувеличением вслед за С. С. Аверинцевым говорить о втором рождении европейского разума (217). Это рождение, впрочем, едва ли состоялось бы без длительной интеллектуальной традиции, включающей в себя не толь-

ко античный рационализм, но и схоластику. После работ Э. Жильсона, П. Дюгема (218) и др. стало ясно, что исключать из сложной родословной новоевропейского разума средневековую религиозную философию по меньшей мере опрометчиво.

Важнейшим инструментом антично-средневекового рационализма (219), по мнению С. С. Аверинцева, была дефиниция (220). В целом Аверинцев определяет «первый» европейский рационализм как логико-риторический, а поскольку в его логике преобладала дедукция — как дедуктивный (221). «Классические образцы дедуктивного рационализма — геометрия Евклида, выводящая теоремы из аксиом, и римская юриспруденция, выводящая казусы из законоположений» (222). Риторика же, как «техника общих мест», — необходимый коррелят такой логики (223). «Первый» рационализм непременно упирается в аксиоматический, сверхразумный «потолок» (перводвигатель, Бог).

Специфика нового, «второго» рационализма состоит в том, что он решился искать в себе собственное основание. В перспективе это был рационализм, принципиально отрицающий авторитарные границы познания. В XVII и XVIII вв. новоевропейский разум решал сразу две задачи: критическое самоопределение относительно традиции и сопутствовавших ей интеллектуальных штампов (риторики) и создание нового философского образа мира. Эти задачи обуславливали одна другую. В частности, потребность в системосозидании, то есть в «сильной компенсации» (см. выше) ограничивала сферу критической работы разума традиционным философствованием. Сам же новоевропейский разум оказался в эти столетия за пределами критического вслушивания.

Наряду с понятием природы понятие разума было постулировано философским сознанием XVIII в. «Аутсайдер» Просвещения Руссо или скептик Юм могли, каждый по-своему, ограничивать представление о всесиили разума, но, во-первых, они не снискали в этом сколько-нибудь широкого успеха (особенно Юм — подавляющее большинство читателей не поняло или не приняло его «Трактата о человеческой природе», признание его придет лишь в XIX в.), а во-вторых, они не дали аналитики разума (Юм довольствовался выводом о невозможности достоверного познания). Есть еще «в-третьих»: в остальном Руссо и Юм были просветителями — первый довел до логического завершения апологию природы, второй сыграл едва ли не решающую роль в шотландском просвещении. На уровне «веры эпохи» и Руссо, и Юм были истинными детьми своего времени.

Говоря кантовским языком, просветительский разум остался докритическим. Это не приговор, это локализация Просвещения в растянувшейся на два столетия (30-е гг. XVII в. — 30-е гг. XIX в.) интеллектуальной революции. Прежде чем Кант расщепил разум и показал пределы его возможностей, разум должен был пережить фазу самоутверждения в качестве целостного феномена культуры. XVII в. не решил этой задачи: тогда разум все еще делил власть с верой и не смог стать суверенным. Это произошло именно в XVIII в., в границах культуры Просвещения.

Просвещенное общество до конца XVIII в. верило, что в союзе с природой разум способен пересоздать мир, верило в универсальную интеллигибельность мира: он устроен разумно и, следовательно, может быть познан рационально (подобное познается подобным) (224). Рациональное знание верифицируемо и технично. Ни религия, ни традиционный опыт подобным требованиям не отвечают и потому не могут служить источником знания. Отсюда жесткая дилемма: либо рациональное знание, либо предрассудки (225). Такой интеллектуальной эйфории европейская культура не испытывала ни до, ни после Просвещения.

Еще раз: только целостный, уверенный в себе разум был способен расчистить пространство культуры от идеологического наследия Старого порядка. Эффективность его разрушительно-созидательной работы зависела, и это не парадокс, от его «докритической» наивности. Если бы самокритика Просвещения была слишком ощутимой, оно не справилось бы с выпавшей на его долю исторической миссией. Поэтому скептицизм, подобный юмовскому, не мог не оказаться на периферии культуры Просвещения. «Инструментальный» скептицизм Просвещения был направлен на «предрассудки» и «извращения природы» и лишь в минимальной степени на положения собственной философии.

Еще одна особенность просветительского разума: он приобретает популярную форму (226). *Lumen naturale* XVII в. «переводится» на национальные языки и становится *bon sens* и *common sense*, то есть просто здравым смыслом, разумом для всех и каждого. Примечательно, что теоретический, высокий разум в XVIII в. не отделялся от рассудка (227). Он предполагался, как уже было замечено, единым — единым еще и в том смысле, что в нем пытались примирить Декарта и Локка, интеллектуализм и сенсуализм. Стремясь снять с картезианства мистический налет, под него подводили чувственную основу, кто-то более, кто-то менее последовательно. Целью подобных стремлений была определенность пози-

ции, не столько теоретической, сколько идеологической, то есть боевой.

Результат же этих стремлений был двояким: во-первых, поверженные «предрассудки», что и требовалось, во-вторых — парадоксальность просветительского разума: его разнородный, неотрефлексированный состав постоянно порождал проблемы, но Просвещение было достаточно индифферентно к собственным противоречиям. Парадоксы «Племянника Рамо» и «Жака-фаталиста» Дидро, бесспорно, оживляли и украшали мысль своей эпохи, но держалась она на таких серьезных, «положительных» мыслителях, как Гольбах, и на таких популяризаторах, как Вольтер.

Несколько слов о связи «природы» и «разума». В пределах культуры Просвещения разум пытались демистифицировать посредством его отнесения к природе. Просвещенное сообщество было убеждено: «Природа и разум соединены неразрывной связью. Это в высшей степени несомненно. Нет ничего более убедительно доказанного, более глубоко проникшего в сознание благодаря философам. Природа разумна, разум естественен» (228). Тезис о единстве природы и разума, двух предельных категорий философии Просвещения, призван был служить гарантом монистичности, непротиворечивости этой философии. Это был ее явный и основной план — план деклараций, философской веры и идеологической борьбы: разум — воплощение и продолжение природы, он проводит в жизнь ее веления, осознает их (229). Он необходимый посредник между природой и обществом.

На заднем же плане Просвещения разум подчас предстает свидетелем природы, не укладывающимся в ее достаточно простой порядок. Он судит ее и даже находит ее несовершенной. Наконец, он судит и самого себя: «Лучше бы ничего не знать, чем знать так мало и так плохо», — говорит племянник Рамо у Дидро (230).

Пытаясь дать общую оценку рационализма Просвещения, мы выделим из всего разнообразия его характеристик, на наш взгляд, основную: его антиавторитарный пафос. Именно в XVIII в. европейский разум вполне положился на самого себя. Здесь уместно привести знаменитое высказывание Канта: «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого... *Supere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом — таков, следовательно, девиз Просвещения» (231). Заметим в заключение, что завершение «выхода из несовер-

шеннолетия» приходится уже на XIX в., когда к вере в себя разум присоединил трезвую оценку своих возможностей.

7.4. Социальная философия и антропология Просвещения

Выше мы пришли к выводу, что к концу XVII в. в западно-европейской культуре сложился новый образ общества. Теперь к этому стоит добавить, что, как и механика Ньютона, идеи Локка получили европейскую известность лишь в XVIII в. благодаря его «гениям популяризации». В XVIII в. перешли все основные политико-юридические понятия XVII в. Эпоха Просвещения унаследовала также дедуктивный метод социальной физики предшествующего столетия, иначе говоря, обыкновение выводить социально-философские положения из априорных посылок, восходящих, как правило, к античной философско-политической мысли и лексике. Как и в XVII в., в социальных воззрениях просветителей отвлеченный интеллектуальный конструктивизм преобладал над живым историческим чувством, а общество рассматривалось в виде эпифеномена природного порядка. Господствовал естественнонаучный взгляд на мир и общество, сменивший гуманитарно-философскую стратегию ренессансной культуры.

Таково первое впечатление от социальной философии Просвещения. Однако при более внимательном ее рассмотрении оказывается, что она не исчерпывается приведенной характеристикой. В частности, она не является просто экстенсивным вариантом юридического сознания XVII в. Попробуем отметить ее своеобразные черты.

Начнем с того, что в XVIII в. общество становится более «прозрачным», происходит открытие социальной «среды» и обусловленности ею человека («среда рождает идеи»). Связано это, помимо прочего, с появлением «публичной буржуазной сферы», «общественности» (*Offentlichkeit* — термин Ю. Хабермаса) (232) в Англии, Франции и в гораздо меньшей степени в Германии и Италии. *Offentlichkeit*, «общество» (в узком смысле слова — как самостоятельная и мыслящая часть становящейся нации) стремится осознать социальную ситуацию и определенным образом оценить ее. Иными словами, возникает также и общественное мнение. Его сила уже вполне осознается (233).

В 1778 г. «общество» устроило Вольтеру триумфальную встречу во время его возвращения в Париж после долгого изгнания. Уже с 20—30-х гг. XVIII в. «философы» во Франции получают доступ к публике, прежде всего салонной и академической (234), и оказываются на гребне набегавшей

идеологической волны. В 1721 г. выходят «Персидские письма» Монтескье, в 1734 г. — «Философские письма» Вольтера, и далее развитие публичной сферы идет по нарастающей. С 1748 г., когда появляется «Дух законов» Монтескье, до начала 70-х гг. выходят наиболее известные работы французских просветителей, в том числе «Энциклопедия». Их воздействие на общественное сознание совершенно несопоставимо с тем, что мы видим во Франции XVII в. Так, «Эмилем», по выражению Ж. Мишле, были «беременны» все матери в 60-х гг. XVIII в. (235).

В Англии XVIII в. развитие «общества» происходило в более спокойных социальных условиях, но не менее, если не более, впечатляюще. Общественное мнение формировалось в Англии не столько «философами» и философскими сочинениями, сколько периодической печатью и памфлетами, активно обсуждавшимися в клубах и кофейнях. В 1702 г. стала выходить первая ежедневная газета в Лондоне. К концу века их было уже более двадцати (236). Кроме того, выходили десятки провинциальных газет. Яростная журналистская полемика была в Англии нормой. За всем этим стояла богатейшая публицистическая традиция XVII в. Впрочем, в Англии не было недостатка и в философских работах (можно вспомнить Шефтсбери, Беркли, Мандевиля, Юма, Хатчесона, Смита и многих других).

В 60—80-х гг. складывается читающая публика в Германии. К концу XVIII в. уровень грамотности в Западной Европе достигает, по некоторым оценкам, 40% (237), значительно увеличивается число школ, открываются новые университеты. Традиционный способ передачи знания начинает вытесняться институциональным. Неудивительно, что социальные темы становятся в XVIII в. предметом особого внимания, а социальная философия — особой частью философско-научного знания. Впрочем, от натурфилософии она еще не отделилась: разведение природы и общества в культурном сознании — дело XIX в.

Вместе с открытием «среды» и появлением публики приходит осознание необходимости социальных перемен. В XVIII в. в Западной Европе возникает социальное чувство, очищенное от религиозных мистификаций протестантизма, сохранившее в то же время кальвинистскую социальную страстность (238). Общество должно соответствовать целесообразному порядку природы — это не только теоретическое предписание Просвещения, это прежде всего моральный завет. Такой идеализации «разумного» общественного устройства не знали ни XVII, ни XIX в. (имеется в виду Западная Евро-

па). Социально-преобразовательная патетика Просвещения вызывала обратное влияние социальной философии на философию природы: последняя идеологизируется (239).

В пределах указанной автономии социальная мысль XVIII в. смогла создать новые, неизвестные XVII в. представления об обществе и истории. Существует мнение, что в отличие от гениев философии, физики и механики XVII в. гении XVIII в. проявляют себя именно в области социальной философии и философии истории (240). В самом деле, наиболее оригинальные сочинения века Просвещения — «О духе законов» Монтескье, «Общественный договор» Руссо, «Опыт о нравах и духе народов» Вольтера, «Идеи по философии всемирной истории» Гердера — посвящены общественно-исторической проблематике. Сюда следует добавить также «Новую науку» Вико, показавшего, что историческая мысль может быть не только исследовательски-эмпирической, какой она была в XVII в. (Мабильон, болландисты).

Используя успехи историков XVII в. в разработке критического метода, Вико вместе с тем предпринял попытку сделать историю мыслящей наукой, способной создавать теоретические обобщения на собственной почве. По словам Р. Дж. Коллингвуда, «здесь мы в первый раз сталкиваемся с абсолютно современной идеей предмета истории» (241). Начинание Вико не вылилось в реформу исторической науки, для середины XVIII в. это было слишком рано. Однако сам факт появления «Новой науки» говорил в пользу того, что в XVIII в. начались поиски гуманитарным знанием собственного места в системе наук. Вико продемонстрировал, в частности, что история не только занимательная литература, как о том писал Декарт в «Рассуждении о методе» (242).

Более умеренный, нежели у Вико, вариант отмеченного поиска представлен названными выше сочинениями. Монтескье в «Духе законов», как и Вико, начинает с многообразия историко-культурных данных (обычаи, нравы, привычки, идеи), восходя затем к законам и причинам (243). На фоне других деятелей французского Просвещения Монтескье выглядит более аналитичным и осторожным в выводах. Его учение колеблется между рационалистическим универсализмом и легализацией исторических частностей (244). Его политологическая аналитика перекликается с макиавеллиевской. Его стиль, не столь свободный, как у Макиавелли, отступает все же от «геометрической» манеры Спинозы и его французских последователей.

Отталкиваясь от Локка, Монтескье рассматривал общество масштабней и в конечном счете глубже. В то время как

в Англии первой половины XVIII в. либеральные идеи Локка были реализованы лишь частично и потому использовались в смягченном варианте, и преимущественно прагматически; во Франции, во многом благодаря ее социальным проблемам, рефлексия над локковским наследием была куда более острой и заинтересованной. К заслугам Монтескье нужно отнести то, что он подхватил и развил либеральный импульс Локка, придав ему общественно-внятную форму.

Шестая глава одиннадцатой книги «Духа законов», в которой Монтескье разбирает конституцию Англии, «имела, — как пишет Р. Арон, — такой резонанс, что многие английские специалисты рассматривали социальные институты своей страны на основе того, что писал о них Монтескье. Авторитет гения был настолько велик, что англичане считали, будто смогли понять сами себя, только прочитав «О духе законов» (245).

Антагонистом Монтескье в области социальной мысли был Руссо. Сразу оговоримся: это антагонизм в пределах культуры Просвещения, исчезающий на уровне основных интенций и принципов, свойственных просветительскому сознанию. Монтескье, как отмечалось выше, отдавал должное культурно-историческим реалиям, начиная свое исследование с них. Руссо, напротив, движется «сверху» — от постулатов «естественного состояния», «естественных прав» и «общественного договора». В этом он — подлинное дитя Просвещения. «Аутсайдером» же Просвещения (246), да и то частичным, Руссо делает его антропология.

Затем, если Монтескье сравнительно «трезв» и интеллектуально осмотрителен, то Руссо олицетворяет другой полюс Просвещения. Социально-политический радикализм «Общественного договора» трудно оценивать однозначно. С одной стороны, перед нами утопия абсолютного народного суверенитета: все индивидуальные воли сливаются в общую волю Суверена, коллективного «Я». При этом якобы не нарушается ничья свобода и все остаются довольны. Однако очевидно, что «народ... не есть субъект, наделенный волей и сознанием» (247). От идеи народного суверенитета в изложении Руссо один шаг до «тирании большинства» и «добродетельного террора».

Но вот обратная сторона руссоизма, связанная с вкладом Руссо в социальную философию раннего Нового времени: обостренное переживание социального неравенства, можно даже сказать, его открытие (Локк писал о политико-юридическом неравенстве) и, как следствие этого, — апология социально-гражданского равенства и республиканизм. Если

Монтескье считал республику пригодной лишь для территориально малых государств (Франция тем самым исключалась из числа возможных республик), то Руссо думал иначе. Под влиянием работ Руссо революционный конвент 21 сентября 1792 г. провозгласил Францию республикой. Пересмотр Руссо идеи общественного договора в республиканском духе подрывал не только Старый порядок, но и стереотипы просветительской социальной мысли. Снятие интеллектуальных табу не менее важно, чем теоретическая искушенность.

Эгалитаризм Руссо можно рассматривать также в качестве составляющей более широкого движения за признание социального и человеческого достоинства людей, не имевших сословных привилегий. Вспомним в связи с этим выступления Вольтера в защиту Каласа и Сирвена, прачек на полотнах Шардена, обличение Шиллером этического нигилизма дворян в «Разбойниках». XVIII в. в этом смысле стоял у истоков того, что было названо Ортегой-и-Гассетом «восстанием масс» со всеми «плюсами» и «минусами» этого явления.

Мы не случайно остановились на Монтескье и Руссо. В границах социальной философии Просвещения можно, как нам представляется, выделить два идеологических комплекса: либеральный (Локк, Монтескье, отчасти Вольтер) и эгалитарно-республиканский, или демократический (Руссо, Мабли, отчасти Гольбах). Мы склонны рассматривать это деление также расширительно: в XVIII в. в Европе в пределах движения обновления выделяются две основные ориентации — либеральная и демократическая.

Первая ведет происхождение от Локка, но общеевропейское значение приобретает благодаря французской «прививке». Вторая возникает во Франции, и центральной фигурой является здесь Руссо. Либералистский проект предусматривает приоритет личности по отношению к обществу и общества — по отношению к государству (248). Основная тема и интонация либерализма — формально-правовая: господство закона, равенство возможностей, плюрализм, терпимость, правовым образом регламентированная конкуренция, стимулирующая частную инициативу. Ядро либерального комплекса — концепция естественных прав человека, его частная жизнь, его личные свободы — святая святых либерализма.

Основная мысль, из которой исходит демократизм, — «самодержавие народа». Вместо либерального акцента на личности и индивидуальной свободе в демократическом идеале подчеркивается значение равенства. Свобода же понимается как равное участие в практике законодательства. Для ли-

берализма, напротив, более характерны представления об изначальном несходстве людей, образующих дифференцированную общественную матрицу, скрепляемую обручем закона.

Различия между либеральной и демократической идеологиями относительно, тем не менее ими не стоит пренебрегать. Они образуют необходимое диалогическое напряжение внутри большой идеологии развития. Как показали XIX и XX вв., эти идеологии, а точнее, субидеологии могут значительно расходиться: демократический эгалитаризм при определенных условиях в состоянии трансформироваться в охлократию, неизбежно ведущую к авторитарным и тоталитарным режимам; либерализм, в свою очередь, порой образует идеологические гибриды с консервативной философией и политикой. Однако ведущей в XIX—XX вв. оказалась тенденция к сближению либерализма и демократии и образованию того, что теперь принято называть либеральной демократией.

Несколько слов о вкладе Вольтера в социальную философию и историографию XVIII в. Его «Опыт о духе и нравах народов» (1756) стал первым образцом подлинно всеобщей истории. В отличие от историков XVII в., сосредоточившихся на критическом анализе исторических документов и их публикациях, Вольтер мыслил историософски. Его занимала проблема смысла истории, впервые оказавшаяся в центре общественного внимания (249). Вольтер, Монтескье, а следом за ними другие просветители пытались в своих работах охватить историю различных народов. Вольтер пишет о Китае, Индии, Персии и арабах. Помимо единства мировая история у Вольтера, Тюрго и Кондорсе обладает еще вектором развития: от дикости и варварства — к цивилизации. Мы уже писали, что введение этого понятия — заслуга именно культуры Просвещения (250).

Мы отмечали также, что историософия Просвещения преодолела традиционалистский циклизм в восприятии истории. Классический пример просветительской «линейности» в понимании истории — книга Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795). У просветительской идеи прогресса — масса недостатков, если на нее смотреть из XIX и тем более XX в.: пренебрежение средневековым прошлым, иллюстративность, придание надвременного, идеального смысла древнеримской истории, откуда черпались поведенческие модели и даже личные имена (Анаксагор Шометт и Гракх Бабеф). К сказанному можно добавить отсутствие внимания к индивидуальному и специфическому (251) и то, что историческое время у просветителей чрезмерно идеологизировано.

И тем не менее историческая мысль Просвещения нашла в истории не только утопический (и апокалиптический, как верно отмечает Коллингвуд) (252) смысл, но и действительный: история движется к «цивилизации», и первой в нее вступает Европа. Европоцентризм Просвещения не кажется нам слишком надуманным и научно предосудительным. Мы усматриваем в нем в целом верное понимание «просвещенной» Европой XVIII в. своего места в мировой истории.

В нашу задачу не входит всесторонний анализ культуры Просвещения. Мы пытаемся лишь понять его место в культурной динамике раннего Нового времени. Чтобы закончить очерк социальной философии и антропологии Просвещения, нам остается рассмотреть образ человека этого времени.

У каждой эпохи — свой «горизонт личности» (В. С. Библер) (253), проще говоря — свой идеально-предельный образ человека. В. С. Библеру принадлежит своего рода историческая типология личности. Так, человек античности в «горизонте личности», согласно Библеру, есть Герой. Его самодетерминация происходит в точке «акме» = «средины жизни». Форма самоотстранения («постановки») его жизни — трагедия, понимаемая не только как конкретное произведение, но и как «трагедийное устройство самой жизни» (254).

Личностный предел человека европейского средневековья — Страстотерпец или Мастер, живущий «в(о)круж(е)-храма», на грани времени и вечности (255). Индивид Нового времени (для Библера это XVII—XIX вв.), взятый в аспекте человеческой осуществленности, — «автор». Его жизненная стихия — «роман» («Жизнь человека Нового времени — романа») (256), опять же в регулятивно-сублимированном смысле. Если античная и средневековая личности предостоят, соответственно, року и Провидению, то новоевропейская личность — «некой странной светской «сакральности» — сакральности и неотвратимости «исторического прогресса»... в его необходимости и бесконечной разомкнутости» (257). Наконец, «в Новое время «точка» ответственности за собственную судьбу растягивается в «дефис», «тире» — черту между датой рождения и датой смерти. Это — гамлетовская ответственность, — из жизни идущая, — за свое рождение и за свою смерть» (258).

Размышления Библера понадобились нам, чтобы лишний раз развернуть панораму становления европейской личности. Мы считаем, что эпохальные образы личности, данные Библером, — суть, прежде всего, экзистенциальные проекты. Особенно это относится к Герою и Страстотерпцу (Масте-

ру) — они не нашли и не могли найти массового воплощения в эпоху античности и в средневековье. Это становится возможным только в Новое время. Таким образом, модель Библера должна быть, на наш взгляд, дополнена представлением о становящейся европейской личности.

Личность — одна из наиболее ярких примет «европейского чуда». Вспыхнув в античное время, феномен личности был усвоен и трансформирован средневековьем. В XI—XIII вв. индивидуальное начало получило мощную религиозно-культурную подпитку (259) и в последующие два столетия «религиозная личность» средневекового европейского Запада (вместе с человеком итальянского Возрождения) вплотную подошла к границам традиционного видения мира, готовая начать самоопределение за пределами традиции и стать личностью в современном смысле слова. Этот переход занял, как нам представляется, три с половиной столетия (XVI — первая половина XIX в.).

К середине XIX в. понятие личности прочно обосновалось на культурном горизонте Европы. Личность стала базовой ценностью западной цивилизации, действительной и желанной для большинства образованных и просто грамотных людей. Одно из множества культурных свидетельств появления современного типа личности — книга М. Штирнера «Единственный и его собственность» (1852), декларативный эгоцентризм которой мы рассматриваем как негативный аргумент в пользу того, что европейская личность достигла самодостаточности. Важно также то, что книга Штирнера не являлась продуктом элитарной культуры и сразу после выхода в свет имела успех у широкой читающей публики.

В XVI—XVII вв. становление современной личности происходило двумя путями: в русле протестантской посттрадиционной религиозности и по каналу, открытому ренессансной культурой, — через рациональность XVII в. и далее. Новая религиозность и новая рациональность идут в это время «параллельными курсами», образуя общее движение в будущее.

Человек XVII в. впервые отваживается опираться на себя, не отбрасывая все же посоха традиции — не только из-за страха перед осуждением, но и из-за отсутствия космологически обоснованного притязания на внутренний суверенитет: последней инстанцией остается в это время Творец. XVII в. все еще пользовался поздними вариантами учения о двойственной истине — царство человека ограничивалось научным разумом и практической деятельностью, область же последних истин оставалась за теологией.

Человеческая ситуация XVIII в. была более «личностной». Недостающее космологическое обоснование человеческого «я» было найдено в природе. Деизм, заявивший о себе в полный голос именно в XVIII в., сделал образ Творца настолько неопределенно-отдаленным, что он уже не воспринимался как реальное, смущающее Присутствие. «Естественный» человек XVIII в. более целен и менее озабочен, чем разорванная на тело и дух и непрерывно рефлектирующая картезианская личность. «Человек есть чисто физическое существо, — пишет Гольбах, — духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения...» (260).

«Естественный» человек, оптимистически взирающий на мир и доверяющий своим природным качествам, — исходный концепт просветительской антропологии. Одно из его наиболее популярных имен — Робинзон. В Робинзоне гуманистическая и протестантская традиции сливаются, первая из них приобретает житейскую наглядность и доступность, вторая теряет религиозный смысл, но сохраняет при этом социальную энергетику. Мораль Робинзона — мораль природы. Он может выступать то носителем частного интереса (у Мандевилля или Гельвеция), то благородным дикарем (у Вольтера и Руссо), но в любом случае он руководствуется голосом собственной природы.

За «робинзонадой», логически первой темой философии человека XVIII в., следует вторая — развивающая и дополняющая первую — тема общественного договора (261): «естественный» человек должен составить сообщество с себе подобными. При этом он поступается частью своих прав и его природная заинтересованность в себе и своем становится «разумным эгоизмом» (Гельвеций, Гольбах, Ламетри). Второй, маргинальный, вариант социализации изложен в «Общественном договоре» Руссо (человек поступается всем). В обоих вариантах решающим моментом социализации является «воспитание» — одно из ключевых понятий Просвещения.

Homo rationalis (naturalis) эпохи Просвещения имел своего двойника — *homo sentimental*. Вместе они образовывали образ личности XVIII в. Сентиментальность, чувствительность не отвергала разумность, а морально аранжировала ее, делала более привлекательной. Разумность оставалась основой человека XVIII в., чувствительность же — его примечательным свойством. Разумеется, ему были знакомы внутренние оппозиции (рациональное — чувственное, природное — социальное, альтруизм — своекорыстие и т. д.), но в том и

разница между человеком XVIII и XVIII вв., что последний, взятый как тип, смог в целом справиться с внутренним разладом. Хотя Руссо и утверждал, что человек его времени расколот, это осталось его частным мнением (262).

Стремление к внутренней цельности было, на наш взгляд, антропологическим императивом эпохи Просвещения, отвечавшим логике становления новоевропейской личности. На XVIII в. приходится ее рационалистическая стабилизация. Далось это ценой известного упрощения, но именно рационалистически-натуралистическая редукция XVIII в. позволила в начале XIX в. перейти к сложной романтической личности, которая без предшествовавшего опыта «собирания» человека просто рассыпалась бы, не выдержав собственных конроверз. Успех этого «собирания» помимо антропологического упрощения можно объяснить тем, что человек рассматривался просветителями как «человек вообще», общее в нем преобладало над своеобразием. Видимо, именно это дало повод М. Фуко написать: «Вплоть до конца XVIII в. человек не существовал» (263).

Лишь с конца XVIII в. начинает нарастать эмоциональная и интуитивистская оппозиция рассудочной экстраверсии Просвещения и к риторичному сентиментализму Ричардсона присоединяется юношеская аффектация «штюрмеров», немецких поклонников Руссо. Вслед за ними, по их свежим следам, в европейскую культуру входит нетривиальная, подчас трагически окрашенная иррациональность романтиков. С ней жизнь европейской личности становится в полном смысле слова «романной», а художественный гений XIX в. берет реванш у теоретического гения XVII—XVIII вв.

Рационалистическая прививка этих двух столетий, в особенности XVIII в., позволила европейской культуре благополучно пережить романтическую иррационалистическую вспышку. В личности XIX в. эмоционально-художественное и рационально-сциентистское начала представлены уже на равных правах, и важно, что это не делало ее менее уравновешенной, чем личность эпохи Просвещения. Если же говорить о ее глубине, самодостаточности и зрелости, то здесь она, несомненно, являет собой следующую, в сравнении с «естественным» человеком XVIII в., ступень (стоит только сопоставить Робинзона с Фаустом).

7.5. Рождение европейской идеи

Мы не будем углубляться в этимологию слова «Европа» и проследивать историю этого понятия в античную и средне-

вековую эпохи (264). Начнем с рубежа средних веков и Нового времени. В конце XV — начале XVI в. европейцы осознали себя прежде всего христианами. Для обозначения культурно-идеологического единства христиан существовали такие термины, как *Christianitas*, *Terra christiana*, *Respublica christiana* (последний был введен гуманистами (265)). В то же время существовал и термин «Европа», имевший преимущественно географический смысл. В связи с началом Великих географических открытий существенно уточняется географическое положение Европы. Деятельность таких картографов, как Меркатор, Павел Эмилий, Полидор Вергилий, делает географическую терминологию все более употребительной.

Вместе с тем появление в Европе централизованных государств и складывание европейской системы означали изменение старого, христианско-универсалистского порядка. Термин *Christianitas*, таким образом, уже не вполне отвечал новой реальности. Словом «Европа», начиная с XVI в., все чаще обозначают становящийся новый порядок. На протяжении XVI и XVII вв. термины *Christianitas* и «Европа» сосуществуют, часто используясь в качестве синонимов (266).

Однако начиная с середины XVII в. представление о религиозно-идеологическом единстве Европы уходит в область архаики и в начале XVIII в. перестает быть актуальным (267). Слово «Европа» приобретает культурно-политический смысл (помимо географического) и вытесняет *Christianitas*.

Уже в XVII в. европейские мыслители и политики рассматривают Европу исходя из ее нового видения. Сюринтендант финансов Генриха IV герцог Сюлли в своих мемуарах разрабатывает «Великий проект» (1617), в котором Европа предстает большой семьей составляющих ее государств (исключение составляли страны, находившиеся под властью Габсбургов) (268). Эмерих Крюсе в «Новом Кинее» предлагает создать межгосударственную европейскую ассамблею (269). О новом европейском порядке пишет Гуго Гроций («О праве войны и мира»). В конце XVII в. У. Пенн предвосхищает идею Соединенных штатов Европы в образе «палаты государств» («Опыт о настоящем и будущем мира в Европе»). О «Европейской конфедерации» говорит в начале XVIII в. Ш. Сен-Пьер в «Проекте вечного мира» (270).

Большую роль в складывании европейской идеи сыграла Италия XIV—XV вв., явившаяся политической моделью-прототипом будущей системы европейских государств. Именно там возникла концепция равновесия (*equilibrio*) итальянских государств, уже в XVI в. перенесенная на Европу в целом.

«Ago della bilancia» («стрелка весов») — это выражение, заимствованное из итальянского политического опыта, употребил в XVI в. некий англичанин для характеристики франко-испанского противостояния (271).

Первым о Европе в политическом смысле стал писать Макиавелли. По его мнению, Европа и Азия представляют два различных типа политической организации. В «Искусстве войны» Макиавелли пишет: «Только Европа имеет несколько королевств и бесконечное число республик», в то время как в Азии — «одно государство (*principato*) и две, а то и менее, республики» (272). Макиавелли сводит турецкую империю и древнюю державу Ахеменидов (воевавшую с греками) к одному политическому типу, который в XVIII в. назовут «деспотизмом».

Многообразие стран в Европе, по Макиавелли, поощряет развитие человеческой доблести, *virtù*. Флорентийский мыслитель даже называет Европу «домом свободы» (273). «Не подлежит сомнению, что (при рассмотрении Европы в целом.— В. Р.) Макиавелли склонялся к европейской системе» (274),— пишет Ф. Шабо.

Таким образом, XVIII в. унаследовал уже достаточно богатую традицию разработки европейской идеи. Что же внесла в эту идею эпоха Просвещения? Она впервые сообщила ей (идее) теоретически проясненную формулировку. Если в XVI и XVII вв. европейская система только формировалась, то в XVIII в. новый политический порядок уже вполне сложился. Религиозно-идеологическая мотивация государственной деятельности была изжита и уступила место «государственному интересу» (*Ragion di Stato*, *Staatsräson*), то есть завершилась секуляризация политической сферы.

Европа XVIII в. не знала (во всяком случае, до 90-х гг.) военных конфликтов, угрожавших ее региональной целостности, подобных конфликтам XVI—XVII вв. или войнам первой половины XX в. К этому необходимо добавить огромные успехи, достигнутые XVIII в. в области культурного единства на новом, нерелигиозном основании. Имеется в виду, главным образом, широкое распространение идеологии Просвещения. «Я с удовольствием вижу, что в Европе образуется громадная республика просвещенных умов» (275),— писал Вольтер. Никогда прежде европейские страны не были столь близки, столь связаны культурно. Неудивительно, что XVIII в. называют веком европейского космополитизма (Просвещение в своей сути космополитично: «естественный» человек не знает языковых или этнических обозначений).

Просветительская идеология существенно повлияла на политическое и государственное мышление: европейская власть сознательно и добровольно либерализировалась, в известных пределах, разумеется (см. вторую часть первой главы настоящего издания нашей книги). Все это приводило просветителей к мысли, что Европа — географическое, политическое и культурное целое. В политическом сознании XVIII в. идея европейского целого, как нам кажется, преобладала над партикуляризмом.

Как политическое тело (*corps politique*) рассматривал Европу Монтескье, — разумеется, как сложное тело: «В Европе все устроено таким образом, что все государства зависят друг от друга... Европа является (своего рода. — *В. Р.*) Государством, составленным из многих провинций» (276). А вот известная характеристика Европы, данная Вольтером в «Веке Людовика XIV»: «...подобие большой республики, разделенной на отдельные государства, одни монархические, другие смешанные, одни аристократические, другие республиканские, но все взаимно связанные, все с общим религиозным основанием, в то же время разделенным на различные секты, все с одинаковыми публично-правовыми и политическими принципами, неизвестными в других частях мира» (277).

Приведенные высказывания принимались всей образованной Европой XVIII в. Эпоха Просвещения подвела итог становлению европейской идеи на протяжении первых двух столетий раннего Нового времени, она уточнила и расширила образ новой Европы, введя в него культурную компоненту, отсутствовавшую, например, у Макиавелли. Не менее важно, что этот образ стал в XVIII в. достоянием общественного сознания благодаря популяризирующей мощи Просвещения.

В эту эпоху колониальная экспансия европейских стран и связанный с ней опыт познания остального мира приобрели в сравнении с XVI—XVII вв. столь масштабный характер, что впервые в своей истории Европа увидела себя в зеркале других цивилизаций. Это не могло не сказаться на европейском самопознании и самоопределении относительно иных регионов мира. Впервые в европейском сознании высвечивается исторический путь Европы, резюмирующийся в особой цивилизации (а не только религии).

Вглядываясь в другие культуры, просветители в подавляющем большинстве случаев приходили к выводу о привилегированном положении Европы в мире. «История не предложила ничего, — пишет Монтескье в «Духе законов», — что можно сравнить по степени могущества с тем, чего достигла Европа» (278). При этом Монтескье возносит современную

ему Европу еще и над собственным, античным прошлым, над «древними», власть которых над умами европейцев XVI—XVIII вв., как мы писали выше, была весьма велика: «они писали на песке, мы пишем на бронзе» (279).

Вольтер, критикуя Европу и противопоставляя ей идеальный Восток или «Запад» индейца-гурона, в целом, безусловно, на стороне Европы. Он считает, что Европа имеет лучшую поэзию и лучшее искусство, чем Восток. Вольтер очень высоко оценивает Возрождение и, сопоставляя китайское искусство с ренессансным, находит его более наивным, нежели последнее, так как мастера Китая так и не открыли перспективы и светотени в ее европейском варианте (280).

Во второй половине XVIII в. инспирированный Просвещением европеизм становится чем-то вроде общеевропейского культурного стиля, а возникший европоцентризм перешел границы Франции. В Германии Ф. Клопшток называл Европу «королевой Земли» (281). В Англии европейскую идею культивировали Робертсон и Гиббон.

Мы считаем, что следует различать европоцентризм эпохи становления европейской идеи (то есть XVIII в.) и более позднего времени (XIX—XX вв.), когда европоцентризм использовался для обоснования европейского преобладания в мире. «Ранний» европоцентризм XVIII в. хотя бы отчасти оправдывает то, что он явился вполне понятным моментом европейского самоопределения, а также то, что он не мог в то время быть свободным от культурной наивности, от непонимания идеи самоценности любой проявленной в истории культуры.

В то же время выработанное Просвещением понятие «духа нации» предвещало романтический реванш индивидуально-го и национального в XIX в. Его первые признаки можно почувствовать у Гердера, в основном принадлежавшего Просвещению.

7.6. Очерк типологии европейского Просвещения

Несмотря на общеевропейский характер, Просвещение имело несколько своеобразных вариантов. Мы остановимся на основных: английском, французском и немецком.

На фоне остальной Европы английская общественная и культурная жизнь первой половины XVIII в. выглядела необычайно привлекательно. На приезжавших в Англию иностранцев, таких как Монтескье и Вольтер (он отразил свои впечатления в «Философских письмах»), она оказывала сильное воздействие. До середины XVIII в. общество и культура

Англии являлись ориентирами для других европейских стран, прежде всего для Франции. Европейской известностью пользовались в это время сочинения Дефо и Свифта, «Христианство без тайн» Толанда, философско-этические работы Шефтсбери и «Басня о пчелах» Мандевилля.

Однако, несмотря на европейский резонанс, *английское Просвещение* во многом оставалось локальным явлением. Оно решало собственные, внутрианглийские проблемы, пользуясь языком, предназначенным в первую очередь для английских ушей. Примечательно, что в отличие от Франции, где письменный язык претерпевает в XVII—XVIII вв. рационалистическую шлифовку и эволюционирует в сторону универсализации смыслов и терминов, притягая на положение общеевропейского языка культурного общения (на французском языке говорили, писали и даже думали многие европейцы, среди них — Фридрих II и Лейбниц), английский язык упорно избегал «всеобщей грамматики», оставаясь языком для «внутреннего пользования». Английское Просвещение говорило «острову», а не миру.

Затем, в Англии XVIII в. уже отсутствовало противостояние «общества» и государства (282), поэтому просветительские сочинения были выдержаны в достаточно корректном и умеренном тоне, сторонящемся радикальных высказываний.

Следующая особенность — не только английского Просвещения, но и английской культуры XVIII в. в целом, — сочетание светскости с религиозностью. Англия XVIII в. не порвала с религиозной культурой (напомним, в частности, о методистском «ренессансе» 30—90-х гг.). Между англиканской церковью и просвещенной средой не было конфликтов. Общественное мнение здесь, как правило, шокировали излишне смелые заявления по адресу религии и церкви. «Христианство без тайн» Толанда не было принято в Англии, зато нашло теплый прием во Франции.

В Англии XVIII в. мирно сосуществовали пуританская мораль и идеология частного интереса. Этот причудливый, на первый взгляд, симбиоз в дальнейшем, однако, образовал довольно прочное целое, в котором новаторство, связанное с индивидуализмом и частной инициативой, дополнялось уважением к традиции и осторожной оглядкой назад. В этом двуединстве, наметившемся уже в XVIII в., либерализм не мог порождать призывы к революции, а традиционализм не был склонен игнорировать основные ценности либерализма.

Описанная аксиологическая конфигурация легла в основу английского национального характера, сложившегося, по всей вероятности, уже в XIX в., в викторианскую эпоху (283),

когда в едином национальном типе слились Джон Булл, бэньяновский Пилигрим и Джентльмен. Однако уже к XVIII в., как нам представляется, относится первый исторический набросок этого типа.

Французский вариант Просвещения считается репрезентативным. Первое, что бросается в глаза, — его претензия на универсализм. Со второй половины XVII в. французский язык становится международным, на нем говорят дипломаты и общаются знать. С того же времени французский двор является центром европейской моды и новой куртуазности. Французское Просвещение следовало в русле сложившейся культурно-универсалистской традиции. Его направленность на общее была определенным образом задана предшествующим столетием.

Второе: французское Просвещение складывалось в условиях разворачивавшегося конфликта между «обществом» и государством, олицетворявшим Старый порядок, и не могло не радикализироваться. В отличие от Англии, пережившей в XVII в. настоящую религиозную революцию, Франция не прошла через подобное, и французские интеллектуалы XVIII в. не были задеты глубоким религиозным воспитанием. К тому же галликанская церковь вела себя жестко по отношению к инакомыслящим и решительно поддержала государство в упомянутом конфликте (284). Это привело к тому, что интеллектуальный (а впоследствии и политический) радикализм приобрел еще и антиклерикальный характер.

Третье: во французском Просвещении преобладали философско-литературные жанры, а не политико-экономические, как в Англии.

Четвертое: французское Просвещение более аристократично, чем английское. Публичная сфера в Англии была, безусловно, шире, а культура не столь разорвана на «высокую» и «народную», как во Франции. Там работы «философов» проходили начальную «апробацию» в салонах (до сих пор обсуждается, в какой мере аристократические салоны приблизили страну к революции (285), в то время как в Англии политические памфлеты становились предметом споров в тавернах.

Как это было и в Англии, эпоха Просвещения внесла заметный вклад в формирование национального характера французов. В XVIII в. культурно-исторические различия между французскими севером и югом, столь заметные еще в первой половине XVII в., начинают стираться. В разделе «Художественная культура XVI—XVII вв.» мы пришли к выводу, что французский культурный тип складывался из сочетания сре-

диземноморских (романских) и «северных» («готических») элементов, если огрублять, — из сочетания эмоционально-художественного и этико-рационалистического начал. Благодаря присутствию «южного» ингредиента французский интеллектуальный стиль, например, отличался не только аналитичностью и ясностью языка, но также его выразительностью и особым «эстетизмом», позволяющими подниматься над сухой умозрительностью и эмпирией. Напротив, английская философская традиция — эмпирицистская, конкретно-аналитическая: Бэкон, Гоббс, Локк, Юм, Милль.

Просвещение добавляет французам социальный темперамент (свобода, равенство, братство), даже социальный идеализм, в то время как социальное чувство англичан в XVIII в. не выходило за пределы идеи законности и порядка.

В 20—30-х гг. XIX в. Ф. Гизо, одним из первых набрасывая типологию европейских национальных характеров, ставит Францию во главе европейской цивилизации, считая основными достоинствами французов ясность мышления, социальное чувство и способность понимать и переживать культуры других народов (286). В англичанах он ценит социальный практицизм, но считает, что им недостает интеллектуальной активности (287).

Немецкое Просвещение представляется нам «догоняющим» и полупериферийным. Вместе с тем его «маргинальность» стала источником его своеобразия. Провинциальное положение немецкой культуры до 60—70-х гг. XVIII в. и ее пропитанность религиозным чувством (288) привили немецкому Просвещению склонность к морализаторству и самоуглубленность. В 70—80-х гг. в этом движении возникает внутренняя оппозиция — «штюрмеры». Руссоистскую критику цивилизации и разума они довели до черты, которую Руссо никогда не переступал.

Нам кажется, что немецкая культура XVIII в., как, впрочем, и двух предшествовавших столетий, обнаруживает фундаментальную двойственность. В XVI—XVIII (а также в XIX и XX) вв. мы видим в немецкой культуре два ценностных комплекса, два центра притяжения. Первый мы называем бюргерским, его зрелые проявления прекрасно описаны Т. Манном в «Будденброках» и многочисленных статьях. В нем сплетены трудолюбие, этическая серьезность, склонность к порядку и в качестве «теневого» элемента — известная доля филистерства. Бюргерская традиция берет начало в средневековых немецких городах и постепенно, как нам представляется, становится центральным нервом складывающегося немецкого национального характера.

Бюргерскому началу сопутствовал и спорил с ним второй культурно-психологический комплекс, для которого нам сложно подобрать название. К нему мы относим напряженное, порой экзальтированное, искание высшего, часто сопровождавшееся эмоционально окрашенным недовольством миром обыденности. В качестве живых примеров приведем анабаптистов 20—30-х гг. XVI в., Матиуса Грюневальда с его «Изенгеймским алтарем», мистику немецкой Реформации в целом, как и мистику пиетизма, тех же «штюрмеров», а затем романтиков с их программным протестом против диктата обыденности.

Идеологические формы, в которые облекался этот, второй, ценностный комплекс, могли значительно варьировать (от умиротворяющей пиетистской мистики до фашистского мифа), поэтому он представляется нам дисперсным в отличие от достаточно цельного бюргерского стиля жизни и мысли. В нем сложно сочетались культурно продуктивные элементы («личностная» религиозность, внутренний аристократизм, художественная интуиция, обостренное чувство справедливости) и то, что Ю. Хабермас назвал «темными притяжениями нашей традиции», а Д. Лукач — «разрушением разума» (289).

Неодинаковым было воздействие антибюргерского начала на немецкую историю и культуру. В качестве «могучей незрелости» (Т. Манн) оно примешивалось к Реформации (290); в конце XIII — начале XIX в. романтизм удачно дополнил несколько тяжеловесный здравый смысл добропорядочных немцев. Однако в первой трети XX в. оппозиция разуму вылилась в катастрофический фашистский эксперимент. Только после второй мировой войны, насколько мы можем судить, дух здравомыслия, обретя трагический опыт, оказался в состоянии овладеть своим иррациональным «дублером», своей «тенью».

В XVIII в., как, впрочем, и позднее, два описанных комплекса не составляли единого целого: в отличие от английской и французской культур, нашедших в XVII—XVIII вв. пути к внутреннему синтезу (синтезу рационалистического и эмоционально-артистического во французском и пуританско-религиозного и светско-индивидуалистического в английском случае), немецкая культура оставалась «расколотой» (в указанном смысле). Она представляется нам менее благополучной, менее зрелой и органичной, чем культуры Англии и Франции. Основной причиной этого явилось общее историческое отставание Германии в XVI—XVIII вв.

В то же время в сравнении с другими странами евро-

пейской полупериферии и периферии немецкая культура XVIII в. явно выигрывает. А по числу великих имен Германия этого времени не уступает ни Франции, ни Англии и наряду с ними вправе носить звание великой культурной державы столетия (невзирая на политическую раздробленность).

Германия находилась в зоне наивысшей культурной активности. За пределами этой зоны в роли культурных реципиентов оказались прочие страны Европы, не исключая Италию. Однако в пределах этого привилегированного пространства немецкая культура занимала «крайнее» положение. В германских государствах, как правило, отсутствовала широкая культурная среда («публика»), которая обычно резонирует в ответ на исходящие от культурной элиты импульсы. Именно это — обратная связь между элитой и публикой — имело место в Англии и во Франции. Добавим сюда нерешенность политических и экономических проблем — и станет понятной закономерность общекультурного отставания Германии XVIII в.

В этих обстоятельствах немецкая культура пыталась отстаивать национальное своеобразие и традиции вопреки французскому культурному универсализму. В отличие от периферийных, подражательных вариантов Просвещения, утвердившихся в большей части Европы, немецкое Просвещение исповедовало собственный стиль. Так, Клопшток сочиняет поэмы о древних германцах, Гердер пишет о литературе как проявлении живых национальных сил. Его работа «О Шекспире» (1770) — пример полемики с унифицирующим французским влиянием.

Немецкое Просвещение можно рассматривать как грандиозную попытку самоопределения перед лицом французской культуры. Акцент на «национальном» и частном объясняется в первую очередь исторической униженностью большей части Германии. Культура в подобных условиях выступала в качестве сверхкомпенсации, если воспользоваться понятием, введенным в психологию А. Адлером, понятием, необыкновенно подходящим к данному случаю. Становится понятным также утверждение в немецком языке слова «культура» (сначала *Cultur*, а с конца XIX в. — *Kultur*) (291) вопреки французскому *civilisation* и английскому *civilization*. Шпенглер в «Закате Европы» лишь наиболее ярко артикулировал эту традиционную для немецкой культуры дихотомию.

Со «сверхкомпенсацией» связан еще один акцент немецкой культуры XVIII — начала XIX в.: акцент на идеальном и сублимированном. Стремление к созданию мира эстетических идеализаций присутствует в «Истории искусства древ-

ности» Винкельмана и в «Лаокооне» Лессинга. У «штюрмеров» это стремление трансформируется в противопоставление мира мечты и действительности. В мир «поэзии» из мира «правды» уходит гётевский Вертер.

Нечто подобное происходит и с немецкой философией. На английском и французском интеллектуальном фоне немецкая философия поражает глубиной и сложностью своего языка. Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель предельно совершенствуют философский язык и вносят дух диалектики в европейское философское сознание. Одновременно они доводят до предела его системосозидающие возможности (после Гегеля европейская философия надолго отказывается от создания всеохватывающих мыслительных конструкций). Именно в немецкой классической философии кульминирует философский новаторский импульс XVII в. В то же время исключительная приверженность немецких философов чистой мысли представляется нам обратной стороной отсутствия в Германии XVIII — начала XIX в. достаточно открытой социальной и политической жизни, которая вызывала бы нормальный философский интерес, как это было в Англии и во Франции. Чистая мысль, область культурных идеализаций — только здесь немцы могли компенсировать свое историческое отставание и достойно ответить на англо-французский вызов.

Во многом под знаком «сверхкомпенсации» развиваются история и культура Германии в XIX и первых десятилетиях XX в., заставляя немцев доказывать «Западу» и прежде всего самим себе, что Германия — носительница особой исторической миссии (292).

7.7. Просвещение и дальнейшая трансформация традиционной религиозности

В XVI—XVII вв., как было показано выше, традиционная религиозность пережила в Западной Европе серьезные перемены, трансформируясь в более глубокую разновидность религиозности — посттрадиционную, основанную на личной (личностной), интериоризированной, «творческой» вере. Эти перемены происходили не только в протестантских общинах, но и в католицизме, оказавшемся в состоянии ответить на вызов протестантизма и также обновиться в указанном смысле.

В XVIII в. религиозное напряжение в Европе заметно спало, и культура во все большей степени осваивает новые, светские формы. Религиозность (как таковая) перестает быть уни-

версальным основанием культуры и занимает отныне определенную культурную нишу, становясь одной из общественных подсистем.

В то же время между религиозной и светской культурами в XVIII в. ведется постоянный диалог, в ходе которого меняются, на наш взгляд, обе стороны: религиозное сознание обогащает свой рациональный инструментарий и в известных пределах адаптируется к новой эпохе, в то время как светская культура (там, где она появляется) усваивает квазирелигиозный, метафизический стиль, предполагающий наличие априорных посылок и патетическую фразеологию. В это время складываются образования, которые очень трудно идентифицировать по идеологическому признаку, например масонство или общество иллюминатов. В умозрительной классификации их место где-то посередине между религиозной и светской культурами.

Вероятно, не следует, говоря о XVIII в., слишком преувеличивать успехи европейской секуляризации. Только во Франции просветительская идеология вступила в открытый конфликт с официальной церковью, подчеркнем — церковью, а не религиозностью как таковой. Большая часть французских просветителей не была настроена атеистически.

Выше мы уже высказывали предположение, близкое к убеждению: французское Просвещение с его «метафизической верой» в природу и разум, не говоря уже об английском и немецком его вариантах, многим обязанных протестантской традиции,— нуждалось в специфически-религиозном обосновании.

В XVIII в., и это отличительная его черта, религиозная эволюция западноевропейской культуры достигла естественного «потолка» в виде сложившейся посттрадиционной религиозности. Следующим, исторически закономерным, шагом была трансформация религиозности *per se* в светские формы культуры (исключая «религиозную» нишу), трансформация, завершающаяся только в XIX в. Первым серьезным признаком этой трансформации в XVIII в. стал деизм.

Деизм в изложении Джона Толанда или лорда Шефтсбери — «естественная религия», пренебрегающая внешними религиозными атрибутами и конфессиональными отличиями и оставляющая только рационализированное религиозное чувство к Существо, создавшему удивительный порядок природы и затем самоустранившемуся («божественное субботничество»). Деизм не требует культа, отрицает чудеса, богодухновенность Библии, богочеловечество Христа, откровения и пророчества. Деисты полагали, что вера не противоречит ра-

зуму (то и другое заложено в природе человека) и может быть рационально обоснована.

Деизм был первой формой секуляризации в XVIII в., первым шагом к полной секуляризации. Возможно, именно о деизме писал Ж. де Местр: «Только в первой половине XVIII в. безбожие по-настоящему стало силой...» (293). Премущественно деизм связан как с гуманизмом, так и с Реформацией. Его гуманистические истоки — в христианском гуманизме Эразма Роттердамского и во «всеобщей религии» Марсилио Фичино. Реформация подготавливала деизм своей радикальной чисткой культа. В отличие от протестантизма, деизм отбросил напряженную мистическую связь человека с Богом и оставил только интеллектуально-этическое восприятие Творца.

Один из наиболее показательных примеров трансформации религиозности в XVIII в. — масонство, ведущее свою родословную от средневековых союзов вольных каменщиков. Масонство можно рассматривать как разновидность религии, но религии нетрадиционной. В нем сочетаются личное благочестие, эзотерический символизм, склонность к экзотике: таинственность, иерархичность, ритуализация. В то же время масонство — идеология духовного и нравственного просвещения, не делающая различий между религиями и людьми. Масонами были многие просветители и «просвещенные» государи. Масонство было «религией» образованного XVIII в. «элитарной версией Просвещения» (Э. Ю. Соловьев) и, возможно, «контррелигией». Необычайный успех масонства в образованных слоях Европы XVIII в. показывает, что одной деистской установки им было недостаточно, — масонство удовлетворяло их потребность в собственной «церкви», в собственных ритуалах.

7.8. Новации и традиция в конце XVIII в. Большая европейская традиция

На протяжении XVI—XVIII вв. европейский инновационный комплекс, до XVI в. существовавший в недрах традиции как ее особая, тяготевшая к относительной автономности часть, все более отделяется от традиционалистской матрицы. По мере этого отделения росло самосознание носителей новых ценностей, ценностей развития, а сами эти ценности проступали все более рельефно, представляли все более систематично. В XVIII в. нетрадиционная компонента переходной европейской цивилизации выступает, наконец, как культурная (отчасти — как историческая) целостность,

рассматривающая себя в качестве альтернативы традиции (прежде всего во Франции). Это влечет за собой первую в истории Европы открытую полемику между сторонниками новых идей и адвокатами Старого порядка.

Дальше возникает очень важное «но»: особенностью переходной эпохи на европейском Западе, в частности раннего Нового времени, было то, что, несмотря на свою остроту (три революции и одна общеевропейская — Тридцатилетняя — война), конфликт нового и старого не привел к цивилизационному расколу и катастрофе. Он был смягчен длительным, начиная с XI—XII вв., сосуществованием традиционных и нетрадиционных (или не вполне традиционных) элементов (структур) в рамках европейской традиции. Сама эта традиция, как мы попытались показать в «Прологоменах», «изначально», с античной эпохи, предполагала существование институтов, моделей поведения и идей, не вписывавшихся в строго традиционалистское видение мира и общества.

Благодаря этой особенности европейской традиции отделение от нее инновационного комплекса в XVI—XVIII вв. происходило постепенно и достаточно плавно — через образование промежуточных формаций, «амортизировавших» противостояние (в области культуры такими формациями были Возрождение и протестантизм). Благодаря этому традиция, вынужденная отвечать на вызов другой стороны, смогла в XVI—XVIII вв. скорректировать наиболее архаичные из своих черт (вновь напомним о католической модернизации после Тридентского собора). Однако и новаторски ориентированная часть западноевропейского общества смогла прислушаться к достоинствам традиции, как мы попытаемся показать чуть ниже.

В итоге, как нам представляется, с конца XVIII — начала XIX в. можно говорить о Большой европейской традиции, составляющими которой стали инновационный комплекс и старая (но одновременно меняющаяся) традиция. Новаторская компонента Большой европейской традиции к этому времени успела обрести собственными традициями и усвоить значение исторического и культурного прошлого. Традиция же в эти столетия вступает в пору реконструкции, в XVIII в. традиционалистски настроенные мыслители активно используют рационалистический инструментарий с целью отстоять традиционные ценности, более того, они используют в собственных интересах также способы аргументации просветителей, интеллектуальные клише Просвещения. Идеология развития и идеология стабильности образовывали полюса Большой тра-

диции, но у последней существовала и «середина», зона взаимодействия и взаимопроникновения старого и нового, постепенно расширявшаяся. Диалогическое напряжение и полемика внутри Большой европейской традиции, безусловно, сохранялись и в дальнейшем, но это не нарушало ее своеобразной целостности, ее здоровой напряженности.

Складывание Большой традиции означало, что наиболее рискованная фаза переходной эпохи европейским Западом пройдена, что опасность социокультурного раскола если не миновала, то пошла на убыль (так продолжалось до новой критической ситуации, сложившейся в первой половине XX в. и связанной с «восстанием масс», с активизацией еще не освоенной европейской внутренней периферии, испробовавшей «плотину» либерально-демократической и либерально-консервативной культуры XIX в. на прочность; как показала история XX в., это было серьезнейшее испытание).

Но вернемся к XVIII в. Он не только разводил и сталкивал новации и традицию, но и сближал их. Разрыв старого с новым происходил на «втором этаже» культуры, представлявшем модус разнообразия. На «первом этаже», напротив, образовывался синкретический «почвенный слой» и происходило взаимопроникновение перспективных элементов традиционализма и инновационных явлений.

Ответ традиции на вызов новаторской культуры не сразу вылился в зрелые теоретические формы. Это стало возможным только после Великой французской революции, обнажившей уязвимые места просветительских проектов.

Прежде чем рассмотреть теоретический вариант этого ответа, мы хотели бы договориться о терминах. Их два: традиционализм и консерватизм. В их интерпретации мы следуем за К. Манхеймом. Традиционализм, по его мнению, «означает тенденцию к сохранению старых образцов, вегетативных способов жизни, признаваемых всеобщими и универсальными» (294). Традиционализм «инстинктивен», его природа «полуреактивна». Он может пониматься и как всевременное явление, в том числе явление сегодняшнего дня (психологическое предпочтение прошлого настоящему, «вечных ценностей» — конъюнктуре).

Однако нам он интересен не в качестве психологического феномена, а как ментальная форма, занимающая определенное место в историческом ряду. В этом смысле «традиционализм может трактоваться как начальная реакция на сознательные реформаторские тенденции» (295).

Консерватизм же — явление несколько более позднее, это «вполне развитый плод эволюционных процессов» (296). Если

«традиционалистское поведение представляет собой практически чистую серию реакций на раздражители», то «поведение консервативное — осмысленно, вдобавок осмысленно по отношению к изменяющимся от эпохи к эпохе обстоятельствам» (297). Появление у слова «консерватизм» особого значения К. Мангейм связывает с деятельностью Шатобриана, давшего название «Консерватор» периодическому изданию, предназначенному для пропаганды идей политической и клерикальной Реставрации. Слово вошло в широкий обиход в Германии в 30-е гг. XIX в., в Англии оно было принято в 1835 г. (298).

Если принять интерпретацию Мангейма, то европейский традиционализм, понятый как реакция на обозначившийся инновационный процесс, берет начало приблизительно в том же XVI в. Под знаком традиционализма проходили контрреформация и габсбургская военная экспансия, деятельность иезуитов и публицистическая реконкиста приверженцев Реставрации в Англии. Однако до XVIII в. Старый порядок не испытывал такого мощного натиска, какой был предпринят на него Просвещением. С появлением антитрадиционалистской, антиавторитарной идеологической системы Просвещения европейский традиционализм вынужден был разрабатывать контрсистему, чья аргументация соответствовала бы интеллектуальной культуре эпохи. Так возникает консерватизм — закономерный результат трехсотлетней эволюции традиционализма, эволюции, подстегиваемой новациями.

Первой работой, свидетельствующей о появлении консерватизма, обычно признаются «Размышления о революции во Франции» Э. Берка (1790). В «Размышлениях» дан достаточно полный ответ на прогрессистские ожидания просветителей и их революционных преемников. Берк противопоставляет своим «прогрессивным» оппонентам отличное от просветительского понимание общества, истории, человека и его прав, свободы и природы. «Общество,— по словам Берка,— это действительно договор, но договор высшего порядка» (299). Общество — явление органическое, оно вырастает из глубин истории, в своем существе оно не содержит ничего случайного.

Его сословия, его институты (государство, церковь, семья, корпорация) выполняют необходимые для социального целого, естественные функции. Впрочем, они укоренены не только в истории, но и в религии, которая есть подлинная основа гражданского общества (Берк использует именно это понятие (300)). Произвольные изменения «органически» возникшего социального строя ведут к историческим потерям.

Берк отстаивает ценность «предрассудков», поскольку «в них сконцентрированы вечные истины и добро» и «они помогают колеблющемуся принять решение, делают человеческие добродетели привычкой, а не рядом не связанных между собой поступков» (301).

Берк считает, что человек едва ли способен жить лишь своим умом: «ум отдельного человека слаб, и индивидууму лучше черпать из общего фонда, хранящего веками приобретенную мудрость нации» (302). При этом Берк признает права человека, в том числе его право на свободу. Он резко отрицательно отзываясь о тирании (303). Однако подлинная свобода не может не ощущать собственных границ. «В этом смысле ограничение так же, как свобода, должно быть включено в число прав человека» (304).

Одним из первых Берк почувствовал опасность форсированного эгалитаризма: «...при демократии большинство граждан способно оказать жесточайшее давление на меньшинство и превзойти в своей жестокости единовластную тиранию» (305).

Одна из основных идей Берка, во многом резюмирующая содержание «Размышлений», — идея наследования, противопоставляемая идее прогресса: «...идея наследования обеспечивает верный принцип сохранения и передачи и не исключает принципа усовершенствования, оставляя свободным путь приобретения и сохраняя все ценное, что приобретается» (306). В другом месте Берк формулирует эту идею следующим образом: «сохранять и одновременно реформировать» (307).

Книга Берка никак не производит впечатления «реакционного памфлета». Гражданское общество, закон, собственность, разум, права человека, свобода — все это ценности и для Берка, хотя он истолковывает их по-своему, помещая в одном ряду с порядком, религиозной верой, обычаем и прочими традиционными ценностями. Консерватизм Берка не только альтернативен новациям, он еще и поправка к ним.

Возможна еще одна интерпретация «Размышлений»: они обнаруживают не столько консерватизм Берка, сколько то, что он — англичанин, отстаивающий английский путь модернизации в полемике с ее более радикальным французским вариантом.

Как бы то ни было, в конце XVIII — начале XIX в. европейский традиционализм в напряженном диалоге с новациями по-своему усваивает опыт перемен, отчасти изживает прежнюю застойность и получает возможность позитивно влиять на европейскую историю. И наоборот, благодаря консервативной поправке идеология прогресса приобрела неко-

торый опыт осмотристельности. Из XIX в. радикализм Французской революции выглядел уже несколько по-иному, чем во время самих революционных событий.

В первой половине XIX в. Большая европейская традиция обретает, возможно, оптимальную структуру: ценности развития дополняются в ней вновь открытыми ценностями стабильности и уважением к прошлому. При этом между двумя составляющими Большой европейской традиции сохраняется живое противоречие, не позволяющее ей внутренне нивелироваться.

В первой половине XIX в. европейская дихотомия либеральный — консервативный кристаллизуется, и в лидирующих странах европейского Запада складывается культурно-политический ландшафт, в основных своих очертаниях сохраняющийся до XX в. Идеологические перипетии последнего столетия лишь подтвердили, что тенденция европейской цивилизации к внутренней полноте, наметившаяся уже в конце XVIII в., не была случайной. XX в. в этом смысле — прежде всего время идеологических синтезов (синтеза) (308).

7.9. XVIII век на пути к XIX веку: Мишель Фуко о смене культурных эпох

Мы заканчиваем рассмотрение культуры XVIII в. и вместе с тем — основную часть работы. Мы уже неоднократно выходили за пределы эпохи Просвещения, чтобы показать европейский XVIII в. в свете исторических и культурных перспектив. Сейчас мы сделаем это в последний раз, вновь обратившись к книге М. Фуко «Слова и вещи», в которой весьма удачно нарисован не только образ знания, свойственный веку разума, но также его переход к следующему столетию.

Фуко выделяет три области знания (культуры): экономику, представления о природе (жизни) и язык. Применительно к XVIII в. он называет эти области, соответственно, «анализом богатств», «естественной историей» и «всеобщей грамматикой».

Экономические представления XVIII в., согласно Фуко, ограничены меркантилистской схемой, которую в последней трети столетия дополнили своей доктриной физиократы. Меркантилизм, как известно, содержит убеждение, что богатства создаются прежде всего в сфере обмена, то есть посредством торговли и финансовой деятельности. Физиократы же пришли к выводу, что основной, если не единственный, источник богатства — земля. Это был шаг к пониманию

ключевой роли труда и производства в экономической деятельности человека (впрочем, сейчас мы добавили бы сюда знание и этический фактор), но только шаг.

Любопытно, что физиократический культ земледелия был, в сущности, следствием культа природы в XVIII в., экономической версией идеологии Просвещения. Переход к новым экономическим воззрениям Фуко связывает с именем Адама Смита, который уже оперировал понятием труда. При этом Смит все же ставил обмен выше труда. Начало перехода от «классической» эпохи к новой культурной формации Фуко датирует серединой 70-х гг. XVIII в., причем во всех названных областях (309). В области экономики переход завершает Д. Рикардо (1772—1823), у которого теория производства предшествует теории обращения. С выступлением Рикардо европейская индустриализация получила теоретическое обоснование. Английский экономист придал зрелый облик трудовой теории стоимости (труд — источник всякой стоимости). «Стоимость, — пишет Фуко, — перестала быть знаком. Она стала продуктом» (310).

В науках о жизни начало переходу к XIX в. положил, по мнению Фуко, Ламарк. Он разорвал «непрерывную поверхность природы» на живое и неживое. Но подлинный прорыв к Жизни осуществил Кювье. В его работах биологическое бытие обособляется от таксономического пространства, от всеобщей природной протяженности Декарта и Ньютона (311).

Если символом жизни в XVIII в. было растение (оно лучше всего представляло живой организм как некий класс общего бытия), то после Кювье стали считать, что загадку жизни лучше символизирует животное. «Жизнь покидает табличное пространство порядка и возвращается в дикое состояние... Природа уже не умеет быть доброй. О том, что жизнь неотделима от убийства, природа — от зла, а желания — от противоестественного, маркиз де Сад возвестил еще XVIII веку; который от этой вести онемел, и новому веку, который упорно хотел обречь на безмолвие самого де Сада... В календаре нашей археологии де Сад и Кювье — современники» (312).

XIX в. открывает жизнь в ее реальной двойственности: «Жизнь становится основной силой, которая, выходя за рамки всех реальных и возможных вещей, одновременно и способствует их выявлению, и беспрестанно разрушает их неистовством смерти...» (313). В порядок природы, нетерпимый к скачкам и разрывам, в котором жизнь была подчиненным классификации растением или одомашненным зверьком, в

XIX в. вторгается рваный ритм исторического времени, сопутствующий нерегламентированной жизни, жизни «как она есть».

В начале XIX в. историзм входит и в область языков благодаря исследованиям Боппа, Фр. Шлегеля и Т. Гримма. В XVIII в. язык был именуемым орудием обобщения, коррелятом и условием «всеобщей грамматики». Напротив, «с XIX в. язык замыкается на самом себе, становится объектом наряду с другими объектами — с живыми существами, с богатствами и стоимостью, с историей событий и людей» (314). Помимо филологии (сравнительного языкознания) от «всеобщей грамматики» отделяется литература, простившаяся, наконец, с риторикой, чьими ходами она во многом двигалась в XVIII в. и ранее.

Предоставленная себе литература «приводит язык от грамматики к чистой речевой способности, где и сталкивается с диким и властным бытием слов» (315). Речь идет прежде всего о романтиках и их протесте против связывающего этикета просвещенческого дискурса. У романтиков «слова вновь обнаружили свою древнюю загадочную плотность» (316).

Так распалось то, что Фуко называет матезисом — общей наукой о порядке, сложившейся в XVII в. и господствовавшей на протяжении XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. М., 1973.

2. См., например: Toffanin G. Storia dell'umanesimo. V. 2. Bologna, 1950; Maritain J. Religion et la culture. P., 1947. См. также содержательное введение в книге Л. М. Брагиной «Итальянский гуманизм» (М., 1977).

3. См., например, автобиографические записки Бонаккорсо Питти (Бонаккорсо Питти. Хроника. Л., 1972). См. также «Записки» Дж. Морелли и «Тетрадь записей» Дж. Ручеллаи (Giovanni Morelli. Ricordi. Firenze, 1956; Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone. London, 1960).

4. См.: Rubinstein N. The Government of Florence under the Medici 1434 — 1494. Oxford, 1968.

5. См.: Michelet J. Histoire de France au seizième siècle. V. 7. La Renaissance. P., 1856; Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1—2. СПб., 1904—1906.

6. См.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

7. Баткин Л. М. Указ. соч. С. 170.

8. См.: Раков В. М. Ренессансный тип культуры (опыт культурологического моделирования)//Античность и средневековые Европы. Пермь, 1994.

9. По мнению М. Т. Петрова, Возрождение — «отдаленная во времени компенсация утрат всестороннего переломного сдвига первых веков нашей эры, трудного и мучительного для Европы перехода от античности к сред-

ним векам... Закономерность Ренессанса для европейской истории, более того, его внутренняя необходимость состоят в его компенсирующе-восстановительных функциях». — Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989. С. 170.

10. Burckhardt J. Geschichte der Renaissance in Italien. Leipzig, 1860; Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма. Т. 1—2. СПб., 1884—1885 (первое изд. — 1859).

11. См.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. М., 1977. С. 13—14.

12. Chastel A., Klein R. L'Europe de la Renaissance. L'âge de l'Humanisme. P., 1961.

13. Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989. С. 171.

14. См. «ренессансную» трилогию Л. М. Баткина: Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978; Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989; Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990.

15. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи... С. 46.

16. См., например: Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. 1. М.; Л., 1933.

17. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи... С. 12.

18. См.: Петров М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982. С. 31—33.

19. Баткин Л. М. Указ. соч. С. 61.

20. Там же. С. 47.

21. Николай Кузанский. Сочинения. М., 1980. Т. 2. С. 141.

22. Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987. С. 12.

23. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи... С. 17.

24. В данном случае дается периодизация итальянского гуманизма. Ренессансное искусство имело иную периодизацию: новый художественный стиль появился в 20—30-х гг. XV в., то есть почти через столетие после появления гуманистической идеологии. В начале XVI в., когда гуманизм начал угасать, итальянское искусство, напротив, пережило свой наивысший взлет.

25. Открытый гуманистический текст человекоподобен, точнее, он образует одно целое со своим создателем, в отличие от новоевропейского текста, который существует в отчужденном от автора пространстве объективной всеобщности. Без автора гуманистический текст банален и скупен, особенно для новоевропейского читателя.

26. «Ad hoc neque honor dignus est virtutis precium, sed ipsa quidem... precium est sibi» («Почет не является достойной платой за добродетель, она — самаценна»), — пишет, к примеру, Д. Понтано в трактате «О великодушии». — Pontani Ioannis Ioviani De Magnanimitate. Edizione critica a cura di Francesco Tateo. Firenze, 1969. P. 58.

27. См.: Немилев А. Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения (типология и периодизация)//Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978; Он же. Немецкие гуманисты. Л., 1979.

28. См.: Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978; Горфункель А. Х. Гуманизм — Реформация — Контрреформация//Культура эпохи Возрождения и Реформации. Л., 1981.

29. Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке. Л., 1989. С. 223.

30. Там же. С. 221.

31. Там же.

32. Там же. С. 212.

33. Там же. С. 215.

34. Там же.

35. Одна из таких попыток предпринята в книге игумена Иоанна Экономцева «Православие. Византия. Россия» (М., 1992). Автор находит в истории России даже не одно, а четыре (!) Ренессанса. Некорректность такого обращения с историей русской культуры для нас очевидна.

36. Здесь мы, похоже, расходимся с М. Т. Петровым, который пишет: «Все национальные ренессансы Европы автохтонные, хотя многие культурные явления в них поначалу вдохновлялись Италией» (там же. С. 174). Нам кажется, что «готическая» часть европейского Запада без итальянской инициативы эволюционировала бы в более традиционных, неренессансных формах, хотя рано или поздно и перед нею встала бы задача освоения культурного опыта древности.

37. Там же. С. 179.

38. См.: Культура эпохи Возрождения и Реформации. Л., 1981. См. также: Вульфийс А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, Реформация, католическая реформа. Пг., 1922.

39. О взаимодействии гуманизма и Реформации см.: Wernle P. Die Renaissance des Christentums im 16 Jahrhundert. Tübingen; Leipzig, 1904; From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in honor of Garret Mattingly. New York, 1965; Cantimori D. Umanesimo e religione nel Rinascimento. Torino, 1975; Spiz L. W. Humanism in the Reformation//Renaissance studies in honor of Hans Baron. Firenze, 1971.

40. По мнению А. Шастеля и Р. Клэна, гуманизм создал третье царство (tertium regnum), царство культуры.— Chastel A., Klein R. L'Europe de la Renaissance. L'âge de l'Humanisme. P., 1963. P. 9.

41. См., например, работу П. Лейвена «Всеобщая история ренессансной Италии», где утверждается, что Реформация более радикально меняла мир и человека, чем Возрождение.— Lavein P. A comprehensive history of Renaissance Italy. 1464—1534. N. Y., 1966. P. 211. Обратная точка зрения высказывается в книге Энно ван Гельдера «Две реформации в 16-м столетии». По мнению автора, обновленческий потенциал гуманизма был более мощным, а сам гуманизм именуется «большой Реформацией», в отличие от «малой» протестантской Реформации.— Enno van Gelder H. A. The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanisme. Hague, 1964. P. 8.

42. См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. Гл. 2.

43. Этой мыслью мы обязаны В. В. Лазареву, который, в частности, пишет: «Внутреннее откровение» бога в человеке начинает уже в протестантизме, а затем и в философии, пониматься как раскрытие в сознании независимого ни от человека, ни от человечества абсолютного начала, объективной истины.— Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987. С. 80.

44. См.: Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М., 1992. См. также: Askese und Monchtum in der alten Kirche/Hg. von K. S. Frank. Darmstadt, 1975.

45. Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 249.
46. См.: Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. См. также: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 388—394.
47. См. об этом: Grimm H. The Reformation era. N. Y., 1954. P. 103. В числе мистиков, оказавших влияние на Лютера, здесь названы Августин, Дионисий Ареопагит, Бернар Клервоский, Экхарт, Таулер, Жерсон.
48. См. раздел 1 в «Философии эпохи ранних буржуазных революций», написанный Д. Е. Фурманом и посвященный Реформации.
49. Там же. С. 63.
50. Об этом, в сущности, все работы Лютера, в частности, «О рабстве воли».
51. Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 215.
52. Это высказано в сочинении «Против небесных пророков».
53. См. об этом: Лазарев В. В. Указ. соч. С. 44, 55, 64 и др. Реформация уничтожила авторитарно-религиозный разум, но нового, строго говоря, не создала, она лишь вызвала ситуацию религиозно-интеллектуальной открытости, в условиях которой появились такие люди, как Декарт.
54. Наилучшим образом апофатический метод выражен у (псевдо) Дионисия Ареопагита: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995.
55. Протестантизм. М., 1990. С. 10. См. также у Лютера: «Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе к благодати, к тому, чтобы спастись». — Мартин Лютер. Избранные произведения. М., 1994. С. 215.
56. См.: Iserloch E. Luther und die Reformation. Aschaffenburg, 1974. — Лютер исходил из коренной и общей испорченности человеческой природы (S. 90—91). См. также: Blayney I. W. The age of Luther. N. Y., 1957. — «Собственная воля, — по словам Лютера, — от дьявола и от Адама» (Р. 360).
57. «Христианин является совершенно свободным господином всего сущего и не подвластен никому» (Мартин Лютер. Указ. соч. С. 25). Это не внешняя свобода, «это духовная и истинная свобода» (там же. С. 49). Тем не менее, внутренне свободный человек более свободен и в отношении социальных установлений: он значительно менее внушаем, чем человек традиции.
58. «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Матф. 10:39).
59. Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 79.
60. Мартин Лютер. Указ. соч. С. 100.
61. Лютер писал, что никто еще не прославил светскую власть так, как он. — Mesnard P. Il pensiero politico rinascimentale. Bari, 1963. P. 353, 358.
62. См.: Мартин Лютер. Избранные произведения, с. 35: «Мы не только свободнейшие из царей, но также и вечные священники...»
63. Протестантизм. М., 1990. С. 11.
64. В немецком языке слово *Beruf* означает и профессию, и призвание.
65. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 97.
66. Там же. С. 101.
67. Мартин Лютер. Указ. соч. С. 133.
68. Поскольку весь мир зол и среди тысячи едва ли найдешь одного истинного христианина, то люди пожирали бы друг друга...» (там же. С. 136).

69. Там же. С. 152.
70. Там же.
71. Там же. С. 135.
72. Там же. С. 149.
73. См.: Юсим М. А. Макиавелли и Лютер. Христианская мораль и государство//Культура эпохи Возрождения и Реформации. Л., 1981. С. 61—76.
74. См.: Wendel F. Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse. P., 1950.
75. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 158—159.
76. «...Верующему вменяется в прямую обязанность считать себя избранныком»,— пишет М. Вебер (указ. соч., с. 148), а немного ниже он приходит к следующему выводу: «Практически это означает, что Бог помогает тому, кто сам себе помогает, что кальвинист, таким образом, сам «создает» свое спасение...» (там же. С. 151—152).
77. Там же. С. 141.
78. Там же. С. 229.
79. Там же. С. 150.
80. См.: Мартин Лютер. Избранные произведения. М., 1994. С. 45, 49.
81. Вебер М. Указ. соч. С. 228.
82. Там же. С. 142.
83. Там же. С. 149.
84. Там же. С. 193.
85. Там же. С. 159.
86. Там же. С. 160.
87. Там же. С. 146.
88. См.: Dickens A. G. Reformation and Society. L., 1966.
89. См.: Виппер Р. Ю. Церковь и государство в Женеве XVI в. М., 1894. С. 522.
90. См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 83.
91. См.: Kitch M. Capitalism and the Reformation. L., 1967.
92. См.: Hill Ch. Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England. N. Y., 1964; Woodward G. Reformation and Ressurgence. England in the 16th century. L., 1963; Потехин А. Н. Очерки из истории борьбы англиканства с пуританством при Тюдорах. 1550—1603 гг. Казань, 1894.
93. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 202.
94. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 601.
95. Национальное примирение начиналось как религиозный мир. В 1689 г. одним из первых актов Вильгельма III был закон о веротерпимости. Он распространялся на всех, кроме унитариев, отрицавших догмат Троичности, и католиков.
96. Вебер М. Указ. соч. С. 263.
97. Там же. С. 267.
98. См.: Adam A. Du mysticism à la révolte. Les jansénistes du 17e siècle. P., 1968.
99. Очерки истории западного протестантизма. М., 1995. С. 172.

100. Там же.
101. Там же. С. 174.
102. См.: Conzaes J. L. A History of Christian Thought. Vol. 3. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century. Nashville — N. Y., 1975.
103. См.: Brezzi P. Le riforme dei secoli 15e — 16e siècles. Roma, 1945.
104. См.: Martindale C. I santi. Milano, 1976.
105. См.: Ginzburg C. Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa dell'500. Torino, 1970. P. 140—144.
106. См.: Kamen H. L'éveil de la tolérance. P., 1967.
107. См.: Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. Т. 1—2. СПб., 1913; Ridolfi P. Vita di Girolamo Savonarola. V. 1—2. Roma, 1952.
108. Тезис об абсолютном предопределении — во многом следствие новой ситуации, исторической и антропологической.
109. См.: Popkin R. H. The History of Scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960.
110. См.: Walker D. Spiritual and Demonic Magic. L., 1958.
111. См.: Lea H. Ch. Materials towards a history of witchcraft. V. 1—3. Philadelphia, 1939.
112. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1990.
113. См.: Trevor-Roper H. R. Religion, the Reformation and the social change, and other essays. London, Melbourn etc., 1967. P. 150—152. См. также: Wright H. B. Witness to Witchcraft. L., 1957; Сперанский Н. Ведьмы и ведовство. М., 1906; Григулевич И. Р. Инквизиция. М., 1985.
114. Delumeau J. Le peur en Occident 14e — 18e siècles : Une cité assiégée. P., 1978. P. 391.
115. «Une cité assiégée» («Осажденный град») — таков подзаголовок книги Ж. Делюмо.
116. Ibidem. P. 232—258.
117. Ibidem. P. 350.
118. См.: Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978.
119. Возрождение, как отмечалось выше, помимо переходности включает в себе культурно-типологическую субстанциальность (оно — особая культурная формация).
120. В отличие от античного разума, оставшегося в целом разумом теоретически-созерцательным.
121. Гвардини Р. Конец Нового времени//Вопросы философии. 1990. № 4. С. 140.
122. Там же. С. 137.
123. См.: Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. Гл. 9—12.
124. По мнению М. А. Кисселя, «без понятия Бога система мироздания Декарта, Спинозы, Лейбница, не говоря уже о Мальбранше, просто рассыпется в прах». — Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 352.
125. Новоевропейскую «естественность» следует отличать от ренессансной: из первой устраниено субъективно-человеческое содержание. Естественное в новоевропейском смысле — объективное, стремящееся к закону и всеобщей норме, то, что избавлено от всего «смутного», не проясненного рационально.

126. «Мыслитель Возрождения оперирует рационально не проработанными до конца категориями, зачастую не абстракциями и отвлеченностями, а текучими и изменчивыми чувственными образами и наглядными представлениями...» — Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987. С. 18.

127. Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 192.

128. Там же. С. 156.

129. Локк Дж. Избранные философские произведения. М., 1960. Т. 2. С. 385.

130. См. главу 1 раздела 2 второй части «Философии ранних буржуазных революций».

131. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 86, 118, 283 и др.

132. Там же. С. 282, 342, 395, 428.

133. Там же. С. 81, 92, 360, 439.

134. См. работу Л. М. Косаревой «Социокультурный генезис науки Нового времени». Автор довольно убедительно показывает, что относительно XVII в. еще рано говорить о полной независимости от прошлых культурных эпох, в частности, от античных философско-научных образов.

135. См.: Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 246.

136. См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1976. С. 9.

137. См.: История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение. М., 1986. С. 254—275.

138. Один из примеров тому — знаменитая «История Флоренции» Леонардо Бруни.

139. Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982. С. 349.

140. Там же. С. 374.

141. Цит. по: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. М., 1977. С. 160.

142. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 408.

143. Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 152.

144. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 478.

145. См.: Кудрявцев О. Ф. Античные представления о Фортуне в ренессансном мировоззрении//Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.

146. См.: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. См. главу 5 работы («Государь» Макиавелли в контексте новоевропейской идеи личности).

147. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 373.

148. Четвертая глава «Рассуждений» озаглавлена следующим образом: «О том, что раздоры между плебсом и сенатом сделали Римскую республику свободной и могущественной».

149. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 386.

150. Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 227.

151. Макиавелли Н. Указ. соч. С. 420.

152. Там же. С. 416.

153. Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956. С. 174.

154. См.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994.

155. См.: *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. М., 1983. С. 169.
156. Там же. С. 170.
157. Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956. С. 54.
158. Там же. С. 70.
159. Там же. С. 166, 252.
160. Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 196—197.
161. Там же. С. 149, 163, 238.
162. Локк Дж. Избранные философские произведения. В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 8.
163. Там же. С. 28.
164. См.: Laski H. J. *The rise of European liberalism: An essay in interpretation*. L., 1936.
165. Локк Дж. Избранные философские произведения. Т. 1—2. М., 1960. С. 85—86.
166. Там же. С. 55.
167. В «Художественных проблемах итальянского Возрождения» (М., 1976. С. 9) М. В. Алпатов пишет: «Ни в одной стране Европы, ни в какую другую эпоху люди не вкладывали в искусство столько духовной энергии и одаренности, столько стараний и материальных средств, как это было в Италии в эпоху Возрождения. Она походила на огромную мастерскую».
168. См., в частности: Данилова И. В. *Брунеллески и Флоренция*. М., 1991. Глава 5 «Изобретение живописной перспективы».
169. См.: Петров М. Т. *Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса*. Л., 1982. С. 73. См. также: Konigsberg H., Mosse G. *Europe in the sixteenth century*. L., 1968.
170. См.: Петров М. Т. Указ. соч. С. 110.
171. *Ренессанс. Барокко. Классицизм*. М., 1966. С. 191.
172. См. об этом статью С. С. Аверинцева «Античный риторический идеал и культура Возрождения» в сборнике «Античное наследие в культуре Возрождения» (М., 1984).
173. См.: Михайлов А. В. Античность как идеал и культурная реальность XVIII—XIX вв.//Античность как тип культуры. М., 1988. С. 308—324.
174. См.: *Ренессанс. Барокко. Классицизм*. М., 1966. С. 200.
175. См., например, высказывания Э. Гарэна о связи платонизма и поэзии в философии М. Фичино.— Гарэн Э. *Проблемы итальянского Возрождения*. М., 1986. С. 127.
176. См.: Виппер Б. Р. *Борьба течений в итальянском искусстве XVI века (1520—1590)*. М., 1956.
177. Баткин Л. М. *Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления*. М., 1990. С. 194.
178. Марино наряду с Гонгорой — крупнейший представитель маньеристской литературы.
179. Смирнов А. А. Шекспир, Ренессанс и барокко//*Вестник Ленинградского университета*. 1946. № 1. С. 96.
180. *Ренессанс. Классицизм. Барокко*. М., 1966. С. 246.
181. Кранц Е. *Опыт философии литературы. Декарт и французский классицизм*. СПб., 1902.

182. Мак-Нил В. Цивилизация, цивилизации и мировая система//Цивилизации. Вып. 2. М., 1993. С. 22—23.
183. Лотман Ю. М. Архаисты-просветители//Тыняновский сборник: Вторые Тыняновские чтения. Рига, 1986. С. 195.
184. Там же. С. 194.
185. См.: Venturi F. Utopia and Reform in the Enlightenment. Cambridge, 1971. P. 48.
186. К этой мысли был близок Н. Кареев, когда он писал, что Просвещение являлось наследником не только гуманизма, но и Реформации.— Кареев Н. История Западной Европы в Новое время. Т. 3. СПб., 1899. С. 143—144.
187. О диалектике традиции см.: Szacki J. Tradycja: Przegląd problematiki. Warszawa, 1971.
188. См., например: Ревякина Н. В. Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.
189. Сошлемся, в частности, на А. Ф. Лосева: «...в античном символизме, в античной эстетике нет чистого духа, данного в своей абсолютной идеальности (наиболее «духовный» платонизм есть все же теория пантеистического космоса)». — Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 97.
190. Ellul J. La subversion du christianism. P., 1984. P. 165—167.
191. О европейском культурном контексте антропологии Паскаля см.: Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
192. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 96.
193. Вольтер Ф. М. Избранные произведения. М., 1947. С. 476.
194. Делиль Ж. Сады, или Искусство украшать пейзажи. Л., 1987. С. 6.
195. Лихачев Д. С. Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей. Л., 1982. С. 35.
196. Культура эпохи Просвещения. М., 1993. С. 37.
197. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 82.
198. Мы не видим в данном случае необходимости пускаться в размышления о том, что культура и цивилизация семантически различаются. До подобных тонкостей в XVIII в. было еще далеко. Для нас важно то, что и культура, и цивилизация — надприродные образования.
199. См.: Культура эпохи Просвещения. М., 1993. С. 66.
200. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. XVII—XVIII вв. М., 1987. С. 249.
201. См.: Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 214.
202. Французское Просвещение... С. 205.
203. Там же. С. 206.
204. Там же.
205. «В позитивном состоянии ум человека, признавая невозможность приобретения абсолютных знаний, отказывается от поиска первопричины и предназначения Вселенной, а также от познания внутренних причин феноменов...» (цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 133).
206. См.: Popkin R. The History of scepticism. L., 1960. P. 256 ff.
207. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 188.
208. Там же. С. 109.

209. Там же. С. 167.
210. Здесь уместно привести слова Ламетри: «Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница (природы.— *В. Р.*) с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях». — Ламетри Ж. О. Сочинения. М., 1976. С. 258.
211. Фуко М. Указ. соч. С. 183.
212. Там же. С. 190.
213. Там же. С. 151.
214. Там же. С. 190.
215. Там же. С. 183.
216. Рассел Б. История западной философии. В 2 т. Новосибирск, 1994. С. 67.
217. См.: Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма// Вопросы философии. 1989. № 3.
218. См.: Gilson E. La doctrine cartésienne et la théologie. P., 1913; Idem. L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1948; Duhem P. Etudes sur Leonardo da Vinci. Vol. 1—2. P., 1906—1909.
219. С. С. Аверинцев считает возможным рассматривать античную и средневековую интеллектуальную культуру вместе, как один, традиционный, тип мышления. — Вопросы философии. 1989. № 3. С. 10.
220. Там же.
221. Там же. С. 10—11.
222. Там же. С. 11.
223. Там же.
224. См.: Frankel Ch. The Faith of Reasons. N. Y., 1948. P. 19 ff.
225. См.: Bronowski et al. The Western Intellectual Habit: from Leonardo to Hegel. N. Y., 1960. P. 247 ff.
226. Вот как характеризует Ж. А. Кондорсе представителей Просвещения: «В Европе... образовался класс людей, менее занятых открытием и углублением истины, чем ее распространением...» — Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 175.
227. См.: Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 119, 128.
228. Цит. по: Французское Просвещение... С. 127.
229. «...именно разум дает человеческому роду Законы, которые называются естественными, поскольку они определяются всей нашей природой...» — писал Гольбах (Гольбах П.-А. Избранные произведения. В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 92).
230. Дидро Д. Монахиня. Племянник Рамо. Жак-фаталист и его хозяин. М., 1973. С. 203.
231. Кант И. Сочинения. М., 1963—1966. Т. 6. С. 27.
232. См.: Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Gmbh., 1984. S. 16—17, 90—91.
233. См.: Французское Просвещение... С. 222.
234. Habermas J. Op. cit. S. 49: «Салоны имели монополию публикации, всякий новый опус, включая музыкальный, должен был прежде всего получить на этих форумах свою легитимацию».

235. См.: Кареев Н. История Западной Европы в Новое время. Т. 3. СПб., 1899. С. 200.

236. См.: История Европы. Т. 4. М., 1994. С. 302.

237. См.: Chaunu P. Histoire — science sociale: La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne. P., 1974.

238. По словам Э. Соловьева, «запросы «разумной природы» принимаются (во Франции XVIII в.— В. Р.) с той же сакрально-фаталистической страстью, с какой пуритане XVII в. принимали идею предопределения» (Французское Просвещение... С. 65).

239. См.: Mornet D. Les origines intellectuelles de la révolution française. P., 1933.

240. См.: Flottes P. L'Histoire et l'inconscient humain. Geneve, 1965. P. 77.

241. См.: Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980. С. 64.

242. См.: Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 263—264.

243. См.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 35.

244. См.: Арон Р. Указ. соч. С. 71.

245. Там же. С. 46.

246. «Аутсайдером среди просветителей» называет Руссо Р. Гримсли (Grimsley R. Jean-Jacques Rousseau. Brighton, 1983. P. 14).

247. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 65.

248. См.: Либерализм Запада XVII—XX вв. М., 1995. С. 5.

249. См.: Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 331.

250. См.: Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей// Февр Л. Бои за историю. М., 1991. Февр считает, что в печатном виде это слово впервые появилось в 1766 г. благодаря Гольбаху.— Указ. соч. С. 243.

251. В. Дильтей писал, что постулат всеобщей разумности закрыл дорогу к познанию специфики социально-исторического познания, в частности, к познанию неповторимого.— Барг М. А. Указ. соч. С. 315.

252. Коллингвуд считает, что Просвещение жило ожиданием «золотого века», века торжествующего разума и свободы, наступление которого не только венчает историю, но и отменяет ее.— Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980. С. 78.

253. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991. С. 328.

254. Там же. С. 330.

255. Там же. С. 331.

256. Там же. С. 332.

257. Там же. С. 333.

258. Там же. С. 330.

259. См.: Morris C. The Discovery of the Individual (1050—1200). N. Y., 1972; Claggett M., Post G., and Reynolds R. Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society. Madison, Wis., 1961.

260. Гольбах П.-А. Избранные произведения. В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 60.

261. Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 166.

262. Мы отнюдь не намерены преуменьшать значение Руссо в антропологии XVIII в. Его романы и его «Исповедь», бесспорно, способствовали углублению эмоциональной культуры этого столетия.

263. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 330.
264. См. об этом: Чубарьян А. О. Европейская идея в истории. М., 1987; Duroselle J. B. L'Idée d'Europe dans l'Histoire. P., 1965; Jackle E. Die Idee Europa. Frankfurt a. M., 1988.
265. Hay D. Europe. The Emergence of an idea. Edinburgh, 1957. P. 87.
266. Ibidem. P. 102.
267. Ibidem. P. 116.
268. Чубарьян А. О. Указ. соч. С. 81—86.
269. Там же. С. 86 сл.
270. Там же. С. 105 сл.
271. Meineke F. Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. Monako — Berlin, 1924. S. 211—212.
272. Цит. по: Chabod F. Storia dell'idea d'Europa. Roma — Bari, 1974. P. 49.
273. Hay D. Op. cit. P. 122.
274. Chabod F. Op. cit. P. 51.
275. Кареев Н. История Западной Европы в Новое время. Т. 3. СПб., 1899. С. 258.
276. Montesquieu Ch. L. Reflessioni e pensieri inediti. Torino, 1943. Pp. 100—101.
277. Цит. по: Saitta A. Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti di Europa. Roma, 1948. P. 101.
278. Цит. по: Chabod F. Op. cit. P. 106.
279. Ibidem. P. 107.
280. Ibidem. P. 112—114.
281. Gollwitzer H. Europabild und Europagedanke. Beitrage zur deutschen Geistgeschichte des 18 und 19 Jahrhunderts. Monako — Berlin, 1951. S. 72.
282. См.: Plumb J. H. The Growth of Political Stability in England, 1675—1725. L., 1977.
283. См.: Фадеева Л. Очерки истории британской интеллигенции. Пермь, 1995. С. 41.
284. См.: История Европы. Т. 4. М., 1994. С. 317.
285. См.: Пименова Л. А. Дворянство накануне Великой французской революции. М., 1986. С. 16.
286. Chabod F. Storia dell'idea d'Europa. Roma — Bari, 1974. P. 147—154.
287. Ibidem. P. 148.
288. История Европы. Т. 4. С. 324.
289. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 100.
290. «Немецкие подвиги всегда совершались в силу такой вот могучей незрелости, недаром же мы народ Реформации. Ведь и она была следствием незрелости» (Манн Т. Доктор Фаустус. М., 1973. С. 148).
291. См.: Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1996. С. 11.
292. Так, Гегель, как известно, считал, что только у германцев свобода стала достоянием всех. В другом месте Гегель писал: «Германский дух есть дух нового Мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины...» (цит. по: Рассел Б. История западной философии. В 2 т. Новосибирск, 1994. Т. 2. С. 225).

293. Cioran E. M. Joseph de Maistr. P., 1975. P. 175.
294. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 593.
295. Там же.
296. Там же. С. 600.
297. Там же. С. 596.
298. Там же. С. 597.
299. Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993. С. 90.
300. Там же. С. 88.
301. Там же. С. 86.
302. Там же.
303. Там же. С. 71.
304. Там же. С. 105.
305. Там же. С. 143.
306. Там же. С. 52.
307. Там же. С. 120.
308. См., например, четыре выпуска сборника «Консерватизм: история и современность (исследования по консерватизму)» (Пермь, 1994, 1995, 1996, 1997), в частности, статью П. Ю. Рахшмира «Три консервативные традиции: общее и особенное», открывающую второй (1995 г.) выпуск сборника.
309. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 251—252.
310. Там же. С. 279.
311. Там же. С. 294.
312. Там же. С. 302—303.
313. Там же. С. 303.
314. Там же. С. 320.
315. Там же. С. 324.
316. Там же. С. 326.

ЕВРОПА XVI—XVIII ВВ.: ИСТОРИЧЕСКИЕ ИТОГИ И ОБРАЩЕННОСТЬ В БУДУЩЕЕ

(Вместо заключения)

1. Исторические результаты раннего Нового времени

Мы рассматриваем эти столетия как первую фазу европейской модернизации, когда закладывались основы современного исторического порядка (прежде всего в странах-лидерах). Европейское общество этого времени — вполне переходное, оно может быть названо также посттрадиционным: в нем сложно переплетены элементы старого и нового, причем в разных странах Европы соотношение старого и нового было различным. На европейском Западе в это время можно отметить тенденцию к изживанию традиционной, сегментарной дифференциации общества, сопровождавшуюся очень постепенным переходом к новой стратификации, а также рост социальной, экономической и культурной мобильности.

Впрочем, исторические успехи этих столетий были еще довольно скромными. В экономике это — формирование рыночных отношений, в том числе международных, внутриевропейских. Однако складывание национальных рынков происходит, исключая, вероятно, Англию, за пределами интересующей нас эпохи. В это время еще не сложились новые промышленные инфраструктуры, капитализм XVI—XVIII вв. развивался главным образом в торгово-финансовой сфере (доиндустриальный, ранний капитализм). Его первоначальной опорой были крупные торговые дома и банки, многие из которых потерпели крах в первой половине XVII в. Новый виток экономической активности был связан с колониальной деятельностью и заморской торговлей: эксплуатация мировой периферии была важным источником ранней европейской модернизации.

Одной из важнейших задач модернизации является «приручение аграрного сектора» (Б. Мур), то есть значительное уменьшение числа традиционных аграриев с одновременным преобразованием поземельных отношений на рыночной основе. В XVI—XVIII вв. эта задача была решена только в Англии, и это во многом предопределило «плавный» переход этой страны к либеральному обществу в XVIII—XIX вв. Ос-

тальные европейские государства вошли в XIX в. с нерешенной крестьянской проблемой, в том числе Франция. Трудности становления либерального режима во Франции XIX в. восходят прежде всего к существованию традиционного крестьянства, являвшегося носителем антимодернизаторской, авторитарно-патриархальной ментальности. Особенно сложно в этом смысле обстояли дела в юго-восточной Европе и в России, где нетронутость традиционного крестьянского мира усугублялась отсутствием городских традиций. Это открывало прямую дорогу к антимодернизаторским, «крестьянским» революциям, в частности, в России.

Особую роль в развитии рыночной экономики в раннее Новое время сыграл XVIII в. С середины этого столетия начинается подъем, подхваченный XIX в. и переросший в триумф индустрии, рынка, буржуазии, капитализма. Помимо начальной стадии промышленного переворота в Англии ко второй половине XVIII в. относится «аграрная революция» (1), ознаменовавшая поворот европейского Запада к рациональным формам ведения сельского хозяйства.

На это же время приходится государственные реформы, проводившиеся «просвещенными» монархами, реформы, вызванные давлением перемен на Старый порядок и в большинстве случаев призванные сохранить историческое равновесие посредством поправок «сверху» к Старому порядку, обнаружившему (в определенных пределах) способность к самокоррекции.

Во второй половине XVIII в. происходит мощный общественный и культурный всплеск в крупнейших государствах европейского Запада — во Франции, в государствах Германии, в Италии. Им были задеты Испания и Португалия. А. Токвиль писал о разительном контрасте между французским обществом первой и второй половины XVIII в.: до середины XVIII в. оно, по словам Токвиля, пребывало в состоянии, близком к летаргии (2), особенно, если рассматривать его на фоне напряженной культурной и общественной жизни предреволюционных и революционных лет. Нечто подобное происходило в остальных западноевропейских странах. Только Англия прошла XVIII в. ровно, но и там вторая половина XVIII в. отмечена заметно возросшим темпом исторической жизни. Наконец, именно во второй половине XVIII в. Европа осознала себя в качестве цивилизации. Для философов этого времени уже вполне естественно называть себя не только «людьми», но и европейцами.

Все это заставляет нас предположить, что с середины XVIII в. начинается исторический цикл, вводящий европей-

ский Запад в период ускоренной трансформации Старого порядка в новые структуры. Заметной частью этого цикла была Французская революция и последовавшие за ней войны и процессы обновления. Французская революция имела общеевропейский смысл и влияние. По словам того же А. Токвиля, «Французская революция не имела территории» (3). Она спровоцировала цепную реакцию революций первой половины XIX в. В результате революционных событий и первых наполеоновских войн в Европе рубежа XVIII и XIX вв. сложилась ситуация, по своей исторической важности сопоставимая лишь с рубежом XV—XVI вв.

На наш взгляд, отмеченный цикл длился до середины XIX в. К этому времени перемены стали необратимыми: разворачивается европейская индустриализация, почти во всей Европе (за исключением России) была введена конституционно-монархическая форма правления — в результате «конституционных битв» (Э. Вайс) и «демократических революций». В это время складывается новый политико-идеологический ландшафт Европы, включающий в себя либерально-демократические, консервативные (от реформаторских до праворадикальных), социалистические, анархические идеологические комплексы и общественно-политические образования. Революции 1848—1849 гг. окончательно устранили институты Старого порядка в лидирующих странах европейского Запада, и с середины XIX в. начинается «буржуазная» эпоха.

Возвращаясь к историческим итогам собственно XVI—XVIII вв., отметим формирование в это время «общества» (публичной сферы) в странах европейского центра и его постепенное отделение от государства. В европейских государствах этих столетий система патронажных связей еще сосуществует с новыми структурами (исключая, вероятно, Англию XVIII в.). В XIX в. Европа вступила монархической и все еще аристократической (даже в Англии состав правящей элиты до середины XIX в. определяли представители аристократии) (4).

Европейская культура в XVI—XVIII вв. переживает процессы рационализации, индивидуализации и секуляризации. Во второй половине XVIII в. новаторская культура вполне отделяется от ствола традиции и вступает с последней в полемику. Однако она еще не в состоянии обойтись без метафизических и метасоциальных самооправданий, играющих в ней роль своего рода религии. Ранняя европейская модернизация, несомненно, имела и символическое измерение. Роль культурно-идеологических и политических символов, призванных заместить традиционные символы, сыграли новые

концептуальные образы, такие как природа, разум, естественные права человека, общественный договор, народный суверенитет.

Только в XIX в. идеологический абсолютизм в европейской культуре будет серьезно поколеблен, и от символа покоящейся, всеобъемлющей Природы европейцы обратятся к истории — рискованной и изменчивой стихии. История отрывается от философии природы, становясь предметом особого внимания. Одновременно появляется зрелая философская интерпретация идеи развития (Гегель).

Одним из наиболее существенных итогов эволюции европейской культуры в XVI—XVIII вв., а также в первой половине XIX в. явилось появление самодостаточной личности.

Несмотря на «неокончателъность» исторических результатов европейского раннего Нового времени, именно в XVI—XVIII вв. в Западной Европе были заложены основы «большого общества» с его функциональными подсистемами: политико-идеологической, культурной, религиозной, социальной, экономической.

2. Европейская система в движении. Основные варианты европейской модернизации

Возникновение системы европейских государств — одно из самых впечатляющих достижений эпохи XVI—XVIII вв. Степень европейской региональной связанности не идет ни в какое сравнение с тем, что мы видим в Азии того же времени.

В истории европейской системы в эти столетия можно выделить два периода: период генезиса (XVI — первая половина XVII в.) и период достаточно благополучного развития, проходившего под знаком региональной и цивилизационной общности европейских стран. Первый период завершился кризисом (Тридцатилетняя война) и последующим выходом из него (создание Вестфальской системы — нового политического порядка). Второй период также завершается кризисом (европейские войны, шедшие четверть века — с 90-х гг. XVIII в. до 1815 г.), за которым последовали Венский конгресс с финальным актом 9 июня 1815 г. — «первой территориальной хартией Европы», по выражению Ж.-Б. Дюрозеля — и образование Священного союза, представлявшего собой новую редакцию европейского равновесия.

Если проследить дальнейшую эволюцию европейской системы, то мы увидим тот же сценарий: чередование нового равновесия и нового кризиса. Так, равновесие, достигнутое в

1815 г., удавалось сохранять на протяжении всего XIX в., хотя в последней его трети оно и было существенно поколеблено появлением в центре Европы мощной Германской империи и стремительным усилением в Европе национализма и партикуляризма. Последнее, на наш взгляд, было неизбежной платой за дальнейшее развитие европейской системы: в XVIII и первой половине XIX в. Европа, взятая как целое, еще решала задачи цивилизационной интеграции, и потому общее преобладало над европейским частным. В последней же трети XIX в. европейский маятник закономерно пошел в другую сторону, в сторону самоопределения элементов европейской системы, то есть национальных государств. Именно в это время Европа реально становится Европой наций и вступает в очередной кризис, самый глубокий в своей истории.

Первая мировая война не принесла разрешения этого кризиса. Версальский мир оказался всего лишь перемирием, и только вторая мировая война исчерпала потенциал внутриевропейских конфликтов, впрочем, не до конца: еще 45 лет Европа была разделена надвое. Сейчас, в конце XX в., история Европы еще пишется, в ней скрыта сильная историческая интрига. И пружина этой интриги далеко не раскручена. О. Шпенглер в этом смысле ошибался, говоря в начале XX в. о «закате Европы». В конце XX в. европейское разнообразие достигло высокой степени зрелости (разумеется, прежде всего в западной части региона), требующей нового исторического варианта европейского единства. Ныне Европа отвечает именно на вызов единства.

Столь пространный экскурс, казалось бы, в сторону от нашей темы оправдывает то, что европейская система XVI—XVIII вв. может быть лучше понята «из будущего», из области свершившегося. Экскурс этот позволяет увидеть, что уже в раннее Новое время Европа была не только структурой, но и процессом. Уже в эту эпоху европейский путь пролегал между гегемонизмом и центробежностью. Ни Габсбурги, ни Людовик XIV, ни Наполеон не смогли превратить Европу в политически гомогенное имперское образование. По мнению К. Дельма, европейская цивилизация обладает как бы врожденным несовершенством, позволяющим избегать абсолютизма совершенной организации (5).

Ранняя европейская модернизация осуществлялась на фоне неравномерности в развитии отдельных стран региона. Поэтому ее территориально-государственные формы различны. Наиболее успешно она проходила в европейском центре (Англия, Франция, Соединенные провинции). Но и здесь необ-

ходимо различать английский и французский ее варианты (история Соединенных провинций не дала характерного варианта ранней модернизации, возможно, потому, что уже в XVIII в. эта страна, в сущности, отошла в историческую полутьну, пополнив ряд достаточно благополучных «средняков» европейского «пелетона»).

После бурного XVII в. английская модернизация протекала на основе достигнутого на рубеже XVII и XVIII вв. политического консенсуса — плавно и не теряя набранного темпа. Уже А. Токвиль подметил основную особенность английской истории XVIII в.: старые учреждения не разрушались, но постепенно изменялись (6), вставляя в новый порядок и сообщая ему легитимность, покрывая его благородной «патиной» преемственности.

Франция XVIII в., напротив, не знала «общественного договора» и модернизировалась в процессе конфронтации старого и нового. Последнее могло утвердиться только в борьбе, отсюда — радикальная окрашенность новаторской идеологии, отсюда же — затянутость французской модернизации в сравнении с английской. Общей чертой той и другой было существование «общества» — самостоятельных социальных структур, способных отстаивать свои интересы перед политическим центром и требующих своего участия в его деятельности. И в Англии, и во Франции мы сталкиваемся с высокой степенью артикуляции социального протеста. Во Франции революционное насилие впервые в европейской истории получило новую, рационалистическую, внеерелигиозную легитимацию.

Одна из особенностей модернизации ведущих европейских стран XVI—XVIII вв. — то, что все они — Нидерланды, Англия и Франция — прошли через революции. В данных случаях (и Случае) революции действительно оказались «локомотивами истории» (К. Маркс). Однако некритическая экстраполяция этого столь популярного в недавнем прошлом тезиса на все и всяческие революции представляется нам ошибочной. История знает примеры консервативных, антимодернизаторских революций, отбрасывавших ту или иную страну в прошлое.

Б. Мур отмечает, что Английская и Французская революции представляли собой две стадии одной Революции, совершавшейся в европейском центре (7). Мы разделяем этот взгляд: выше мы пришли к выводу, что европейские страны-лидеры XVI—XVIII вв. образовывали общее пространство перемен, в котором достаточно свободно циркулировала творческая, новаторская информация.

К революционному обновлению европейского центра причастна также Американская революция, явившаяся своего рода прологом к Великой французской революции. Появление Соединенных Штатов Америки означало, что Европа обрела «филиал», способный оказывать на метрополию влияние. С этого момента можно говорить о начале формирования «атлантической цивилизации», того, что сейчас называют Западом.

Модернизация европейской полупериферии проходила в более сложных условиях. Она была «запаздывающей» и «догоняющей». Один из наиболее показательных ее примеров — большинство государств Германии, прежде всего Пруссия и Австрийская империя. В отличие от европейского центра здесь не сложилось «общество» и соответственно не возникла «культура участия». Поэтому перемены могли происходить прежде всего посредством реформ «сверху». Отсутствие демократической культуры и опыта нового парламентаризма привело впоследствии (в первой половине XX в.) к фашистскому эксперименту, явившемуся попыткой форсированной, с сильнейшим идеологическим и технологическим акцентами, немецкой модернизации.

Немецкий опыт (как, впрочем, и опыт стран-лидеров) продемонстрировал, в частности, что полноценная модернизация может быть лишь фронтальной: преобразование экономики должно сопровождаться социально-политическим и психосоциальным обновлением (хотя полной синхронии модернизационных процессов обычно не наблюдается). В противном случае, возможно, и даже неизбежно (в той или иной форме), регрессивное движение в сторону социальной энтропии. В этом смысле история обратима.

Схожий исторический сценарий унаследовали от XVI—XVIII вв. Италия и Испания. Однако не вся европейская полупериферия шла путем исторических терний. Южные Нидерланды (впоследствии Бельгия), Швейцария, возможно, прирейнские области Германии (в XVI—XVIII вв. и в XIX в.) не познали трагических испытаний истории (сюда же следует отнести Скандинавию). Мы объясняем это, во-первых, тем, что это — малые европейские страны. Важнейшая задача эпохи модернизации — цивилизационное освоение государственного пространства, превращение географии в историю — не стояла в этих странах столь же остро, как в крупнейших государствах Германии, в Италии и Испании. Какой ценой этого добилась Франция (кстати, мононациональная и монологичная, в отличие, например, от Австро-Венгрии, страна), мы уже знаем, для нее это было очень непросто.

Во-вторых, эти страны вплотную (или почти вплотную, как скандинавские государства) прилегали к странам европейского центра. Они находились, так сказать, «за колесом» лидеров, а это, если верить велогонщикам, очень удобная позиция. Исключая скандинавов, все они входили в зону, которую именуют *Euroga felix*, — зону, простирающуюся от Италии вдоль Рейна (по обе его стороны) через Фландрию до Британии. Это историческое сердце Европы со времен Карла Великого. Не будучи в состоянии позволить себе геополитические амбиции, эти страны могли идти только одним путем — следом за лидерами, что они и делали.

Европейская периферия XVI—XVIII вв. не была однородной. Мы выделяем в ней католическо-протестантскую часть (Польша, Венгрия, Чехия, Прибалтика, Хорватия, Словения), юго-восточную, захваченную турками, и Россию. Все эти страны и области, исключая Россию, к концу XVIII в. потеряли самостоятельность. Следовательно, шансы вступить в фазу модернизации были у них минимальны или отсутствовали вовсе. В лучшем положении находились Чехия, Венгрия, быть может, Хорватия и Словения, входившие в состав Австрийской монархии и имевшие возможность, пусть и на правах ее периферии, как-то подключиться к тем скромным переменам, которые происходили в центре монархии. Это же можно отнести к прусской и австрийской частям Польши.

Более значительные затруднения испытывали области Прибалтики и российская часть Польши, хотя и они располагали позитивным историческим опытом, в частности, там сохранялась городская традиция и связанные с ней психосоциальные навыки.

В XVI—XVIII вв. католическая часть европейской периферии еще не выделилась в особый регион Европы, который сейчас, в конце XX в., все чаще называют Центральной Европой (8), не выделилась хотя бы потому, что для этого еще не сложились историко-политические предпосылки. С полной уверенностью о них можно говорить только после распада Варшавского блока в 1989—1990 гг.

Подробнее мы хотели бы остановиться на особенностях российской истории XVI—XVIII вв. и на перипетиях российской модернизации последних двух столетий, во многом предопределенных начальным движением России к современному обществу. Выход за установленные хронологические рамки обусловлен, как и в случае с европейской системой, естественным желанием увидеть проблему российской модернизации целостно.

Россия в XVI—XVIII вв. была особой частью Восточной Европы. До конца XV в. она оставалась политическим вассалом Орды и вела достаточно замкнутое существование. Достижение Москвой политической самостоятельности (1480 г.) поставило ее перед необходимостью государственного, цивилизационного и религиозного самоопределения. Вторым фактором, обусловившим ситуацию выбора конца XV — первой половины XVI в. (мы называем это вторым после Крещения культурно-историческим выбором Руси), стало падение в 1453 г. Византии. Самостоятельная Русь должна была отразить этот фундаментальный для своей истории факт. По-прежнему ли византийское наследие — основной ориентир Руси, становящейся Россией? Остается ли Москва верной православной традиции? Как Московское государство видит себя в евроазиатском пространстве после 1453 и 1480 гг.? — таковы главные вопросы, сопутствовавшие этому выбору.

Альтернативой Византии и православию на сей раз выступал Запад, чья цивилизационная мощь была для Руси конца XV в. уже очевидной. Восток, прежде всего кочевой, безусловно, не был для Москвы объектом сознательного выбора. Его влияние, усилившееся в период ордынского владычества на Руси и приведшее к известной ориентализации русской культуры и русских нравов, сказывалось не столько в религиозно-политических декларациях, сколько подспудно — на уровне «коллективного бессознательного», в привычках сознания и поведения.

Итак, выбор этого переломного времени был ограниченным: продолжать движение в русле византийской традиции или осуществить довольно резкий поворот на Запад. В пользу первого говорила вся предшествующая история Руси: пять столетий Византия была ее культурным наставником, и трудно сказать, был ли вполне завершен процесс «ученичества» к середине XV в., то есть к моменту падения Византии. С другой стороны, Руси был нужен сильный партнер по культурному диалогу, способный заместить Византию. В поисках «собеседника» Иван III обращается к Италии, в то время самой культурной и динамичной стране Европы («средиземноморская» культура Италии была достаточно тесно связана с культурой Византии — это отличало Италию от остальных западноевропейских стран и это же во многом объясняет обращение самостоятельной Руси к «узнаваемой» итальянской культуре). Итальянцы строят в Москве новый Кремль, из Италии приезжает на Русь Зоя (Софья) Палеолог, ставшая супругой Ивана III. Несколько-

ми десятилетиями спустя другой московский правитель, Иван IV, в ходе Ливонской войны предпринимает попытку овладеть побережьем Балтийского моря, чтобы напрямую общаться с Западом. Это, на наш взгляд, симптоматичные факты, красноречиво свидетельствующие о важности Запада для России.

В конце концов, Русь подтверждает свою начальную приверженность византийской традиции и православию. Это происходит в первой трети XVI в., с появлением идеи «Москва — третий Рим».

Сформулирована эта идея, как известно, в посланиях старца псковского Елеазарова монастыря Филофея, написанных в первой трети XVI в. Согласно Филофею, первый Рим, древний, пал от нечестия, второй, Константинополь, был завоеван турками, третьим Римом является Москва, а четвертому не бывать. К названным посланиям следует добавить написанное тогда же «Сказание о князьях Владимирских», в котором сделана исторически неубедительная попытка доказать происхождение русских великих князей от римского императора Августа. В состав «Сказания» входит также легенда, повествующая о даре греческого императора Константина Мономаха киевскому князю Владимиру Всеволодовичу (Мономаху) царского венца, скипетра и державы.

Образ третьего Рима одновременно отделяет Русь от Запада, позволяет держать дистанцию между ними и соединяет определенной культурно-исторической связью (ссылка на Рим и Константинополь). Русь-Россия сознательно встраивает себя в общеевропейскую историческую схему и не мыслит себя вне «большой» Европы.

Вместе с тем факт принятия Русью государственных инсигний Византии при Иване III и, следовательно, осознание себя преемницей последней говорят о том, что Московское государство претендует на особое место среди европейских стран, справедливо ощущая существенные различия (вплоть до чуждости), отличавшие его от европейского Запада и прилежавших к нему восточноевропейских (в то время) государств — Чехии, Польши и Венгрии. Говоря иначе, в первой половине XVI в. Московия видит себя «другой Европой». На наш взгляд, это было точное самоощущение. Забегая вперед, скажем, что и в конце XX в. восточноевропейская идентичность России представляется нам наиболее отвечающей ее культурно-историческому положению.

Восприятие Россией Запада в XVI—XVIII вв. (и позднее) было амбивалентным. С одной стороны, Российское государство связывало свою историческую судьбу с участием в

европейских делах. Одно из первых в XVI—XVIII вв. подтверждений этому, как было сказано выше, — Ливонская война, отразившая стремление России глубже войти в Европу. Запад все более становится для России «своим другим», зеркалом, в которое Россия ревниво и напряженно вглядывается, условием ее исторического самоопределения.

С другой стороны, в отношениях с Западом Россия чувствовала свою инаковость. Ее цивилизация, содержащая в себе не только христианские символы и религиозные стандарты, но и «азиатское подполье» вместе с далеко не ассимилированным язычеством (в этом смысле это евроазиатская или даже особая, самостоятельная цивилизация, как считают некоторые исследователи) (9), отторгала существенные элементы европейского цивилизационного опыта — плюрализм, идею личности, рационализм и другие.

Неоднозначность восприятия Запада Россией отражалась в последовательной смене культурных предпочтений — от «ненависти» к «любви» (известный образ А. Блока из поэмы «Скифы») и обратно. В XVI—XVII вв. преобладала «ненависть», а точнее — умеренный изоляционизм: Россия нуждалась в западных военно-технических изобретениях и специалистах, но на уровне коллективных представлений испытывала неприятие к западной религии (католицизму), западной культуре, западным нравам. И неудивительно: цивилизационные различия между обеими сторонами были в это время весьма велики.

В XVI—XVII вв. Россия оставалась средневековой страной, ее традиция, в отличие от традиции средневекового Запада, не содержала в себе исторически выраженных инновационных элементов и была во многом архаической. В русской религиозной культуре в эти столетия утвердилось узко-литургическое понимание благочестия, иначе говоря — обрядоверие, не способствовавшее психосоциальному обновлению. Россия не знала развитых аристократических и городских традиций. Она была почти исключительно крестьянской страной. Естественно, что политика перемен сталкивалась в России с особыми трудностями. Добавим сюда колоссальное расширение Российского государства, происходившее в XVI—XVIII вв. Россия становится поистине «миром миров» (М. Гефтер). Огромные, исторически и цивилизационно не освоенные пространства, чрезвычайное разнообразие этносов, языков и местных культур — все это также создавало беспрецедентные препятствия для модернизации.

В этих условиях единственной силой, способной напра-

вить страну в русло перемен, оказалось монархическое государство.

С самого начала российская модернизация натолкнулась на сопротивление и привела к «расколу» — это слово следует понимать и конкретно-исторически, и расширительно — как основное отличие модернизации в России и основной символ российской истории XVII—XX вв. С середины XVII в., а более определенно с начала XVIII в. появляются две России: Россия элиты, вводящей перемены «сверху», и Россия большинства, молчаливо претерпевающего нововведения или же стихийно протестующего.

В конце XVII — начале XVIII в. «тишайшая» модернизация Алексея Михайловича перерастает в форсированную и вместе с тем верхушечную модернизацию Петра I. Понятие модернизации мы в данном случае используем в принятом нами смысле — как движение от традиционного общества к современному. В России это движение начинается, на наш взгляд, во второй половине XVII в. Одним из его первых проявлений были церковные реформы патриарха Никона, имевшие целью включить русскую религиозную традицию в международное православное сообщество, представленное восточными патриархатами.

Реформы XVIII в., проводившиеся государством, имели двойственный и даже парадоксальный характер. Они привели к появлению более тысячи промышленных предприятий, армии, культурных организаций и государственной системы, отвечавших требованиям времени и выдержанных в европейском духе. Одним из основных позитивных итогов перемен XVIII в. стала европеизация дворянской элиты, которая уже в конце XVIII в. дала первых российских диссидентов (Новиков, Радищев), а в первой четверти XIX в. начала отделяться от государства, являя собой зачаток российского «общества». Свидетельства сказанному — восстание декабристов и возникновение относительно автономной дворянской культуры, в частности, раннего славянофильства. Монархическое государство, таким образом, переставало быть единственной сознательной силой русской истории, которая тем самым внутренне усложнялась и в известной мере ускорялась.

В то же время эти реформы не могли привести к серьезным изменениям всей страны. Подавляющее большинство россиян было к ним совершенно не готово. Более того, в XVIII в. завершается переход к автократической самодержавной системе, заканчивается процесс закрепощения крестьянства и подчинения общества государству. Реформы прово-

дились за счет беспрецедентного в российской истории подавления сословных и личных прав горожан и крестьян. И тем не менее осуществляться иначе в той ситуации реформы, скорее всего, не могли бы. Быстрота, с какой достигал своих преобразовательных целей Петр I, и относительный успех его новаторских предприятий объясняются прежде всего тем, что в его руках была абсолютная, деспотическая власть и он мог не считаться с мнением кого бы то ни было. Естественно, обратной стороной внедрения в российскую историю европейских институтов, внедрения с необходимостью поверхностного, была рефеодализация громадной страны. Такой насильственно-верхушечный вариант модернизации называют еще неорганичным. Но возникает вопрос: а могло ли быть иначе? В условиях «догоняющего» исторического сценария, в котором двигалась Россия в XVIII в., — едва ли.

Нечто подобное происходило в XVII—XVIII вв. и в других отстававших от европейских лидеров государствах — в Пруссии, Польше, в некоторых карликовых монархиях Италии, однако неорганичность российских реформ этого времени выделяется особо. И все же считать реформы XVIII в. в России совершенно искусственными и бесплодными будет неоправданным. Помимо упоминавшихся выше нововведений была создана, выпестована модернизаторская элита, а это уже немало, если учесть, что в целом Россия оставалась традиционной страной.

В XIX век Россия вошла наиболее архаичной из великих европейских держав. Тончайший европеизированный слой высшей бюрократии и дворянства возвышался над многомиллионной массой крестьянства и мещан. Социальной середины Россия была лишена (в отличие от Германии и Италии с их развитыми городскими традициями). Вплоть до 1905 г. страна не знала ни конституции, ни парламента, ни политических партий, ни современной политической жизни в целом, что также невыгодно отличало ее от остальной Европы.

Роль посредника между элитой и народом до второй половины XIX в. играло всемогущее государство, воспринимавшееся как высшая ценность. Это снижало потенциальную опасность ситуации «раскола». Однако с середины XIX в. негласный «общественный договор» между народом и государством постепенно разрывается, государство утрачивает кредит доверия и российское политическое пространство резко поляризуется: правые радикалы (консерваторы) противостоят левым радикалам («революционерам»), либерализм же, то есть третья, смягчающая противостояние сила, остается в России без сколько-нибудь надежной социальной основы.

Радикализация политической жизни России второй половины XIX — начала XX в. противоречиво совпала с самыми глубокими в истории России реформами, впервые затронувшими значительную часть ее населения. Российская модернизация сделала в это время действительно серьезные успехи, страна стала реально меняться, впервые возникают предпосылки для складывания среднего класса. Особенно важными нам представляются перемены, происходившие в это время в сознании россиян: заколебались архаические, сугубо коллективистские и мифологические устои российской ментальности, появились альтернативные им личностные и рационалистические установки сознания, нашедшие отражение, в частности, в русской литературе.

Однако инерция «раскола» оказалась сильнее новаторских тенденций, реформаторы этой переломной эпохи (С. Ю. Витте, П. А. Столыпин и др.) находились в ситуации постоянного, едва ли не фатального цейтнота и не были в состоянии переломить ход событий в пользу продуктивных исторических преобразований. Итогом драматической борьбы разнонаправленных сил в России второй половины XIX — начала XX в. стали события 1917 г. и последовавшая за ними гражданская война. С интересующей нас точки зрения, мы воспринимаем этот катаклизм как исторический срыв России, как трагическое пресечение начавшегося в стране процесса глубоких изменений, то есть как поражение российской модернизации.

Победа большевистской революции представляется нам в своем существе традиционалистским реваншем, торжеством антимодернизаторских сил. Несмотря на то, что большевистский режим декларировал построение принципиально нового общества и с конца 20-х гг. взял курс на форсированную индустриализацию, фундамент «социалистического общества» был архаическим: к нему мы относим тоталитарную, мифологизированную идеологию, безоговорочное подчинение индивидуального сознания коллективному, наконец, гипертрофированное государство, вновь поглотившее общество.

«Социалистическая модернизация», на которую, конечно же, не стоит закрывать глаза, была принципиально усеченной, она не решила аграрной проблемы, она не затронула ни социальной, ни политической сфер, остававшихся запретными для перемен. Общественное сознание советского времени тщательно оберегалось от каких-либо новшеств. Советское образование постоянно воспроизводило господствующие идеологемы. Даже промышленность развивалась избирательно и непропорционально (главным образом, ее военные отрас-

ли). А между тем полноценная модернизация, как мы упоминали выше, развивается фронтально, то есть по всем направлениям или по большинству из них. Модернизация сознания при этом не менее важна, чем, например, индустриализация или перевод сельского хозяйства в русло рыночной экономики.

Таковы основные варианты европейской модернизации. Начавшись в XVI—XVIII вв. в лидирующих странах европейской системы, придя к первым серьезным результатам в конце XIX в. (опять же в европейском центре), европейская модернизация продолжается в XX в.: следом за Англией модернизируется Франция и «благополучные» страны европейской полупериферии. После второй мировой войны переходные процессы завершаются в Западной Германии и Италии (в 50—60-е гг.). Во второй половине 70-х и в 80-х гг. наступает черед Испании и Португалии: они либерализируются и одновременно решают экономические проблемы. Тогда же к ним присоединяется Греция.

В начале 90-х гг. модернизационная волна докатывается до стран Центральной Европы. И здесь основным условием преобразований были деидеологизация и либерализация общественной жизни.

Страны Восточной Европы и Россия в силу исторических причин остаются в этом ряду последними.

3. Европейская традиция и модернизация

История европейского Запада XVI—XVIII вв. показала, что между традицией и новациями нет фатального антагонизма. Традиция жива только тогда, когда она так или иначе обновляется, а новации должны представить доказательства своей органичности и естественности. Европейский Запад реализовал один из лучших вариантов диалога старого и нового. На протяжении раннего Нового времени здесь произошло то, что Ш. Эйзенштадт назвал реконструкцией традиции: из исторического препятствия она стала фактором исторического роста. Вероятно, не всякая традиция способна легко проделать такой путь, традиции различны, и в «Прологоменах» мы попытались набросать их типологию (4-е примечание).

В основе средневековой европейской традиции лежал христианский религиозно-культурный проект. Его главный нерв составляло напряжение между трансцендентным и мирским порядками. Напряжение создавалось изначальной автономностью этих порядков («Кесарево кесарю, а Божие Богу» —

Мр. 12:17, Лк. 20:25). Религиозные ценности в христианстве не подавляли светских, и таким образом возникала возможность снятия традиционного синкретизма, возможность диалога. При этом земной мир признавался несовершенным и подлежал изменению. По мере этого изменения смягчалось базовое противоречие христианства.

Говоря иначе, христианский проект предполагал реформирование земного порядка в соответствии с христианским представлением о справедливости. По мнению Ш. Эйзенштадта, разработанная идеология протеста XVIII—XIX вв. имеет христианские истоки (10). Христианство порождало религиозную гетеродоксию и вторичные элиты, тяготевшие к центроформированию (11). И здесь оно задавало образцы светским преобразованиям. Оно учило, что земные власти ответственны перед высшим законом и могут быть смещены, если не следуют ему. Христианство во многом обусловило символические аспекты модернизации. Христианская религиозная личность — зрелый итог эволюции религиозной культуры — явилась прототипом (хотя и не единственным) светской личности XVIII—XIX вв.

Кроме того, христианство заключало в себе возможность трансформации традиционной, ритуализованной религиозности в индивидуально окрашенную посттрадиционную, «личностную» религиозность. В XVI—XVIII вв. эта возможность была во многом реализована в западноевропейской истории.

Итак, на европейском Западе традиция оказалась готова к реконструкции и диалогу с новациями. В результате в конце XVIII — первой половине XIX в. здесь возникает то, что мы назвали Большой европейской традицией, органично совместившей ценности развития и стабильности, устремленность в будущее и уважение к прошлому.

Явилось ли такое совмещение вполне органичным? История евро-американского Запада середины XIX — конца XX в. побуждает ответить на этот вопрос скорее положительно. К концу нашего столетия в западной социально-политической и культурной жизни постепенно утверждается либерально-консервативный консенсус, знаменующий относительно торжество «середины» над крайностями правого и левого радикализма и дающий западным обществам возможность поддерживать стабильное существование и стабильный рост (разумеется, только в обозримом будущем, поскольку человеческая история не в состоянии дать абсолютных, долговременных гарантий стабильности). Движение к этому консенсусу, представляющему собой, на наш взгляд, зрелую конкретизацию Большой европейской традиции, приобрело

определенную направленность именно на исходе раннего Нового времени, во всяком случае с первой половины XIX в.

Объективности ради стоит дать слово осторожности, которая никогда не должна покидать историка: может быть, Западная цивилизация зашла слишком далеко в реконструкции традиции, перешедшей в ее деконструкцию? Онтологическое ядро традиции, выраженное в фундаментальных религиозных символах и традиционных нравственных заповедях, не должно подвергаться человеческой переоценке, иначе обществу грозит утрата духовного и исторического самоощущения. При этом «внешние» слои традиции, вовлеченные в историю и время, не могут не меняться при условии, что такого рода перемены соответствуют реальным требованиям эпохи или ситуации. Не нарушил ли Запад меры в этом деликатном движении от старого к новому? Или все же он осуществил вариант реконструкции традиции, соответствующий его собственной исторической и культурной природе? Заданные в «аспекте осторожности», эти вопросы, естественно, остаются без ответа.

В Восточной Европе преобразовательные возможности христианства были реализованы в гораздо меньшей степени, поскольку историческая почва, принявшая в себя его семена, была иной. Здесь отношения между традиционализмом и политикой перемен были более напряженными, а в России эти отношения вылились в эпохально длительное противостояние, вобравшее в себя не только XVIII и XIX вв., но и нынешнее столетие.

Российская традиция, на наш взгляд, не пережила реконструкции, вместо этого она прошла через две серьезные деформации. Первая из них связана с появлением в XVI—XVIII вв. новой для России социально-политической системы — самодержавия. Главным действующим лицом российской истории становится государство. Прежние социальные структуры и институты (боярская аристократия, сословные и церковные собрания, свободная крестьянская община, города-республики Северо-Запада) либо исчезают, либо серьезно ослабляются, чтобы исчезнуть в XVII — начале XVIII в. На смену начальной традиционной реальности (и схеме) приходит новая, значительно более простая: «сверху» — авторитарное государство, «снизу» — подданные, различия между которыми выступают в качестве второстепенного признака общества. «Органическая» сословная иерархия замещается иерархией, утверждаемой сверху. Церковь подчиняется государству, царь мыслится как единственный полноправный соб-

ственник — он владеет страной, как «отчиной». Теряется традиционная «естественность», не традиция отныне определяет власть, а власть, войдя в святая святых традиции, вольна ее истолковывать и даже насильственно перекраивать, как это произойдет при Петре I, подведем итог описываемому повороту.

Кстати, в сказанном выше кроется разница между российской традицией, какой она предстает в XVI—XVIII вв., и традициями государств Востока. При всей мощи государственного начала, например в Китае тех же столетий, оно не подменяло собой традицию, оно служило основным гарантом ее неизменности. В этом смысле Россия — не Восток, начиная с XVIII в., традициональная стабильность перестает быть естественным свойством российского общества. В то же время, в отличие от европейского Запада, «мутировавшая» российская традиция не прибавила в исторической зрелости. На фундаментальном, массовом уровне ей остались равно чужды личностные ориентации (религиозно-личностные в том числе) и рациональная культура — основные составляющие инновационных перемен.

То же мы видим в культуре. XVI в. был веком регламентации: «Степенная книга», «Домострой», постановления «Стоглава» — все говорило об утверждении официального стиля, об огосударствлении культуры. Попадает под фактический запрет индивидуально окрашенный духовный поиск. Показательны в этом смысле судьбы Максима Грека и митрополита Филиппа Колычева, но самое знаменательное событие этого рода — победа «осифлян» над «нестяжателями». Последние олицетворяли движение к религиозной личности и регулярной, легализованной мистической (то есть индивидуальной) практике, наметившееся в XIV—XV вв. «Осифляне» представляли жесткое обрядоверие, ориентировавшееся на сильную, сакрализованную государственную власть, что и предопределило исход спора этих двух церковных партий. Следствием всех описанных социокультурных перемен была деградация русской духовности в XVIII в. По словам Г. Федотова, произошла «трагедия древнерусской святости»: «Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой Старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление» (12).

Вторая деформация российской традиции приходится на 20-е столетие. Революция и советская эпоха, как мы попытались показать выше, не перечеркнули традицию. Отменить традицию волевым актом невозможно, она пронизывает историю, сознание и привычки народа, это так же невозмож-

но, как отменить характер. Традиция — это некоторым образом судьба. Однако традицию, как и характер, можно до известной степени изменить в ту или иную сторону. Декларативный отказ большевиков от значительной части российского культурно-исторического наследия, социалистическая ревизия традиции сопровождалась ее дальнейшим упрощением, лишением ее трансцендентных, духовных оснований. На первый план при этом выходили стихийные, архаические элементы традиции, продуцировавшие новое, социалистическое мифотворчество.

Прежняя формула традиции — православие, самодержавие, народность — была отброшена, но не мог быть отброшен ее архетипический, глубинный субстрат, который нашел себе иное, более поверхностное и тривиальное выражение (в нем мы выделяем три архетипа: Мифа, Власти и Коллективности). Официальный отказ от православия не привел к демифологизации российского общественного сознания. Напротив, его мифологизация и идеологизация приобрели беспрецедентный масштаб. Был создан идеологический, архаический в своей основе, замкнутый на себя наукообразный миф (мир), поглотивший сознание подавляющего большинства россиян.

В неменьшей мере, чем архетип Мифа, в советской культуре ошутим архетип Власти. Никогда еще российский народ не был столь «огосударственен». Государство стало единственным, на что советский человек привык полагаться. Самодержавная форма государственности оказалась лишь одной из манифестаций государственного инстинкта россиян.

Наконец, в советскую эпоху нашел кульминационные, «предельные» формы архетип Коллективности — коллективность стала тотальной, преемственность частной жизни и мысли была решительно прервана. «Народность» трансформировалась в «новую историческую общность — советский народ».

Вторая деформация российской традиции устранила со сцены старые сословия — дворянство и купечество с их представлениями о личной чести, в ходе коллективизации погибли традиционное крестьянство, община, фольклорная Россия. Исчезла культурная элита, создававшаяся два с лишним столетия. Разрушались церкви, искоренялось православие. Когда «пассионарный» период советской цивилизации закончился (условно — после смерти Сталина), все более обнаруживалось, что социалистические ценности, лишённые глубокого культурного основания, эрозируют. Страна спуска-

лась по нисходящей советского цикла, скользя к еще одной точке кризиса.

Подведем итоги: до 90-х гг. XX в. российская традиция не была готова к реконструкции. Ее деформации сопутствовали попыткам России ответить на исторические вызовы, не прибегая к реальному обновлению. Возможно, именно сейчас «сроки исполнились». Без реконструкции традиции Россия не сможет продолжить и завершить модернизацию. В основе модернизации лежит цивилизационный синтез, синтез «своего» и «другого». Отсутствие развитой традиции приводит к неравновесности, неорганичности синтеза. Незрелая традиция при этом или замыкается в себе, культивируя образ врага, или смывается при встрече с более сильной стороной. То и другое одинаково отрицательно сказывается на процессе модернизации.

Своеобразие настоящего момента в том, что в диалоге с инновационным западным опытом российская традиция может, наконец, нейтрализовать негативное влияние архаики (изоляция, нетерпимость к иному, вера в исключительность российского исторического пути, избыточная эмоциональность, склонность к мифологизированию вместо чувства реальности и интеллектуальной дисциплины) и войти в фазу реконструкции. Традиция должна стать зрелой, должна усвоить идею личности, творческую рациональность, культурную терпимость, должна адаптироваться к современности, сохранив в то же время сакральное измерение, представление о трансцендентных основах, все, что способствует нравственному здоровью общества. Косная, «нерасколдованная» традиция обречена на превращение в окаменевший реликт.

По мере того как традиция форсирует цивилизационный барьер, осваивает элементарный культурно-информационный фонд современности, раскрывается ее своеобразие и из исторического бремени она становится фактором роста. Так было с Японией, это же происходит в последние десятилетия с Турцией, Мексикой, Таиландом и другими странами.

В России реконструкции традиции препятствуют печальный опыт уклонений от обновления, ее упрощение и деформации, описанные выше. Нельзя вполне исключить, что российский традиционализм в очередной раз изберет путь изоляционизма и мы столкнемся с реальностью фундаментализма — националистического или идеологического. В конце нынешнего столетия, если мы не ошибаемся, все еще существуют две России, различно понимающие российское будущее. Надежных гарантий благополучного разрешения нынешней российской ситуации по-прежнему нет. И все же мы

видим основания для оптимизма: в сравнении с началом XX в. российское общество менее поляризовано, а его «традиционалистский» сектор, в рамках которого исповедуются те или иные варианты «точной» реставрации прошлого, существенно сузился. Возможно, впервые в российской истории он перестал задавать тон, а границы между ним и частью общества, осознающей необходимость перемен, стали менее жесткими.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. См.: Kerridge E. The Agricultural revolution. L., 1967.
2. См.: Токвиль А. Старый порядок и революция. СПб., 1906. С. 193.
3. Там же. С. 23.
4. Moore B. Social Origins of Dictatorship and Democracy. L., 1969. P. 33.
5. См.: Delmas C. La Civilisation européenne. P., 1980. P. 91.
6. См.: Токвиль А. Указ. соч. С. 162.
7. См.: Moore B. Op. cit. P. 427.
8. См.: In search of Central Europe. Cambridge; Oxford, 1989.
9. См. весьма интересное, на наш взгляд, выступление В. Л. Цимбурского за «круглым столом» в «Вопросах философии» (1995, № 9).
10. См.: Eisenstadt S. N. European civilization in a comparative perspective. Oslo, 1987. P. 12, 32, 60.
11. См.: Ibidem. P. 23.
12. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 197.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ИСТОРИОСОФСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ	19
1. Западноевропейская цивилизация до XVI в. (ретроспектива «европейского чуда»)	19
2. Исторические контуры Перехода	28
3. Раннее Новое время (XVI—XVIII вв.) в истории Западной Европы	30
3.1. Рубеж XV—XVI вв. как точка отсчета новой (переходной) эпохи	30
3.2. Проблема периодизации раннего Нового времени	31
<i>Глава I. ЕВРОПЕЙСКАЯ СИСТЕМА ГОСУДАРСТВ В XVI—XVIII ВВ. (социально-политические и экономические процессы)</i>	37
1. Система европейских государств в XVI—XVIII вв. Исторический обзор	37
1.1. Общие соображения	37
1.2. Средневековые истоки системы европейских государств	40
1.3. Исторические достоинства системы европейских государств	41
1.4. Европейское разнообразие: уровень субсистем	44
1.4.1. Первая субсистема: Англия, Соединенные провинции, Франция	44
1.4.2. Вторая субсистема: Испания, Германия, Италия	57
1.4.3. Третья субсистема: Восточная Европа	66
1.5. Европейское разнообразие: международные отношения в XVI—XVIII вв.	71
1.5.1. Предварительные замечания	71
1.5.2. Международные отношения в Европе в XVI — первой половине XVII в.	72
1.5.3. Международные отношения в Европе с середины XVII в. до конца XVIII в.	75
2. Эволюция европейской государственности в XVI—XVIII вв.	80
3. Социальные процессы в Европе XVI—XVIII вв.	92
<i>Глава II. ЭВОЛЮЦИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ</i>	112
1. Культура Возрождения	112
2. Реформация	126
2.1. Реформация и Возрождение	126
2.2. Основания Реформации: Мартин Лютер	129
2.2.1. Теология Лютера	129
2.2.2. Религиозная антропология Лютера	132
2.2.3. Лютер о церкви и религиозном сообществе	134
2.2.4. Общественные взгляды Лютера	136
2.3. Кальвинизм	138
2.3.1. Кальвинистская теология и антропология	138

2.3.2. Кальвинистская церковь	142
2.4. Протестантизм и европейская история XVI—XVIII вв.	143
3. Социокультурный кризис XVI—XVII вв.	149
4. Философско-научная революция XVII в.	152
4.1. Начало формирования новой философско-научной картины мира	152
4.2. Новоевропейская культура и Возрождение	154
4.3. Новоевропейская культура и Реформация	154
4.4. Новая философия XVII в. «Республика ученых»	155
4.5. Рождение новоевропейской науки	157
5. Формирование в XVI—XVII вв. нового образа общества ...	160
5.1. Феномен Макиавелли и европейский этатизм XVI—XVII вв.	160
5.2. Эволюция политико-правовых идей в XVII в.	164
6. Художественная культура XVI—XVII вв.	170
6.1. Несколько общих наблюдений	170
6.2. Художественная культура XVI в.	172
6.3. Художественная культура XVII в.	174
7. Культура XVIII в. Просвещение и традиция в контексте «европейского чуда»	177
7.1. XVIII в. в историко-культурной панораме раннего Нового времени	177
7.2. Философско-мировоззренческие основы Просвещения: идея природы	181
7.2.1. «Новый натурализм»	181
7.2.2. Специфика философско-научного стиля XVIII в.	184
7.3. Философско-мировоззренческие основы Просвещения: Разум	187
7.4. Социальная философия и антропология Просвещения	191
7.5. Рождение европейской идеи	200
7.6. Очерк типологии европейского Просвещения	204
7.7. Просвещение и дальнейшая трансформация традиционной религиозности	210
7.8. Новации и традиция в конце XVIII в. Большая европейская традиция	212
7.9. XVIII век на пути к XIX веку: Мишель Фуко о смене культурных эпох	217

ЕВРОПА XVI—XVIII ВВ.: ИСТОРИЧЕСКИЕ ИТОГИ И ОБРАЩЕННОСТЬ В БУДУЩЕЕ (Вместо заключения)	232
1. Исторические результаты раннего Нового времени	232
2. Европейская система в движении. Основные варианты европейской модернизации	235
3. Европейская традиция и модернизация	246
Библиографический список	252

Учебное издание

Вячеслав Михайлович Раков

«ЕВРОПЕЙСКОЕ ЧУДО»
(рождение новой Европы в XVI—XVII вв.)

Редактор **Н. А. Сидорова**
Технический редактор **Е. А. Жукова**
Корректор **И. В. Дубровина**

ИБ 185
Лицензия ЛР № 020408 от 19 июня 1997 г.
Издательство Пермского университета.
614600, г. Пермь, ул. Букирева, 15.

Сдано в набор 27.07.99. Подписано в печать 20.09.99. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага газетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,44.
Тираж 3000 экз. Заказ № 2919.

Издательско-полиграфический комплекс «Звезда».
614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

ДЛЯ ЗАМЕТОК