

С. Д. СКАЗКИН

ИЗ ИСТОРИИ  
СОЦИАЛЬНО-  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ  
ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ  
В СРЕДНИЕ  
ВЕКА





АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

С. Д. СКАЗКИН

ИЗ ИСТОРИИ  
СОЦИАЛЬНО-  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ  
ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ  
В СРЕДНИЕ  
ВЕКА

*МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
МОСКВА 1981

В сборнике помещены не публиковавшиеся ранее статьи, лекции, доклады, главы из незаконченной монографии. Ряд материалов посвящен общеметодологическим проблемам всеобщей истории и истории средневековья. Вопросы средневековой истории Западной Европы исследуются в главах незаконченной монографии «Восстание Дольчино», в лекциях из спецкурса по истории Франции. Большой интерес представляют статьи и эссе по проблемам средневековой культуры. Публикуются также отрывки из дневниковых записей С. Д. Сказкина. Сборник завершается приложениями, в которые включены публиковавшиеся ранее, но ставшие библиографической редкостью работы ученого.

Редакционная коллегия

Е. В. ГУТНОВА

(ответственный редактор),

И. Н. ОСИНОВСКИЙ, Н. А. ХАЧАТУРЯН,

О. И. ВАРЬЯШ

(ответственный секретарь)

## ОТ РЕДАКЦИИ

Книга включает в себя ранее не публиковавшиеся труды известного советского историка академика Сергея Даниловича Сказкина (1890—1973). Материалы для нее отобраны из обширного архива ученого. При этом редколлегия руководствовалась в первую очередь их научной значимостью, интересом, который они могут возбудить у современного читателя своим содержанием и трактовкой поставленных автором исторических проблем. Вместе с тем составители сборника стремились к тому, чтобы читатель получил представление о С. Д. Сказкине как исследователе и педагоге и о его роли в развитии советской исторической науки.

Исходя из этих общих целей издания, наряду с вполне законченными статьями, докладами, главами из незавершенных книг С. Д. Сказкина мы сочли возможным опубликовать и сохранившиеся фрагменты из незаконченных статей. Наряду с материалами сравнительно недавнего времени в книге представлены некоторые работы, написанные ученым в конце 30-х — 40-х годах, отразившие живое биение научной мысли С. Д. Сказкина на том этапе его творческой биографии. Отбирая для публикации труды ученого, созданные много лет назад, мы подходили к ним не только с меркой современного уровня советской исторической науки, но и с учетом их новаторского для своего времени характера и их плодотворного воздействия на последующее развитие советской медиевистики.

Большинство публикуемых архивных материалов посвящено разным аспектам истории средневековой Западной Европы, которая с начала 30-х годов составляла главный предмет исследований С. Д. Сказкина. Часть из них прямо связана с проблематикой, которая нашла то или иное отражение в его напечатанных работах. В этих случаях публикуемые нами материалы служат ценным дополнением к последним, но при этом нередко ярче, чем они, обнаруживают творческие замыслы С. Д. Сказкина и основные направления его исследовательских поисков.

Таковы, в частности, разделы из неоконченной монографии о восстании Дольчино, которые ранее никогда не публиковались (хотя другие ее части были давно напечатаны).

К той же группе материалов сборника относятся ранее не публиковавшиеся три лекции («Международные отношения в конце XV и первой половине XVI в.», «Итальянские войны» и «Возрождение, гуманизм и реформация») из сохранившегося в

машинописи специального курса С. Д. Сказкина по истории Франции XVI в. Остальные его части вошли в соответствующие главы (4-ю и 5-ю) первого тома «Истории Франции» (М., 1972).

Большой интерес представляют труды С. Д. Сказкина, затрагивающие проблемы, по которым он ранее почти ничего не публиковал.

Два из них касаются истории средневековой культуры и идеологии: Введение к незавершенной книге «Основы средневекового миросозерцания», над которой С. Д. Сказкин работал в конце 40-х годов, и фрагмент статьи «О социальной роли и идейном содержании христианства», написанный им незадолго до смерти.

К этим материалам примыкает статья «Ф. Энгельс и Г. Гауптман как историки Крестьянской войны 1525 г.»

Помимо работ, посвященных средневековой тематике, редколлегия включила в сборник два вполне законченных, но не публиковавшихся ранее доклада по теоретической проблеме: «Понятие „всемирной истории“ у К. Маркса и значение этого понятия в мировоззрении пролетариата» и «Понятие „всемирной истории“ в буржуазной и марксистско-ленинской исторической науке». Этот сюжет С. Д. Сказкин тоже специально не рассматривал в своих печатных трудах.

Ярко высвечивают творческий путь ученого и его неповторимый облик педагога и человека включенные в сборник заметки и дневниковые записи С. Д. Сказкина, раскрывающие его взгляды на историю, на воспитание молодых историков, на задачи, стоявшие перед советской исторической наукой на разных этапах ее развития.

Кроме перечисленных архивных материалов, в разделе «Приложения» помещены ранее опубликованные статьи С. Д. Сказкина: Предисловие к роману А. де Виньи «Сен-Мар», Предисловие к роману В. Гюго «Собор Парижской богородицы», статья «Исторические условия восстания Дольчино».

Основанием для включения этих трудов в данную книгу послужило не только то, что они стали ныне библиографической редкостью, но прежде всего то, что они дополняют некоторые из публикуемых материалов архива, а кроме того, раскрывают перед современным читателем новые грани таланта С. Д. Сказкина-историка.

Подготавливая сборник к печати, мы сочли возможным не предпосылать ему пространную биографическую статью о С. Д. Сказкине и ограничились тем, что поместили в «Приложениях» список работ, посвященных жизни и научному творчеству С. Д. Сказкина, библиографии его печатных трудов, а также список его посмертно изданных книг и статей.

Кроме того, в книгу включен обзор специального курса по истории средневековой культуры, читавшегося С. Д. Сказкиным в 1969—1972 гг. на истфаке МГУ (автор обзора — доцент МГУ Н. А. Хачатурян). Обзор содержит многочисленные выдержки из текста спецкурса и по тематике тесно связан с пуб-

ликуемыми в этом сборнике статьями С. Д. Сказкина о средневековом мировоззрении.

Публикуя архивные материалы, редколлегия сочла возможным в тех случаях, когда фразы недостаточно разборчивы, оборваны, стилистически шероховаты, внести в текст ряд поправок редакционного характера (они отмечены квадратными скобками и отточиями).

В подготовке сборника к печати, в частности в редактировании, проверке переводов и комментировании публикуемых материалов, помимо членов редколлегии, приняли участие также Вера Владимировна Сказкина, доцент МГПИ им. В. И. Ленина К. Н. Татарина и младший научный сотрудник исторического факультета МГУ Т. П. Гусарова. Всем им редколлегия сборника выражает большую благодарность.

Мы надеемся, что эта книга вызовет интерес у читателей и своей проблематикой, и тем, что даст новый, свежий материал для характеристики крупного советского ученого, а также для истории советской исторической науки.

*Е. В. Гугнова  
И. Н. Осинский  
Н. А. Хачатурян  
О. И. Варьяш*

## АРХИВ АКАДЕМИКА С. Д. СКАЗКИНА

Сергей Данилович Сказкин (1890—1973) — крупный советский историк старшего поколения, один из создателей марксистской медиевистики в СССР. Его творческая жизнь неразрывно связана с развитием советской исторической науки, которой он отдал без малого 60 лет своей жизни.

Как исследователь, педагог, организатор науки, С. Д. Сказкин внес немалую лепту в ее успехи и достижения, но и сам он многим обязан ей. Вместе с молодой советской исторической наукой он прошел большой путь, который начал в 20-е годы молодым ученым, сочувствовавшим марксизму, в ее рядах стал затем законченным и убежденным историком-марксистом и завершил этот путь как один из виднейших советских ученых-гуманитариев, академик, Герой Социалистического Труда, многие годы являвшийся признанным главой медиевистов СССР.

С. Д. Сказкин был одновременно талантливым исследователем конкретных проблем истории и мастером глубоких и широких обобщений, обладал вкусом к постановке и решению теоретических и методологических ее проблем. Как ученого его отличало большое разнообразие научных интересов и редкая эрудиция, талант популяризатора и пропагандиста исторических знаний, горячая преданность отечественной исторической науке.

Основной специальностью С. Д. Сказкина, как известно, была история средних веков — медиевистика.

В этой области истории ему принадлежат многочисленные печатные труды — книги, статьи, учебники, труды по аграрной истории средневековой Западной Европы, по проблемам генезиса феодализма и капитализма в этом регионе, по истории западноевропейского крестьянства в средние века и его классовой борьбы. С. Д. Сказкин является автором ряда работ по истории Франции и Италии эпохи феодализма, в частности по истории восстания Дольчино, о западноевропейском абсолютизме, истории культуры и идеологии эпохи Возрождения и гуманизма, истории международных отношений и дипломатии в Европе XVI—XVII вв. Уделяя главное внимание медиевистике, ученый, особенно в раннюю пору своей деятельности, вместе с тем интересовался и многими вопросами новой истории XVIII—XIX вв.: аграрными отношениями в предреволюционной Франции, революцией 1848 г. в этой стране, русско-австрийскими и русско-германскими отношениями, которым он посвятил свою первую монографию «Конец австро-русско-германского союза» (1928),

переизданную в 1974 г., и некоторыми другими проблемами<sup>1</sup>.

Огромный архив С. Д. Сказкина содержит много материала, который открывает ранее неизвестные грани его таланта и научных интересов, делает очевидным, что все его широко известные печатные труды опираются на прочный фундамент многочисленных подготовительных или даже готовых, но почему-либо не увидевших свет материалов.

Большая часть этого архива к моменту кончины С. Д. Сказкина находилась у него на квартире, меньшая — в кабинете истории средних веков исторического факультета Московского университета<sup>2</sup>. Оба этих фонда в основной их части в 1973—1977 гг. были разобраны комиссией по научному наследию ученого, созданной вскоре после его кончины в 1973 г. Институтом всеобщей истории АН СССР<sup>3</sup>.

Весь архив в целом составляет 33 объемистые папки и состоит в основном из материалов разного характера, написанных рукой самого С. Д. Сказкина или машинописных текстов, правленных его почерком и им подписанных. Кроме того, в архиве имеются письма, статьи и другие материалы, принадлежащие перу других лиц.

Материалы архива, исходящие от самого С. Д. Сказкина, были сгруппированы комиссией по нескольким разделам в связи с основными крупными проблемами, над которыми он работал в разное время. Эти разделы следующие: 1. История средневековой культуры; 2. История Франции и Италии; 3. Аграрная история средневековой Европы в целом; 4. Материалы, посвященные теоретическим вопросам истории — методологии и философии истории как марксистской, так и буржуазной, а также историографии истории средних веков; 5. Статьи и наброски историко-литературного характера; 6. Цикл неопубликованных работ по русско-германским отношениям в конце XIX в.; 7. Переводы; 8. Дневники, письма, заметки «для себя».

Публикуемые ниже в данном сборнике материалы из рукописного наследия С. Д. Сказкина составляют лишь его часть, притом не очень большую. Целью этой вводной статьи является ознакомление читателей с содержанием перечисленных выше

<sup>1</sup> См. библиографию печатных трудов С. Д. Сказкина за период с 1918 по 1972 г. включительно: *Сказкин С. Д. Избранные труды по истории*. М., 1973, с. 427—443, а также библиографию посмертных изданий его работ в настоящем сборнике.

<sup>2</sup> После выхода в свет этого сборника весь архив С. Д. Сказкина должен быть переведен в Архив АН СССР.

<sup>3</sup> В состав ее вошли Е. В. Гутнова (председатель), В. В. Сказкина, В. Л. Романова и И. Н. Осинковский (от сектора истории средних веков ИВИ АН СССР), Н. А. Хачатурян и В. В. Самаркин (от кафедры истории средних веков истфака МГУ). При разборе архива для консультаций комиссией привлекались другие ученые: М. А. Барг, В. М. Далин, М. М. Смирин, А. Д. Люблинская, Л. Т. Мильская, В. Н. Малов, С. М. Стам, С. М. Раскина, М. И. Левина, Н. И. Запорожец, Н. В. Ревякина, Ю. Р. Ульянов, Т. Н. Таценко. Всем им комиссия по научному наследию С. Д. Сказкина приносит благодарность.

разделов архива в целом. При этом мы не будем сколько-нибудь подробно характеризовать те материалы, с которыми читатель может ознакомиться сам на страницах данного сборника.

\* \* \*

Наибольший массив архива С. Д. Сказкина представляют рукописи ученого по истории культуры средневековья, составляющие I раздел архива. Этот раздел научного наследия ученого интересен потому, что при жизни он почти ничего не публиковал по этим сложным сюжетам. А между тем из материалов архива очевидно, что он интересовался ими с конца 30-х годов до последних дней жизни. Помимо двух публикуемых здесь статей, в архиве сохранились и другие материалы, в частности специальный курс С. Д. Сказкина «История средневековой культуры». В этом разделе архива имеется также перевод с латинского на русский язык значительной части трактата Бернара Клеровского (известного католического теолога XII в., мистика и противника ересей) «О благодати и свободе воли», сделанный С. Д. Сказкиным, видимо, в связи с его занятиями по истории средневековой культуры. Текст перевода написан рукой С. Д. Сказкина, частично карандашом, частично чернилами, и занимает 28 страниц большого формата.

Хотя С. Д. Сказкин, как известно, много занимался историей гуманизма и культуры Возрождения и опубликовал ряд работ по этим вопросам, в его архиве почти не сохранилось связанных с ними неопубликованных оригинальных материалов. Здесь имеются только выписки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, а также из работ некоторых искусствоведов, особенно советских. Большинство выписок касается культуры Возрождения или особенностей ранней буржуазии.

Во втором разделе архива, который содержит материалы по истории Франции и Италии, главное место занимает специальный курс по истории Франции XVI в., который С. Д. Сказкин читал на историческом факультете МГУ в 1937—1940 гг., а затем в 1944—1950 гг. Курс этот сохранился в разных вариантах, начиная от рукописного оригинала конца 30-х годов и кончая отредактированными, с правкой автора, несколькими машинописными экземплярами 40-х годов. Содержание окончательного машинописного варианта выглядит так: Гл. I. Введение. Основные линии развития Франции в X—XV вв. Гл. II. Основные положения и задачи курса. Гл. III. Социальная структура и классы французского общества в XVI в. Гл. IV. Франция в первой половине XVI в. Гл. V. Международные отношения в конце XV и первой половине XVI в. Гл. VI. Итальянские войны. Гл. VII. Возрождение, гуманизм, реформация.

Общий объем спецкурса около 12,5 печатных листов. Научный аппарат имеется не во всех лекциях. В первых лекциях связный авторский текст перебивается конспективными отрыв-

ками, которые, видимо, заполнялись на лекции устным изложением.

Написанный в основной своей части в конце 30-х — 40-х годах, этот спецкурс в целом, естественно, частично устарел, поскольку не учитывает выпедшей в последующие годы довольно обильной французской литературы. Однако он сохраняет немалый интерес, так как дает ценный материал для истории советской медиэвистики 30—40-х годов. Кроме того, написанный с марксистских позиций, он ставит ряд интересных проблем и содержит много ярких мыслей и гипотез, которые и сегодня могут стимулировать интерес к изучению этого сложного периода французской истории, пока еще слабо исследованного историками-марксистами. Но, пожалуй, главный его интерес заключается в том, что спецкурс дает яркий образец живого, образного, всегда остроумного изложения и высокого педагогического мастерства С. Д. Сказкина, о котором уже сейчас приходится судить только по воспоминаниям его бывших слушателей, а их с годами становится все меньше<sup>4</sup>.

К истории Франции относятся также хранящиеся во втором разделе материалы по истории Жанны д'Арк. Это: 1. Тематически подобранные выписки из исторической литературы о Жанне д'Арк на русском и французском языках; 2. Краткие аннотации С. Д. Сказкина на фундаментальные труды по этой теме за период XVI—XIX вв., снабженные его замечаниями и комментариями. Материалы сгруппированы по пяти проблемам: 1) происхождение Жанны д'Арк; 2) эпоха Столетней войны; 3) развитие военного дела; 4) миссия Жанны д'Арк; 5) предательство, суд и казнь. Они использовались С. Д. Сказкиным для его работы со студентами в семинаре по истории Жанны д'Арк, который он вел на истфаке МГУ, и представляют интерес для изучения методики его семинарских занятий.

Все материалы по истории средневековой Италии, обнаруженные в архиве С. Д. Сказкина, относятся к восстанию Дольчино и составляют фрагменты книги об этом восстании, над которой он работал в 50-е годы. Те из материалов, которые не вошли в ранее опубликованные статьи на эту тему, включены в данный сборник, что освобождает нас от необходимости давать здесь их характеристику. Кроме того, в архиве имеются также переводы (с латинского языка) источников по истории восстания Дольчино: Хроника анонима «История брата Дольчино, ересиарха»

<sup>4</sup> Сохранившийся в архиве текст специального курса вполне подтверждает яркую характеристику, данную лекциям С. Д. Сказкина его бывшим студентом, а ныне известным советским ученым С. О. Шмидтом: «Лекции С. Д. Сказкина пленяли самой манерой изложения — он как бы размышлял вместе со студентами, вводя их в лабораторию своей мысли, вел путями и тропами интеллектуального поиска. И получалось это как-то удивительно просто, ненавязчиво... контакт с аудиторией был постоянным...» (Шмидт С. О. Некоторые вопросы источниковедения и историографии. — В кн.: К семидесятилетию академика М. В. Нечкиной: Проблемы общественной мысли и историографии. М., 1976, с. 272).

(30 страниц рукописного текста), трактат инквизитора Бернардо Гви «О секте тех, кто называет себя апостолами» (12 страниц рукописного текста), отрывки из хроники францисканского монаха Салимбене (7 страниц рукописного текста).

Третий раздел архива, касающийся вопросов аграрной истории и истории крестьянства, которые занимали такое большое место в печатных трудах ученого, содержит немного материала, в них не вошедшего. Из неопубликованных трудов здесь сохранились только студенческая дипломная работа С. Д. Сказкина «Отражение хозяйства Labourgen'a в наказах Шампанского и Парижского генеральств» (1915)<sup>5</sup>, различные подготовительные материалы для коллективного труда «История крестьянства в Европе», ответственным редактором которого С. Д. Сказкин был в 1968—1973 гг.,— главным образом его замечания на статьи других авторов, участвовавших в этом издании.

Из собственных работ С. Д. Сказкина для «Истории крестьянства» имеются два наброска: один, посвященный классовой борьбе крестьянства в средние века (13 страниц машинописного текста через один интервал), в основном текстуально совпадающий с соответствующим разделом его опубликованных «Очерков по истории западноевропейского крестьянства в средние века», и очень краткий, имеющий характер конспекта (7 страниц машинописного текста через один интервал) незаконченный набросок на тему «Крестьянство в системе сословной монархии». Этот набросок ранее не публиковался. Он был написан С. Д. Сказкиным, по-видимому, незадолго до смерти и не готов к печати.

К этому же разделу относится первый машинописный вариант уже упомянутых «Очерков» по истории крестьянства, мало отличающийся от опубликованного текста, а также конверт с надписью «Феодализм и его проявления» — с многочисленными собственноручными выписками ученого из работ К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина по широкому кругу вопросов, связанных с экономической и социальной историей феодального общества.

Большое место занимают в архиве составившие его четвертый раздел материалы по вопросам теории и методологии истории, посвященные тем или иным аспектам марксистского понимания истории, и содержащие критику буржуазных концепций исторического процесса. Часть их в разное время публиковалась, например статья «Ленин и проблемы медиевистики»<sup>6</sup> и доклад на ту же тему, сделанный С. Д. Сказкиным в 1962 г. на «Чтениях», посвященных 92-летию со дня рождения В. И. Ленина, совпадающий в основных разделах со статьей. Другие из этих материалов никогда не печатались.

---

<sup>5</sup> Эта работа частично использована в опубликованной статье С. Д. Сказкина «Отражение феодальной реакции в наказах некоторых бальяжей Шампани и Северо-Восточной Франции» (в кн.: Сборник памяти А. Н. Савина. Л., 1926).

<sup>6</sup> См.: Средние века, 1962, вып. XIX.

Кроме публикуемых ниже двух докладов, посвященных марксистскому пониманию термина «Всемирная история» и его трактовке в буржуазной историографии, в архиве обнаружены следующие материалы по этой тематике.

1. Конспект, написанный рукой С. Д. Сказкина в школьной тетради, озаглавленный «История как наука у Гегеля и Маркса», содержащий краткое, но весьма тонкое изложение гегелевской философии вообще и «философии истории» в частности, а также истолкование взглядов Гегеля в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. По свидетельству В. В. Сказкиной, этот конспект еще в 30-х годах был написан С. Д. Сказкиным для нее и ее учеников-школьников, которым она хотела максимально доступно изложить этот сложный материал.

2. Ряд набросков, посвященных острой критике официальной философии современной католической церкви — неотомизма. Интерес к этому реакционному философскому течению современности возник у С. Д. Сказкина в связи с его исследованиями по истории средневековой культуры, изучение которой в Западной Европе и США в 30—50-е годы было монополизировано католическими историками, совершенно извращавшими ее сущность. Позднее, в 60-е годы, критика неотомизма стала занимать ученого как важный и актуальный самостоятельный сюжет, которому в середине 60-х годов он предполагал даже посвятить специальную книгу. Среди сохранившихся в архиве фрагментов следует назвать прежде всего рукописный набросок предварительного плана задуманной книги. Ее предполагавшееся название — «Неотомизм и империализм. (Опыт социальной психологии современности)».

План содержит четыре части. I часть включает три главы: 1) Антигуманистический характер религиозной этики; 2) Классовая основа религиозной этики в классовом обществе; 3) Этика социалистического общества. II часть — «Неотомизм как философская основа политического католицизма» — включает две главы: 1) История неотомистских тенденций и неотомизм философов и клерикалов-политиков; 2) Иезуиты-неотомисты. III часть озаглавлена «Основные цели неотомистской пропаганды. Типы неотомистских деятелей. Жак Маритэн, О. Жильсон и др.». IV часть — «Деятельность католических организаций в распространении неотомизма».

План датирован 4 декабря 1967 г., подписан рукой С. Д. Сказкина и сопровождается пометкой «начал сегодня».

Из подготовительных работ к этой книге наибольший интерес представляет неозаглавленный отрывок в 10 страниц, написанный рукой С. Д. Сказкина и недатированный. Он посвящен усилению прокатолических тенденций в послевоенной буржуазной медиевистике. Автор выясняет социальные предпосылки этих тенденций и их крайнюю реакционность. Остальные материалы по неотомизму составляют очень тщательно составленные конспекты разных работ по данному вопросу и смежным проблемам,

иногда с критическими комментариями С. Д. Сказкина: книга М. Шакка «Философия сегодняшнего дня»<sup>7</sup>, Губерта Мора «Католические ордена»<sup>8</sup>, впоследствии отрецензированной С. Д. Сказкиным в «Вопросах истории» (1967, № 1), А. И. Мак-Суини «Социальная роль истины согласно Фоме Аквинскому»<sup>9</sup>. В четвертом разделе имеются также выписки из других работ и собственные краткие заметки С. Д. Сказкина по этим сюжетам на отдельных листочках, посвященные в основном социально-политической функции современного неомизма.

3. Материалы, относящиеся к другому, весьма модному в 50—60-х годах на Западе философскому течению — экзистенциализму. Это конспекты и выписки из ряда работ советских и зарубежных авторов, посвященных данной проблеме. Особого внимания заслуживает незаконченный краткий конспект книги одного из столпов немецкого экзистенциализма — К. Ясперса<sup>10</sup> «Атомная бомба и будущее человечества» с очень резкими и едкими комментариями С. Д. Сказкина.

К этому разделу относятся и довольно многочисленные историографические материалы архива. Среди них наиболее важны статья «Русская историческая школа и ее значение в историографии Французской революции», целиком не публиковавшаяся, но частично использованная в статье С. Д. Сказкина, написанной для сборника памяти Н. М. Лукина<sup>11</sup>, а также в статье «Февдист Эрве и его учение о цензуре»<sup>12</sup>. С этой же темой связана и ранее никогда не публиковавшаяся статья «Токвиль и проблема крестьянской собственности накануне Великой французской революции» (28 страниц машинописного текста, завизированного рукой автора), написанная С. Д. Сказкиным в 1956 г. В этой статье ученый высказывает мысль, что, вопреки распространенному тогда в советской историографии взгляду, А. Токвиль при общем консерватизме своих исторических взглядов в целом правильно решал вопрос о крестьянской собственности накануне революции, предвосхищая в некоторых отношениях концепции Н. А. Кареева и И. В. Лучицкого. Взгляды этих русских исследователей сам С. Д. Сказкин оценивал очень высоко, что видно из его опубликованных статей, связанных с этой темой.

Кроме того, в архиве находятся машинописные тексты двух лекций: «Вопросы историографии средневековой Германии» и «Вопросы историографии средневековой Италии». Обе они, види-

<sup>7</sup> Schiaccia M. F. La Filosofia oggi. Milano, 1952.

<sup>8</sup> Mohr H. Katholische Orden und deutsche Imperialismus. Berlin, 1965.

<sup>9</sup> McSweeney A. J. The Social Role of the Truth According to St. Thomas Aquinas. Washington, 1943.

<sup>10</sup> Jaspers K. Die Atombombe und Zukunft des Menschen. München, 1958.

<sup>11</sup> Сказкин С. Д. Спорные вопросы аграрной истории Франции накануне революции XVIII в.— В кн.: Европа в новое и новейшее время: Сб. статей памяти академика Н. М. Лукина. М., 1966.

<sup>12</sup> Сказкин С. Д. Февдист Эрве и его учение о цензуре.— Средние века, 1942, вып. I.

мо, предназначались для слушателей Высшей партийной школы и были подготовлены С. Д. Сказкиным в конце 40-х — начале 50-х годов. По материалу, который в них анализируется, они ныне несколько устарели, так как в них рассматриваются в основном работы конца XIX — начала XX в. Однако они очень интересны с точки зрения подхода С. Д. Сказкина к историографической проблематике, который отличается остротой критики буржуазной историографии, а также стремлением вскрыть социально-политическую и идейную ее обусловленность классовыми интересами буржуазии. В этом же разделе архива сохранился не публиковавшийся ранее текст (5 страниц машинописи) выступления С. Д. Сказкина на всесоюзной историографической конференции, проходившей на историческом факультете МГУ в 1969 г. В этом выступлении содержится критика структурализма как методологии истории и дается оценка его места в современной буржуазной историографии.

В архиве имеется большое количество рецензий — не предназначавшихся для печати и нигде не опубликованных — на разные книги, статьи и доклады советских авторов (часто резко полемических). Большинство их, видимо, писалось С. Д. Сказкиным для себя, чтобы уяснить позицию того или иного автора и свое отношение к ней, некоторая же часть — по заданию издательств для журналов, в редколлегии которых он состоял.

5-й раздел неопубликованного наследия С. Д. Сказкина составляют фрагменты его историко-литературных штудий, о которых ранее мало знали его коллеги и ученики. Эти наброски говорят об исключительной широте научных интересов ученого и никогда не покидавшем его вкусе к изучению духовной жизни общества, в частности литературы и искусства. Характерной чертой всех этих фрагментов при большом разнообразии их тематики является стремление анализировать литературные произведения сквозь призму социальной этики. Объединяет их также стремление С. Д. Сказкина выявить природу и проследить эволюцию трагического начала в литературе — от античной трагедии до вырождения этого жанра в развитом буржуазном обществе XIX в.

Помимо публикуемой в данном сборнике незаконченной статьи «Ф. Энгельс и Г. Гауптман как историки Крестьянской войны 1525 г. (О героях истории и героях трагедии)», в архиве имеются и другие материалы этого жанра. Это — набросок «Дон Кихот и Баяр» (рукопись объемом в 6 страниц), к сожалению также неоконченный и к тому же столь выцветший по краям, что оказалось невозможным восстановить утраченный текст и опубликовать его. Написанный, видимо, в 30-е годы, набросок трактует проблему о соотношении и столкновении отживающей рыцарской и нарождающейся буржуазной этики периода первоначального накопления путем сопоставления литературного героя Дон-Кихота с реальным представителем рыцарства той переходной эпохи Баяром. Автор поясняет свою задачу так: «Эти два благородных

рыцаря жили почти в одно и то же время. Один из них существовал как реальное лицо, другой был порождением творческой фантазии великого художника. Но и тот и другой хотели быть совершенными рыцарями, и потому интересно сравнить образ, созданный великим художником, и реальное лицо и посмотреть, чем было вызвано их стремление к совершенству рыцарского призвания. Это поможет нам понять и замысел великого художника, и пафос жизни представителя класса, уходящего в прошлое, но не потерявшего еще ни могущества своего положения как класса, ни превосходства своего этического идеала». В сохранившемся фрагменте речь идет в основном о воплощении этого трагического столкновения в образе Дон Кихота. Анализ в этом плане Баяра как социально-психологического типа, обещанный в названии, или не был завершен, или не сохранился.

Другой незаконченный набросок, также относящийся к 30-м годам, посвящен Шекспиру (4 рукописные страницы). Его основное содержание — выяснение истоков трагического в творчестве Шекспира. С. Д. Сказкин видит эти истоки в противоречии между гуманистической этикой поэта и буржуазной, уже индивидуалистической этикой его времени, разрушающей нормы гуманистических представлений. Еще один фрагмент — «Смерть мадам Бовари (лирико-эстетический анализ трагического в мещанской драме)» — относится к концу 30-х — началу 40-х годов (11 рукописных страниц из тетради). В нем С. Д. Сказкин пытается показать несовместимость подлинно трагического начала с повседневной жизнью буржуазного общества, где трагедии вырождаются в мещанскую драму.

\* \* \*

Большое место в архиве С. Д. Сказкина занимают составившие шестой его раздел, не публиковавшиеся ранее работы конца 20-х годов по истории международных отношений в Европе и внешней политики России конца XIX в. Все они связаны с его известной монографией «Конец австро-русско-германского союза», но не вошли ни в первое (1928 г.), ни в новое (1974 г.) ее издание. Материалы эти интересны не только с точки зрения истории внешней политики России, но и с точки зрения истории русской общественно-политической мысли конца XIX в. Это прежде всего относится к вполне завершенной статье «Роль Каткова и „Московской политики“ в истории русско-германских отношений 80-х годов». Сохранился как машинописный текст статьи (75 страниц), так и значительно более полный рукописный оригинал. Статья, написанная очень ярко по стилю, опирается на глубокое исследование архивных и опубликованных источников. В ней рассматриваются два аспекта публицистической деятельности Каткова: его внешнеполитическая позиция в 80-е годы, враждебная русско-германскому союзу, и социально-экономические основы этой позиции Каткова и ее связь с интересами определенных кру-

гов русской, в частности московской, буржуазии пореформенной поры.

Кроме этой статьи, в архиве имеются еще четыре рукописных фрагмента, представляющих небольшие самостоятельные исследования: 1) «Союз трех императоров и афганский вопрос»; 2) «Русский вопрос в германском рейхстаге в 1879 г.»; 3) «Корни русского национализма — „москвитизма“»; 4) «К вопросу о корнях антигерманских настроений в России в 80-е годы (русско-германские торговые отношения после турецкой войны и до заключения русско-германского торгового договора (1878—1894))».

В том же разделе архива находятся некоторые подготовительные материалы для написания опубликованной монографии и этих статей: копии документов (и выписки из них) из архива российского министерства иностранных дел, а также подробный конспект записки русского посла в Берлине Б. А. Сабурова «Моя миссия в Берлине». Материалы эти интересны для характеристики работы С. Д. Сказкина над этими сложными сюжетами.

\* \* \*

Помимо оригинальных работ, в архиве С. Д. Сказкина (седьмой раздел) хранится ряд сделанных им переводов с разных европейских языков — нескольких исторических работ или их крупных фрагментов, а также латинских средневековых источников. Эти переводы свидетельствуют не только о том, что Сергей Данилович был первоклассным переводчиком исторической литературы, но и о методах его научной работы. Приступая к изучению какой-либо большой новой темы, он обычно не ограничивался выписками из тех или иных работ или их беглым конспектированием, но делал сплошной перевод иностранных исследований или их значительных частей, выбирая для этого наиболее фундаментальные работы по данной проблеме. Так, в его архиве сохранился, сделанный им еще в 30-е годы перевод III раздела известной работы немецкого буржуазного историка и специалиста по методологии истории начала XX в. Э. Трёлча «Историзм и его проблемы» (1922)<sup>13</sup>. Раздел этот — «Понятие исторического развития и универсальная история» (объемом около 30 листов) — не утратил своего интереса до сих пор, так как дает широкий обзор взглядов главных представителей историко-философской мысли XIX — первой четверти XX в.

Сохранился сделанный С. Д. Сказкиным перевод значительной части книги прогрессивного итальянского историка Ч. Вазоли «Средневековая философия»<sup>14</sup>. Из этого фундаментального труда (общий объем его 707 стр.) С. Д. Сказкин перевел около половины — ту часть книги, которая охватывает историю развития философской мысли в Западной Европе от раннего средне-

<sup>13</sup> Troeltsch E. Historismus und Seine Probleme. Tübingen, 1922.

<sup>14</sup> Vasoli Ch. La filosofia medievale. Milano, 1961.

вековья до начала XIII в. Имеется также его перевод книги известного американского историка философии средних веков Мориса де Вульфа «Система Фомы Аквинского»<sup>15</sup> (около 8 печатных листов), завершённый в 1966 г., в период работы советского ученого над проблемами неотолизма.

Среди подготовительных материалов к курсу по истории средневековой культуры обнаружен перевод нескольких разделов из книги французского исследователя П. Мандонне, посвященной Сигеру Брабантскому<sup>16</sup>.

В архиве хранится сделанный еще в 50-е годы С. Д. Сказкиным перевод (с польского языка) статьи историка Бенедикта Зентары «Спорные вопросы так называемого „второго закрепощения“ в Средней Европе»<sup>17</sup> (70 страниц машинописного текста). Эта работа заинтересовала С. Д. Сказкина в связи со спорами, которые велись тогда в советской историографии по вопросу о причинах «второго издания» крепостничества в странах Центральной и частично Восточной Европы. Статья оказалась во многом созвучной взглядам, развивавшимся самим С. Д. Сказкиным, который считал главной причиной данного явления рост хлебного экспорта из этих стран в Западную Европу.

Все переводы выполнены на высоком научном уровне, очень точны и прекрасно оформлены в литературном отношении. В случае их опубликования они могли бы сделать доступными советским читателям ценные исследования по проблемам, недостаточно обеспеченным литературой на русском языке.

Восьмой раздел архива С. Д. Сказкина составляют материалы, характеризующие различные стороны его многогранной деятельности. Это в первую очередь дневниковые записи. Они составляют две заполненные наполовину мелким почерком С. Д. Сказкина общие тетради. Первая тетрадь — с надписью «Ашхабад, 1942 — Москва, 1942». Вторая начинается записью 1 сентября 1958 г. и заканчивается записью, сделанной 9 марта 1973 г., т. е. примерно за месяц до смерти. Это не дневники в точном значении этого слова, так как записи в них делались не ежедневно, а лишь когда в этом была потребность. Кроме того, первая тетрадь начинается воспоминаниями автора о его детстве, учебе в кадетском корпусе и представляет сама по себе немалый биографический интерес. Последующие записи велись с большими перерывами. Они касаются как личных и семейных, так и научных и общественных дел, в частности научных планов С. Д. Сказкина, его отношения к науке и этике ученого, содержат иногда меткие характеристики его коллег и учеников. Небольшая часть этих дневниковых записей включена в настоящий сборник.

<sup>15</sup> *Woolf M. de. The system of Thomas Aquinas. New York, 1959.*

<sup>16</sup> *Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII-me siècle, vol. 1. Etudes critiques. Louvain, 1908.*

<sup>17</sup> *Zientara B. Z zagadnień spornych tzw. «wtórnego poddaństwa» w Europie środkowej.— Przegląd historyczny, 1956, t. XLVII, z. 1.*

Кроме дневников, в архиве С. Д. Сказкина сохранился блокнот, начатый в 1971 г., с разного рода заметками, в основном касающимися научных проблем, которые волновали его в последние годы жизни. Хранится в архиве и небольшая папка с характерным названием «Жулики», в которую Сергей Данилович складывал сведения и заметки о разных неблагоприятных поступках людей, имеющих отношение к науке. Собранные в ней материалы перекликаются с содержанием статьи С. Д. Сказкина, опубликованной на эту тему еще в 1955 г. в «Литературной газете»<sup>18</sup>. К числу материалов, рисующих отношение ученого к науке и своей деятельности, относятся также стенограммы двух интервью, которые С. Д. Сказкин дал в связи со своим 80-летним юбилеем. Одно из них было дано корреспонденту журнала «Молодой коммунист»<sup>19</sup>. В архиве сохранилась значительно более подробная его запись, чем материал, опубликованный в этом журнале. Второе интервью было дано корреспонденту газеты «Молодой комсомолец» и опубликовано в ней 7 января 1971 г. под названием «Человек и метод».

Помимо этих основных, уже разобранных фондов, в архиве С. Д. Сказкина есть много других, не разобранных еще материалов: адресованные ему письма от разных лиц, мемориальные документы, особенно связанные с юбилейными датами его жизни,— адреса, поздравительные письма и телеграммы и т. п. Все эти документы, еще нуждающиеся в более тщательном разборе и классификации, возможно, также окажутся полезными для тех, кто в дальнейшем будет изучать этот богатый архив.

В архиве было обнаружено немало работ других лиц, пришедших на рецензии С. Д. Сказкину или попавших туда по другим причинам. Часть их при разборе была возвращена их авторам (в случае смерти последних — их родственникам) или передана в архивы<sup>20</sup>.

\* \* \*

Даже из нашего краткого обзора становится очевидным, что материалы, сохранившиеся в архиве академика С. Д. Сказкина, во многом дополняют и углубляют наши сведения о его научных интересах, его творческой лаборатории, о нем как об учителе и человеке.

<sup>18</sup> Сказкин С. Д. Не на своем месте (По поводу проникновения в науку случайных людей).— Лит. газ. 1955, 7 июня.

<sup>19</sup> Цель творчества — самоотдача.— Молодой коммунист, 1972, № 3.

<sup>20</sup> Наиболее интересные из них: рукопись учителя С. Д. Сказкина А. Н. Савина под названием «Louis XIV», представляющая или часть его известного специального курса «Век Людовика XIV», или подготовительный материал к нему, переданная в рукописный отдел Гос. библиотеки им. В. И. Ленина, а также литографированный в рукописной записи курс лекций известного историка-антиковеда М. М. Хвостова по истории крестьянства в средневековой Западной Европе, переданный его внучке К. В. Хвостовой.

Мы глубоко убеждены, что наряду с печатными трудами ученого эти материалы послужат ценным источником для будущих историографов при изучении творчества этого большого ученого, а также истории советской медиевистики его времени.

Мы не собираемся в данной статье предвосхищать результаты будущих, вероятно более углубленных, исследований. Но все же отметим здесь некоторые черты творческого и человеческого облика С. Д. Сказкина, бросающиеся в глаза уже при первом знакомстве с его архивом. Во-первых, удивительная широта научных интересов ученого, которая в свете его рукописного наследия заметна даже еще больше, чем в его столь разнообразных по тематике печатных трудах. Во-вторых, не менее удивительное умение ученого выбирать для своих исследований темы не только малоизученные, но всегда наиболее актуальные и в научном, и в общественно-политическом отношении, и притом остающиеся актуальными по сей день. К ним относятся и история восстания Дольчино, которая до сих пор вызывает споры в историографии, и история средневековой культуры; эта тема казалась маловажной и совсем неактуальной в конце 30-х и в 40-х годах, когда С. Д. Сказкин приступил к ее изучению. Но с начала 60-х годов она превратилась в одну из важнейших проблем истории средневековья и остается ею поныне. В этой области исследований идет острейшая идейная борьба между марксистской и буржуазной историографией и даже между буржуазными учеными более прогрессивных и реакционных направлений. Далеко не решена эта проблема и в советской медиевистике. Не утратила своей актуальности и критика неотомизма, экзистенциализма и структурализма, привлекающая внимание С. Д. Сказкина еще в 60-е годы. Сохраняют свое теоретическое значение и вопросы, связанные с пониманием всемирной истории в марксистской и немарксистской исторической науке.

Еще одна своеобразная черта творческого облика С. Д. Сказкина, по-настоящему раскрывающаяся только в его рукописном наследии, — его склонность к эстетическому восприятию и изображению истории при сохранении в то же время строго научного подхода к ней. Он любил рассматривать исторические явления и закономерности сквозь призму литературных произведений и запечатлевать черты внимательно изученной им предварительно исторической действительности в живых образах литературных героев. Психологию же этих героев он в свою очередь умел блистательно объяснить породившими их историческими условиями. Отсюда его интерес к историко-литературным сюжетам и неожиданным художественным образам в описании исторических деятелей и явлений <sup>21</sup>.

<sup>21</sup> В одной из своих рукописных заметок — об истории реформации в Германии — С. Д. Сказкин, характеризуя рационализацию религии, произведенную лютеранством, приводит стихотворное описание лютеранского богослужения, данное Ф. И. Тютчевым и заканчивающееся словами: «Еще она не перешла порога (имеется в виду религия.— *Е. Г.*), еще за

Бросится в глаза еще одна черта С. Д. Сказкина-ученого, отчетливо заметная в его рукописном наследии: живой, сопровождавший его всю жизнь интерес к марксистско-ленинской исторической теории, к ее творческому использованию в исследовании истории средневековья.

В его архиве имеются огромные массивы выписок из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, сгруппированные по темам, которыми С. Д. Сказкин занимался в разное время. Эти многочисленные выписки, лишь небольшая часть которых использовалась в его опубликованных и рукописных трудах, служили ему отнюдь не только и не столько в качестве арсенала выигрышных цитат, но как важный фонд концептуального осмысления с позиций марксистской исторической теории конкретных проблем истории, которые он разрабатывал.

И это осмысление всегда носило творческий, не догматический характер, вытекало не из буквы, но из духа этой теории. Статьи и наброски из его архива, публикуемые ниже, свидетельствуют об этом, пожалуй, еще ярче, чем его печатные труды, ибо писались «для себя».

При всей широте своих научных интересов С. Д. Сказкин, как видно из материалов его архива, не спешил с публикацией часто уже, казалось бы, вполне готовых работ. Это объяснялось его большой требовательностью к себе, в частности в смысле тщательной проработки материала источников и специальной литературы, которую он использовал,— выше было уже замечено, как тщательно он переводил необходимые ему документы и целые исторические труды, не ограничиваясь выписками и конспектами. Эта требовательность к себе и неоправданная скромность в оценке собственных возможностей<sup>22</sup> были одной из главных причин того, что многие из его рукописных работ не были напечатаны при жизни.

Наконец, архивные материалы дают много интересных сведений об отношении С. Д. Сказкина к исторической науке, о его взглядах на общественное назначение ученого-историка. В публикуемых дневниковых записях читатель найдет живое подтверждение тех кратких выводов, к которым мы пришли при просмотре этих материалов. Из них явствует, что С. Д. Сказкин считал одной из главных задач марксистской исторической науки новое освещение и оценку прошлого человека с позиций этики социалистического общества. Из этой задачи вытекало его убеждение в необходимости высоконравственного отношения историка к

---

ней не затворилась дверь... но час настал, пробил... Молитесь богу: в последний раз Вы молитесь теперь». Комментируя эти слова, С. Д. Сказкин видит в них образное воплощение последнего этапа, заката христианства.

<sup>22</sup> Из публикуемых ниже дневниковых записей видно, например, что в 1942 г., будучи уже зрелым ученым, в возрасте 51 года, С. Д. Сказкин замечает: «Я как ученый только теперь по-настоящему начинаю думать», а позднее, в 1958 г., когда он был уже академиком, он называет себя «маленьким историком» перед лицом огромной задачи создания истории крестьянства.

своей науке, которое он видел в его безоговорочной научной добросовестности, в умении выбирать наиболее актуальные и общественно значимые темы, в его обязанности в первую очередь служить интересам общества, народа, а не целям личного прославления и благополучия. Его резкое осуждение всегда вызывали ученые, любившие прежде всего «себя в науке» и безразличные к ней как к таковой, особенно те, кого он называл «дельцами от науки», смотревшими на нее, пользуясь выражением С. Д. Сказкина, как на «выгодную аферу», способ сделать карьеру любыми средствами.

Убеждение в высоком этическом назначении истории и долге ученого перед обществом являлось источником огромной любви С. Д. Сказкина к педагогической работе, которая отчетливо выступает во многих материалах архива. Первый день каждого учебного года и встречи с будущими учениками был для него всегда, как он писал, моментом «подлинного счастья и истинного наслаждения». И это хорошо знают многие поколения историков, когда-либо учившиеся у этого большого ученого.

Потому-то до самых последних месяцев жизни С. Д. Сказкин продолжал свои занятия со студентами и аспирантами Московского университета, где он начал свою педагогическую деятельность в 20-е годы.

Наряду с опубликованными трудами С. Д. Сказкина материалы его обширного архива, несомненно, послужат ценным источником для изучения творческого пути одного из виднейших советских историков старшего поколения, а также истории советской медиевистики 30—60-х годов XX в. в целом. Насыщенные яркими мыслями, интересными гипотезами и концепциями, отражающими представления ученого о высоком назначении марксистской исторической науки, эти материалы еще долго смогут приносить пользу новым поколениям советских историков.

*Е. В. Гутнова*

**ПОНЯТИЕ «ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ»**  
**У К. МАРКСА**  
**И ЗНАЧЕНИЕ ЭТОГО ПОНЯТИЯ**  
**В МИРОВОЗЗРЕНИИ ПРОЛЕТАРИАТА \***

В сегодняшний знаменательный день мы отмечаем не только 140-ю годовщину рождения величайшего мыслителя и революционера, но одновременно и 110-летие «Коммунистического Манифеста» — первого гениального наброска всемирной истории. Так как мы, историки, вот уже который год работаем над созданием марксистско-ленинской «Всемирной истории», четыре тома которой уже вышло из печати, вполне закономерна та тема, которую я взял для сегодняшнего моего доклада, — какое значение имеет это понятие для нашего мировоззрения, мировоззрения пролетариата. Моя задача сегодня будет заключаться в том, чтобы вскрыть историческое значение понятия «всемирной истории» в реальном движении истории человечества, т. е. в реальной всемирной истории, и уяснить тот всемирно-исторический переворот, который был совершен основоположниками марксизма, превратившими историю в науку наравне с наукой о природе, наравне с естествознанием.

Содержание понятия «всемирной истории» очень коротко определил В. И. Ленин в статье «Карл Маркс», написанной в 1914 г. Ленин писал: «Люди сами творят свою историю, но чем определяются мотивы людей и именно масс людей, чем вызываются столкновения противоречивых идей и стремлений, какова совокупность всех этих столкновений всей массы человеческих обществ, каковы объективные условия производства материальной жизни, создающие базу всей исторической деятельности людей, каков закон развития этих условий, — на все это обратил внимание Маркс и указал путь к научному изучению истории как единого, закономерного во всей своей громадной разносторонности и противоречивости процесса»<sup>1</sup>.

Буржуазная историческая наука — по вполне понятным причинам — прошла мимо марксизма, а в наши дни принципиально марксизму противоборствует. В этом смысле сейчас повторяется то же явление, какое было в эпоху Ренессанса по отношению

---

\* Название С. Д. Сказкина. Публикуемый текст был написан С. Д. Сказкиным в виде доклада, который, по данным, имеющимся в его архиве, был прочитан им 7 мая 1958 г. на заседании, посвященном 140-летию со дня рождения К. Маркса. Где происходило заседание, указаний в архиве нет, и по хроникальным материалам, публиковавшимся в прессе за 1958—1959 гг., вопрос этот выяснить не удалось. Доклад ни целиком, ни в выдержках или в изложении ранее не публиковался (*прим. ред.*).

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 58.

к естественным наукам и к естественнонаучному взгляду на мир в целом. Тогда это было простое отрицание естественнонаучного понимания Вселенной с позиций господствовавшего в средние века — теологического по преимуществу — мирозерцания, теперь это сопротивление проникновению подлинно научной методологии в сферу гуманитарных наук, и прежде всего в историю, с различных, как мы увидим далее, но в основе своей идеалистических философских позиций.

Бытие, повторяем хорошо нам известную формулу, определяет сознание, и если буржуазная наука мирится до известной степени с подлинной наукой о природе, то она не может примириться с [материалистической] разработкой гуманитарных наук, не может примириться с нею так же, как когда-то не могло феодальное мирозерцание с позиций своего религиозного учения о боге и мире допустить естественную науку о том же мире с ее молчаливым изгнанием бога из сферы разума в сферу веры.

Аналогия между положением естественнонаучных знаний на исходе феодальной формации и положением общественных наук на [последней стадии] капиталистической формации вовсе не случайна. В последующем изложении я постараюсь доказать выдвинутый мною тезис и вместе с тем определить ту роль, которую призвана играть в наши дни построенная на принципах марксизма-ленинизма «Всемирная история».

## I

Средневековая религия — на почве Европы таковой было христианство — так же, как и средневековая теология, т. е. стремление рационально осмыслить принципиально иррациональное, были фантастическим отражением социального бытия, т. е. феодальной общественной структуры. Сама религиозная фантастика служила тому, чтобы в символах и образах религии обосновать и укрепить существующий общественный порядок и утвердить существующую систему эксплуатации как установленный богом незыблемый закон. Задача теологии заключалась в том, чтобы истолковать содержание религиозного сознания как систему абсолютных ценностей. При таком положении в общем мировоззрении для науки не осталось места. Научное знание о мире пребывало прежде всего в технике непосредственных производителей, а затем в тех практических знаниях, которые сопровождали всякую техническую деятельность. Чрезвычайно медленное развитие производительных сил, примитивная техника средневековья в целом не требовали больших теоретических обобщений, и поэтому наука в нашем смысле слова была не нужна. С другой стороны, были причины, которые приводили господствующее мирозерцание в противоречие со всякой теоретической мыслью, покоящейся на научной основе.

Религия была идеологической формой внеэкономического принуждения, составлявшего существенную черту классовых отно-

шений в феодальном обществе. Этим объясняется ее исключительное значение в средние века. Одного меча — вещественного — было мало для того, чтобы заставить непосредственного производителя с его экономически независимым мелким хозяйством производить не только для себя, но и для своего сеньора. Надо было показать, что такой порядок установлен самим богом, надо было доказать, что этот порядок есть благо, потому что он установлен богом, который сам есть *summum bonum* — высочайшее благо. Эту идеологическую функцию выполняли [могущественное] учреждение средневековья — христианская церковь и самая развитая в теоретическом отношении форма мировых религий как феодальных идеологий [— христианство].

Отсюда вытекали самые важные последствия для науки. Бог, общественная функция которого всегда заключалась в том, чтобы быть «высочайшим благом» для классово-антагонистического общественного порядка, т. е., говоря проще, быть абсолютным основанием для данной системы эксплуатации, ни в одной форме не играл такой всеобъемлющей роли, как в феодальной системе отношений. Прimitивное сознание варваров, слабое развитие производительных сил, длительная устойчивость примитивной техники в сельском хозяйстве и в несколько позже возникшем городском ремесле делали достаточными примитивные знания о мире, нуждались гораздо меньше в науке, чем европейский античный мир. Зато в феодальном обществе с его внеэкономическим принуждением, в котором отношения собственности принимали форму господства и подчинения и общественные классы разделялись весьма резкими гранями, учение о социальном космосе, о красоте и богоустановленности общественного порядка, о качественной особенности каждого сословия [выступало] с необычайной яркостью.

В сознании средневековых идеологов общество делилось на тех, кто защищал его, кто представлял (перед богом. — *Red.*) за грешный мир, молясь, и кто давал миру возможность существовать физически, трудясь и добывая необходимые для жизни средства. Оно делилось на *bellatores* (воинов), *oratores* (священников) и *aratores* (плугарей) или просто *laboratores* (работников), и каждому из этих сословий-призваний (*officium*) соответствовал определенный, богом установленный образ жизни. И хотя сознание средневекового человека было далеко от научного понимания классовой структуры общества и законов, управляющих общественным развитием, как далеко было оно в общем и от всякой мысли об общественном развитии, привилегии всех слоев господствующего класса резко отделяли его от класса непосредственных производителей, а в идее «рыцарской» чести его положение как господствующего класса нашло свое классовое отражение в сознании. Сословная гордость и честь были формой классового самосознания, в котором классовое «качество» представителя господствующего класса было заострено против сословия *laboratores*, непосредственных производителей.

Медленному развитию производительных сил и длительной устойчивости этого порядка соответствовала такая же устойчивость и в идеологии. Поэтому вся тогдашняя мысль была прежде всего поставлена на службу идее бога, гарантировавшего существующий порядок, а сам бог как *summum bonum*, т. е. как идея высочайшего блага, должен был стать в своих абсолютных определениях одновременно и *prima causa mundi* (первопричина мира), ибо в противном случае исчезло бы абсолютное обоснование его существованием незыблемости существующего социального порядка.

Последствия этого обстоятельства для всей средневековой идеологии известны. «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим», — заметил Энгельс<sup>2</sup>. Философия, которая еще во времена Иоанна Скота Эриугены сохраняла кое-какие остатки греческой натурфилософии, должна была стать служанкой богословия. Знание о мире должно было служить «знанию» о боге, другими словами, все, что в понятии бога относилось к миру как его первопричина (*causa prima*), было поставлено на службу тому же богу, поскольку он был «высшим благом», *summum bonum*, в том его классовом значении, о котором говорилось выше. Вера должна была подчинить себе разум. Идеологи католицизма выражали эту мысль, говоря, что вера должна предшествовать разуму, ибо вера устанавливает те незыблемые положения, как бы ни противоречили они разуму, которые затем уже призваны объяснить разум: *non intelligo ut credam sed credo ut intelligam* («не понимаю, чтобы верить, но верую, чтобы понимать»). Выражая то же самое в терминах будущей кантовской философии, можно сказать, что в феодальном обществе «чистый разум» вследствие этого фактически переставал быть «чистым», а знание о мире, находясь под давлением требований теологии как прежде всего фантастического отражения социального бытия, давало искаженную картину этого мира.

Метафизика христианства, т. е. вытекавшее из потребностей религии искаженное представление о мире, диктовалась этикой<sup>3</sup> феодального общества, ради сохранения которого существовала религия как фантастически-абсолютная форма социального бытия, т. е. феодального общества в тогдашнем теоретизирующем сознании. Не знание, вытекавшее из непосредственного познания природы, а религиозно истолкованный образ бытия, спиритуали-

---

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495.

<sup>3</sup> Мы понимаем здесь под термином «этика» не только мораль, т. е. нормы поведения человека в отношении человека и в отношении общества, но и всю сумму социальных и политических установлений, рассматриваемых как система ценностей, в соответствии с пониманием этого у Платона и Аристотеля. Само собой разумеется, что такое понимание могло возникнуть только в классовом обществе и быть лишь идеологией господствующего класса. Но ведь «мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 45).

стически претворенный образ мира, в котором основным было то, чего нет в природе.

Давление общественного бытия и его фантастического отражения в сфере идеологии на представление о мире бытия физического было настолько сильным, а потребности в подлинном научно обобщенном знании о мире еще настолько слабы, что знание о мире было необходимо — по крайней мере в сфере идеологии (а не в практике) — лишь для того, чтобы служить восполнением абсолютности в «знании» о боге.

Если, далее, само представление о бже вытекало из потребностей социального бытия классового общества, и прежде всего его господствующего класса, а ближайшим отражением самого социального бытия в области сознания является понятие должного, т. е. этика, то для средневекового феодального сознания характерным был примат этики над представлением об обществе и о самой природе и глубоко проведенная в теории этизация всякого бытия, даже физического, не говоря уже об обожествлении господствующего общественного и политического порядка. Универсальность божественной воли и промысла, представление о боге как создателе и устроителе мира, вмешивающемся ежеминутно в человеческую и мировую судьбу, было варварски антропоморфизированным дополнением к этой этизации бытия в сознании.

## II

Такое мировоззрение, однако, не могло держаться долго. Как ни медленно развивались в феодальном хозяйстве и обществе производительные силы, они все же не застыли раз и навсегда. Город и ремесло мало-помалу вывели феодальное хозяйство из средневековой неподвижности. Горожане с их беспокойной деятельностью с самого начала стали носителями мысли, разрушающей непререкаемость и незыблемость существующего общественного порядка. В развивающейся технике ремесла были заложены потребности, разрушившие гармонию и единство христианско-католической этики и метафизики. Эти потребности вызывали пытливые проникновения в тайны мира. «Разумная» практика ремесла приводила к теоретическому осмыслению накопленного опыта, к расширению научного понимания мира, к обособлению практической и технической сферы разума от возвышенной фантастики религии. Бытие природы начинает в сознании протестовать против насилия, творимого над нею потребностями феодальной этики, так же как интересы буржуа-горожанина протестуют против феодальной системы в целом. И в результате бог чем дальше, тем больше оказывается непознаваемым в своей сущности, доступным только либо вере с ее благочестивыми нелепостями, либо неразумному экстазу мистического озарения, особым путем якобы постигающему сверхразумное.

Рождается учение о двух истинах — истине веры и истине разума, истине божественно-сверхъестественной и истине при-

родно-естественной<sup>4</sup>. Чем дальше, тем все больше мир чарует человеческое сознание своей разумной закономерностью и безграничной глубиной для познания, и по мере того, как растет это знание о мире, делается все более тощим и бессодержательным «знание» о боге. Но бог нужен, и он продолжает существовать...

Рождение буржуазии было следующим этапом в развитии естественнонаучного понимания мира. Буржуа производит товары на свой страх и риск. Успех его деятельности зависит только от его собственной предприимчивости и изворотливости. Его удачи могут безгранично расширить его власть, покоящуюся на новой силе — деньгах, капитале. Он достигает успеха в конкурентной борьбе со своими соперниками. Как центр и разум капиталистического предприятия, буржуа — индивидуалист по своей общественной природе; как предприниматель, имеющий дело с материальными ценностями, превращаемыми в товар ради безграничной наживы, он ценит всякое знание, повышающее его успех, его доходы. Революционизирующее значение капиталистического хозяйства, так художественно изображенное К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Коммунистическом Манифесте»<sup>5</sup>, как раз в том и заключается, что в безграничной жажде наживы, в конкурентной борьбе с другими предпринимателями буржуа стремится к повышению производительности наемного труда своих рабочих и для этой цели всячески — до поры до времени, конечно, — поощряет технику и науку.

Буржуазия не может отказаться от науки, принуждена поощрять подлинное научное знание о мире, так как это есть знание о веществе товара и о способах его обработки. На этом базисе вырастает ее богатство и ее могущество. Но она одновременно нуждается в подчинении рабочей массы, в незыблемости общественного порядка, основанного на эксплуатации, и потому она нуждается в тех средствах, которые способствуют повиновению масс и уважению существующего порядка со стороны этих масс. Используя науку как знание о мире в своем предпринимательстве, буржуазия не может воспрепятствовать проникновению научных методов и в область гуманитарных наук, в область знаний о человеке и о человеческом обществе. Но ей необходимо, чтобы эти знания не разрушали общественных устоев, на которых зиждется само господство буржуазии как класса.

Начинается упорная борьба в сфере идеологии, — борьба двух тенденций: стихийно материалистическое естествознание, теоретически осмысливающее развивающуюся технику производства, и, с другой стороны, «исправление» этого естествознания в его метафизических глубинах философским идеализмом, идеалисти-

<sup>4</sup> Наиболее отчетливо это учение было выражено философами-аверроистами, группировавшимися в 60—70-е годы XIII в. в Парижском университете. В 1270 г. это учение было официально запрещено католической церковью как еретическое (*прим. ред.*).

<sup>5</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 426—428.

чески сконструированными гуманитарными науками, в которых в качестве фактического фундамента присутствует буржуазная этика. Последняя рассматривается или как божественное установление (так было, по крайней мере, в начале капитализма), или как естественное право, содержащее в себе в конечном счете «священное право собственности» и эксплуатацию наемного труда «свободного» рабочего<sup>6</sup>. Продолжение этой же линии представлял утилитаризм и гедонизм Бентама, «гения буржуазной глупости», по выражению К. Маркса, с его наивным убеждением в полной гармонии между частным и общественным интересом<sup>7</sup>.

В целом естествознание освободилось от пут теологии феодализма, но гуманитарные науки продолжали находиться под давлением теперь уже не феодальной, а буржуазной этики. Иначе не могло быть, так как никакое классово-антагонистическое общество не может отказаться от идеологических средств принуждения непосредственных производителей, вследствие чего такое общество не может отказаться от религиозного или философского идеализма. Единственным выходом для буржуазии с ее развитой наукой было бы признание ею необходимости исторической смены различных переходящих форм классового общества, но понятие исторической смены включает в себя обязательно идею того, что всякое общество имеет свое начало и конец и все основные институты, лежащие в основе общественного порядка, в том числе и собственность, не вечны.

Поэтому история, как наука, в основе которой лежит идея диалектического развития, невозможна в полной мере в классовом обществе, которое всегда будет стремиться доказать свою неизменность — по крайней мере — в своих основных принципах. Этому нисколько не противоречит тот факт, что буржуазная наука XIX—XX вв., получившая идею исторического развития от дворянско-реакционной романтики начала XIX в., как будто пользовалась ею в течение всего этого времени. Она готова была рассматривать историю любого народа и учреждения, рождение, развитие и гибель конкретных обществ, но она при этом всегда оставляла неизменными принципы, на которых эти общества покоились, и в первую очередь собственность, либо рассматривала отсутствие последней как примитивную стадию, которая не свойственна более развитым отношениям.

Характерно при этом вспомнить, что знаменитая гегелевская философия, которая, ориентируясь в основном не на естествознание, а на историю, сформулировала понятие диалектического развития, принципиально считала приложимым это понятие только к прошлому. И в этом сказалась величайшая буржуазная огра-

---

<sup>6</sup> «Нравственный закон», считал немецкий историк Зибель, лежит в основе всего общественного устройства, и этот нравственный закон требует уважения к частной собственности. См.: *Sybel H. V. Vorwort.*— *Historische Zeitschrift*, 1859, Bd. 1, S. III—IV; *Idem. Über die Geschichte des historischen Wissens.* Bonn, 1864, S. 14.

<sup>7</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 623—624.

пиченность всей системы Гегеля, не говоря уже о его похвалах в адрес прусской монархии, в которой он готов был видеть воплощение абсолютного духа.

Технические знания, из которых выросли и продолжают расти современная европейская техника и наука... как уже было сказано выше, загнали этику классового общества в теоретическом отношении на задворки науки. Этика буржуазного общества питается до сих пор, а в наши дни больше, чем когда-либо, идеологическими остатками прошлого, и чем дальше растет самосознание непосредственных производителей, тем сильнее буржуазия хватается как за соломинку за самые примитивные средства и побуждения человеческого духа, для того чтобы сохранить свое классовое существование. Религию феодального общества сменила идеалистическая философия буржуазного общества, не порывающая связи с религией. Только в наиболее революционные для буржуазии времена, да и то на короткий срок, религия отступала на задний план.

Характерно отметить, что там, где религия не была связана с такими исторически сложившимися учреждениями, как феодальная католическая церковь во Франции накануне революции XVIII в., она никогда не вызывала у буржуазии отвращения и протеста и, наоборот, всегда и с успехом приспосаблилась буржуазией к ее потребностям. История протестантизма во всех странах без исключения и во всех его разновидностях — разительное тому подтверждение. Причина этого понятна. В классовом обществе непосредственный производитель, задавленный повседневными трудовыми заботами и нуждой, в течение весьма длительного времени продолжает жить представлениями, которые ведут свое происхождение часто от седой старины. Это особенно заметно в среде крестьянства, где примитивная форма труда и крайняя простота жизни обеспечивали в течение многих столетий сохранение представлений и эмоций, ведущих свое происхождение еще от первобытнообщинного строя.

Менее заметно то же явление в рабочей среде, соприкасающейся с машинами, которые являются часто последним словом науки и техники, но и здесь, при капитализме, утомительное однообразие труда этих придатков к машине, для которых вовсе не обязательно даже эмпирическое знание об ее устройстве, всегда обуславливает существование значительного числа рабочих с низким уровнем развития.

В такой среде суеверие легко может свить себе прочное гнездо. Средневековая церковь хорошо понимала и использовала это обстоятельство. Магия, типичная форма религиозных переживаний в первобытном обществе, в церковно-религиозной практике — явление достаточно хорошо известное и здесь не нуждается в дальнейшем освещении. Поэтому до тех пор, пока трудящиеся массы невежественны, религия имеет среди них силу.

Буржуазия это хорошо понимает, и поэтому, чем ближе она к своему концу, тем больше она хватается — как за соломинку

ку — за религию. В Америке, где всякое дело ставится как коммерческое предприятие, как бизнес, религия тоже превратилась в такой бизнес, и даже старый католицизм здесь получил такую силу и влияние, какие он давно уже потерял в Европе.

В. И. Ленин еще в 1913 г. писал: «В цивилизованной и передовой Европе, с ее блестящей развитой техникой, с ее богатой, всесторонней культурой и конституцией, наступил такой исторический момент, когда командующая буржуазия, из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековое. Отживающая буржуазия соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство»<sup>8</sup>. Эти слова тем более полезно напомнить в наши дни.

Гораздо тоньше идеологическое воздействие буржуазии сказывается в области философии. А между тем чрезвычайно любопытным является сам по себе тот факт, что одновременно с колоссальным развитием науки, тончайшей теоретической мысли, которая организует опыт, позволяет быстро идти вперед нашему знанию о мире и подчинению мира нашим потребностям, существует в течение долгого времени странная по содержанию литература, имя которой идеалистическая философия.

Бросается в глаза изумительный факт, что в то время, как в своей практической деятельности буржуазия чрезвычайно материалистична, в то время, как она создала и поддерживает технику и науку с момента появления как класса, эта наука в буржуазном сознании оказалась соединенной с идеалистической философией, которая в своих наиболее крайних формах (субъективный идеализм) сомневалась в реальности бытия внешнего мира и почти никогда не сомневалась в небытии материи. В борьбе за «чистоган» оказывается необходим философский идеализм!

Эта философская литература питается до известной степени некоторыми общими выводами науки, иногда соприкасается с теоретической мыслью, обобщающей опытное знание (например, аналитическая геометрия у Декарта), но в основном интересуется общими проблемами бытия и сознания, и, так как для такого рода размышлений научных данных о мире оказывается недостаточно, этот литературный жанр занимается построением более или менее остроумных систем, являющихся достоянием одиночек и замкнутых узких школ, оторванных от жизни, от народа, претендующих на то, чтобы охватить собою все стороны как физического, так и общественного бытия.

В целом эта своеобразная литературная продукция, однако, вовсе не так невинна и наивна; при всей своей глубокомысленности она вовсе не рассчитана только на удовлетворение ненасытной человеческой любознательности. Европейская идеалистическая философия XIX и XX вв. «ориентируется», как говорят

<sup>8</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 166.

сами философы, то на естествознание, т. е. на науки о природе, то на науки об обществе (или, иначе, на науки о «духе», о «культуре» и т. д.). Но в целом и в основном идеалистическая философия имела до сих пор весьма малое, и притом своеобразное, отношение к науке, скорее отрицательное, как мы сейчас увидим, чем положительное.

Какое было историческое значение этой философии?

Этот вопрос в общей форме весьма бесполезен, ибо философы любят выводить [свои системы] из великой греческой философии, которая, однако, мало похожа на философию новоевропейскую. Самое слово «философия», замечает В. Виндельбанд<sup>9</sup>, обозначало в античной Греции то же, что теперь обозначает слово «наука» (Wissenschaft), и термин «философия» соответствовал своему содержанию. Это было осмысление эмпирических знаний о мире, которые еще не дифференцировались на отдельные отрасли науки. Такой философия была и у Аристотеля. Иной она была у Сократа и Платона, а также у его последователей. Но об этом следует сказать особо<sup>10</sup>.

Новая европейская идеалистическая философия, несмотря на ее преимущественно гносеологические интересы, меньше всего может быть названа наукой. Напротив, всякое научное знание, даже если оно заново создается тем или иным философом (как аналитическая геометрия у Декарта или математика «бесконечно малых» у Ньютона и Лейбница), сейчас же эмансипируется от философии и превращается в особую отрасль знания, продолжающую самостоятельно развиваться в связи с практикой, а вовсе не с философией.

Идеалистическая философия как таковая всегда занимала место среднее между религией и наукой, будучи слишком неуверенной, чтобы стать верой, и слишком фантастической, чтобы стать наукой. С религией ее сближали интересы к таким вопросам, как бог, бессмертие и даже потустороннее воздаяние — проблемы, которые всегда непосредственно связаны с классовой этикой и без нее вообще не имеют никакого смысла; с наукой она соприкасалась там, где шел вопрос о последних основаниях бытия или об основных положениях частных и общей методологий. Но здесь она всегда выходила за пределы собственного научного содержания и свое незнание восполняла интеллектуалистической фантазией, а в целом это был особый род литературы, рассчитанный на своеобразное интеллектуальное наслаждение и часто близкий к художественному творчеству в том отношении, что мысленно создаваемая такой философией действительность была лишена реальности и в умах тех, кто ее создавал, и особенно тех немногих, кто ею мог наслаждаться.

<sup>9</sup> В. Виндельбанд (1848—1915) — немецкий философ-идеалист, неокантионец. Разрабатывал вопросы теории познания, в частности в области исторической науки (*прим. ред.*).

<sup>10</sup> В данной работе С. Д. Сказкин не возвращается к этому вопросу (*прим. ред.*).

Но значение идеалистической философии было все же не таким безобидным и не таким несерьезным, как могло бы показаться на основании того, что сейчас только что было сказано.

В философии, кроме гносеологии и логики, есть область этики — учения о должном. Относительно идеалистической философии можно сказать, что, не занимаясь она этим вопросом, она вообще перестала бы существовать или, во всяком случае, потеряла бы смысл своего существования.

Можно задать даже вопрос: не является ли для всей идеалистической философии проблема этики исходным моментом существования любой философской системы и в особенности ее гносеологии. Никто с этой стороны не рассматривал историю новейшей философии, но ведь бросается в глаза тот любопытный факт, что, за исключением французской материалистической философии XVIII в. и ее немногочисленных последователей в других странах, никогда философия не порывала с проблемами религиозного порядка.

Картезианская философия вплоть до буллы *Aeterni patris* папы Льва XIII (4 августа 1879 г.) была почти официальной философией католицизма, которую этот папа сменил действительно более подходящей для христианства средневековой схоластической философией томизма (неотомизм современной католической церкви — тема чрезвычайно интересная и поучительная для всех, кто хочет вникнуть в классовые цели деятельности современного католицизма).

Идеалистическая в основном, новоевропейская философия всегда была связана через этику с религией. Немецкая идеалистическая философия связана в основном с протестантизмом, и, хотя она в лице одного из своих столпов — Канта — подверглась резким нападкам со стороны (католического) неотомизма, как философия, которая якобы приводит к скептицизму, агностицизму, безбожию и, что «хуже всего», к социализму (имелся в виду при этом неокантианский уклон в правой социал-демократии в конце XIX и начале XX в.), тем не менее это была ссора между «своими». Кантовская философия, казалось, колебалась на устои, на которых покоилось буржуазное общество, тем, что не допускала доказательств бытия божия с точки зрения «чистого разума». Но ведь Кант, разрушая чистым разумом «знание» о боге, восстановил все — и бога, и бессмертие — силою «практического разума», в «вере», необходимость которой он доказывал с точки зрения этики. И в этом основное.

Феодальная теологическая философия, утверждая существующий социальный порядок, искажала в интересах этого требования «знание» о мире, заменив его религиозной метафизикой и фантастикой. Буржуазная философия, не будучи в состоянии отказаться от техники и науки, на которых покоятся ее богатство и сила как класса, и будучи, следовательно, принуждена допустить стихийный материализм всякой подлинной науки, создала в целях сохранения своего социального порядка и системы экс-

плуатации собственное средство воздействия — идеалистическую философию, внутренним субъективным мотивом которой является буржуазная этика, т. е. в конечном счете возведение моральных положений, лежащих в основе буржуазного общества, в систему абсолютных ценностей. Религия оказывается загнана в индивидуалистический угол, но зато сущность всякой религии, ради которой сама религия существовала (и продолжает существовать, хотя и в ослабленном виде), т. е. классовая мораль и буржуазно-общественно-политическое устройство, как система ценностей по-прежнему выделена из общей системы научного знания, выведена за пределы истории и составляет особую сферу, на которую якобы естественные научные законы не распространяются, так же как не распространяется историческая закономерность развития.

И даже те философы, которые, как Гегель, либо «ориентировали» свою философию на историю, либо специально занимались методологией истории как науки (В. Виндельбанд и Г. Риккерт)<sup>11</sup>, так или иначе стремятся к тому, чтобы ограничить приложение понятия развития только прошлым. Гегель, который сформулировал самое существо диалектики как логического средства оформления исторического развития, считал принципиально недопустимым применение ее к будущему, а само настоящее в виде подлой прусской монархии считал завершением развития абсолютного духа. Риккерт, исходя из кантианской гносеологии и распространяя ее на область истории, пришел к фактически чуждой Канту идее преодоления интенсивного и экстенсивного многообразия природы при помощи общих понятий и такого же многообразия истории при помощи конституирования предмета знания путем «отнесения к ценности». Он полагал, что у истории объективизация знания происходит путем конструкции ряда относимых к культурному синтезу современности фактов прошлого, в результате чего получается как бы линия развития. При этом самая конструкция рядов, относимых к ценностям культуры, современной историку, у Риккерта оказывалась результатом формообразующей функции разума и аналогом тех форм чувственности и рассудка, которые создавали у Канта объективность опыта в пространстве и времени и затем в категориях.

Таким образом, у Риккерта современность как ценностный синтез и как данность определяла предмет и развитие в истории, будучи сама ничем не определяема, а история превращалась в отражение настоящего в прошлом без надежды быть использованной для предвидения будущего. За кантианской формой познания история (у Риккерта) теряла свой объективно-реальный характер. Сам по себе культурный синтез современности как ценность не рассматривался им как реальный результат предшествующего

---

<sup>11</sup> Г. Риккерт (1863—1936) — немецкий философ-идеалист, глава неокантианской баденской школы. Разрабатывал теорию исторического познания, в частности метод «отнесения к культурной ценности» (*прим. ред.*).

развития, наоборот, прошлое научно и «объективно» для Риккерта только потому и только в той мере становилось предметом для изучения, поскольку оно могло быть включено в ряд нарастающей ценности, последним звеном которого были ценности настоящего.

Многие историки, как известно, протестовали против такого толкования логических принципов исторической науки и в большинстве случаев настаивали на независимой от сознания историка реальности, а не на формальности исторического развития, но никто из буржуазных историков не протестовал и не мог протестовать против основного утверждения Риккерта, что понятие культурного синтеза современности, столь важного в логике исторической науки, есть этика буржуазного общества с присущей ей иллюзией общечеловечности и незыблемости в пространстве и времени основных положений, на которых покоится само буржуазное общество. Это было либо фактическим отрицанием историзма для основных институтов, конституирующих буржуазное общество, либо допущением исторического для них объяснения лишь как приближения к вечной системе этических норм этого общества.

Трёльч<sup>12</sup> показал, как мало новая европейская философия, за исключением Гегеля и К. Маркса, сделала для методологии истории, в частности для понимания принципа развития, без которого невозможна история как наука. Но он не показал и не мог показать другого — каким препятствием идеалистическая философия с ее системами этики как совокупности автономных или априорных общечеловеческих норм была для понимания реально исторического развития, открытого основоположниками марксизма, которые прежде всего сделали из него вывод об исторической ограниченности и преходящем значении собственности.

В целом идеалистическая философия оказалась барьером, который преграждал путь к проникновению научного метода в область наук об обществе, и прежде всего в историю, как основную науку об обществе. Вся научность истории в буржуазном обществе свелась к открытию и накоплению фактических знаний, тогда как синтез, превращающий груды фактов в науку в собственном смысле слова, был предоставлен индивидуальному суждению каждого историка, а поскольку историк живет в определенном обществе или даже в определенном социальном круге этого общества, то такими синтетическими средствами связи фактов оказались этические оценки данного круга, часто весьма низкого разбора (политика, опрокинутая в прошлое).

Если, таким образом, естественные науки, нужные для техники капитализма, получили исключительное развитие, то история продолжала оставаться в донаучном состоянии вследствие других

<sup>12</sup> Э. Трёльч (1865—1923) — немецкий буржуазный историк, философ-идеалист, протестантский теолог, автор ряда работ по истории протестантизма, а также по истории исторической мысли. В данном случае речь идет о его работе «Der Historismus und seine Probleme». Tübingen, 1922, частично переведенной С. Д. Сказкиным на русский язык (*прим. ред.*).

потребностей той же буржуазии как класса эксплуататоров, заинтересованных в сохранении существующего порядка.

Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», говоря о положении в области гуманитарных наук, писал: «Подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами; что на историю — и в ее целом, и в отдельных частях — смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа... Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устранить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории человеческого общества»<sup>13</sup>.

Значение естественных наук и действительно научного знания о мире буржуазия в ее наиболее революционный период провозгласила в знаменитой «Энциклопедии науки и искусств» XVIII в. Конечно, Энциклопедия касалась не только знаний о мире, но и знаний об обществе, но последние уже в ней выступают с той печатью ограниченности, которая стала характерна для истории вплоть до возникновения пролетарского мировоззрения. Это была в основном борьба с феодализмом, борьба с «предрассудками» с позиций врожденных и неотъемлемых прав человека и гражданина, с точки зрения «естественного права», — позиция мало плодотворная как раз для понимания истории.

Только в марксистском мировоззрении история становится его краеугольным камнем. Исторически совершенно закономерно, что именно тот документ, в котором впервые было выражено пролетарское мировоззрение и в центре практической деятельности поставлена борьба за бесклассовое общество, — «Манифест Коммунистической партии» — был одновременно величайшим открытием истории как науки, равноправной со всеми естественными науками, так как он открыл методологию исторического материализма...

Нам нет нужды останавливаться здесь на принципиально важном для каждого историка содержании этого документа<sup>14</sup> и тем менее — на всемирно-историческом значении его в целом. Но мы отметим здесь те его положения, в результате которых история становится наукой в собственном смысле этого слова, т. е. не только теоретическим обобщением практики, но и методологическим основанием для практики, содействующим подлинно научному познанию природы и общества.

В учении марксизма-ленинизма историческое развитие зависит от объективного факта развития производительных сил, данная

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 305.

<sup>14</sup> «Манифеста Коммунистической партии» (прим. ред.).

общественная структура — от данного уровня производительных сил, определяющих производственные отношения.

Поскольку действующим лицом в истории является человек, сознание и воля предполагаются как *conditio sine qua non* (непременное условие) самой истории. Но сознание и воля вовсе не являются спонтанными творцами истории. Субъектом истории является не человек, а общество, а последнее есть связь, создаваемая производственными отношениями. Знаменитое, лежащее в основе исторического материализма положение К. Маркса в предисловии к «Критике политической экономии» гласит: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил»<sup>15</sup>. Это положение сразу выводит историю как науку из области индивидуальных мнений и субъективных определений и ставит историческое развитие и данную общественную структуру в зависимость от объективных и полностью учитываемых фактов развития и определенной ступени производительных сил. История становится объективной наукой о развитии общества. Гениальное учение К. Маркса и Ф. Энгельса о базисе и надстройках политического и идеологического порядка довершает объективное изучение общества во всех его проявлениях. Но эта объективность основного исторического процесса вовсе не есть фатализм истории. И сознание, и воля, хотя они и определяются бытием, т. е. объективными силами истории, имеют огромное, формирующее практику общественной деятельности значение. Марксизм не отрицает значения личности в истории, однако определяет гениальность политика степенью проникновения его в историческую необходимость, в результате чего, сообразуя свою деятельность с прогрессивными тенденциями будущего, политик становится вождем и руководителем. Он формирует эти тенденции в своем сознании в политические идеи и лозунги, и, поскольку эти идеи и лозунги, будучи действительными тенденциями дальнейшего развития, овладевают массами, они сами становятся материальной силой.

Марксизм, далее, рассматривая историческое развитие как необходимый и последовательный переход одной социально-экономической формации в другую на основе развития производительных сил и классовой борьбы, формулирует понятие объективной оценки, поскольку такой переход от одной формации к другой в общем и целом есть движение прогрессивное, [приведшее] в наши дни к созданию социалистического общества, в котором труд — созидатель культуры и двигатель прогресса — становится делом доблести, чести и славы. Эта возможность объективной оценки является необходимостью, когда дело идет об отношении историка к изображаемым им событиям истории. Всем известно более или менее искреннее желание каждого серьезного историка писать

---

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 13, с. 6.

историю *sine ira et studio* (без гнева и пристрастия), и всем не менее известно, как мало такое желание соответствует действительности. С точки зрения марксистско-ленинской методологии, наоборот, историк с самого начала не только принужден, но и должен писать, «с гневом и с пристрастием», но и то и другое занимают совершенно определенное место в его работе и предполагают предварительно объективную оценку, на которой вырастают гнев историка и его пристрастие, т. е. партийность историка, в противном случае они беспредметны и неправильны.

В марксизме история рассматривается как непрерывное — с зигзагами и временными движениями вспять — движение вперед, проходящее через цепь, звеньями которой является необходимая и закономерная последовательность социально-экономических формаций. Марксизм рассматривает эти свои положения как открытие подлинного реального движения в истории. На этой основе возникает весьма важное для марксистской методологии истории понятие «всемирной истории» в отличие от всевозможных буржуазных всеобщих историй, превратившихся в груды фактического материала обо всех временах и народах, не связанного никаким единством. Буржуазная историография утратила со второй половины XIX в. вкус к универсальности. «Всемирная история» в марксистско-ленинской методологии истории — это закономерность и необходимая последовательность формаций в развитии человеческого общества от первобытнообщинного строя к коммунизму. При этом не исключается, разумеется, тот факт, что отдельные конкретные общества могут в течение длительных периодов пребывать в состоянии застоя и, наоборот, будучи включены в более развитую общественную структуру, сразу перейти к высшей формации, минуя посредствующие звенья. Но в целом развитию всех конкретных обществ присуща закономерная последовательность формаций, и это обстоятельство придает единство процессу исторического развития человечества и единство истории как науке, отражающей реальное единство исторического процесса.

Значение этого открытия, сформулированного в понятии «всемирной истории», колоссально, и наша обязанность отчетливо представлять себе всю глубину его значения. «Всемирная история» в марксизме-ленинизме есть не только открытие реального факта закономерности и последовательности смены социально-экономических формаций. Поскольку формация, согласно этому учению, есть реально существующая неразрывная связь всех сторон исторического процесса, в котором социальное бытие определяет сознание общественного человека, понятие «всемирной истории» определяет собой качественно отличную от прежних идеологий идеологию пролетариата и идеологию социалистического общества, создавшегося в результате победы пролетариата. В самом деле, идеология всякого классового общества, предшествующего социалистическому, поскольку она была идеологией господствующего класса, являлась отражением социального бытия и оправданием

данной формы насилия и эксплуатации. Имела ли эта идеология фантастически-религиозную форму, как в феодальной формации, или форму естественного права и различных идеалистических учений априоризма или автономии в этике, как в обществе капиталистическом, основной целью идеологии было утверждение неизблемости, всеобщности, надклассовости и абсолютной ценности данного общественного порядка, т. е. утверждение того, что не соответствовало действительности. Марксизм вскрыл эту ложь и на место идеологии прошлого поставил науку, которая гласит, что всякая идеология, будучи отражением социального бытия, исторически преходяща. Доказательство этому дает история, ставшая подлинной наукой на основе исторического материализма.

Сама этика пролетариата и этика коммунистического общества, которая, как всякая этика, субъективно воспринимается как совокупность норм, определяющих должное в отношении людей друг к другу и отдельного человека к обществу, есть знание, наука в собственном смысле этого слова, потому что содержание ее норм вытекает и познается с необходимостью из данной социальной структуры, а сама структура есть исторически необходимое звено в цепи исторического развития. Поэтому идеология пролетариата, как идеология бесклассового общества, качественно отличается от всех предшествующих идеологий и является уже не только идеологией, но и наукой, в основе которой лежит история как наука <sup>16</sup>.

Некогда, в период своего наибольшего прогрессивного значения, буржуазия, провозгласив необходимость научного изучения мира, создала свою материалистическую философию и «Энциклопедию науки и искусств», в которой новое мировоззрение нашло наиболее полное для современников выражение. Не случайным является тот факт, что пролетарская идеология заявила о своем существовании «Манифестом Коммунистической партии», сформулировавшим историю как науку и «всемирную историю» как предмет этой науки.

Наш долг, долг советских историков,— осуществить гениальный план, начертанный столетие тому назад, создать подлинно научную, основанную на принципах марксизма-ленинизма «Всемирную историю». Это может быть сделано лишь в том случае, если мы поймем, что значение этой «Всемирной истории» до известной степени аналогично великой «Энциклопедии», но бесконечно [важнее]: она создается обществом, в котором исчезла всякая эксплуатация человека человеком,— обществом, которым начинается собственно человеческая история.

---

<sup>16</sup> Значение истории как основы всего марксистско-ленинского миросозерцания понимают даже наши враги. Один из философов-неотомистов, Ж. Маритэн, в своей книге «Scholasticism and Politics» (New York, 1941) замечает, что характерной чертой диалектического материализма является то, что он стремится подменить «природу» вещей ее историей и объяснить вещь ее историей. Цит. по: *McSweeney A. J. The Social Role of Truth According to St. Thomas Aquinas. Washington, 1943, p. 89, n. 74.*

**ПОНЯТИЕ «ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ»  
В БУРЖУАЗНОЙ  
И МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ \***

Мы назвали наш начавший уже осуществляться труд «Всемирной историей». Это наше знамя. «Всемирная история» есть принципиальное понятие, вытекающее из основных положений исторического материализма. Мы выдвигаем его как боевой лозунг против всех и всяческих «всеобщих историй», написанных уже и продолжающих писаться представителями буржуазной исторической науки. Мы выдвигаем этот лозунг как утверждение закономерного и необходимого развития всякого конкретного общества и вследствие этого утверждаем единство этого развития, проходящего через закономерную цепь социально-экономических формаций от первобытнообщинной до коммунистической. Мы выдвигаем понятие «всемирной истории» как смысл развивающейся исторической действительности против всякой безмолвно подразумеваемой, а иногда нарочито подчеркиваемой, но так или иначе утверждаемой бессмыслицы истории. Служебная роль таких утверждений о бессмыслице истории заключается в том, чтобы освободить буржуа от страха перед будущим, снабдить его оружием против всякого, борющегося за это будущее, дать буржуа возможность, когда он выступает как историк, оглушив своего читателя потоком фактического материала, внушить ему идею, что история не есть наука и что никакие «законы эволюции», как выразился не так давно в одном из своих теоретических сочинений известный французский историк Анри Се, покамест еще не могут быть установлены<sup>1</sup>.

Такова та историческая почва, на которой можно легко отстаивать пезыблемость существующего порядка, вечность буржуазной собственности и непреходящую ценность таких «великих» учреждений прошлого, как католическая церковь и средневековая богословская философия. Такова теоретическая основа, на которой

---

\* Название этого отрывка принадлежит редколлегии. В рукописи он озаглавлен автором так: «Понятие „всемирной истории“ у классиков марксизма-ленинизма». Изменение было внесено отчасти потому, что большая часть рукописи посвящена критике буржуазных концепций «всемирной истории», отчасти в силу того, что название автора, по сути дела, повторяет название предшествующей публикации, хотя содержание их во многом различно. Текст ранее не публиковался. Он не датирован, но, судя по первым строкам, был написан в начале или середине 50-х годов, когда шла работа над первыми томами «Всемирной истории» (первый том вышел в 1955 г.) (прим. ред.).

<sup>1</sup> И вследствие этого история, как явствует из всех рассуждений почтенного историка, не способна к предвидению. См.: *See H. Science et philosophie de l'histoire*. Paris, 1928, p. 228—229, 254, 255.

буржуазная историография старается... сохранить настоящее, которое основывается на якобы непререкаемых ценностях прошлого...

Мысль о всемирном единстве истории, пусть и идеалистически сконструированная, была свойственна когда-то поднимавшейся и поэтому еще революционной буржуазии. Она высказывалась не столько историками, закладывающими основы буржуазной историографии (подобно Вольтеру или Монтескье), сколько философами и социологами, вносилась в историю извне в форме конструкций развития человеческого рода вообще в определенном направлении. Такова была идея Кондорсе в его трактате «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795).

Свое классическое завершение такого рода философия истории нашла в знаменитой гегелевской системе, в которой история рассматривалась как объективация диалектического развития абсолютного духа, приходящего к своему самопознанию в государстве, которым — увы! — оказалась прусская монархия Фридриха-Вильгельма III. Но это была последняя великая идеалистическая система, которая отваживалась ставить проблему всемирной истории. Философия истории, особенно в лице Гегеля, говорит Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», «признавала, что как выставленные напоказ, так и действительные побуждения исторических деятелей во все не представляют собой конечных причин исторических событий, что за этими побуждениями стоят другие движущие силы, которые и надо изучать. Но философия истории искала эти силы не в самой истории; напротив, она привносила их туда извне, из философской идеологии. Так, например, вместо того, чтобы объяснять историю Древней Греции из ее собственной внутренней связи, Гегель просто-напросто объявляет, что эта история есть не что иное, как выработка „форм прекрасной индивидуальности“, осуществление „художественного произведения“ как такового. При этом он делает много прекрасных и глубоких замечаний о древних греках, но тем не менее нас в настоящее время уже не удовлетворяют подобные объяснения, представляющие собою одни только фразы»<sup>2</sup> И дальше Ф. Энгельс прибавляет, что теперь задача историка, как и естествоиспытателя, «заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах»<sup>3</sup>.

Мысль о «всемирной истории» брезжила слегка в таких трудах, как «Всемирная история» Шлоссера в форме представления о движении истории к буржуазным свободам.

Эта мысль полностью исчезла у буржуазных историков второй половины XIX в. «Всемирная история» превратилась во «всеобщую историю», или, лучше сказать, во множество «всеобщих историй». Их появление свидетельствовало в целом о ползучем эмпи-

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 307.

<sup>3</sup> Там же, с. 316.

ризме буржуазной исторической науки этого периода: во-первых, о полном ее отказе от попыток познать закономерность исторического процесса в целом; во-вторых, о распылении этого целого в буржуазном сознании на ряд не связанных между собою процессов, событий и отдельных фактов; в-третьих (поскольку никакой историк не может отказаться от понятия развития, не перестав быть историком), о конструировании частных рядов развития исторических событий, процессов или даже отдельных учреждений прошлого, изучаемых потому, что они так или иначе связаны с событиями, процессами и учреждениями настоящего и вследствие этого подтверждают их значение и оправдывают их существование.

Такие «всеобщие истории» нашли свое [яркое воплощение] в знаменитой для своего времени серии «Всеобщая история в отдельных монографиях»<sup>4</sup>, издававшейся В. Онкеном<sup>5</sup>. В ней исчезновение какой бы то ни было всемирно-исторической точки зрения и распад в сознании буржуазной науки единого исторического процесса на ряд мало связанных внутренне между собою фактов истории, пусть и рассматриваемых эволюционно, нашли свое выражение в виде большого количества монографий, составляющих это многотомное издание и посвященных то отдельным странам, то отдельным периодам истории, связанных между собою единством издательского плана, но не мысля о реальном единстве изображаемого процесса.

Полный отказ от взгляда на историю как на единый, закономерный и противоречивый процесс, — взгляда, в открытии которого В. И. Ленин видел одну из основных заслуг К. Маркса<sup>6</sup>, нашел свое теоретическое выражение в лозунге немецкого историка-экономиста конца XIX — начала XX в. Г. Шмоллера: «Факты и факты, мы еще не доросли до обобщений». ... Действительно, в буржуазной историографии со второй половины XIX в. и вплоть до наших дней развитие как конституирующее историю понятие применяется только к отдельным линиям фактов, фактическое единство которых является самоочевидным. Можно говорить об истории Англии, Франции и всякой иной страны, можно говорить о развитии парламента или даже производства ковров, но нет оснований для того, чтобы устанавливать закономерности всемирной истории, — закономерности, обязательные для всякого конкретного общества и государства.

Издатели «Кембриджской истории нового времени» уверяют, например, что они вовсе не собираются писать историю всех времен и всех стран, как нанизывание отдельных эпизодов, но хотя и изображают непрерывное развитие, останавливаясь на истории

<sup>4</sup> Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen / Von W. Oncken. Berlin, 1877—1892.

<sup>5</sup> В. Онкен (1838—1905) — немецкий буржуазный историк национал-либеральной политической ориентации, автор исследований по истории Австрии и Пруссии начала XIX в. (прим. ред.).

<sup>6</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 58.

каждого народа в той мере, в какой он содействовал общей судьбе человеческого рода<sup>7</sup>. Поэтому редакторы посвящают свои тома таким отдельным явлениям, как Возрождение, реформация, история Соединенных Штатов Америки, Французская революция, Наполеон и т. д. Л. Альфан и Ф. Саньяк, редакторы тоже универсальной всеобщей истории, заявляют: «На следующий день после войны, которая раскрыла чувства „мировой солидарности“, пришло, нам кажется, время добровольно отказаться от старых географических или систематизирующих рамок... в которых не может быть размещена вся сложная реальная действительность... и попытаться, наконец, охватить историю всех народов одним общим взглядом». А для этого, считают редакторы, необходимо установить «главенствующие факты» («Faits dominants») <sup>8</sup>. На поверку оказывается, что «мировая солидарность» ни к чему другому по сравнению с Кембриджской историей не привела редакторов и что они изменили только предметы своего рассмотрения, но никак не методологию.

Самым забавным примером в этом историографическом направлении является «Краткая история человечества», написанная известным английским писателем Гербертом Уэллсом<sup>9</sup>. У него благая цель: показать англичанам, вернее — английскому среднему буржуа, что кроме англичан существует еще и человечество, причем не как придаток к английской нации, а совершенно самостоятельно. Что же касается самой этой «истории человечества», то достаточно сказать, что в ней отсутствует история Английской революции, и хотя говорится о революции Французской и даже сказано, что с Людовиком XVI поступили «по английскому примеру», т. е. так же, как с Карлом I, тем не менее ни слова нет о том, как же в конце концов поступили с обоими королями. Понятие об исторически важном у Уэллса полностью отсутствует. Бэкону отведено две страницы, а чартистам ни одной. Восстание в Мексике попало на страницы «Истории», а революция 1848 года и Парижская коммуна не упомянуты вовсе. Что же касается общей трактовки истории, то достаточно привести отзыв Уэллса о жизни в древних Кноссе и Вавилоне: «Эта счастливая, залитая солнцем культурная жизнь длилась несколько десятков веков. Около 2000 лет до р. Х. Кносс и Вавилон населял многочисленный, обеспеченный, культурный народ, жизнь которого была, по видимому, чрезвычайно приятна»<sup>10</sup>. Такова «всемирная история» из уютного кабинета английского буржуа!

Не только в том, как видим, ограниченном применении понятия развития, какое можно найти в современной буржуазной историографии, но и в идеалистических системах философии идея развития почти всегда ограничивается прошлым, устремляющим-

<sup>7</sup> Cambridge Modern History. Vol. 1—12. London, 1900—1913, v. 1. Preface.

<sup>8</sup> Peuples et civilisations: Histoire générale. Vol. 1—20. Paris, 1926—1960.

V. 1. Les premières civilisations, p. V.

<sup>9</sup> Уэллс Г. Краткая история мира. М., 1924.

<sup>10</sup> Там же, с. 68—69.

ся к настоящему, но никак не распространяется на будущее. В логически завершенной форме это своеобразие исторического мышления выразил Гегель, который, исходя из тождества бытия и мышления, признавая абсолютную истинность своей системы, утверждал ее как высочайшее и окончательное проявление самосознания абсолюта и в то же время видел реализацию ее в действительности настоящего, под которым он подразумевал не что иное, как прусскую монархию Фридриха-Вильгельма III. Поистине жалкая судьба абсолютного духа! Гегель поэтому всячески подчеркивал применимость понятия диалектического развития только к прошлому, еще не завершенному с точки зрения настоящего развитию и этим впадал в логическое противоречие с формулированной им впервые диалектикой как логикой развития, в чем его не раз упрекал Ф. Энгельс. Указывая на то, что величайшая заслуга Гегеля «состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития»<sup>11</sup>, Ф. Энгельс в другом месте отмечает внутреннее противоречие всей «системы» Гегеля с его диалектикой. В работе „Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии“ он говорит, что «нужно было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию как раз этой абсолютной идеи и объявляет, что это познание абсолютной идеи достигнуто в гегелевской философии. Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем стать в противоречие с его диалектическим методом, разрушающим все догматическое. Это означало задушить революционную сторону под тяжестью непомерной разросшейся консервативной стороны — и не только в области философского познания, но и в исторической практике. Человечество, которое в лице Гегеля додумалось до абсолютной идеи, должно было и в практической области оказаться ушедшим вперед так далеко, что для него уже стало возможным воплощение этой абсолютной идеи в действительность. Абсолютная идея не должна была, значит, предъявлять своим современникам слишком высокие практические политические требования. Вот почему мы в конце «Философии права» узнаем, что абсолютная идея должна осуществиться в той сословной монархии, которую Фридрих-Вильгельм III так упорно и так безрезультатно обещал своим подданным...»<sup>12</sup>.

Свое завершение эта точка зрения, согласно которой понятие развития применимо только к прошлому, нашла в иной по своим принципам, но тождественной по практическим выводам и гораздо более консервативной, чтобы не сказать реакционной, неокантианской философии Риккерта — Виндельбаида. Согласно ей,

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 206.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 277.

предмет знания в истории конституируется путем отнесения фактов прошлого к ценности, а эта последняя, как бы ни утверждал ее в качестве формально-логической функции сам Риккерт, в конечном счете есть этическое содержание буржуазной действительности. Идея развития в истории при этом оказывается результатом формообразующей деятельности разума, не способного понять подлинный ход истории как «вещи в себе».

Таковы «достижения» буржуазной историографии в области «всемирной истории». Практически последняя в работах современных буржуазных историков просто не признается и синтезирующая в этом направлении мысль тонет в груде фактического материала.

Каково же отношение ко «всемирной истории» нашей марксистско-ленинской историографии?

Говоря об основной заслуге Гегеля, которая заключается в том, что Гегель впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде развития, Ф. Энгельс прибавляет: «С этой точки зрения история человечества уже перестала казаться диким хаосом бессмысленных насилий, в равной мере достойных — перед судом созревшего ныне философского разума — лишь осуждения и скорейшего забвения; она, напротив, предстала как процесс развития самого человечества, и задача мышления свелась теперь к тому, чтобы проследить последовательные ступени этого процесса среди всех его блужданий и доказать внутреннюю его закономерность среди всех кажущихся случайностей»<sup>13</sup>.

Эта задача, сформулированная Ф. Энгельсом, нашла свое полное осуществление в историческом материализме, из принципиальных положений которого с неумолимой логикой вытекает новое, и единственно научное, понятие всемирно-исторического развития, преодолевающее все трудности в установлении взаимосвязи между частным и общим в этом развитии и образующее логическую основу «всемирной истории».

Основоположники марксизма-ленинизма постоянно употребляют выражение «всемирно-историческое значение» того или другого факта или события в истории, «всемирно-историческая роль» и т. д., равно как и само понятие «всемирная история» как закономерная цепь социально-экономических формаций, следующих одна за другой в определенном порядке, причем каждая последующая формация «в общем и целом» является более прогрессивной, чем предыдущая.

Каждая из этих формаций рассматривается в своей структуре как диалектическое единство производительных сил и производственных отношений, закономерно изменяющихся в связи с развитием производительных сил и дающих основу для изменений надстроечных явлений. Для марксизма-ленинизма, следовательно, нет нужды в постановке проблемы преодоления «интен-

<sup>13</sup> Там же, т. 19, с. 206.

сивного и экстенсивного многообразия», как в логике истории риккертIANства, подлинной исторической жизни, так как структура формации объемлет всю полноту этой жизни и ставит каждый факт истории в неразрывную связь со всеми другими фактами и сторонами исторической жизни, которые вместе и составляют структуру формации с присущими каждой формации внутренними закономерностями. Переход от одной формации к другой, более прогрессивной, образует динамику исторического процесса, который в одно и то же время есть развитие в собственном смысле слова, т. е. прогресс, несмотря на все зигзаги и временные движения вспять. Та трудность, которая оказывалась непреодолимой для всякой идеалистической теории, привнесившей идею развития не из исторического материала, а извне, и которая заключалась в том, что никак не удавалось перебросить мост между эмпирически устанавливаемым частным развитием единичного ряда и всемирным развитием, в марксизме-ленинизме преодолевается весьма просто, ибо в марксистской логике истории историческое (и всемирно-историческое) значение того или иного исторического факта, события или процесса определяется его отношением к закономерности всемирно-исторического развития и самая историчность факта, события или процесса определяется его наполнением смыслом целого.

Если классики марксизма-ленинизма квалифицируют исторический факт как такой, который имеет всемирно-историческое значение, они хотят сказать этим, что велико его значение в историческом развитии как целом. Мы не говорим здесь о всех основных положениях исторического материализма, которые всем хорошо известны и которые Ф. Энгельс определял как такой взгляд на ход всемирной истории, который находит конечную причину и решающую движущую силу всех важных исторических событий в экономическом развитии общества, в изменении способа производства и обмена, в вытекающем отсюда разделении общества на различные классы и в борьбе этих классов между собою <sup>14</sup>.

Для нас в данном случае было важно подчеркнуть значение самого понятия «всемирной истории» у классиков марксизма-ленинизма, и я хочу закончить это выяснение указанием на то значение этого понятия, какое мы находим у В. И. Ленина. «Домарксовская „социология“ и историография,— говорит В. И. Ленин,— в *лучшем* случае давали накопление сырых фактов, отрывочно набранных, и изображение отдельных сторон исторического процесса. Марксизм указал путь к всеобъемлющему, всестороннему изучению процесса возникновения, развития и упадка общественно-экономических формаций, рассматривая *совокупность* всех противоречивых тенденций, сводя их к точно определяемым условиям жизни и производства различных *классов* общества, устраняя субъективизм и произвол в выборе отдельных «главен-

<sup>14</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 306.

ствующих» идей или в толковании их, вскрывая корни без исключения всех идей и всех различных тенденций в состоянии материальных производительных сил»<sup>15</sup>.

...Любопытно отметить, что еще на заре своей деятельности Ф. Энгельс создал зрительный образ хода всемирной истории, который нашел затем точную логическую формулировку у К. Маркса в знаменитом Предисловии к «Критике политической экономии» и в «Коммунистическом Манифесте».

Еще в 1840 г. Ф. Энгельс писал: «Попытки сравнить ход истории с линией общеизвестны. В одном остроумном сочинении, направленном против гегелевской философии истории, мы читаем: „Формой истории является не восхождение и нисхождение, не концентрический круг или спираль, а эллиптический параллелизм с линиями то сходящимися... то расходящимися“.

Но я предпочитаю скорее сравнение со свободно, от руки начерченной спиралью, изгибы которой отнюдь не отличаются слишком большой точностью. Медленно начинает история свой бег от невидимой точки, вяло совершая вокруг нее свои обороты; но круги ее все растут, все быстрее и живее становится полет, наконец, она мчится, подобно пылающей комете, от звезды к звезде, часто касаясь старых своих путей, часто пересекая их, и с каждым оборотом все больше приближается к бесконечности. Кто может предвидеть конец? И в тех местах, где она как будто возвращается на свой старый путь, поднимается самоуверенная ограниченность и кричит, торжествуя, что у нее, видите ли, когда-то была подобная мысль! Тогда-то мы и слышим — ничто не ново под луной! Наши герои китайского застоя, наши мандарины регресса ликуют и пытаются вычеркнуть из анналов мировой истории целых три столетия, как дерзкий экскурс в запретные области, как горячечный бред,— и они не видят, что история устремляется лишь по кратчайшему пути к новому сияющему созвездию идей, которое скоро ослепит в своем солнечном величии их тупые взоры»<sup>16</sup>.

Нынешняя буржуазная историческая наука если чем и отличается от той «самоуверенной близорукости», о которой говорит Ф. Энгельс, то только тем, что она уже не самоуверенна — во-первых, а во-вторых, в своем стремлении остановить ход истории готова отодвинуть ее на тысячелетия назад...

...Признание большого теоретического и вместе с тем практически-политического значения осуществляемого теперь нашими силами издания «Всемирной истории» накладывает на нас, советских историков, огромную моральную ответственность. «Всемирная история» должна дать пронизанную единством марксистско-ленинской логики правдивую историю прошлого, которая поможет истолковать настоящее и предвидеть будущее. «Всемирная история» вовсе не нуждается, как иногда думают, в экстравагантных

<sup>15</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 57—58.

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 41, с. 26—27.

и сногшибательных открытиях по части связей и влияний, каких на самом деле не было. Лежащая в основе ее открытая основоположниками марксизма-ленинизма закономерность истории человечества превращает всякую конкретную историю, историю отдельного народа и даже отдельного учреждения, в факт, который занимает определенное место в логической структуре целого и превращает нашу «Всемирную историю» в нечто такое, что органически чуждо, как я это старался показать, буржуазному мышлению. Я вовсе не хочу этим сказать, что наше мировоззрение в целом и марксистско-ленинская методология исторической науки заранее гарантируют полный успех нашего предприятия. Для успеха нужны теперь наши собственные немалые усилия и высокая степень нашего понимания и умения применить теоретические категории исторического материализма к анализу всей истории человечества. «Всемирная история» поэтому есть экзамен на нашу теоретическую и политическую зрелость, и судить об этой зрелости будем не мы, а наши читатели и наши критики.

## ВОССТАНИЕ ДОЛЬЧИНО (План монографии) \*

### I. Введение.

1. Задачи и методы исследования.
2. Историография вопроса.
3. Энгельс о еретических движениях средневековья.
4. Сущность христианства и средневекового католицизма.

### II. Сегарелли — учитель Дольчино.

1. Источники.
2. Италия в XIII в.
3. Еретическое движение в Италии XIII в.
4. «Вольное монашество», его социальные основы, его цели.

### III. Дольчино после смерти Сегарелли.

- [1.] Основные источники. Послания Дольчино.
- [2.] Политическая деятельность Дольчино.
- [3.] Крестьянское движение и конец Дольчино.

### IV. Библиография.

## ВОССТАНИЕ ДОЛЬЧИНО

В истории классовой борьбы трудящихся масс против эксплуататоров история крестьянских восстаний занимает важное место.

История средних веков, т. е. конкретная история феодальной формации, полна крестьянскими восстаниями, так как крестьян-

\* Этот план, сохранившийся в архиве в рукописном виде, дает представление о содержании и проблематике монографии о восстании Дольчино, над которой С. Д. Сказкин работал в 50-е годы. Монография осталась незаконченной, но некоторые разделы ее были написаны, а часть из них опубликована: статьи «Первое послание Дольчино» (в кн.: Из истории социально-политических идей: Сб. статей к семидесятилетию академика В. П. Волгина. М., 1955; позднее в кн.: Сказкин С. Д. Избранные труды по истории. М., 1973) и «Дольчино и Библия», написанная в соавторстве с В. В. Самаркиным (Средние века, 1975, вып. 38), а также доклад, сделанный С. Д. Сказкиным в 1955 г. на Международном конгрессе историков в Риме, «Исторические условия восстания Дольчино» (М., 1955) (отдельная брошюра). В архиве ученого, кроме плана монографии, были обнаружены еще два ранее не публиковавшихся раздела: рукописный отрывок под авторским названием «Восстание Дольчино», представляющий собой часть введения к книге, посвященную задачам и методам исследования, и большая, в основном завершенная рукопись «Сегарелли — учитель Дольчино», составлявшая, как видно по ее названию и содержанию, второй раздел книги. Обе эти рукописи впервые публикуются ниже (прим. ред.).

ство составляет основной эксплуатируемый класс феодального общества. Однако при изучении конкретной истории исследователя встречаются особые трудности, которых не знает, например, исследователь истории жизни и борьбы пролетариата. Эти трудности заключаются в том, что само крестьянство в истории всего человечества в силу простоты своей жизни и всегдашнего отставания в культурном отношении деревни от города не имело возможности интересоваться собственной судьбой и ролью в истории своей страны, а тем более всего человечества. Сотни поколений и целые цивилизации вырастали на основе крестьянского труда, но поколения за поколениями неизвестных тружеников деревни сходили со сцены, не оставляя никаких следов в памяти людей, никаких воспоминаний о каторжном и повседневном труде, о борьбе с эксплуататорами. Как часто нам, советским историкам, приходится констатировать, что о крестьянах мы знаем лишь то, что было записано о них в документах, идущих от их господ, потому ли, что господам было важно знать, что они могут получить от своих подданных, потому ли, что они дрожали от страха перед стихией крестьянских восстаний и призывали потомков к осторожности.

С тем бóльшим вниманием историк прислушивается к случайным голосам, повествующим из глубины веков о великих подъемах крестьянского негодования и крестьянских восстаниях, о взглядах, целях, которые ставили себе восставшие, о средствах, которыми они пытались достичь победы.

Такие случайные голоса дошли до нас о восстании крестьян в Северо-Западной Италии под предводительством Дольчино, имевшем место в самом начале бурного для крестьян всей Европы XIV в. Что это восстание волновало всю Италию, а не только ту ее часть, где оно протекало, свидетельствует тот факт, что о нем упомянул великий поэт Италии Данте в XXVIII песни первой части своей «Божественной комедии» — «Ад». Магомет, встреченный в Аду поэтом, говорит ему:

Скажи Дольчино, если вслед за Адом  
Увидишь солнце: пусть слабится он,  
Когда не жаждет быть со мною рядом,

Припасами, чтоб снеговой заслон  
Не подоспел новаррцам на подмогу,  
Тогда он будет скоро побежден<sup>1</sup>.

Нам нет здесь нужды входить в полемику с современными итальянскими историками литературы относительно того, к какому именно периоду и к какому точно времени пребывания в горах рати Дольчино относится это замечание Данте, произнесенное устами, по мнению средневековых мыслителей, великого еретика — Магомета. Для нас важно лишь отметить, что Данте знал о

---

<sup>1</sup> Данте Алигьери. Божественная комедия / Перевод М. Лозинского. М., 1950, с. 117.

восстании Дольчино и, надо полагать, о нем знала вся Италия в период пребывания рати Дольчино в горах Пьемонта (1305—1307 гг.) и некоторое время спустя.

И этот интерес Данте к своему замечательному современнику побудил комментаторов поэта искать дополнительные сведения о Дольчино, благодаря чему мы имеем о нем некоторые интересные данные.

Сведения о восстании Дольчино покоятся главным образом на двух важных и обстоятельных документах, опубликованных итальянским эрудитом Муратори еще в начале XVIII в. Это — «История брата Дольчино, ересиарха» (*Historia fratris Dulcini heresiarchae*) анонимного автора, писавшего в начале XIV в., содержащая историю восстания на основании инквизиторских сведений, и так называемое «Прибавление» к ней (*Additamentum ad historiam fratris Dulcini heresiarchae*). Эти два документа передают кратко историю восстания и содержат биографические сведения о Дольчино, а также кратко излагают его доктрину, связывая его идеи с вождем «Апостольских братьев» Сегарелли, который был сожжен как еретик 18 июля 1300 г. Важные сведения о Сегарелли и Дольчино можно почерпнуть также из знаменитой хроники францисканского монаха Салимбене (критическое издание ее текста опубликовано в *Monumenta Germaniae historica, Scriptorum, t. XXXII, pars 1*)<sup>2</sup>.

В ряду великих крестьянских восстаний XIV—XVI вв. восстание под предводительством брата Дольчино — первое из них по времени — занимает несколько особое место.

Среди этих восстаний немного таких, в которых идеологическая подготовка сыграла столь большую роль, как в восстании Дольчино. Правда, восстанию Уота Тайлера в Англии предшествовало движение лоллардов — бедных священников, а один из них, Джон Болл, вошел в число главных вождей восставших крестьян. Правда и то, что движение таборитов, чешских еретиков начала XV в., было в существе своем прежде всего крестьянским восстанием. Но ни фландрское восстание 1322—1328 гг., ни Жакерия не знали сколько-нибудь заметных еретических течений, которые помогли бы оформлению крестьянских требований или дали религиозную санкцию борьбе угнетенного класса против своих эксплуататоров. Восстание же под предводительством Дольчино явилось последним, завершающим моментом в большом еретическом движении «братьев-апостолов», а само это движение было лишь одним из религиозных течений, которыми так богата духовная жизнь Южной Европы, и в первую очередь Италии XIII в., что позволяет буржуазным историкам говорить об исключительной напряженности религиозной жизни в этих странах в конце XII и XIII в. В этом отношении восстание Дольчино напоминает собою Великую крестьянскую войну в Германии 1524—

---

<sup>2</sup> Более подробную характеристику всех этих источников и их изданий см. ниже, с. 62, 83 (*прим. ред.*).

1525 г., тоже связанную с еретическим движением, которое превратилось в конечном счете в немецкую реформацию.

Но судьбы ереси в Германии XVI в. и Северной Италии начала XIV в. были различны. Итальянское бюргерство, тесно связанное с католической церковью и папством и доходами, и политическими интересами (борьба городов в союзе с папством против императоров), в массе своей было далеко от решительного протеста против господствующей церкви. Несмотря на распространение в его среде многочисленных еретических движений вроде вальденства и катарства, итальянское бюргерство, так же как впоследствии и итальянская буржуазия, осталось верным католицизму. Борьба с церковью как представителем и идеологом феодального строя стала преимущественно делом плебейско-крестьянских масс. Идеология этих масс выливалась в многочисленные еретические движения XII и XIII вв. и, хотя сначала примыкала к «бюргерской» ереси, очень скоро выделилась из нее в самостоятельную силу, которая была предоставлена самой себе, дала идеологическое обоснование восстанию и потерпела вместе с ним поражение — обычная участь всех крестьянских восстаний средневековья.

Но то обстоятельство, что восстание под предводительством Дольчино произошло в центре католического правоверия — Италии, что во главе его стояли люди, [связанные] с монашеством, не будучи сами монахами, с богословской наукой, не будучи сами учеными богословами, наложило на все движение своеобразный отпечаток. Ниже мы постараемся показать, что идейное движение, предшествовавшее восстанию, было, несмотря на свой как будто монашеский характер, отрицанием монашества и, несмотря на свое требование новой церкви, решительным осуждением церкви и протестом против католицизма. Но такова судьба всех ересей средневековья — скрывать свое революционное содержание в оболочке «истинной религии», которая должна стать на место религии, «оскверненной» или «испорченной» господствующей церковью. В Германии XVI в., например, немецкое бюргерство создало свою, реформационную, церковь, но не следует забывать, что эта «бюргерская» церковь была так же далека от плебейско-крестьянских чаяний, как и католицизм.

Трагическая судьба Томаса Мюнцера, идеолога не только плебейско-крестьянских масс, но и нарождавшегося в Европе XVI в. пролетариата, во многом схожа — конечно, принимая во внимание разницу в ступенях социально-экономического развития Италии XIII и Германии XVI в., — с судьбой Дольчино. Правда, у последнего не могло еще быть в сознании идей, предвосхищавших идеологию пролетариата, потому что для этого не было предпосылок в общественном бытии. Но Дольчино, как и Мюнцер, был истинным революционером и вождем плебейства и крестьянства; он так же решительно восставал против существующего феодального строя, как и Мюнцер. В противоположность буржуазным, особенно протестантским, историкам, склонным измерять

историческую ценность всякого протеста против католицизма только меркой реформации и оценивать любого ересиарха исключительно с точки зрения того, в какой мере его можно считать предшественником Лютера, мы считаем, что Дольчино следует оценивать, сравнивая его не с Лютером, а с Томасом Мюнцером, предшественником которого он был прежде всего потому, что оставался до конца верным эксплуатируемому классу. Нет поэтому ничего удивительного в том, что у Дольчино много черт, сближающих его с Мюнцером: та же революционная решительность, тот же призыв к открытой борьбе с поработителями, та же убежденность в правоте своего дела и даже тот же способ использования в своих революционных целях Священного писания.

Задача советского историка при изучении восстания Дольчино не ограничивается исследованием фактической стороны движения. В этом отношении советский ученый мало что может прибавить к тому, что было известно до него. Даже архивы Италии едва ли хранят много новых материалов, проливающих более обильный свет на историю этого восстания. Расширение фактического материала возможно, пожалуй, лишь в одном направлении — за счет более полного знания хозяйственной обстановки в районе восстания, в особенности аграрной истории этих областей Италии.

Но этим тоже не исчерпывается задача советского историка при изучении крестьянских восстаний. В исследовании прошлого он вынужден ставить перед собой задачи, которые не были [поставлены] буржуазными историками. Как ни велики заслуги буржуазной науки в области нахождения, собирания и критики исторических источников, не следует забывать, что в буржуазном обществе история не может быть [последовательно научной].. Ведь сохранение данной общественной системы, т. е. буржуазной формы эксплуатации, является одной из важнейших ее задач.

Предмет истории для большинства буржуазных историков, сознают они это или нет, и в наши дни определяется принципом отнесения к ценности, провозглашенным в свое время устами Риккерт и Виндельбанда, возглавлявших фрейбургскую школу неокантианства. Ценностью, с которой соотносятся все исторические явления, согласно неокантианцам и их современным последователям, является, по существу, синтез буржуазной культуры, в понятие которой включаются буржуазное общество и государство. Соотнесение всех явлений прошлого с этими буржуазными ценностями используется в буржуазной историографии как одно из главных средств синтезирования, которое только одно и придает груде фактов наукообразную форму. И так как в таком случае элемент, формирующий концепцию, обязательно проходит через индивидуальное сознание историка, который объединяет факты при помощи собственной оценки, осмысливание истории предоставлено в буржуазной исторической науке индивидуальному вкусу и наклонностям, в основе которых обязательно лежит классовый [подход] автора...

Советский историк, сын революционной действительности, создающей новое общество, в котором нет больше антагонистических классов и эксплуатации человека человеком, вместе с тем обязан заняться принципиальной переоценкой всех ценностей, и прежде всего выразить сомнение не только в незыблемости, но и в исторической относительности ценностей институтов прошлого.

Марксистско-ленинская наука принципиально требует объективного отношения к фактам и процессам прошлого, рассмотрения каждого факта и любого процесса с точки зрения его связи со всеми сторонами исторической жизни, образующими ткань определенной формации. С другой стороны, она требует, чтобы каждый факт рассматривался прежде всего и как звено в цепи всемирно-исторического развития. Такой подход ставит на новое место объективный синтез фактического материала. Средства синтеза, определяющие научность подхода как таковую, являются в марксистском понимании уже не предметом субъективно-индивидуального сознания, как в буржуазной историографии, но методом самой исторической науки. Осмысливание исторического материала в марксистско-ленинской науке истории является, таким образом, отражением объективной закономерности самого исторического процесса. Установление этой закономерности имеет для историка такое же реальное фактическое значение, как и сам исторический факт. Поэтому правильность и глубина исторического осмысливания для историка-марксиста является такой же конечной целью исследования, как и установление новых фактов, тогда как для буржуазного историка ценным является только последнее. Первое же для него чаще всего есть порождение его индивидуальных наклонностей, определяемых в конечном счете его классовой принадлежностью, хотя не обязательно им осознаваемой.

С марксистских позиций научно-объективного исторического осмысления восстания под предводительством Дольчино мы и хотим подойти к его изучению.

История этого восстания — одна из трагических страниц в летописи борьбы поработанного крестьянства против его угнетателей. Хотя оно происходило на весьма ограниченной территории, но было выражением тех классовых противоречий и в той их конкретной форме, в какой они существовали в то время в Северной Италии, с ее развитыми городами-государствами, ее торговлей и промышленностью. В открытой форме восстание захватило только небольшой угол Северо-Западной предальпийской Италии. Но корни развернувшейся там борьбы лежали в общих условиях жизни итальянского крестьянства, особенностью которой была относительная слабость феодализма, раннее развитие городов, превращение их в самостоятельные купеческо-промышленные республики и подчинение последним окружающих территорий с крестьянским населением.

Этим определяются и задачи нашего исследования. Само по себе изучение восстания, как бы ни было оно драматично и как

бы оно ни возбуждало революционные эмоции, представляет ограниченный интерес, если не вскрыты объективные условия жизни тех, кто восстал, а уроки истории извлекаются не из переживания историком событий прошлого, а от знания более глубоких причин, направляющего наши действия в настоящем. Революционная энергия, как бы ни была она велика, слепа, если ею не руководят классовое сознание и ясное представление о цели и путях революционного действия. И как раз история крестьянских восстаний — яркая иллюстрация правильности этого положения. Их стихийность и недостаточность сознательности — одна из причин постоянных поражений и невозможности для крестьян победы без руководства либо со стороны буржуазии, либо со стороны пролетариата. Разрозненная, единичная, мелочная эксплуатация привязывает трудящихся к месту, разобщает их, не дает им возможности уразуметь своей классовой солидарности, не дает возможности объединиться и понять, что причина угнетения — не та или другая личность, а вся хозяйственная система...\*

## СЕГАРЕЛЛИ — УЧИТЕЛЬ ДОЛЬЧИНО

### I

«Юрод и грешен миру он казался»

Знаменитый брат Дольчино (*frater Dolchino*), еретик и вождь крестьянского восстания Северной Италии в начале XIV в. в своей пропаганде и борьбе возглавлял сектантское движение «братьев-апостолов», возникшее в результате деятельности и проповеди некоего неученого протеста и горячего народного проповедника Герардо Сегарелли, сожженного католической церковью на костре 18 июня 1300 г. Личность последнего до сих пор остается малоизвестной, еще менее понятной, и деятельность его все еще кажется темной. Не ясна до сих пор сущность его проповедиагитации<sup>1</sup>. Исследователи склонны считать, что доктрина, ему приписываемая, была сформулирована позже его учеником Дольчино, который был и более просвещен, и, что важнее, сделал практические выводы из этого учения. Однако даже если последнее утверждение правильно, остается нерешенным вопрос, каким образом этот человек, «невежественный и неграмотный» (*homo*

\* На этом рукопись обрывается (*прим. ред.*).

<sup>1</sup> Совсем смехотворна оценка Сегарелли у русского дореволюционного историка П. М. Бицилли. Он рассматривает его деятельность не как «прогрессивное явление», а как проповедь квиетизма, как религиозное брожение, «отвлекавшее от практических целей, отдалявшее, быть может, для Италии на несколько веков решение поставленной в XIII в. национальной проблемы». «Ни у Сегарелли, ни у Дольчино никаких «реформ» в запасе не было», — говорит он (*Бицилли П. М.* Салимбене. Одесса, 1916, с. 291—294) (*прим. автора*).

idiota et illiteratus), как его называют источники, мог оказать такое влияние на массу и на того же Дольчино, считавшего его своим учителем; каким образом и почему он мог стать своего рода знаменем народного движения, имевшего своею целью ниспровержение существующего порядка.

Решая этот вопрос, мы входим в существо того «религиозного подъема», каким отмечены XII—XIII вв., положившие начало великому еретическому движению, ответному могучему монашескому движению, расцвету... схоластического богословия XIII в., классического века христианской теологии на Западе<sup>2</sup>.

Историки церкви и ученые, находящиеся под их влиянием, хотя и не сознающие этого, склонны смотреть на XII—XIII вв. в жизни Европы в особенности Италии, как на века напряженной религиозности. Но, прежде чем пытаться объяснить это явление, необходимо уяснить себе во всей полноте само его содержание. Ересь всегда сопровождала церковную ортодоксию. Так, по крайней мере, считает церковь. Но церковное «правоучение» выросло в борьбе с «неправомыслицами», поэтому не менее правильно утверждение, что церковная ортодоксия есть спутник еретического брожения. Последнее положение приобретает особый смысл, если мы вспомним социальную функцию всякой религии: утверждение существующего порядка и оправдание существующей формы эксплуатации. Власть церкви над массами утверждается как власть над массовыми верованиями, явившимися результатом безнадежной борьбы масс со своими угнетателями.

Материал для своего вероучения церковь всегда берет из темных и стихийных переживаний задавленного нуждой и необходимостью подчинения класса непосредственных производителей. Отчаяние, рождающее религиозные образы,— вот источник веры, всегда иррациональной, ибо разум не мирится с действительностью и всегда толкает на борьбу. Страстное отрицание действительности зовет к борьбе с этой действительностью. Когда же открытая борьба невозможна или затруднительна, протест принимает более или менее пассивную форму и на время затихает в ереси, которая принуждена прятаться сама и сжигать свой протест в пламени религиозного энтузиазма.

Такова природа религиозных брожений XII и XIII вв. Они идут из глубин народного беспокойства. Они выливаются в бесконечное разнообразие еретических и близких к еретическим учений. Они беспокоят церковь, ибо ставят ее лицом к лицу с народным творчеством, чрезвычайно опасным по своему социальному содержанию. Они беспокоят церковь тем более, что она только что одержала большую политическую победу над светской вла-

<sup>2</sup> Если ересь создается в борьбе с существующим порядком, который она рассматривает как нравственное безобразие, то ортодоксия формирует свои идеи в борьбе с ересью, защищая существующий социальный космос, богоустановленную социальную «красоту» мира, т. е. существующий социальный и политический порядок. Для господствующего класса порядок, существующий в его интересах, и есть этическая «красота» (прим. автора).

стью<sup>3</sup> и готова была пребывать в гордом спокойствии и наслаждении достигнутыми успехами. Но то была борьба за первое место в среде господствующего класса, борьба за господство над миром, и победа на время отвлекла церковных политиков от их основной задачи: от укрепления и бдительного сохранения своего господства над массами, т. е. от того, что сама церковь называла делом спасения мира от греха и соблазнов.

Именно в это время церковь начинают потрясать смуты, возбуждаемые неизвестными людьми из народа, которые выступают не только с критикой, но и с полным отрицанием церкви и ее иерархии. Голоса гневного и страстного обличения направлены против великолепия и богатства церкви и недостойного поведения ее служителей; ставится вопрос, подлинно ли это церковь Христа, не подменена ли она царством Сатаны и сего предшественника и провозвестника Антихриста? И надо заметить, что такого рода критика и такого рода сомнения, пожалуй, наиболее легко преодолеваются церковью. Ведь это голоса явных еретиков, а для еретиков уже приготовлен разящий меч светской власти. Хуже обстоит дело с более широко развитым недовольством людей, которые как будто вовсе не желают порывать с церковью и готовы всегда вернуться, если они заблуждаются, в ее единоспасающее лоно. Их много, и они опасны тем, что лишь наиболее резко выражают настроения масс верующих. Утеря влияния на них — гибель для самой церкви. Поэтому церковь может переживать кризис и переживала его в XII—XIII вв. не потому, что она теряла власть, т. е. первое место среди политических учреждений господствующего класса, а как раз потому, что она в этом отношении достигла наибольших успехов. Перед ней стояла опасность превращения ее в светскую власть<sup>4</sup> и утери ею той специфической формы влияния на массы, которая делала ее церковью, «властью не от мира сего», властью над душами — без различия раба и свободного, эллина и иудея.

Специфическая общественная функция церкви как раз и заключается в том, чтобы овладеть духовным миром масс и заставлять их переносить бремя социального подчинения<sup>5</sup>, и это она может делать с наибольшим успехом лишь тогда, когда она резко отделена от власти светской и существует как особое учреждение. Меч духовный и меч светский суть орудия принуждения в руках одного и того же класса, но наибольшего успеха их совместная деятельность достигает тогда, когда они олицетво-

<sup>3</sup> Имеется в виду временная победа папства в длительной борьбе за политическое господство в Западной Европе над германскими императорами, одержанная в первой половине XIII в. В результате этой победы папство на протяжении XIII в. достигло вершины своего могущества как в политической, так и в идейной жизни средневековой Западной Европы; однако это могущество оказалось непрочным; с начала XIV в. влияние папства постепенно падает (*прим. ред.*).

<sup>4</sup> Т. е. в орган прямого классового насилия (*прим. автора*).

<sup>5</sup> По мнению Августина, задача церкви не в том, чтобы делать рабов свободными, а в том, чтобы делать их добрыми (*прим. автора*).

рены в двух различных, соответствующих их общественной роли мирах и учреждениях: в царстве небесном и царстве земном, в священстве и царстве, в церкви и государстве. Влияние на массы — всегдашняя, и притом первая, забота церкви; церковь перестает быть нужной, если она не осуществляет именно этой задачи. Отсюда всегдашняя забота церкви о неразрывном контакте с массами через идеалы кротости, смирения и бедности, воплощаемые в образе Христа, сына плотника, и простых рыбаков-апостолов, через идеализацию обычного состояния этих масс, т. е. бедности, через идеализацию нужного для господствующего класса поведения трудящихся, т. е. кротости, смирения, послушания и безропотного несения своего подчинения.

В XIII столетии церковь стояла как раз перед такой опасностью. Ее политическая победа грозила стать ее поражением. Эта победа означала признание господствующим классом великого для него значения церкви как могучего идеологического средства, охранявшего его собственное социальное господство, красоту и богоустановленность социального космоса, такого же незыблемого, как и сама сотворенная богом вселенная. Но, одержав эту победу, церковь очутилась перед опасностью, слившись непосредственно с политической организацией господствующего класса, утратить свое влияние на низшие классы, утратить ту особую власть над душами простых тружеников (*laboratores*), которая обеспечивала господствующему классу власть над телом и трудом непосредственных производителей. По существу, церковь стояла перед опасностью перестать быть церковью, «обмирщиться», как тогда говорили, и в таком случае перестать быть нужной и для самого господствующего класса. Ее социальная функция — держать в узде души непосредственных производителей и таинствами магического культа, страхом потустороннего воздаяния и безмерностью вечного блаженства охранять существующий порядок — эта ее социальная функция грозила уйти от нее, а все ее собственные, наиболее действенные как раз в отношении масс средства, в частности образ «Святой Бедности», грозили стать орудием разрушительной силы, направленной в первую очередь против нее самой, а затем, может быть, и против охраняемого ею порядка.

В самом деле, историки наших дней отмечают исключительно сложную обстановку в религиозной жизни и в Европе, и в Италии. Катары и вальденсы среди многочисленных течений и сект в процессе их возникновения и образования — наиболее определенные группы. Но эта их определенность скорее кажущаяся, чем действительная. Во всяком случае, в XII и даже в XIII в. их, катаров и вальденсов, не так легко отличить друг от друга, как в ученом XIX или XX в.<sup>6</sup> И происходит это потому, что про-

---

<sup>6</sup> См., например: *Macdonald W. J. The Social Value of Property According to St. Thomas Aquinas. Washington, 1939, p. 76* (там же указана новейшая литература о катарах и вальденсах).

тив катаров в наши дни ополчились на Западе все: и католики, и протестанты. И те, и другие стараются отмежеваться от них; и те, и другие объявляют их, вопреки собственным убеждениям катаров, нехристианами.

Вальденсам повезло: у них оказались заступники. В стремлении вальденсов к «изначальной и незапятнанной апостольской церкви» ученые протестанты нашли родственное их собственным тенденциям устремление и сочли их, вальденсов, своими духовными предшественниками, восхваляя в них самих себя, превознося их религиозную прозорливость, тогда как протестантам нужно было бы, пожалуй, призадуматься над собственной бедностью духом. Ведь удивительно не то, что вальденсы в XII в. создали миф об «изначальной незапятнанной» апостольской церкви, на что у них в то время были прогрессивные социальные основания. Удивительно то, что ученые протестанты с XVI в. и вплоть до наших дней, несмотря на всю их хваленую критическую работу над источниками христианства, все еще продолжают настаивать на этом мифе, чему тоже имеются достаточные социальные основания, но, увы, прямо противоположного, чем у вальденсов, и чем дальше, тем все более реакционного характера.

В действительности же у нас нет никаких оснований считать катаров меньшими христианами и большими еретиками, чем вальденсов, а современники вообще путали одних с другими и часто не могли разобрать, принадлежит ли та или иная группа еретиков к катарам или вальденсам<sup>7</sup>.

Повторяем, однако, что катарами и вальденсами религиозное движение XII—XIII вв. далеко не ограничивалось. Гораздо большее значение имело брожение внутри церковной ограды, и заключалось оно не только в критике церкви, но и в поисках особой святости, которая далеко не всегда и не обязательно заканчивалась ересью. Впрочем, следует оговориться. Что религиозные движения этого времени питались недовольством церковью, богатством клира и его мирским духом,— это совершенно очевидно. Менее очевидно их антифеодалное содержание, но оно менее очевидно лишь потому, что в средние века, особенно в изучаемое нами время, социальный протест выступал чаще всего под религиозной оболочкой.

История движения «братьев-апостолов» и их вождя Сегарелли как раз прекрасная иллюстрация к этому положению...

Церковь сразу почуяла опасность и отнеслась весьма серьезно к брожению. Не во всем ее деятельность оказалась удачной. Она упустила вальденство и допустила превращение его святости в

---

<sup>7</sup> Идеологическая определенность ереси еще не означает рациональности движения, а свидетельствует лишь об устойчивости и определенности социально-экономического фундамента, на котором выросла идеология данной ереси. Наоборот, народные движения могут быть и не так определены идеологически, но зато рациональны в действии, которое часто даже не нуждается в идеологии (*прим. автора*).

ересь. Потом она с большим трудом откалывала от вальденсов одну группу за другой, но так и не смогла погасить этого движения полностью. Она сумела сковать цепями церковной дисциплины все нищенствующе-монашеское движение и ловко использовать это в дальнейшем, но и здесь ее постигли многочисленные разочарования. Францисканство в его левых, спиритуалистических течениях все время ходило у той черты, которая отделяет правоверие от ереси, а те слои, которые питали крайние течения во францискаистве, скоро стали отходить от церкви, недовольные забвением заповедей бедности, провозглашенных вторым Христом — Франциском Ассизским.

Где искать социальные корни этого широкого религиозного движения, или, лучше сказать, многочисленных и разнообразных течений XII—XIII вв.? Такова задача, которую я здесь даже не решаюсь ставить. Можно лишь наметить те сферы, куда следует направить внимание и где можно искать ее разрешения. В общем можно утверждать, что в первый период средних веков, когда еще шли процессы феодализации, закрепощаемое крестьянство открыто боролось со своими поработителями и лишь в редких случаях пользовалось при этом религиозной идеологией.

Деревенская Европа раннего средневековья не была в состоянии до конца осмыслить искусную и философски обоснованную христианскую догму, пусть вульгаризированную и варваризированную, но все же наследницу великой греческой философии и науки. Несомненным протестом против закрепощения была ересь богомилов в Болгарии и Сербии.

Однако все же в раннее средневековье чаще встречаются отдельные еретики, а не ереси. Временем массового развития ересей и даже попыток создания еретических церковнообразных организаций был второй период средних веков (классическое средневековье)...

Нет никакого сомнения в том, что ересь среднего средневековья была порождением города, хотя она и захватывала не только город, но и деревню.

В этом нет ничего ни странного, ни случайного. Город как новая форма трудовой организации оказался более приспособленным, чем деревня, к тому, чтобы вести успешную борьбу с феодалами, и эта то скрытая, то открытая, но никогда не прекращавшаяся борьба должна была найти отражение и в идеологии, будучи осложнена борьбой внутри самого города, в котором подъем благосостояния одной части горожан всегда был связан с нищенским существованием другой. В городе интенсивней шли процессы дифференциации, и это обстоятельство способствовало радикализации городского инакомыслия.

Радикальные идеи в городе рождались в среде непрерывно возраставшего плебейства, из организованного нищенства цеховой жизни и находили затем в деревне силы, готовые их реализовать и превратить в открытую борьбу, которую горожане далеко не всегда поддерживали. Классовая оппозиция тлела в течение

долгого времени под покровом еретических движений, которые обязательно превозносили бедность, потому что их рождала реальная бедность, отчаявшаяся в своей судьбе, плебейская бедность, всегда способная от пассивного отчаяния перейти к открытой борьбе против угнетателей. Следовательно, *после исчезновения античного города средневековый город впервые создавал среду, в которой продолжалось то самое религиозное творчество, которым было порождено само христианство.*

Перед церковью, так же как и тогда, в первые века христианства, перед господствующим классом, встала задача осилить это движение и по мере возможности использовать против классовой оппозиции претворение ее в оппозицию религиозную, ибо всякое революционное воодушевление, потерпевшее поражение, легче всего растворяется в религиозном экстазе и даже просто набожности, расплываясь в индивидуальном подвиге святости и благочестия. Разница между первыми веками христианства и XII—XIII вв. в Европе заключалась в том, что в первом случае господствующий класс создал саму церковь и шел длительный процесс богословского преодоления социального протеста, формой которого для трудовой массы стала религия, и превращения его в определенную религиозную систему, т. е. христианство. Теперь же, в XII—XIII вв., религиозное претворение социального протеста, осуществляемое самими трудовыми массами, надо было [свести] к собственно религиозным переживаниям, а последние ввести в систему церковной догмы и дисциплины.

Церковь смогла до известной степени закрепить подавление оппозиционных настроений. В великом монашеском движении, начатом церковными деятелями в XII в. и завершеном в нищенствующем монашестве XIII в., она смогла поставить себе на службу и, следовательно, на службу реакции «Святую Бедность» в лице неудавшегося второго Христа — Франциска Ассизского.

В нищенствующем монашестве погас социальный энтузиазм и порыв масс. Но политика церкви удалась только наполовину. Как ни привлекателен был образ Франциска, разукрашенный всеми цветами благочестивой легенды, как ни много он сделал для церкви, превратив всей своей личностью и деятельностью реальное и протестующее нищенство в чисто религиозный идеал подражания Христу, социальный протест, избравший в XII—XIII вв. свою формой похвалу бедности, никогда, даже в самом францисканстве, не терял до конца своей оппозиционной основы. Потрясения, которые стал испытывать орден со стороны своих левых представителей, требовавших строгого соблюдения первоначального устава Франциска с его отказом от всякой собственности, явно свидетельствовали о том, что, будучи признан церковью, орден начинал утрачивать популярность в массах.

Хотя наши сведения о вальденсах и других еретических и полуеретических движениях второй половины XIII в. очень скудны, нет сомнения, что они продолжали существовать и в то время. Характерно, однако, что наши источники именно этого периода —

Сальво Бурчи<sup>8</sup>, Райнерий (итал.— Ranieri) Саккони<sup>9</sup> и Симонета<sup>10</sup> — склонны очень часто смешивать различные течения той поры, но все они отмечают враждебное церкви направление групп, оставшихся за церковной оградой и не пожелавших слиться с церковью. Этот факт свидетельствует о том, что, как бы успешна ни была политика церкви по отношению к францисканству, преодолеть оппозицию до конца ей не удалось.

Но я думаю, что это свидетельствует и о другом факте. Все колеблющиеся, все склонные к компромиссу элементы отошли от еретической оппозиции. В ней остались наиболее непримиримые, которые всегда брали от еретических движений, вне зависимости от их происхождения, наиболее крайние идеи. Таким образом, Райнерий мог, не делая большой ошибки, приписывать леонистам — в конце XII в. наиболее умеренным представителям вальденства — идеи катаров о двух субстанциальных началах мира, тем более что подобного рода метафизические положения вальденсов мало интересовали непосредственно, а в процессе борьбы могли стать идеологической надстройкой над их основными моральными положениями, особенно в их критике и в резко отрицательном отношении к церкви, о чем нам сообщает тот же Райнерий<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Сальво Бурчи (конец XII в.—?) — автор религиозного трактата против еретиков «Super Stella». Предполагают, что он был активным участником религиозных распри в его родном городе Болонье, форму которых принимала там борьба между гвельфами и гибеллинами (*прим. ред.*).

<sup>9</sup> Саккони Раньери (Sassoni Ranieri, лат.— Райнерий, ум. после 1262 г.) — доминиканец, верховный инквизитор Ломбардии и Анконской Марки, автор известного трактата против еретиков «Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugdano». До того как стать доминиканцем, Раньери долгое время являлся одним из руководителей секты катаров (*прим. ред.*).

<sup>10</sup> Симонета, или Монета, из Кремоны (Simoneta da Cremona, ум. в 1260 г.) — теолог, преподаватель «свободных искусств» в Болонском университете, с 1249 г.— монах доминиканского ордена. Был инквизитором в Милане, посвятив себя борьбе с катарами и вальденсами; является автором антиеретических трактатов, в частности трактата «Summa adversus catharos et valdenses» (*прим. ред.*).

<sup>11</sup> Райнерий прямо указывает, что сокт было много, свыше 70, но теперь многие уничтожены, а из четырех оставшихся (мапихей, ариане, рункари и леонисты, или лионские бедняки) самая опасная для церкви ересь — леонисты (de quarto nota, quod sectae hereticorum fuerunt plures, quam LXX, quae omnes per Dei gratiam deletae sunt, praeter sectas Manichaeorum, Arianorum, Runcariorum, et Leonistarum, quae Allemaniam infecerunt. Inter omnes has sectas, quae adhuc sunt, vel fuerunt, non est perniciosior Ecclesiae, quam Leonistarum). См.: *Егоров Д. Н.* Сборник памятников по истории раннего вальденства. М., 1910, с. 10. Но эта секта была распространена не только в Германии, как можно было бы думать на основании приведенных слов. Райнерий тут же прибавляет, что одной из причин «зловредности» секты является ее почти всеобщее распространение (Fere enim nulla est terra, in qua haec secta non sit) (Там же). Во взглядах «леонистов» Райнерий подчеркивает, что они не признают Римскую церковь церковью Христа, но видят в ней объединение дурных людей, таковой она стала при папе Сильвестре: Primo dicunt quod Romana Ecclesia non sit ecclesia Jesu Christi, sed sit Ecclesia malignantium et quod defecerit sub Silvestro, quando venenum temporalium infusum est in Eccle-

Я позволю себе высказать в качестве гипотезы следующее соображение о социальных основах указанных выше изменений. Итальянские города в XIII в. уже достаточно экономически развиты, и значительная часть их трудового населения находит себе работу и в промышленности, и в торговле. Тот образ святого нищенства, который был выдвинут, несомненно, реальным нищенством плебейских масс, стал теперь волновать только наименее обеспеченные слои городского населения и из города перекинулся в деревню, в среду итальянского крестьянства, нищета которого оказалась закрепленной веками неблагоприятного для него исторического развития.

Любопытно, что движение гумилиатов в Италии, тоже связанное с теми же идеалами бедности и одно время в XII в. ставшее почти еретическим, к середине XIII в. хорошо устроилось в лоне церкви, и все его три ордена стали экономически процветать в значительной мере благодаря своему суконному производству.

Очень интересно также замечание Райнерия об итальянских катарах. Он отмечает их жадность и отсутствие в их среде благотворительности даже по отношению к собственным беднякам. В другом месте своей «суммы» он утверждает, что катары не считают [ростовщический.— *Ред.*] процент греховным. Это даже не ремесленная, а чисто купеческая черта либо черта, напоминающая нам характеры рыцарей наживы периода первоначального накопления<sup>12</sup>. Она, безусловно, отражает тот факт, что всякий нонконформизм, вытесняемый из общественно-политической сферы, часто находит для себя и своего существования в качестве единственной сферы деятельности торговлю и промышленность, в средние века тесно переплетающиеся с ростовщичеством.

Все эти факты подтверждают наши соображения о сужении классовой базы идеализированного нищенства и о все большей радикализации этого идеала, которая так характерна как раз для движения «братьев-апостолов» и его главы Герардо Сегарелли.

## II

В истории итальянских еретиков едва ли можно найти страницу более трагическую и вместе с тем более важную для историков-марксистов, нежели история Сегарелли и единственного в анналах Италии крупного крестьянского восстания<sup>13</sup>, поднятого

---

siam (Там же, с. 14). Item dicunt quod Ecclesia Romana est Ecclesia malignantium et bestia et meretrix, quae leguntur in Apocalypsi (Там же, с. 49) (*прим. автора*).

<sup>12</sup> Item elemosynas paucas aut nullas faciunt extraneis... et ut honorificentur ab eis, paucas suis pauperibus... omnes fere sunt avarissimi et tenaces... Ipsi tamen dicunt usuram non esse peccatum (Там же, с. 29, 26).

<sup>13</sup> Последующие исследования, в том числе и самого С. Д. Сказкина, показали, что это восстание отнюдь не было единственным в Италии, в разных областях которой в XIV—XV вв. имел место и ряд других крупных крестьянских движений (см.: *Сказкин С. Д., Самаркин В. В. Крестьянские*

учеником Сегарелли Дольчино. Деятельность и учение Сегарелли приобретают для нас особый интерес. Не едва ли мы могли бы сказать о нем что-нибудь ясное, кроме разве основных положений его учения, если бы у нас не было такого источника, как знаменитая хроника францисканца Салимбене, этого в своем роде уникального документа, дошедшего до нас из глубины XIII в.<sup>14</sup> Нам нет нужды здесь подробно говорить об этом источнике, так как о нем написано, в том числе и на русском языке, достаточно. Вкратце укажем лишь, что названный документ — не столько хроника, сколько мемуары обывателя XIII в., одетого в рясу францисканского монаха.

Салимбене — человек весьма средний по своим духовным запросам, но человек и клирик, не лишенный образования, литературных дарований и, главное, одержимый писательским зудом, к тому же большой сплетник. Не понимая смысла окружающих его событий, он зато хорошо передает их обывательскую интерпретацию и, как всякий обыватель, видит великое в ничтожном, а подлинно значительное превращает в карикатуру. Но он живо передает нравы своего времени и среды, интересуется мелочами, которые обычно исчезают в серьезных хрониках либо в творимых последующими веками священных легендах. Вследствие всего этого его колоритный рассказ о Сегарелли — бесценное свидетельство современника, дополняющее сухую запись хроник или протокольные показания инквизиционных допросов.

Вот что рассказывает он о Сегарелли.

Около 1248 г. во францисканский монастырь в Парме явился молодой крестьянин (из близлежащей деревни Альцано) и просил принять его в монастырь. Имя его Салимбене произносит Gerardinus Segalellus. К этому времени минориты настолько уже отошли от своего прежнего идеала, что отказались принять Сегарелли в число монахов, находя, что он низкого происхождения, *idiota et illiteratus*, т. е. простой и неграмотный человек.

Дальнейший рассказ Салимбене чрезвычайно своеобразен и по-своему не лишен красок. Говоря, например, о вольномонашеских группах, так называемых *saccati* (мешочниках, ибо у них был канюшон, напоминающий мешок), которые всюду встречаются на пути братьев-миноритов и отбивают у них хлеб, попрошайничая в тех же местах, что и почтенные францисканцы, Салимбене тут же сообщает о «братьях-апостолах» и о том, как и когда образовался этот орден. Его рассказ кипит желчью по отношению к новым конкурентам и дышит отнюдь не христианским

---

движения XIV—XV вв.— В кн.: История Италии. М., 1970, т. 1) (*прим. ред.*).

<sup>14</sup> Салимбене (1221—1287) — известный итальянский хронист, монах францисканского ордена, в молодости испытавший на себе влияние ряда еретических учений, но к концу жизни ставший ревностным католиком. С. Д. Сказкин использовал в данной работе его последнюю и единственную дошедшую до нас хронику (написанную в 1282—1287 гг.), которая является одним из главных источников по истории религиозной жизни Италии второй половины XIII в. (*прим. ред.*).

и тем более францисканским смирением. Он говорит: «А вот что касается конгрегации этих разбойников и свинопасов, и дураков, и людей низкого звания, которые себя называют апостолами и не являются таковыми, но суть синагога Сатаны, то их он (папа Гонорий IV.— С. С.) совершенно упразднил»<sup>15</sup>. И далее: «...апостолами себя называют, в то время как они жулики и воры, избегающие работы киркой (*ligonem vitant*) и отказывающиеся от труда, коим гораздо более подобает сторожить коров и свиней или чистить отхожие места и исполнять другую грязную работу, или, наконец, продолжать заниматься земледелием»<sup>16</sup>. «Не принадлежат они к семени тех людей, от которых пошло спасение Израилю. Ибо не годятся они ни для проповеди, ни для церковного пения, ни для исполнения мессы, ни для выслушивания исповеди, ни для обучения школьников, ни даже для того, чтобы молиться за благодетелей, потому что весь день они бегают по домам, навещая женщин. И чем они могут служить церкви божией и быть полезными христианам, не могу усмотреть. Весь день они бездельничают, весь день бродяжничают. И не работают и не молятся»<sup>17</sup>.

Салимбене сообщает: «Начало свое они ведут из Пармы. Когда я жил в пармском монастыре (*in Parmensi conventu*), будучи там священником и проповедником, пришел туда некий юноша-мирянин, пармец по происхождению, низкого рода, необразованный, тупой и глупый [*illiteratus et laicus, idiota et stultus*] (Салимбене не находит слов, чтобы выразить свое презрение.— С. С.), и стал просить, чтобы его приняли во францисканский орден. В ожидании ответа он целые дни стал проводить в монастырской церкви, размышляя, какую еще глупость ему учинить (*cogitabat quod postea stultizando implevit*).

На лампадных колпаках, как это принято во францисканских церквях, согласно древней художественной традиции с древних времен и до наших дней, были нарисованы стоящие кругом апостолы, обутые в сандалии и в темных одеждах. Увидев все это, он и придумал следующее: отравив волосы и бороду, он по образцу францисканцев обулся в сандалии и подпоясался веревкой, ибо, как я уже сказал выше, всякий, кто хочет создать новую конгрегацию, всегда что-нибудь да сворует у ордена блаженного Франциска (*ab ordine beati Francisci semper aliquid usurpat*). Потом он заказал себе одежду и белый плащ грубой ткани

<sup>15</sup> *Salimbene di Adam. Chronica*/Ed. O. Holder-Egger.—In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. XXXII, pars. 1. Hannover; Leipzig, 1905, S. 255. Папа Григорий X вообще запретил основание новых орденов и конгрегаций, в том числе и общину «апостолов». Специально против них были изданы запрещения папой Гонорием IV в 1286 г., собором в Вюрцбурге в 1287 г., папой Николаем IV в 1290 г. См.: *Macdonald W. J. The Social Value of Property According to St. Thomas Aquinas*. Washington, 1939, p. 74 (прим автора).

<sup>16</sup> *Salimbene di Adam. Chronica*, S. 293.

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 256.

(de stagmine forti), которую стал носить, закрепив вокруг шеи и плеч, полагая, что станет так похож на апостолов. Продав свой домишко (*domuncula*) и получив за него деньги, он влез на каменный помост, на котором в прежние времена пармские власти имели обыкновение собирать сходки. Взяв мешочек с деньгами в руки, он не стал раздавать их беднякам и не ублажил богоугодных нищих (Салимбене в данном случае имеет в виду, вероятно, орден Францисканцев! — *C. C.*), но созвав всех негодяев (*vocatis ribaldis*), которые тут же играли в кости на площади, разбросал им деньги, восклицая: «Бери, кто хочет, получай!». Эти бездельники тотчас же подобрали денежки (*denarios illos*) и отправились играть в кости (*ad taxillas*); он же, ссудивший их, слушал, как они хулили бога живого. Он думал, что так очень хорошо исполнял завет бога, который, по Матфею, говорит: «Если хочешь быть совершенным, иди и продай все и раздай нищим, и будешь иметь сокровища на небеси, и приди, и следуй за мной». Обрати внимание, что сказано: „раздай нищим, а не негодяям, раздай тем, кто славит бога, а не тем, кто кощунствует на бога и пресвятую мать Божию, которая сына Божия сделала нашим братом“»<sup>18</sup>.

Салимбене обычно пересыпает свой рассказ столь густо цитатами из Писания, что порой лишь с трудом можно отыскать продолжение его собственного текста. Но, спустившись с высот торжественных звучаний Библии, он, этот обыватель из обывателей, снова начинает свою мешающую сплетню о событиях, смысл которых ему недоступен. Тем не менее он вскрывает подчас очень выразительную обыденную подоплеку церковно-религиозных легенд, топчет в мелочах повседневной жизни и порыв подлинного благочестия, и страстную жажду подвига и показывает историку ту сторону жизни итальянского города, которую не найти ни в обычных хрониках, ни тем более в повествованиях, написанных в стиле церковных агиографий.

Итак, продолжает Салимбене, «человек, о котором мы начали рассказывать выше, плохо начал, плохо продолжал и плохо кончил, поскольку его конгрегация была отвергнута на Лионском (1274 г.— *C. C.*) соборе папой Григорием X. А это он вполне заслужил, потому что гаваониты<sup>18a</sup>, которые обманули сыновей Израиля своей хитростью, были осуждены и приговорены к вечному рабству. Так и эти свинопасы и пастухи хотели обманом, не потрудившись, поживиться от милостыни тех, кого братья-минориты и проповедники (т. е. доминиканцы.— *C. C.*) большими трудами и великими примерами поучали в течение долгого времени»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> *Salimbene di Adam. Chronica*, S. 256.

<sup>18a</sup> Гаваониты — жители ханаанского города Гаваон, упоминаемые в Библии (*прим. ред.*).

<sup>19</sup> *Sic isti porcarii et vaccarum custodes voluerunt subintrare et suaviter et sine labore de elemosinis illorum vivere, quos fratres Minores et Predicatores cum magnis laboribus ex exemplis longo tempore docuerunt* (*Ibid.*, S. 257, 258).

Салимбене ненавидит этих нищих, проникших в сферу деятельности его братьев-францисканцев, и не устает подыскивать цитаты из Писания, которые могут послужить для поругания его конкурентов. «И вот,— продолжает он,— что следует знать о Герардо Сегарелли, который был их (братьев-апостолов.— С. С.) основателем: он хотел подражать сыну божию. Ибо он приказал подвергнуть себя обрезанию, что противно апостолу, который говорит: „Вот я, Павел, говорю вам: если вы подвергнетесь обрезанию, не будет вам никакой пользы от Христа“ ... И вот он (т. е. Сегарелли.— С. С.) лег в люльку, завернутый в пеленку, и сосал молоко из груди какой-то женщины. Затем они пошли в некое местечко, называемое Холмиком [Culliculus или colliculus), потому что там после равнины впервые начинают попадаться холмы, если от Пармы идти к Форнуово... и, став посреди дороги, стал громко кричать всем проходившим по своей величайшей простоте (ex nimia simplicitate): „Придите и вы в мой виноградник!“ И те, кто его знал, не слушали его глупостей, так как им было ясно, что никакого виноградника у него не было. Но горцы (montanarii), которые его не знали, вошли в виноградник, к которому он протягивал свою руку, и ели чужой виноград, полагая, что им распоряжается хозяин виноградника»<sup>20</sup>.

Затем «Герардино Сегарелли в течение многих дней ходил по Парме один, так как единомышленников у него не было; он ходил в своем плаще, наброшенном на плечи, ни с кем не разговаривал и никого не приветствовал, полагая, что этим он выполняет слово господне, сказанное в Евангелии от Луки (Nemipet reg viam salutaveritis). Тем не менее он часто повторял слово божие „покайтесь“ (penitentia agite), не понимая того, что нужно произносить: penitentiam agite. А потом то же самое долгое время повторяли и его последователи, потому что они были мужиками и невежественными людьми (homines rurales et idiotae). А если его приглашали к обеду или ужину, или в гости, он всегда отвечал двусмысленно: „Может быть, приду, а может быть, и нет“, и тут он действовал вопреки слову божию: „Да будет слово ваше — да или нет. Что же сверх того — то от лукавого“. И не без насмешки над Сегарелли Салимбене отмечает с удовольствием: «И вот однажды, когда Сегарелли спрашивал в монастыре братьев-миноритов об одном из братьев, дома ли он или нет, привратник, глумясь над ним, ответил: „Или он дома, или его нет!“ Вот уж правильно сказал грамматик: „Каков вопрос, таков и ответ“»<sup>21</sup>.

Салимбене с возмущением рассказывает далее, как этот неученый человек стал вербовать себе последователей из самого ордена миноритов. К нему пришел некий Роберт, юноша непослушный и наглый (iuvenis inobediens et protervus), который украл у ордена данную ему ранее одежду. «Ходили они оба, одетые

<sup>20</sup> Ibid., S. 257.

<sup>21</sup> Ibid., S. 258.

в плащи, целыми днями по городу, и удивлялись им пармцы». Салимбене тут же не без досады прибавляет: «И сразу число их увеличилось до тридцати, и они стали собираться для общей трапезы и для сна в одном доме». Далее он сообщает, что Роберт, который у братьев-миноритов был служкой (*famulus*), стал «прокуратором» новой секты и что пармцы — мужчины и женщины — давали им охотнее, чем братьям-францисканцам или доминиканцам. А ведь они, сетует Салимбене, «за благодетелей своих не молились, мессу не справляли, не проповедовали, не исполняли никакой церковной службы, ни исповеди не выслушивали, ни доброго совета или доброго примера не подавали, потому что во всем этом были полными невеждами и совершенно никчемными и неопытными в духовных борениях, и ничего этого не могли делать подобно братьям-миноритам и доминиканцам, потому что не имели в этом навыка»<sup>22</sup>. «Они ведь,— повторяет Салимбене понравившуюся ему библейскую фразу,— не были от семени тех мужей, через которых пришло спасение Израилю, но были свинопасами и пастухами». «Тем не менее все это они получали, потому что целыми днями шлялись по городу, разглядывая женщин, а остальное время бездельничали (*expendebant in otio et nihil operabantur*), вопреки апостолу, сказавшему (2-е Послание к фессалоникийцам, гл. 3, ст. 6—12), что „оп и его спутник ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работой день и ночь, чтобы не обременить кого-либо из вас“». «В этих словах,— прибавляет Салимбене,— апостол описывает жизнь и поведение, которого должны держаться те, кто называет себя апостолом». Последователи же Сегарелли, которые именуют себя апостолами, «целыми днями пребывают в бездельи, бродяжничают по городу и по всему свету, работать не хотят, а хотят жить потом и трудами других»<sup>23</sup>.

Можно сомневаться в том, что нарисованная здесь бытовая картинка дает правильное представление о жизни братьев-апостолов в самый начальный период их существования, но что она верно рисует быт и нравы тогдашнего монашества, в этом сомневаться едва ли возможно. Салимбене знал, откуда братья краски для своих изображений. Дальше он переходит к [прямым] инсинуациям: «А брат Роберт, их прокуратор, был вором и, имея при себе ларец, в котором он носил то, что им подавалось, украл его. После, когда я жил в Фаэнце, Роберт жил там же в доме одного раскольника, брата по имени Глютто, и в пятницу на страстной неделе в тот час, когда был распят на кресте сын божий, он совершил вероотступничество: остриг себе волосы, сбрил бороду и женился на некоей монахине-еремитке [отшельнице.— *Ред.*]. Услышал я об этом, но не хотел верить, так ли это, до тех пор, пока не спрошу. Когда же я его спросил, верны эти слухи или нет, он признался мне, что все это он действительно

<sup>22</sup> *Ibid.*, S. 258, 259.

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 259.

сделал и не отрицал этого. Я же сурово порицал его за это и говорил ему словами притчи Соломона: „Человек лукавый бесполезен, ибо он бесполезен богу, бесполезен самому себе и ближнему“. Услыша эти упреки, Роберт стал оправдываться и при этом рассказал много всякого дурного о тех, которые называют себя апостолами».

По словам Салимбене, во-первых, он рассказал, что брат Герардино Сегарелли, который у них первый, не желает возглавить свою конгрегацию, дабы стать их прелатом. Хотя его и просили об этом, он сказал своим, что всякий и без этого хорошо поступает, ибо душа работающего трудится для себя, и что каждый пусть получает награду по своему труду, несет свое бремя и по своему разумению отвечает перед богом. Вот почему, не имея главы, они были распылены, ибо, «где нет управляющего, народ гибнет» (Притчи Солом. XII, 11, 14)<sup>24</sup>.

Из сказанного прежде всего ясно, что никакого преступления ни Сегарелли, ни Роберт не совершали и ничего предосудительного в их действиях Салимбене найти не может. Но, с другой стороны, замечания Салимбене говорят о том, что Сегарелли и не хотел создавать никакой организации своих последователей. Последнее подтверждается и следующим сообщением его повествования. Роберт сказал Салимбене, что когда они, т. е. последователи Сегарелли, советовались с магистром Альбертом Пармским, одним из семи нотариев римской курии, как им быть насчет своего главы (*quod facerent de rectore*), тот сказал им, что поручил это дело аббату монастыря ордена цистерцианцев, который находится в Пармском епископате и называется Фонтана-вива. А этот аббат очень быстро отделался от поручения, сказав, что у них нет места для собраний и они не собираются в домах, а ходят по свету, как поступали с самого пачала, носят длинные волосы и бороду, и плащ поверх плеча, не покрывая головы, и останавливаются на пристанище в различных домах. А это причина их гибели, ибо, согласно Екклезиасту, «худая жизнь — скитаться из дома в дом», и господь сказал: «Не переходите из дома в дом». Все эти хитросплетения Салимбене опровергаются им же самим. Из его изложения совершенно очевидно, во-первых, что аббату Фонтана-вива поведение братьев-апостолов ни в коей мере не показалось зазорным, во-вторых, что он не считал их монахами и не видел нужды для них в какой-либо организации.

«В-третьих,— продолжает Салимбене,— он (Роберт.— С. С.) сказал, что Гвидо Путаджи, мой соотечественник, сотоварищ и друг, вступив в их орден и увидев, что брат Герардино Сегарелли не хочет взять на себя управление, мужественно взял в свои руки власть и держал ее в течение нескольких лет... Но, так как он жил на широкую ногу, разъезжая кавалькадами, делая большие расходы и устраивая часто пирушки, подобно легатам и кардиналам, он стал неуютен своим, и они избрали главою некоего

<sup>24</sup> Ibid., S. 260, 261.

брата Матфея из Анконской Марки»<sup>25</sup>. Опять-таки следует подчеркнуть, что эти простецы и бедняки быстро отделались от Гвидо Путаджи, друга Салимбене и явного паразита. «Затем,— пишет Салимбене,— произошел у них раскол, ибо каждый из этих двоих хотел командовать (*preesse*) как можно большим числом последователей... а когда они были в городе Фаэнце, случилось у них настоящее побоище между апостолами брата Матфея и брата Гвидо Путаджи»<sup>26</sup>.

Причиной же этой драки, по словам нашего хрониста, было следующее обстоятельство: «Брат Гвидо Путаджи жил в Фаэнце в одной маленькой церкви... и с ним было немного братьев, его приверженцев, и сам Герардо Сегарелли. Апостоликам из Марки было ясно, что, если бы брат Сегарелли, первый среди них, был у них, они одержали бы победу. И вот, так как они хотели насильно выкрасть его и привести в Марку и это им не удалось, они и передрались. Именно в это время пришел ко мне брат Гвидо Путаджи и, пав передо мной па колени, поведал мне обо всем сказанном и обо всем, что у них делается в ордене, что он с самого начала знал и предвидел. И он просил меня, чтобы я извлек его из Фаэнцы, потому что боялся как бы фаэнтинцы, раздраженные и возбужденные, не напали на него как вследствие указанной выше вражды, так и потому, что в ордене было много возводивших на него обвинения завистников и недоброжелателей... И он сказал мне, что если ему удастся выйти живым и здоровым из Фаэнцы, то он вступит в орден тамплиеров, потому что папа Гонорий IV на Лионском соборе открыто запретил его орден»<sup>27</sup>.

Картина для нас довольно ясная. Братья-апостолы — эти простецы и вольные монахи — дали повод Гвидо Путаджи думать, что над ними легко захватить власть и, превратив их в подобие монашеской конгрегации, командовать ими, изображая высокого прелата. Но апостолики сразу раскусили, с кем они имеют дело, и взбунтовались. Не помогло даже и то, что хитрый и поднаторевший в монашеских интригах Гвидо удерживал при себе самого Герардо Сегарелли. Несмотря на все попытки Путаджи оправдать свое поведение, из его путаного рассказа все же ясно, что эти попытки не удались и апостолики его выгнали и даже, может быть, если не сами братья-апостолы, то их почитатели-фаэнтинцы угрожали лишить его жизни<sup>28</sup>. Но, с другой стороны, ясно также, что ошибка брата Гвидо Путаджи заключалась в том, что он принял братьев-апостолов за простых любителей монашеской беспечальной жизни, которых он, профессионал-тунея-

---

<sup>25</sup> *Quia enim nimis pomatice incedebat cum multis equitaturis et faciebat largas expensas et multa convivia, sicut legati vel cardinales displicuit suis et fecerunt sibi aliud caput (Ibid., S. 261).*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid., S. 262.*

<sup>28</sup> *Ibid.* Возможно, что кое-кто из апостоликов последовал за Гвидо Путаджи, ибо всегда находятся паразиты, пристраивающиеся ко всякому великому движению (*прим. автора*).

дец, подобный своему другу Салимбене, мог бы с успехом возглавить.

Салимбене заканчивает свой рассказ обычным выпадом против Сегарелли и его последователей, замечая, что «Сегарелли был первым среди тех, кто называют себя апостолами, а сами не апостолы, но сборище глупцов и грязных негодяев, которые хотят жить чужим трудом и потом, сами оставаясь бесполезными для тех, за счет чьей милостыни они существуют»<sup>29</sup>. И дальше опять следует рассказ, достойный пера Боккаччо или Рабле, но лишенный даже самого легкого налета присущей этим мастерам пера иронии и юмора. Салимбене вынужден признать большую популярность Сегарелли в народе. Его последователи, по словам хрониста, «собрались со всех сторон, чтобы повидаться с братом Герардо, ибо он был первый между ними, и превозносили его такими похвалами, что привели самого Сегарелли в чрезвычайное удивление. И ничего при этом они не говорили, а, окружив его со всех сторон в одном доме, сотни раз повторяли громким голосом: „Отче, отче, отче!“, подобно тому как ребята в школе, которых учителя заставляют через интервал повторять громогласно то, что им сказано. Он же им за такую честь,— издевается Салимбене,— воздал вот каким благодеянием. Он сам разделся донага и всех присутствующих раздел, и оставил их без штанов, так что даже их срамные места оказались ничем не прикрытыми, и они так и стояли босые и нагие вокруг него строем, только этот строй не был ни по-военному правильным, ни добрым, ни пристойным»<sup>30</sup>... Он хотел у них все отобрать, дабы они, нагие, уподобились нагому Христу. Затем один из них по приказу учителя положил всю одежду посреди дома... И вот, когда они в столь непристойном виде стояли, по приказу учителя была введена некая женщина — главный источник греха, оружие дьявола, изгнания из рая, мать преступления, осквернение древнего закона (все это выражения самого Салимбене, которые он заимствует якобы у Оригена.— С. С.). Ей Сегарелли приказал раздать, что она хочет, каждому из тех бедняков, у кого он отобрал одежды и заставил стоять нагими. Последние же, одевшись, снова воскликнули: „Отче, отче, отче“... Позднее он послал своих последователей в разные стороны, дабы показали они себя миру. И одни из них пошли по направлению к Риму, другие к местам святого Якова (в Компостеллу, в Испании) и святого Михаила Архангела, а некоторые — в заморские страны. Сам же Сегарелли остался в Парме, откуда он был родом, и продолжал творить множество глупостей: сбросил свой плащ и стал носить белую рубашку без рукавов из грубой ткани; надев ее, он стал походить больше на шута-скомороха, чем на монаха. Носил он на ногах башмаки

<sup>29</sup> Ibid., S. 264.

<sup>30</sup> В подобных актах Сегарелли можно видеть проявление той «неистово-фанатической формы», в которой, по словам Ф. Энгельса, выступает иногда плебейский аскетизм. См.: Маркс К., Энгельс Ф. 2-е изд., т. 7, с. 378 (прим. автора).

(scarpas) и на руках перчатки. Речь его была шутовская, постыдная, пустая, непристойная, бессодержательная и достойная смеха скорее из-за ее глупости и безумия, нежели из-за ее зловредности»<sup>31</sup>.

«Итак, вследствие глупости его и из-за постыдных речей, плотских и безумных, которые он произносил, господин Опиццо, епископ Пармский, родственник папы Иннокентия IV, взял его под стражу и, надев на него кандалы, бросил в тюрьму и там держал его на хлебе и воде. Но потом он выпустил его оттуда и взял в свой дворец. Когда епископ обедал, вкушал пищу и Сегарелли — в зале дворца за отдельным столом, за которым обедали у епископа посторонние люди, и он требовал, чтобы ему давали изысканные вина и вкусные блюда, такие же, которые приносили епископу. А когда епископ пил тонкие вина, Сегарелли подымал голос ко всем присутствующим, требуя и себе такого же вина, и епископ посылал ему этого вина. Насытившись же вином и яствами, он начинал свои безумные речи... Пармский же епископ, так как он был человеком мягким, посмеивался над речами и делами этого дурака, которого он считал не праведником, а дурашливым, недалеким скоморохом»<sup>32</sup>. Прибавим от себя, что позднее епископ Опиццо изменил свое мнение о Сегарелли: в 1286 г. он изгнал из Пармы «братьев-апостолов», а в 1300 г. был сожжен на костре и сам Сегарелли. Но об этом мы скажем ниже.

Как ни пристрастен Салимбене, этот пармский патриций и болтливый монах-обыватель, как ни хочется ему дискредитировать и самого Сегарелли, и его «братьев-апостолов», в которых он видит конкурентов братьям-миноритам и проповедникам, во всех его разглагольствованиях выявляется несколько фактов, которых он не может скрыть. Во-первых, ясно, что простонародное движение было достаточно заметным и далеко не ограничивалось Пармой. Во-вторых, Сегарелли и его «братья-апостолы» пользовались, несомненно, большой популярностью в народе: им даже милостыню давали охотнее, чем францисканцам и доминиканцам. И, в-третьих, как ни старается Салимбене превратить Сегарелли в дурачка, а самих «братьев-апостолов» в свинопасов и мужиков, пастухов и просто невежественных людей, ему не удастся скрыть того, что Сегарелли и его последователи продолжали пользоваться в массах неизменным успехом, который начинал тревожить нищенствующие ордена.

Нетрудно понять, чем, с одной стороны, объясняется успех Сегарелли и его последователей и, с другой стороны, чем вызвана тревога францисканцев и доминиканцев, особенно первых.

Сегарелли и его «братья-апостолы» продолжали неуклонно делать то, от чего уже давно отказались францисканцы, превра-

<sup>31</sup> *Verba ejus scurilla, turpia, vana, et inhonesta atque otiosa et risu digna magis propter fatuitatem et stoliditatem quam propter malitiam (Salimbene di Adam. Chronica, S. 264—265).*

*Ibid.*, S. 265.

тившиеся в самый обыкновенный монашеский орден. Но они делали и нечто большее. С этой точки зрения поучительно провести параллель между Франциском и Сегарелли. При этом, конечно, следует помнить одно обстоятельство. Мы не касаемся здесь масштабов личности того и другого — такого рода сравнение вообще невозможно. Не следует забывать, что католическая церковь, сделав Франциска святым задолго до его официальной канонизации, превратила его еще при жизни в икону в такой степени, что он сам оказался не в состоянии осуществить в своей конгрегации собственный моральный идеал. Последующая легенда густо замазала реальные черты его образа. Наоборот, Сегарелли сразу оказался отверженным и та же католическая церковь постаралась сделать все, чтобы превратить реальный образ Сегарелли в карикатуру. И несмотря на все это, оба образа не так уж далеки друг от друга. Оба они — «скоморохи господа».

Хотя у нас и нет прямых указаний, похоже, однако, что Сегарелли сознательно воспринял одну сторону жизненного подвига Франциска — его «буйство ради Христа», но поставил его на службу иным целям и понял этот подвиг иначе, чем Франциск. Отсюда — иная судьба этого простонародного святого: костер вместо золотого венца божьего избранника. Отбрасывая то, что привнесено агиографическим трафаретом у первого и карикатурой у второго, мы скажем, что и тот и другой были подвижниками, непосредственно связанными с массами, и получали свою силу в том широком народном движении, которое характерно для XII—XIII вв. Вызваны были эти движения, конечно, не только реформационными устремлениями, имевшими целью исправить обмирщившийся клир и «заложить основы» для будущего дела Лютера, как постоянно утверждают протестантствующие историки. Ни католическая церковь того времени, ни Лютер не могут быть мерилom истинного значения и целей таких народных движений для современного историка. Как раз наоборот: деятельность католической церкви, а впоследствии деятельность Лютера и других протестантских лидеров всегда имела и будет иметь социальный и нередко явно реакционный смысл, будет направлена против классовой борьбы до тех пор, пока существует в мире эта борьба и неудовлетворенные своим положением классы непосредственных производителей будут стремиться к тому, чтобы уничтожить классовое общество.

XII—XIII века — время великих брожений в глубине народных масс, — брожений, подобных тем, какие некогда вынесло на своем гребне раннее христианство. Основа этих движений — рождение и развитие европейского города, о чем мы говорили выше, а также великие колонизационные передвижения XI—XIII вв. Эти брожения нашли отражение и в фантастике религиозной жизни, заполнявшей собою сознание средневекового человека. В массах шла напряженная работа мысли, своеобразное создание новых жизненных идеалов, новое приспособление к прежним, лежащим под спудом церковных наслоений этическим

постулатам, некогда породившим само христианство. Происходило приспособление этических требований выходивших на борьбу масс, которые искали и находили свои идеалы жизни и деятельности, оформлявшие их борьбу, в таких пластах религиозной идеологии, приглушить звучание которых была призвана церковь.

Вполне понятно, что такое религиозное творчество масс, поскольку оно сразу же может оторваться от привычных и упорядоченных церковью форм религиозности, получает выход, между прочим, и в недовольстве современным состоянием церкви, ибо всякая церковь как раз для того и существует, чтобы приглушать социальный протест и устранять классовую борьбу в интересах господствующих классов. Это происходит вовсе не потому, что церковь действительно обмирщилась и была лучше когда-то, а стала теперь хуже. Она всегда была приблизительно одинаковой: плоть от плоти господствующего класса, выполняющая функцию сохранения существующего социального порядка. Но когда вырастает по той или другой причине протест масс, когда обостряется недовольство класса непосредственных производителей, тогда церковь начинает казаться испорченной, погрязшей во грехах и обмирщившейся. Поэтому не только церковь является [объектом нападения] для таких народных движений, но и реальные условия жизни общества. Сама церковь принуждена считаться с еретическими движениями и подновлять свою связь с массами. Она пытается сделать это путем включения этих движений в лоно церкви, чтобы сделать их безопасными для себя и для существующего общественного порядка.

Характерной особенностью всего движения XII—XIII вв., которое текло по разным руслам — еретическим, сектантским и ортодоксально-церковным, было странное на первый взгляд преклонение перед бедностью, подчас даже [полный] отказ от собственности, тот наивный и примитивный аскетизм и коммунизм, социальный смысл которого не должен вводить нас в заблуждение, ибо в нем ничего в собственном смысле коммунистического не было. Это тот плебейский аскетизм, смысл которого вскрыл Ф. Энгельс,— «аскетизм, который мы обнаруживаем во всех средневековых восстаниях, посивших религиозную окраску, и в новейшее время на начальной стадии каждого пролетарского движения. Эта аскетическая строгость нравов, это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни, с одной стороны, означает выдвижение против господствующих классов принципа спартанского равенства, а с другой — является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение. Для того чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые минутами еще делают сносным его угнетенное существо-

вание и которых не может лишить его даже самый суровый гнет. Этот *плебейский и пролетарский аскетизм* как по своей неистово-фанатической форме, так и по своему содержанию резко отличается от бюргерского аскетизма в том виде, как его проповедовала бюргерская лютеранская мораль и английские пуритане (в отличие от индпендентов и других более радикальных сект) и весь секрет которой состоит в *буржуазной бережливости*<sup>33</sup>.

Это замечательно тонкое и проникновенное суждение Ф. Энгельса указывает одновременно и на существенные трудности в понимании религиозно-моральных положений средневековья. Где найти границу между бюргерским и плебейским аскетизмом? Совершенно ясно, что они могли сливаться, незаметно переходить один в другой в реальных движениях того времени. Далек не всегда такой плебейский аскетизм средних веков был революционным. Он имел более широкое оппозиционное значение и мог не приводить к революционным выступлениям. Чтобы понять его сущность и специфически религиозные формы, остановимся на нескольких теоретических вопросах.

Для средневековья, или, лучше сказать, для феодальной формации, в основе которой лежит мелкое, экономически самостоятельное хозяйство непосредственного производителя, а в основе взаимоотношения классов — внеэкономическое принуждение, характерно более непосредственное отношение людей к явлениям общественной жизни, чем в буржуазном обществе, которому присущ товарный фетишизм, скрывающий отношения людей и классов под оболочкой отношений вещей. В буржуазном обществе стихия рынка, интенсификация связей по сравнению с обществом феодальным тесно соединены с представлением об обществе как простой арифметической сумме индивидов. Конкуренция и безграничная возможность расширения своей предпринимательской деятельности являются материальной основой буржуазного индивидуализма. Индивид в буржуазном обществе отталкивается от вещей, скрывающих в себе социальные отношения, и противопоставляет «обществу» с требованием «свободы» для себя против «общественного давления». Эта индивидуальная свобода не больше чем иллюзия, и лишь в моральном отношении индивид может претендовать на возвышение над массами, идеалом которых он может стать; но в таком случае он воплощает в себе уже идеальные требования тех же масс или классов.

Иной представляется социальная психология феодального общества. Стихийный элемент в его социально-экономической организации менее ощутителен. Напротив, само хозяйство в деревенской общине или в городских производственных ассоциациях носит корпоративно-упорядоченный характер. Взаимоотношения между классами не прикрыты в сознании людей товарным фетишизмом, как в хозяйстве капиталистическом. Отчуждение продуктов труда непосредственных производителей в пользу предста-

<sup>33</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 378.

вителей господствующего класса принимает прямую и неприкрытую форму легализированной и даже нелегализированной экспроприации, в основе которой лежит феодальная собственность, реализуемая в господстве и подчинении, которая выступает в форме разного рода личных связей.

При такой общественной структуре класс резко отделен от класса. Принадлежность к определенному классу приобретает устойчивый характер, питающий сословный и кастовый дух средневекового общества. В области понятий и эмоций «должного поведения» это обстоятельство находит свое выражение в существовании резко определенной классовой морали и классовой этики, в основе представлений о благородном и неблагородном поведении, об образе жизни, приличествующем или неприличествующем данному званию или положению.

Мало этого. Отчетливое сознание разницы между классами толкает к точному определению этического содержания классового поведения, в котором отражается интерес класса в целом, а последний может противоречить интересам отдельных членов этого класса. Нет ничего удивительного, что в средние века мы всегда встречаемся со стремлением этически определить социальную функцию каждого класса-сословия в социальном космосе целого, стремлением идеализировать эту функцию и тем оправдать его существование. Уже тот факт, что средние века хорошо формулировали божественное происхождение феодальной структуры в известной формуле, членящей общество на три призвания-служения (*officia*) — воины, духовенство, работающие (*bellatores, oratores, laboratores*), говорит о том, что эта структура достаточно ясно осознавалась.

Но и каждый класс-сословие феодального общества стремился к созданию идеального образа своего класса, в котором его социальная функция оправдывала бы его положение и источники его существования. Так создается идеальный образ рыцаря, покровителя и защитника сирот, вдов и всех слабых,— образ, в котором идеализируется социальная функция феодала-воина. Так появляется идеализированный образ монаха и святого, забывающего за молитвою и предстательством за грешный мир о всех наслаждениях мира. Монастыри и рыцарские ордена, а также другие учреждения средних веков возводят подобные идеалы в программу своей деятельности. Необходимым спутником этих идеалов является мало соответствующая им реальная действительность: грабеж и разбой рыцарей-феодалов на больших дорогах, праздное тунеядство духовенства за широкой мужицкой спиной.

Вместе с тем следует подчеркнуть еще одно обстоятельство. В феодальном обществе, само собой разумеется, полностью отсутствует классовое сознание, адекватное своему реальному содержанию. Это сознание существует, но проявляется оно в своеобразных представлениях, достаточных для практических потребностей каждого данного класса того времени, но очень далеких

от правильного постижения как классовой структуры общества в целом, так от научного понимания того, какую общественную функцию выполняют эти представления. Некоторые из них, непосредственно определяющие поведение отдельных членов класса, остаются рационально выраженными моральными положениями, другие, более общие, сублимируются в системе религиозных переживаний и принимают фантастическую форму. Мысль теоретиков-идеологов этого общества обычно не идет дальше подведения религиозного фундамента под то или другое морально-практическое требование.

Возникает вопрос такого рода: если мы знаем из литературных источников интересующего нас времени о формах идеализации социальной функции господствующих классов, то известно ли нам что-нибудь о такой же работе мысли в среде класса непосредственных производителей? Перед нами в данном случае встанут особые трудности. Самому классу непосредственных производителей незачем оправдывать свою общественную роль. Она ясна, а народная нищета не нуждается в оправдании. Это с одной стороны. Но, с другой стороны, господствующие классы всегда заинтересованы в том, чтобы навязать классу непосредственных производителей свое представление о его должном поведении, которое, как правило, противоречит интересам самих низших классов.

Не надо забывать, что ряд церковных учреждений наряду с общей функцией религии и церкви как охранительницы существующего порядка имеет специфическую задачу внедрения в народное сознание добродетелей покорности, послушания и трудолюбия. Такова, например, одна из функций монашества, которое в своих освященных обычаях и богом обетах воспроизводит идеал сложного поведения всякого трудового человека с точки зрения господствующего класса. Таково учение о равенстве всех в боге и равном сопричастии всех Христу, учение о потустороннем воздаянии и т. д.

Но лежавшая в основе раннего христианства идеология «тружеников и обремененных» и в более позднее время всегда давала достаточный материал для оппозиционных и даже революционных представлений и воззрений масс в их борьбе против существующего порядка. Эта идеология, однако, используется трудящимися не для оправдания своей общественной функции, ибо жизнь и страдания трудящихся не нуждаются в оправдании, а для борьбы во времена социальных бурь и для самозащиты в периоды затиший. Так возникает тот плебейский аскетизм, о котором говорит Ф. Энгельс.

Отречение от всех наслаждений жизни есть самоотречение в интересах «божьего дела», которое в крестьянско-плебейской ереси и в секте рассматривается как дело общины, как дело движения, как дело революционного восстания. Плебейский аскетизм средневековья есть превращенный в святость моральный идеал классовой дисциплины. Но одновременно это есть «Свята́я Гос-

пожа Бедность», т. е. возвеличение трудовой повседневности до степени абсолютной моральной ценности, своеобразное истолкование классом непосредственных производителей идеи потустороннего воздаяния за труд и страдания в этом мире путем признания святыми в этом мире труда и страдания, сливающихся в одном слове — labor.

Все эти идеи и переживания в соответствии с типичными для средневековья формами идеологии принимают характер фантастических образов и идей, живущих в сознании как некие реальности, способные даже служить предметам поклонения и культа. Однако эта стадия развития образов-норм идеального поведения может вызвать упадок непосредственной революционной энергии и примирение с действительностью.

И именно этот момент подстерегает господствующая церковь, овладевающая социальной энергией протеста путем чисто религиозного его истолкования и включения пового идеала в систему своих религиозных представлений. Конечно, это делается без всякого «богонаученного коварства» или, по крайней мере, может делаться, но результат один и тот же: социальный протест гаснет и пламя революционного воодушевления превращается в фимиам, воскуряемый перед престолом вечного судии, карающего всех тех, кто покушается на установленный им в этом мире иррациональный порядок, и переносящего окончательные расчеты в царство вечной справедливости. Такова религиозная психология Франциска Ассизского<sup>34</sup>, такова политика церкви, в результате которой были созданы нищенствующие монашеские ордена и все нищенствующее монашество XIII и последующих веков.

Итак, подводя итоги тому, что мы говорили раньше, скажем, что в движении «братьев-апостолов», в их идеях и деятельности нашло свое наиболее полное выражение движение вольного монашества, та форма крестьянской плебейской «святости», в которой реальная бедность крестьянских и плебейских масс превратилась в средство революционной дисциплины, необходимой для борьбы с существующим социальным строем.

---

<sup>34</sup> Французский историк П. Сабатье приводит в своей книге о Франциске Ассизском новый текст, восходящий, несомненно, к самому Франциску: Regina Sapientia, Dominus te salvet cum tua sorore sancta pura simplicitate. Domina sancta paupertas, Dominus te salvet, cum tua sorore humilitate. Domina sancta caritas, Dominus te salvet, cum tua sorore sancta obedientia. Sanctissimae virtutes omnes, vos salvet Dominus, a quo venitis et proceditis. «Госпожа Мудрость, да хранит тебя господь вместе с твоей сестрой святой чистой простотой. Госпожа святая бедность, да хранит тебя господь с твоей сестрой смирением. Госпожа святая любовь, да хранит тебя господь с твоей сестрой святой покорностью. Все святейшие добродетели, да хранит вас бог, от которого все вы приходите» (Sabatier P. Vie de S. François d'Assise. Paris, 1904, p. XL). Обет бедности и отказ от собственности был обязателен для «совершенных» у катаров и вальденсов. Самые названия религиозных групп этого времени говорят об особом значении «бедности» в их представлениях: pauperes de Lugduno, pauperes catholici, pauperes Lombardi, humiliati, fratres-apostoli и, наконец, нищенствующие ордена (прим. автора).

Если в религиозных народных движениях XII—XIII вв. на устах у всех была «Госпожа Святая Бедность», то тем более преклонялись перед ней «братья-апостолы» и их глава Сегарелли. У них бедность превратилась в идеал плебейского равенства и примитивного коммунизма. «Они говорят, что все должно быть общим» (*omnia communia esse docebant*), — сообщает о них Николай Евмерик (*Eumericus*), современный этим событиям инквизитор. И прибавляет: «даже жены». Последнее оставляем на совести этого инквизитора. Однако не в этом было своеобразие движения, поднятого Сегарелли, и особенно его собственного поведения. Ф. Энгельс, говоря о плебейском аскетизме средних веков, не случайно обронил фразу, что такой аскетизм принимал иногда неистово-фанатические формы. Легче всего это могло случиться, когда такой простонародный «святой» был сам из простого народа, как и было с Сегарелли. Фангастическая форма такой «простонародной святости» у Сегарелли, которую Салимбене принял просто за непристойное поведение безумца и невежественного человека, вызывалась своеобразной классовой необходимостью — крайне отрицательным отношением этого святого к прелестям и красоте мира. Только полная незаинтересованность в наслаждениях мира сего, даже самых примитивных, обеспечивала «святому» нравственный авторитет и давала ему силу влиять на массы обездоленных в интересах их «спасения».

Мы поймем все это, если перенесемся на время в страну, великая историческая судьба которой и нелегкие исторические испытания, доставшиеся ей на долю, всей тяжестью легли на плечи простого народа, создавшего... образы подвижников исключительной силы, образы в одно и то же время нравственной красоты и физического безобразия.

Мы не можем до конца понять Сегарелли, если не предположим, что он был юродивым. А чтобы понять это явление, перенесемся в Московское государство XV—XVIII вв. «Юродство во Христе» есть форма мужицкой святости, созданной и в то время непрестанно создаваемой в противовес церковной святости. И это верно, несмотря на то что многих из юродивых церковь признала святыми. Но еретическая по существу святость юродивых была принята церковью, которая этим принятием ее и канонизацией юродивых постаралась вырвать по крайней мере из памяти людей антицерковное и мятежно революционное жало этой простонародной святости и таким образом обезвредить ее социальное содержание.

Историк русской церкви И. Кузнецов замечает, что юродство — один из наиболее трудных видов подвижничества — было весьма распространено именно на Руси<sup>35</sup>. Само собой

<sup>35</sup> *Кузнецов И. И.* Святые Блаженные Василий и Иоанн, Христа ради юродивые Московские чудотворцы: (Историко-агиографическое исследование). М., 1910, с. 339.

разумеется, что среди юродивых были и просто безумные, и лжеюродивые бездельники, но самая возможность появления таких лжеюродивых или почитание просто безумных или идиотов — прямой результат того уважения, которым пользовался этот вид «святости» среди простого народа. Мы скажем больше: в юродстве следует видеть ту форму «простонародной святости», которую церковь принуждена была признать вопреки своему желанию. В нем нашло выражение идущее непосредственно из низов стремление к совершенной жизни, которая [мыслилась как] совершенство в идеализированной форме народной нищеты и страдания и [предполагала] принципиальное посрамление красоты этого мира в качестве высшей социальной добродетели (святости). Это был тот «плебейский аскетизм», в котором крестьянство великой мужицкой страны видело могущественнейшее средство революционной дисциплины, и вместе с тем форма народного протеста против освященной церковью классовой эксплуатации, против социального порядка, при котором на мужицкие плечи легла вековая тяжесть трудного исторического пути великого народа.

Юродство было на Руси «буйством Христа ради» — деятельной формой парочитого «безумия на миру», рассматриваемого как подвижничество и предстательство за народ. И эта сторона деятельности юродивых ясно проглядывает даже через тень агиографии, стремившейся превратить эту деятельность в чисто религиозно-нравственное упражнение. Об одном из ранних юродивых, Симеоне, говорится следующее: он долгое время с учеником своим Иоанном провел в пустыне, в иноческом подвиге, и уже после многих лет этого подвига, укрепившись духовно, сказал своему ученику: «Оставаться в пустыне нам уже нет более нужды, пойдем послужить спасению других и юродством своим наставлять их на путь истины и добра»<sup>36</sup>.

Если исходить из приведенного объяснения исторического значения и социального смысла юродивости, то не может вызывать удивления тот факт, что наибольшее число таких «святых» приходится как раз на особенно тяжелые периоды в истории русского государства и в жизни русского крестьянства. Сведений о юродивых в XI—XIII вв. на Руси у нас вообще нет. В XIV в. их было канонизировано четверо: Николай Кочанов, Феодор и Георгий Новгородские и Прокопий Устюжский; в XV в. — одиннадцать канонизированных юродивых, в XVI в. — четырнадцать, в первой половине XVII в. — семь, но это только те, кого официально признали святыми. Кроме них, известны имена местных святых, официально не канонизированных, но у себя на родине почитаемых как святые.

Господствующие классы принуждены были признать юродивых святыми, ибо таков был глас народа, а народ в их юродстве и презрении к миру видел и для себя и для них нравственную опору своей оппозиционности и своего протеста. Но церковь, как

<sup>36</sup> Там же, с. 342.

идеологическое орудие господствующего класса, поддерживала в юродивости «презрение к миру», очень важное для господствующего класса качество, которое должны воспринять эксплуатируемые, и в этом реакционное значение всякой религии и всякой святости, тогда как народ чтит в юродивых своих представителей перед «сильными мира сего», презрением к миру утверждавших свое право на протест.

В XVIII в. больше нет упоминаний о местных юродивых-святых, но нет сведений и об официально признанных. Церковь в XVIII в., находясь под властью «просвещенного» правительства, не допускает больше юродства в качестве канонизируемой святости. Но этот вид «подвига» жив и распространен в среде простого народа. Его как бытовое явление отмечали все крупные русские писатели и художники XIX в. (А. Пушкин, Л. Толстой, Г. Успенский, И. Бунин). И. Кузнецов замечает, что в XVIII в. сильно изменилось к юродивым отношение правительства и юродство было взято «под подозрение» якобы потому, что расплодилось большое число лжеюродивых. Несомненно, народная нищета и крестьянское разорение, порождавшие лжеюродство, в XVIII в., в глухую пору крепостничества, [возросли]. Но я думаю, что дело не только в этом. В русском средневековье, так же как и на Западе, разница в культурном уровне между господствующими и эксплуатируемыми классами была не столь велика, как позже, в XVIII в. Господствующему классу свойственны были та же темнота и суеверия, что и простому народу. Поэтому формы мышления и представления в средние века, особенно в Московском государстве, у господствующего класса и у народа были более близки, чем в просвещенном XVIII в. Воздействие народных представлений на представления господствующего класса в средние века могло быть сильнее. Религиозно-социальное творчество масс давило с большей силой на господствующий класс и на церковь, которая вынуждена была принимать в себя и религиозным истолкованием обезвреживать формы народного подвига, лишая его оппозиционного содержания и превращая его в канонически признанную трафаретную святость.

В XVIII в., в век вольнодумства и скептицизма, российское дворянство и находящаяся под контролем дворянского государства церковь, т. е. высшая правительственная иерархия вообще, перестали понимать и принимать во внимание такого рода подвиги и, весьма вероятно, всех юродивых стали считать лжеюродивыми, т. е. бродягами, нищими попрошайками и прочим подозрительным людом. Время юродства прошло. Наступило время Разиных и Пугачевых. Но в описаниях и агиографиях XV и XVI вв. образ юродивого жив, и если мы можем сомневаться в исторически конкретной подлинности изображаемых событий из жизни того или иного подвижника-юродивого, то нет сомнения в том, что идеализированный самим народом подвиг нашел в этих описаниях свой устойчивый образ, ставший даже канонически признанным. Вот, например, какими чертами, повторяющимися затем в дру-

гих житиях с различными вариантами, рисует «многострадальное» житие Христа ради юродивого блаженного Василия Московского: «Притече ко блаженному бестрастию, плотские сладости вся умертви...» и, следуя апостолу Павлу, который сказал (в 3-м Послании к коринфянам.— С. С.): «Аще кто мнится мудр быти в вас в веце сем буй (юрод) да бывает яко да премудр будет премудрость бо мира сего буйства у бога есть, мы буи Христа ради», он, Василий, «в юродство претворися и обнажи тело свое, и хитрости и ризного одеяния не восхоте и ничтож на теле своем нонаше. И не глагола же яко безгласен. В мире живый и в народе пребывая житейския славы и красоты мира сего возненавиде, и жития треволнения оставль и всякое вещественное оттрясе»<sup>37</sup>.

Московский книжник, писавший агиографию Василия, обнаруживает исключительную тонкость в понимании как раз типичных сторон этого вида подвижничества. Он говорит о Василии, что «не довольну ему первым подвигом множайшему простре себе труду и терпению и бдению прилежания, оусердно истинным желанием крестоносно Христу последова в пучиноу неизследимыя премудрости вшед и глубину разсуждения стежав...». Душу свободную имел и «яко ангел пребывая еже беяше яко бесплотен, несрамляся человеческого срама...»<sup>38</sup>. Краткое житие прибавляет о его жизни следующие подробности: «...избра себе житие буиственное и от человек оунчиженное, яко же Андрей Цареградский и Прокопий Устюжский и Исидор Ростовский и инии мнози их же житию равнуя сотворися похабь Христа ради начаоу иных калачи опровергати и инде же квасы от сосудов выливати и ина многа таковая нелепая и похабная творити, за что бысть бием, пхаем, оплеваем по земле влачимь за власы терзаем и лютая биения и оударения и досаждения и злословия и поругания наношахуса ему от злых человек сия же вся святыи со благодарением претерпевая и бога благодарствуя иже толико подвигся к терпению человеческого безчестия, толико обострися во алчбе и жажды зноем и к лютейшим мразом, яко не токмо человецы о ужаси, но и самыя бесплотныя ангелы о удиви...»<sup>39</sup>.

На этом, однако, жития юродивых не останавливаются. В качестве одного из подвигов они рассказывают о предстательстве их за народ перед сильными мира сего и даже перед самыми грозными царями. Жития, таким образом, несмотря на их книжность и трафаретность, несмотря на их стремление заглушать социальный протест, утопив его в воде религиозно-этических рассуждений, все же сохраняют отзвуки социальной оппозиции, лежащей в основе подвига юродства. В житии Василия Блаженного Московского повторяется мотив жития Николы Салоса Псковского о том, как святой утихомирил Ивана Грозного и

<sup>37</sup> Кузнецов И. И. Указ. соч., с. 42—43.

<sup>38</sup> Там же, с. 43, 45.

<sup>39</sup> Там же, с. 80.

предотвратил истребление новгородцев. Краткое житие святого рассказывает, что, когда Иван Грозный подавлял мятеж в Новгороде, явился к нему «внезапно» Василий у реки Волхова и попросил царя «внити в убогий вертеп его под мостом реки». Царь не отказался и вошел со святым в «малую хижницу». Тут святой предложил царю «скляницу крови» и часть сырого мяса и «нудяше царя оную кровь испити и частию мясного закусити». И когда царь выразил свое недоумение, святой сказал ему: «Благодарный царь, сия скляница есть неповинные крови иже твоим повелением проливается». Святой вывел царя из своей хижины и наступил ему на ногу, «левою же рукою охави его о повеле ему возрети на небо, правые же руки перстом на восток указуя», сказал царю: смотри, царь, не покажет ли тебе бог невинность людей, и царь увидел, что невинные души его повелением убиваемые, увенчиваемы от десницы божией нетленными венками мученичества. Царь прекратил кровопролитие, и когда святой снова ввел его в некую другую «келию малую», царь увидел «оную скляницу полную крови, претворившуюся в сладкое вино и часть мяса претворися во арбус сладкий, его же царь вкуси испи молением святого и почувствова в себе несказанную сладость и благодати в святого и рече николиже такого сладкого вина пил и толикия сладости арбуза ядох...».

Нельзя все эти рассказы считать конкретной исторической правдой, но нельзя видеть в них и чистую фантазию агиографа. Несомненно, что агиография создала трафарет святого юродства, но в основе его лежит подлинный образ юродства как подвижничества. И доказательство правильности моей мысли мы находим в многочисленных свидетельствах иностранцев, наблюдавших это своеобразное бытовое явление старой Руси. Они не только подтверждают существование юродства и многочисленность юродивых, но и прямо указывают на протонародный характер и оппозиционность этих народных святых существующим властям. Дж. Горсей (агент английской «Московской компании», неоднократно бывавший в Москве в 1573—1591 гг.), передавая рассказ о «Миколе Святе» (Никола Салос Псковский), обличавшем Грозного, замечает, что и он, Горсей, видел юродивого: «Он уродствовал, ходил нагой зимой и летом... боялись и почитали его бояре и народ»<sup>40</sup>. Исаак Масса, живший в Москве в период с 1601 по 1609 г., рассказывает об одной юродивой (oerodliva), «которую в Москве считают святой и зовут Еленой юродивой». Он рассказывает затем, что ее часто посещал царь Борис, которого она один раз не приняла, а во второй раз взяла четырехугольное полено, положила его под лавку, призвала трех или четырех священников и велела им кадить, что навело будто бы страх на Бориса<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Записки о Московии XVI века сэра Джерома Горсея/Пер. Н. А. Белозерского. СПб., 1909, с. 25.

<sup>41</sup> Исаак Масса. Краткое известие о Московии в начале XVII века. М., 1937, с. 83.

Автор описания «Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию» в 1653 г. диакон Павел Алеппский упоминает о юродивом Киприане, которого очень чтил патриарх Никон<sup>42</sup>. Но самое замечательное повествование мы находим у английского путешественника и дипломата Джилза Флетчера, который был в Москве в 1588 г. Флетчер пишет: «Кроме монахов, русский народ особенно любит блаженных (юродивых)... Они ходят совершенно нагие, даже зимою в самые сильные морозы, кроме того, что по середине тела перевязаны лохмотьями, с длинными волосами, распущенными и висящими по плечам, а многие еще с веригами на шее или по середине тела... Их считают пророками и позволяют им говорить свободно все, что хотят, без всякого ограничения, хотя бы даже о самом боге. Если такой человек явно упрекает кого-нибудь в чем бы то ни было, то ему ничего не возражают, а только говорят, что заслужили это по грехам; если же кто из них, проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров... то купец, у которого он таким образом что-либо взял, почтет себя весьма любимым богом и угодным святому мужу... В настоящее время, кроме других, есть один в Москве, который ходит голый по улицам и восстанавливает всех против правительства, особенно против Годуновых, которых почитает притеснителями всего государства. Был еще такой же другой, умерший несколько лет тому назад (по имени Василий), который решался упрекать покойного царя в его жестокости и во всех угнетениях, каким он подвергал народ. Тело его перенесли недавно в великолепную церковь близ царского двора в Москве и причли к лику святых. Он творил здесь много чудес, за что ему делали обильные приношения не только простолюдины, но и знатное дворянство, и даже сам царь и царица, посещающие этот храм с большим благоговением... Блаженных народ очень любит, ибо они, подобно пасквилям, указывают на недостатки знатных, о которых никто другой и говорить не смеет. Но иногда случается, что за такую дерзкую свободу, какую они позволяют себе, прикидываясь юродивыми, от них тайно отделяются, как это и было с одним или двумя в прошедшее царствование за то, что они уж слишком смело поносили правление царя»<sup>43</sup>.

Если бы агнография Сегарелли была написана кем-нибудь из его почитателей, мы имели бы житие святого, подобного русским юродивым. Но его жизнь известна нам из повествования пусть и немудрящего, но ученого францисканца Салимбене, и все то, что в устах московских книжников XV и XVI вв. звучит как похвала труднейшему из подвигов, превратилось в писаниях Салимбене в насмешку над глупостью простеца, возмнившего себя святым. Последнее по времени упоминание о нем у Салимбене гласит, что, после того как «братья-апостолы» были изгнаны

<sup>42</sup> Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в первой половине XVII века, описанное его сыном архидьяконом Павлом Алеппским. М., 1898, вып. 4, с. 145.

<sup>43</sup> О государстве русском. Сочинения Флетчера. СПб., 1905, с. 101—102.

из Пармы в 1286 г., «Сегарелли, который был их вождем, впал в такое безумие, что принял вид шута и превратился в скомороха, т. е. в бродячего мима. Он ходил по городам и весям, выделявая глупости... не боясь бога и не уважая людей»<sup>44</sup>. Понятно также и то, что юродство не привилось на почве Италии. Мужичко-плебейское «буйство Христа ради» было не ко двору в центре католического правоверия и католической учености. Католицизм мог примириться и справиться с Франциском и его беззлобной святостью и любовью к своим врагам. Но в Сегарелли слишком протестом против сильных мира сего.

Классовый враг в нем не был обезоружен церковью обманом «всепрощающей любви», а его непристойная «святость» была прямым порицанием миру и всему, что в нем. Мы имеем также все основания думать, что и он, так же как русские юродивые, был, как выражался Флетчер, пасквилом на существующий порядок, что за его видимым юродством скрывались мудрость социального мыслителя и темперамент бойца, авторитетом своего подвижничества внушавшего массам сознание несправедливости их социального положения и волю к революционному действию. Современники, во всяком случае, в этом не сомневались. Мы уже видели, что епископ Опиццо, некоторое время державший Сегарелли в своем дворце на положении шута, в 1286 г. изгнал «братьев-апостолов» из Пармы, и в 1300 г. сам Сегарелли был сожжен.

Неизвестный автор начала XIV в., написавший «Прибавление к истории брата Дольчино, ересиарха»<sup>45</sup>, называет именно Сегарелли проповедником тех идей, которые привели затем самого Дольчино к восстанию 1304—1307 гг. Написанное в стиле обычной хроники, скупое и строгое повествование автора лишено тех красок, которыми отличался рассказ Салимбене, но в его строгости чувствуется обвинительный акт инквизитора, перечисляющего по пунктам заблуждения и преступления великого еретика<sup>46</sup>. Та-

---

Iste Gerardinus Segarellus, qui primus eorum fuit, ad tantam dementiam jam devenit, quod in habitu histrionam incedit et factus jocolator, id est mimus, per plateas et vicos stulticando vadit... nec Deum timet nec hominem reveretur (*Salimbene di Adam. Chronica*, S. 620).

<sup>45</sup> Additamentum ad historiam fratris Dulchini haeresiarchae.— In: Muratori A. (ed.) *Rerum Italicarum Scriptores*, 1726, v. IX, col. 447—460. Первый издатель этого трактата А. Муратори считал, что он принадлежит анонимному автору. Позднее немецкий эрудит Захзее высказал мнение, а публикатор нового издания IX тома *Rerum Italicarum Scriptores* А. Сегарицци подтвердил его, что «Прибавление» является частью трактата известного инквизитора Бернардо Гви (или Ги) «De Secta illorum qui se dicunt esse de Ordino Apostolorum», служившего приложением к написанному им в начале XIV в. руководству для инквизиторов (*Practice inquisitionis heretice pravitatis*). См. об этом: *Rerum Italicarum Scriptores*. Nuovo ed. Città di Castello, 1907, t. IX, parte V, Prefazione, p. XII—XIV. Далее С. Д. Сказкин всюду цитирует «Прибавление» по IX тому издания Муратори (*прим. ред.*).

<sup>46</sup> *Muratori A. Op. cit.*, col. 447.

ким Дольчино остался и в памяти его просвещенного и великого современника Данте <sup>47</sup>.

Автор «Прибавления» говорит о Сегарелли, что он хотел научить народ идти новым путем, не понимая, что старые тропы более верны и спасительны <sup>48</sup>, и замечает: «Поэтому он назвал своих учеников и последователей апостолами и хотел, чтобы они так назывались потому, что они должны были жить, не повинаясь никому, кроме одного бога, как и первые апостолы господина нашего Иисуса Христа» <sup>49</sup>. Автор определенно отмечает простонародный характер новой секты. Поведение Сегарелли и его проповедь, по словам автора «Прибавления», могли «с первого взгляда (*prima facie*) казаться его слушателям добрыми, особо сильное впечатление они производили на простецов (*bona auditoribus... maxime simplicibus videbantur*)» <sup>50</sup>.

Далее автор пишет, что Сегарелли внушал своим последователям, чтобы они держали свои взгляды в тайне и тайно учили других <sup>51</sup>. И простые люди стали почитать их ложную святость, содействовать им и подавать им милостыню. В течение 20 лет число их увеличилось, пока их не осудил папа Гонорий IV (март 1285 г. — С. С.). Однако, так как эта секта существовала уже долгое время и широко была распространена в различных частях света (!) (*longe lateque in diversis Mundi partibus se diffuderat*), ее не удалось вырвать с корнем при папе Гонории IV «как вследствие того, что она пользовалась расположением простых людей, так и из-за небрежения прелатов» <sup>52</sup>. «И так как отсутствовала рука, вырывающая с корнем, стали умножаться сыны Белиала еще при жизни упомянутого Герардо, их главы и ересиарха, и вождя неправедного». Но поскольку со временем ересь стала распространяться все больше, инквизиторы начали выступать против нее и учинять процессы. Сам Герардо приобрел многих учеников и учителей, которые распространяли его заблуждения. И только почти через 40 лет после возникновения секты Сегарелли рвением и заботами инквизиторов из ордена доминиканцев, действовавших в Ломбардии, был арестован по обвинению в ереси. Сначала он отрекся от нее, но затем был снова уличен инквизиторами и в конце концов сам открыто сознался в ереси, видимо, под пыткой. После этого инквизитор передал Сегарелли, как еретика, светским властям в Парме, и он был там же сожжен <sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Высказывание Данте о Дольчино в «Божественной комедии» см. выше, с. 48 (*прим. ред.*).

<sup>48</sup> *Muratori A.* Op. cit., col. 447: *docere populis viam novam, non attendens quod semitate antiquae tutiores sunt et salubres.*

<sup>49</sup> *Ibid.*: *Unde suos discipulos, et sequaces Apostolos nominavit, et eos voluit sic appellari, qui viverent sub nullius obaedientiae nisi solius Dei, sicut primi Apostoli Domini nostri Jesu Christi.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*: *Errores autem quamplures adinvenit de corde suo, quos suis sequacibus non palam, et publice, sed occulte tenendos tradidit, et docendos.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, col. 449: *cum propter favorem simplicium, quem sibi acquisiveret, tum etiam propter in curiam circa hoc praelatorum.*

См.: *Ibid.*, col. 449—450.

Этот рассказ автора «Прибавления» наиболее подробно (за исключением, конечно, Салимбене) излагает судьбу несчастного «святого». В чем обвиняли его инквизиторы? У нас нет оснований приписывать ему по пунктам все то, в чем впоследствии обвиняли Дольчино и «братьев-апостолов» в целом. Но, с другой стороны, нет никаких оснований считать Сегарелли вслед за Салимбене глупцом, достойным внимания только со стороны невежественных людей. Да такой приговор вообще возможен только со стороны ученой темноты, кичащейся своей мнимой образованностью. Простой человек по-своему мудр, а когда это масса, она в деятельности даже безгласного, но своего «святого» чувствует классовый смысл такой деятельности и призыв к действию.

Однако и автор «Прибавления» не лишает Сегарелли права именоваться учителем и прямо называет его ересиархом, придавая, таким образом, ему не меньшее значение, чем Дольчино. Именно он, Сегарелли, назвал свою секту «братьями-апостолами», утверждая, что они никому не обязаны повиновением, кроме одного бога; именно он учил их «новому пути» и, следовательно, действовал не только примером, но и поучением.

Но это все, что мы можем сказать непосредственно о Сегарелли. Во всем остальном его трудно отделить от Дольчино, и абсолютно невозможно сказать, что в учении «братьев-апостолов» принадлежит Сегарелли, а что — Дольчино. Сам Дольчино придавал жизни и проповеди Сегарелли огромное значение. Он смотрел на него как на зачинателя нового, четвертого исторического периода, периода истинно апостольской жизни, и вследствие этого считал Сегарелли святым и равным Христу, начавшему второй исторический период в жизни человечества<sup>54</sup>. Эта высокая оценка деятельности Сегарелли со стороны будущего вождя крестьянского восстания не оставляет сомнения в том, что Сегарелли, память о котором была жива и которого еще нельзя было превратить в религиозную или революционную легенду, был действительно крупной личностью, увлекавшей за собой народные массы.

#### IV

Из сказанного ясно, что, желая понять революционную доктрину «братьев-апостолов», мы не можем отделять учение Сегарелли от учения Дольчино. Да в этом и нет особой надобности. И в том и в другом крестьянско-плебейский революционный дух в различных, может быть, формах подготовлял революционное действие и осуществил его там, где он нашел подходящую обстановку, т. е. в Северной Италии.

Наиболее полное изложение учения «братьев-апостолов» мы находим в уже цитированном «Прибавлении». Переходим к краткому изложению других сведений этого источника.

<sup>54</sup> См.: *Сказки С. Д.* Первое послание Дольчино.— В кн.: *Сказки С. Д.* Избранные труды по истории. М., 1973, с. 294 (*прим. ред.*).

После того как Сегарелли был сожжен на костре, главой секты стал незаконный сын некоего священника из Новарского диоцеза, ученик Сегарелли — Дольчино. Автор сообщает, что Дольчино продолжал присоединять новые ошибки к старым (*errores que erroribus addit et adjunxit*) и что при нем секта выросла до нескольких тысяч человек. Он вербовал своих сторонников главным образом в Северной Италии и Тоскане, а также в других областях, к ним прилегающих. Он выдавал себя за пророка, проповедовал и предсказывал будущее, говоря, что ему оно было открыто богом. «И во всем этом,— прибавляет автор,— он оказался лжецом и обманщиком, в чем и был уличен вместе с проклятой еретичкой своей женой, как об этом повествуется дальше»<sup>55</sup>.

Дольчино был, по-видимому, достаточно образованным человеком. Свое учение он изложил сам в трех посланиях, направленных ко всем верным христианам, прежде всего, конечно, к своим последователям. Его письма не дошли до нас полностью. Автор «Прибавления» передает лишь общий смысл двух из них, но достаточно полно. Из этой передачи ясно, что Дольчино, вероятно, знал сочинение Иоахима дель Фьоре<sup>56</sup>, но что он весьма оригинально дополнил и интерпретировал апокалиптические писания калабрийского монаха и, что важнее, сделал из него действительно революционные выводы. Он, как мы знаем, был не одинок в таком истолковании учения Иоахима. То же самое в это время делали и левые францисканцы. Однако никто из них не пошел так далеко, как Дольчино, в практических выводах, или, лучше сказать, ничья практическая революционная деятельность не придавала такого значения доктрине, как деятельность Дольчино, вождя крестьянского восстания. Именно у него крестьянско-плебейская природа всего движения «братьев-апостолов» нашла наиболее полное выражение, а плебейский аскетизм его ближайшего окружения проливает свет на «буйство во Христе» его учителя Сегарелли.

Автор «Прибавления» замечает, что он передает содержание двух писем, которые держал в своих руках (*quas tenui*), и излагает их в основных чертах, опуская все несущественное<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> *Muratori A. Op. cit.*, col. 450: *In quibus omnibus inventus est falsus et mendax, et deceptorius et deceptus cum sua Margarita maledica et heretica consortie in scelere, et errore, sicut magis sequentia declarabunt.*

<sup>56</sup> Иоахим дель Фьоре (Иоахим Флорский) — итальянский монах из Калабрии (ум. в 1202 г.), проводивший в своих сочинениях («Согласование Нового и Ветхого завета», «Введение в Апокалипсис») мысль, что после последовательной смены ряда царств и «состояний» человеческой истории наступит тысячелетнее царство Христа на земле (он полагал, что это произойдет в 1260 г.). Учение Иоахима, утверждавшее прогрессивный характер земной истории человечества (вопреки ее пессимистической оценке, принятой официальной церковной доктриной), было осуждено на трех церковных соборах. В дальнейшем оно стало одним из идейных источников многих ересей, особенно в Италии и Южной Франции в XIII—XIV вв., каждая из которых интерпретировала его по-разному в более или менее революционном духе (*прим. ред.*).

<sup>57</sup> *Muratori A. Op. cit.*, col. 450.

Одно из писем было написано в августе 1300 г., т. е. вскоре после казни Сегарелли, другое — в декабре 1303 г. Дольчино заявляет в своих письмах, что его конгрегация поистине духовна и истинно апостольская, живущая в истинной бедности, подчиняющаяся только внутренним побуждениям и не знающая обязанностей внешнего повиновения<sup>58</sup>. Что хотел этим сказать Дольчино, будет видно из последующего. Трудно, однако, сказать, имел ли он в виду, называя свою секту «духовной» (*spiritualis*), известное положение Иоахима дель Фьоре о третьем статусе мира, о царствии «святого духа». Трудно потому, что его собственная философия истории, хотя и создавалась под несомненным влиянием иоакимитской идеологии, все же значительно отличается от учения о трех статусах самого Иоахима, и последний, четвертый (а не третий, как у Иоахима) статус у Дольчино называется истинно апостольским, а не царством святого духа.

Далее в письме Дольчино говорит, что секта «братьев-апостолов» в последние дни нарочно послана и избрана богом для спасения душ человеческих, а он сам поставлен во главе и избран богом, причем бог открыл ему настоящее и будущее для того, чтобы он познал пророчество и понял Священное писание и Нового и Ветхого завета. Дольчино называл врагами своими клириков и многих людей знатных, и тиранов, и всех монахов, особенно доминиканцев и францисканцев, и других орденов, которые преследовали его и его последователей. По этой причине, заявлял Дольчино, он вынужден был бежать и скрываться от преследователей, подобно тому как делали его предшественники из той же секты и будут так делать вплоть до той поры, когда и он сам и его сторонники появятся открыто и открыто будут проповедовать, в то время как все их противники будут истреблены. Он говорил также, что все эти его преследователи вкупе с прелатами церкви подлежат истреблению и должны исчезнуть, а те из них, которые останутся, обратятся к его секте и соединятся с нею, и тогда он и его последователи возымеют над всем силу (*in omnibus praevalerent*).

Автор «Прибавления» излагает дальше своеобразную философию истории Дольчино. Привожу этот текст в точном переводе: «Он различал, далее, четыре статуса, которым следовали святые, каждый в своем роде жизни. Сначала были отцы Ветхого завета, т. е. патриархи, пророки, и другие праведные мужи, вплоть до пришествия Христа. В этом статусе считалось похвальным умножать род человеческий. И так как в конце его потомки отклонились от духовного состояния (*a statu spirituali declinaverunt*) и от добра предков, пришел Христос для очищения их от слабостей, пришел с апостолами и учениками своими и с теми,

---

<sup>58</sup> Ibid.: ...in qua (epistola) ipse Dulcinus in principio asserit illam suam congregationem spiritualem esse, et propriam in proprio modo vivendi apostolico, et proprio nomine cum paupertate propria, et sine vinculo obedientiae exteriores, sed cum interiori tantum.

кто им подражал. И это был второй статус святых иного образа жизни, и святые были как бы совершенным врачеванием (*medicina perfecta*) слабостей прежнего периода, и свидетельствовали они истинную веру чудесами и смирением, и терпением, и целомудрием, и прочими добрыми примерами жизни против всего того, к чему склонились те, кто принадлежал к прежнему статусу, и в этом втором статусе девственность и целомудрие были выше (*melior*), чем супружество, бедность выше, чем богатство, и жизнь без собственности лучше, чем собственность. Этот статус продолжался до времени папы Блаженного Сильвестра и императора Константина, и тогда опять потомки отклонились от совершенства предков.

Третий статус берет свое начало от времени папы Сильвестра и императора Константина, когда язычники начинают все больше и больше обращаться к вере в Христа. И пока они так обращались и не охладели в любви к богу и к ближним, лучше оказалось святому папе Сильвестру и другим его преемникам получать и иметь земные владения и богатства, чем пребывать в апостольской бедности; и лучше было управлять народом, чем не управлять им, для упрочения и сохранения его в вере. Но когда народы стали охлаждать и отвращаться от любви к богу и ближним, и отклоняться от образа жизни святого Сильвестра, тогда лучшим стал образ жизни святого Бенедикта, лучшим, чем какой-либо другой, потому что он был более строг к земному и более удалялся от власти преходящих благ. Однако хорошим был образ жизни добрых клириков, которые были тогда, так же как и образ жизни монахов, если не считать того, что число добрых клириков все уменьшалось, а число монахов возрастало.

Когда же клирики и монахи стали совершенно охлаждать в любви к богу и ближним и отклоняться от прежнего своего состояния, тогда лучшим стал образ жизни святого Франциска и святого Доминика, как более строгий к собственности на земные блага и более удаленный от власти преходящих благ, чем образ жизни святого Бенедикта и монахов.

И так как ныне пришло время, когда все, как прелаты, так и клирики и монахи, охладели в любви к богу и ближним и отошли от праведного пути и образ жизни предшественников стал лучше, чем их, то предпочтительнее теперь вести образ жизни истинно апостольский, чем держаться какого-либо иного, и этот образ жизни апостольский ниспослан богом в нынешние последние времена, и начало ему положил Герардо Пармский (Сегарелли), возлюбленный богом, и будет продолжаться этот образ жизни до конца мира и будет плодотворить до дня Страшного суда Христа. Вот это и есть четвертый и последний статус истинно апостольской жизни, и он отличается от образа жизни святого Франциска и святого Доминика, ибо жизнь последних заключается в том, чтобы иметь множество домов и туда собирать все получаемое в качестве милостыни. Мы же и домов не имеем, и не должны даже носить с собою полученное в качестве мило-

стыни. И поэтому жизнь наша есть лучшая из всех и последнее для всех уврачевание»<sup>59</sup>.

Дальше автор по пунктам, чисто инквизиторски излагает заблуждения Дольчино и «братьев-апостолов». Но прежде, чем перейти к их изложению, отметим точки соприкосновения и расхождения учения Дольчино о четырех статусах с учением Иоахима дель Фьоре и оригинальные черты в учении Дольчино. Правда, учение Дольчино изложено его врагом, и изложено вкратце. Каким это учение было в его целом виде, мы не знаем. Но все же апокалиптические фантазии Иоахима, через гущу которых современньй исследователь напрасно пытается добраться до социальных корней его учения и, может быть, никогда не доберется, заменены здесь ясной картиной развития мира в четырех состояниях его святых, святость которых измеряется незаинтересованностью их в благах мира сего, скажем просто — близостью к тому самому плебейскому аскетизму, в котором дисциплинирующее революционную энергию отрицание всех благ мира сочетается с самой резкой критикой существующего порядка и с призывом к истреблению «нечестивых».

Но этого мало. Дольчино всячески старается подчеркнуть, что в собственном смысле настоящая, «апостольская» бедность свойственна только его последователям. Этот несомненный выпад против нищенствующих орденов сопровождается у него резко отрицательным отношением к монашеству вообще, к нищенствующему монашеству в особенности. Все они, по мнению Дольчино, должны быть истреблены, прежде чем наступит четвертый статус. В этом убеждают нас особенно приводимые дальше автором «Прибавления» пункты обвинения Дольчино в ереси.

«Он говорит,— пишет автор,— что от времени Христа и до конца мира церковь должна претерпеть много изменений.

В первом она должна была быть, как она и была в действительности, благой и девственной, и целомудренной, и гонимой, и все это было до времени блаженного Сильвестра и императора Константина.

Во втором она должна была быть, как и была в действительности, богатой и почитаемой, пребывая в то же время в благодати и целомудрии, и так продолжалось до тех пор, пока клирики, монахи и все церковные люди (*religiosi*) утверждали себя в данном им образе жизни согласно примерам святых Сильвестра, Бенедикта, Доминика и Франциска.

В третьем она должна быть, и такова она есть, поистине греховна (*malitiosa*), богата и почитаема, и таковой она будет до той поры, когда эти клирики, монахи и все церковные люди будут преданы жесточайшей смерти. А это будет, как он уверяет в своем письме, скоро, а именно через три года, считая с того времени, когда он написал это.

---

<sup>59</sup> *Muratori A. Op. cit., col. 451—452.*

В четвертом состоянии она должна быть и уже начинает быть таковой, благостной и бедной, и гонимой, и преобразованной по истинно апостольскому образу жизни»<sup>60</sup>. «Затем он предсказывает будущее, утверждая, что если не исполнится то, что он предсказывает и что, как он уверяет, открыто ему богом, то пусть и его самого, и его последователей считают лжецами, а правдивыми тех, кто преследует его самого и его сторонников, и наоборот»<sup>61</sup>.

Автор «Прибавления» продолжает: «Он писал, что все прелаты церкви и прочие клирики от мала до велика, все монахи и монахини, все церковные люди обоего пола и все братья и сестры орденов доминиканцев, францисканцев и еретиков, которые, как он говорит, уже отклонились от образа жизни своих предшественников — что соответствует третьему выше описанному изменению церкви, — и которым он вменяет в письме многочисленные злые дела, равно как и сам папа Бонифаций VIII, который тогда сидел на папском престоле и которому он равным образом вменяет многое зло — все они будут истреблены мечом божьим нового, воздвигнутого богом императора и королей, поставленных этим императором, и будут они убиты и уничтожены на всей земле. Что же касается императора, то он уверял, что это будет Фридрих, король Сицилии, сын покойного короля Петра Арагонского. Этот Фридрих должен быть возведен в императора, и назначить новых королей, и идти войной на папу Бонифация, и приказать убить его вместе с другими, подлежащими уничтожению, и для доказательства верности всего этого он приводил многочисленные места из Ветхого и Нового завета, интерпретируя его и излагая своим извращенным разумом (*interpretando et exponendo de corde suo intellecto perverso*).

Далее он говорит, что затем все христиане будут приведены к миру, и тогда будет единый святой папа, посланный богом чудесным образом и избранный, но не кардиналами, потому что все кардиналы будут убиты с прочими. И под властью этого папы будут те, кто живет по образу апостолов, а также прочие из клириков и церковных людей, которые присоединятся к первым и с божьей помощью будут избавлены от меча, названного выше; и примут они благодать духа святого, как когда-то приняли его апостолы в изначальной церкви. И затем будут они плодоносить в других до скончания мира. А названный выше Фридрих, король Сицилии, сын короля Петра Арагонского, возведенный на императорский престол, и тот папа святой, после того как Бонифаций будет убит императором, и новые короли, назначенные императором, пребудут до времени антихриста, который появится и будет царствовать в те дни... Он при этом прибавлял, что названный выше брат Герардо Пармский, который был казнен, был первым основателем этой новейшей секты, кото-

<sup>60</sup> *Murator* A. Op. cit., col. 452.

<sup>61</sup> *Ibid.*

рую он называет апостольской, а он сам, Дольчино Новарский, — второй глава конгрегации, и эта конгрегация будет существовать и плодоносить до окончания мира. Все эти предсказания он подкреплял толкованиями мест из Ветхого и Нового завета»<sup>62</sup>.

И здесь следует отметить коренную разницу между Дольчино и Иоахимом. У последнего его апокалиптические идеи не идут дальше туманных намеков на окружающую его политическую обстановку. Наоборот, у Дольчино они, я бы сказал, чересчур определены. Он прямо соединяет свои мечты о новых временах, когда будут господствовать его апостолы, с определенными историческими лицами, возлагая на них несбыточные надежды. В этом сказалась политическая близорукость Дольчино, не понимавшего того простого факта, что от представителей феодальных государей того времени нечего было ожидать социальных реформ, которые были бы фактически настоящей социальной революцией. В оправдание Дольчино можно лишь сказать одно, что в своих социально-политических расчетах он исходил пусть и из преувеличенных надежд, но все же из учета реальной обстановки. Гаусрат называет его даже гибеллином<sup>63</sup>. Но я не считаю возможной такого рода характеристику.

Во всех идеях Дольчино выступает прежде всего их социально-революционное содержание, а антипапская тенденция этих идей — лишь естественный результат его революционности. Не антигвельфский, а антифеодальный характер носили его идеи и его деятельность, и потому внутренняя склока в среде господствующих слоев многочисленных «государств» Италии едва ли интересовала его. Если он в своих — несомненно, ошибочных — расчетах думал о Фридрихе Сицилийском, то, поскольку дело шло о борьбе против папы, его расчеты были верными. Фридрих, младший сын короля Сицилии Петра Арагонского, захватившего Сицилию после знаменитой сицилианской вечерни 1282 г., был непримиримым врагом папы Бонифация VIII, который в союзе с Карлом II Неаполитанским и старшим сыном Петра Арагонского Иаковом пытался отнять Сицилию у Фридриха и восстановить над обеими Сицилиями господство Анжуйского дома. Ловкий политик и недюжинный полководец, Фридрих стал главой гибеллинов во всей Италии. Он нанес поражение соединенному войску Карла Неаполитанского и своего брата Иакова, круто расправился со сторонниками папы у себя дома и еще раз разгромил врагов, уничтожив их флот.

Папа метал против Фридриха стрелы своих отлучений, на которые тот не обращал внимания. Тогда папа предложил сицилийскую корону брату Филиппа IV Красивого Карлу Валуа. Карл появился в Италии в 1301 г., и его появление было началом новой ожесточенной борьбы между гвельфами и гибеллинами по всей Италии. Фридриху, однако, удалось отвести от себя и эту

<sup>62</sup> *Muratori A. Op. cit., col. 452—453.*

<sup>63</sup> *Гаусрат А. Средневековые реформаторы. СПб., 1900, т. 2, с. 281.*

угрозу. Он задержал французские, неаполитанские и папские войска. В папских войсках вспыхнула чума, и они разбежались. Остыли надежды и у Карла Неаполитанского, который в конце концов согласился на брак своей сестры Элеоноры с Фридрихом (1302 г.), после чего Сицилия была закреплена за последним в виде приданого Элеоноры. Карл Валуа вернулся во Францию в том же году, оставив часть своих наемников в Папской области. В следующем году они помогли легисту Филиппа IV Красивого Гильому Ногаре расправиться с Бонифацием VIII.

Таким образом, одна часть пророчества Дольчино как будто сбылась. Хоть и не рукой «императора» Фридриха, а пощечиной посланца Филиппа IV, но Бонифаций VIII был уничтожен. Однако на этом случайном совпадении событий и предсказаний дело не кончилось. Да и странно было бы ожидать от склоки всех этих коронованных хищников исполнения пророчеств о наступлении истинно апостольской жизни на земле.

Во втором послании, написанном в декабре 1303 г., изложение которого мы находим у того же автора «Прибавления», Дольчино подробно излагает свои пророчества, чаяния и надежды.

Называя себя братом Дольчино из Новары, главою всех апостольских общин, он перечисляет своих ближайших учеников: брата Лонгина из Бергамо, брата Фридриха из Новары, брата Альберта из Тарепто и брата Вальдерика из Брешии. Превыше всего он ставит свою возлюбленную сестру Маргариту. Всего вокруг него объединилось свыше 100 женщин и мужчин, да по всей остальной Италии тоже больше 100, «подобных указанным выше», т. е. его непосредственных учеников. Он говорит далее о «множестве братьев» (их общее число достигает четырех тысяч), которых он приветствует в послании. Имеются ли здесь в виду только принявшие завет строгой жизни основателя секты Сегарелли или вообще его последователи, так как у «братьев-апостолов» могли быть сочувствующие, подобные терциариям<sup>64</sup> францисканцев или гумилиатов<sup>65</sup>, сказать трудно.

Дольчино описывает своих последователей так: «Все они связаны и соподчинены друг с другом не узами внешнего повиновения, но лишь внутренним побуждением»<sup>66</sup>. В этом выражении мы и видим характерную черту вообще «вольного монашества», о котором говорилось выше, а никак не признак, свидетельствующий о том, что в его сообществе объединяются лишь наиболее строгие последователи, составляющие подобие монашеского ордена, как у францисканцев например. Вслед за приветствием в по-

<sup>64</sup> «Терциарии» — члены «третьего» ордена францисканской конгрегации, их последователи, которые по разным причинам не хотели или не могли вступить в «первый» (мужской) и «второй» (женский) орден этой конгрегации. Многие из них жили в миру (*terziarii secolari*), другие вели монашеский образ жизни (*terziarii regolari*) (*прим. ред.*).

<sup>65</sup> Автор «Прибавления» далее упоминает о таких «сочувствующих» — *credentes* (см. выше, с. 83—84).

<sup>66</sup> *Muratori A. Op. cit., col. 454.*

слании Дольчино мы вновь находим ряд пророчеств и предсказаний будущего. Заметим, что оно написано в декабре 1303 г., т. е. уже после катастрофы папы Бонифация VIII, который умер в октябре того же года. Свое предсказание о папах Дольчино изображает в виде симметричной фигуры четырех пап: двух добрых — первого и последнего — и двух злых — второго и третьего. Первый папа — Целестин V, отшельник и почитатель францисканцев-спиритуалов, монах из Гран-Сассо Петр Мороне, который так же внезапно появился на папском престоле, как и сошел с него, поняв, что это место не предназначено для истинных подвижников (1292). Он-то и пользовался необычайным уважением со стороны «братьев-апостолов», считавших его единственным благочестивым папой со времени падения церкви, [начавшегося] при папе Сильвестре и императоре Константине<sup>67</sup> Что касается последнего папы, который, по предсказаниям Дольчино, должен явиться на смену злым и править церковью до скончания мира, то в послании Дольчино его не называет, но из дальнейшего текста «Прибавления», который явно ведет свое происхождение от инквизиторского допроса во время суда над Дольчино и его учениками, видно, что четвертым Дольчино назвал самого себя<sup>68</sup>.

Вторым папой Дольчино считает Бонифация VIII, в трагической судьбе которого он видит исполнение пророчеств, третьего он не называет по имени, хотя тогда уже был избран новый папа Бенедикт IX (ноябрь 1303 г.), предсказывая, что в 1304 г. король Фридрих придет как «библейский лев» и низвергнет этого злого папу, кардиналов и всю злую римскую курию. Мы не будем приводить здесь все предсказания и рассуждения Дольчино из его второго послания. Для доказательства их правильности Дольчино прибегал к цитатам из Библии и Апокалипсиса, толкуя их весьма своеобразно<sup>69</sup>. Но его едва ли можно назвать апокалиптиком, как делает Гаусрат<sup>70</sup>.

Дольчино не свойственны были туманность рассуждений Иоахима и обычный прием всякого апокалиптики — предска-

<sup>67</sup> Подробности см.: Гаусрат А. Указ. соч., с. 263. О папе Целестине V интересные данные содержатся в хронике Франциска Пипина. См.: *Chronicon fratris Francisci Pipini bononiensis ordinis praedicatorum ab anno MCLXXVI usque ad annum circiter MCCXIV.* — In: Muratori A. Op. cit., t. IX, col. 734—746.

<sup>68</sup> Muratori A. Op. cit., col. 458: *Praedictus Dulcinus inter cetera dogmatizavit, asserens se habitare spiritum Prophetiae, sibi fuisse revelatum a Deo, quod sub anno Domini MCCCV Fredericus rex Siciliae filius quondam Petri Regis Aragonum fieri imperator, et tunc institueret decem Reges in Italia, et quod occideret Papam, et omnes Cardinales, et omnes Praelatos Ecclesiae, et omnes Religiosos, praeter illos, qui fugerent ad sectam ipsius Dulcini et suorum, et tunc Dulcinus poneretur in Sede Beati Petri, et inciperet ipse et sui publice in Ecclesia dominari, quod totum liquido patet et patuit esse falsum.*

<sup>69</sup> Подробнее о способах толкования Библии в посланиях Дольчино, см.: Скажин С. Д., Самаркин В. В. Дольчино и Библия. — Средние века, 1975, вып. 38, с. 84—100 (прим. ред.).

<sup>70</sup> См.: Гаусрат А. Указ. соч., с. 281.

ние на основе уже свершившихся событий (*vaticinium ex eventu*). Это был убежденный в своей правоте пророк, горячо уверовавший в наступление последних времен старого мира и первых дней нового — мира справедливости. Об этом новом мире он говорил словами и выражениями, из которых рождается народный эпос. Эти пророчества Дольчино не исполнились, да и не могли исполниться, так как они были в достаточной степени наивны. Десять лет спустя, когда автор «Прибавлений» писал свой текст, он с удовлетворением мог сказать, что «те времена, о которых он (Дольчино.— С. С.) писал, миновали и ничего из того, что он предсказывал, не случилось»<sup>71</sup>. Отсюда автор «Прибавлений» делал заключение, что «вышеназванный Дольчино» не столько был ложным пророком, притом даже не божьим, а дьявольским, сколько ересиархом, который и сам был безумным, и многих сводил с ума.

Последнее замечание побудило автора «Прибавлений» свести воедино все заблуждения Дольчино и его учителя Сегарелли. С точки зрения инквизитора, все последующее есть, конечно, безумие. Но для нас это то «безумство храбрых» о котором слагаются песни.

Дальнейшее повествование автора «Прибавления» имеет тем большее значение, что он прямо сообщает нам источник своей осведомленности — показания самого Сегарелли и некоторых учеников Дольчино<sup>72</sup>. Из них явствует, что Сегарелли вовсе не был тем простецом и дурачком, хотя бы и «Христа ради», каким хотел представить его Салимбене.

Далее автор «Прибавления» по пунктам излагает основные положения секты «апостольских братьев»<sup>73</sup>.

1. Они тайно учили прежде и сейчас еще учат, когда и где это возможно, и еще более тайно, что вся духовная власть (*auctoritas*), данная господом нашим Иисусом Христом церкви римской, полностью ею утеряна и давно не существует вследствие греховности прелатов (*propter malitiam Praelatorum*) и что Римская церковь, которую держат в своих руках папа и кардиналы, и клирики, и монахи, не есть церковь божия, но церковь отверженная и бесплодная (*reprobata Ecclesia sine fructu*).

2. Римская церковь есть та блудница, которая отступила от веры Христовой, о чем пишет Иоанн в Апокалипсисе.

3. Вся та духовная власть, которую Христос с самого начала дал церкви, перешла к секте тех, которые называются апостола-

<sup>71</sup> *Muratori A. Op. cit., col. 455.*

<sup>72</sup> *Ibid., col. 456: Iste, qui sequuntur, errores sunt Gerardi Segerelli (Segarelli) Parmensis Haeretici damnati et combusti et Dulcini diocesis Novariensis successoris ipsius et sequacium eorum. Qui Dulcinus similiter fuit Haereticus damnatus et combustus, prout de erroribus apparet, et colligitur evidenter ex confessione dicti Gerardi, dum adhuc viveret, et quorundam discipulorum dicti Dulcini, qui postmodum ad Fidem conversi fuerunt, et ad obedientiam Romanae Ecclesiae redierunt.*

<sup>73</sup> *Ibid., col. 456—457.*

ми, или к ордену апостолов, каковую секту они называют духовной конгрегацией (общиной), посланной и избранной богом в эти последние дни, и только они одни и никто другой имеют власть, какую имел ранее св. апостол Петр.

4. Началом их секты и основателем ее был названный выше Герардо Сегарелли из Пармы, о котором Дольчино говорит и уверяет, что он есть новое древо божие, распутившееся от корней веры; с помощью этой секты начинает бог снова приводить свою церковь к тому положению, совершенству, жизни, состоянию и бедности первоначальной церкви, в каком он вручил ее св. апостолу Петру.

5. И только те, кто зовутся апостолами названной выше секты или общины (congregatione), суть церковь божия и пребывают в том совершенстве, в котором были первые апостолы Христа. И поэтому они не обязаны повиноваться ни какому-либо человеку, ни самому папе, ни кому-либо другому, ибо их Правило, полученное ими непосредственно от Христа, есть свободная и совершенная жизнь.

6. Ни папа, ни кто другой не могут приказать им отказаться от своих порядков или от этой якобы совершенной жизни и не могут их отлучать от церкви.

7. Всякий человек любого состояния и ордена может перейти к их образу жизни, принять их статус и присоединиться к их ордену, будет ли он клириком или мирянином, так что муж без согласия жены и жена без согласия мужа могут разорвать узы брака и войти в их общину; никакой прелат церкви римской не может расторгнуть брак, а они могут.

8. Никто, принявши их образ жизни, не может войти в другой орден или жить по иному правилу, не совершив этим смертного греха; никто не может подчинить себя какому-либо человеку, ибо это означало бы отречься от совершеннейшей жизни для менее совершенной.

9. Никто не может спастись и войти в царствие небесное, если он не принадлежит к их состоянию или ордену, ибо вне их состояния или ордена никто ныне не будет спасен.

10. Все, кто преследует их, совершают грех и достойны осуждения и гибели.

11. Никакой папа римской церкви не может никого освободить от греха, если он не окажется столь же святым как св. апостол Петр, т. е. не будет жить в полной бедности, не имея имущества и в смиреннии, не поощряя войн и никого не преследуя, но позволяя пользоваться всякому его свободой.

12. Все прелаты римской церкви, как высшие, так и низшие, со времени св. Сильвестра, после того как они отклонились от образа жизни первых святых, суть лицемеры и соблазнитель, за исключением брата Петра Мороне, который был папой под именем Целестина.

13. Все чины монашеские и церковные, иерейские, субдиаконские и прелаты существуют во вред католической вере.

14. Миряне не должны давать десятины никому из священников или прелатов римской церкви, если они не находятся в состоянии такого совершенства и в такой бедности, в какой были некогда первые апостолы. Поэтому они (последователи Сегарелли.—С. С.) говорят, что десятин не следует давать кому-либо, кроме тех, кто называются апостолами и являются христовыми нищими (*pauperes Christi*).

Пункты 15 и 16 учения апостоликов, согласно интерпретации автора «Прибавления», прокламировали допустимость внебрачных сексуальных отношений, которые, как он утверждает, не считались у них грехом<sup>74</sup>.

17. Более совершенной является жизнь без обета, чем по обету.

18. Освященная церковь подходит для молитвы богу не больше, чем конюшня или свиная закута.

19. Поклоняться Христу можно так же хорошо в рощах, как и в церквах, и даже лучше.

20. Человек не должен давать клятв ни по какой причине и ни в каком случае, кроме положений веры или заповедей господних; все же прочее можно скрывать. Поэтому сколько бы ни клялись они, что будут говорить правду перед прелатами или инквизиторами, они не обязаны говорить [правду] о чем-либо, кроме упомянутого выше, не обязаны открывать свое учение, т. е. свои заблуждения, и могут не защищать их словесно, но оставаться ни верными в своем сердце. Если же их будут принуждать клясться под страхом смерти, то в таком случае они должны клясться только на словах, голосом (*in eo casu debent jurare verbo seu voce solum*), но в душе сохранить верность своему учению, ибо ни в каком случае не обязаны говорить правду, если только дело не идет о том, что буквально содержится в положении веры или в заповедях; если же у них будут спрашивать о чем-либо другом, им позволительно, не совершая греха, лгать и устами отрицать истину своей секты, лишь бы держать ее в сердце. Дабы избежать власти инквизиторов, они должны отвечать, или ловко отрицая (*inficiando vel negando*), или скрывая правду, чтобы тем или иным образом миновать осуждения. Если же им не удастся избежать смерти, то в таком случае должно открыто говорить и во всем защищать свое учение и умереть за него, оставаясь непреклонным, и никоим образом не выдавать никого из своих соратников или верующих (*de sociis suis vel credentibus*)<sup>75</sup>.

Таково точно по пунктам изложенное в качестве обвинительного акта учение Сегарелли и Дольчино.

В нем нет непосредственного революционного призыва к установлению нового социального порядка и ниспровержению старого. Это верно. Но в нем содержится явное отрицание су-

<sup>74</sup> *Muratori A. Op. cit., col. 457.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

ществующей церкви (§ 1, 2), признание ее вавилонской блудницей (§ 2), полное отрицание власти папы, прелатов, призыв не давать ей десятины (§ 3, 5, 14). Для XIII — начала XIV в. это означало уже ниспровержение существующего порядка.

Но пункты инквизиторского обвинения идут дальше, раскрывая положительное содержание плебейско-крестьянской оппозиции. Это, во-первых, призыв к бедности (§ 4, 11) во имя Христа, служивший в средние века нередко лозунгом революционной дисциплины; это, во-вторых, религиозная уверенность в том, что только принадлежность к образу жизни «братьев-апостолов» гарантирует спасение (§ 9) в грядущем в скором времени великом перевороте, после которого наступит царство императора Фридриха и десяти королей и будет избран новый папа (сам Дольчино) вместо третьего папы и его кардиналов, которые будут уничтожены Фридрихом и самим богом. Автор «Прибавления» сообщает также, что, по мнению «апостольских братьев», все истинно духовные люди, в том числе и клирики, которые присоединятся к их общине и освободятся от власти греховной церкви, получат благодать святого духа, будут допущены в новую церковь, возрожденную апостоликами на основах раннего христианства (*ecclesia primitiva*), и после этого будут благоденствовать до скончания мира <sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Ibid., col. 453.

## ВВЕДЕНИЕ К КНИГЕ «ОСНОВЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ» \*

Мирозозерцание средних веков было  
по преимуществу теологическим

Ф. Энгельс

Ставя своей задачей изучение основ средневекового мирозозерцания, мы должны помнить эту фразу Ф. Энгельса. Средневековое христианство было действительно логической основой средневекового мировоззрения. Оно было тем, что лежало в основе единой христианской культуры, которой свойственно было сознательное стремление к систематическому единству, скрепленному [общностью] веры и религиозной организации, стремление к построению идеологически цельного мирозозерцания, единого, непререкаемого и общепризнанного, которое позже было разрушено гуманистическим просвещением, светским, свободным, индивидуалистически пестрым, не претендовавшим на вселенскую общеобязательность.

Однако в самом начале возникает вопрос важного методологического значения: в каком смысле мы имеем право считать религию, в данном случае христианство, основой средневекового мирозозерцания? Не будет ли ошибкой с точки зрения марксистско-ленинской методологии истории считать основой то, что в действительности могло быть и было только идеологической надстройкой? Конечно, в общем потоке реального исторического процесса, в развитии классового общества на западноевропейской почве христианство и его средневековая форма, т. е. католицизм, были конкретной формой идеологии и могут быть поняты только из изменений социально-экономической структуры европейского общества, начиная с греко-римского рабовладельческого общества и кончая буржуазным обществом современной Европы и ее географического продолжения в Америке и в остальном мире. Но в данном случае не об этом идет речь, и не в этом смысле

\* Книга о системе средневекового мирозозерцания была задумана С. Д. Сказкиным еще в начале 40-х годов. В его архиве сохранилось два самостоятельных варианта Введения, содержащих ряд разночтений. Оба варианта были написаны в середине или конце 40-х годов. Здесь публикуется более поздний вариант, печатаемый по одной из двух сохранившихся рукописей. В первоначальном, более кратком варианте Введения ученый так поясняет замысел и содержание будущей книги: «Моя книга посвящена основам феодального мирозозерцания. По одному этому она есть прежде всего история религии. Она имеет дело с [идейными] основами западноевропейского феодализма, и поэтому она посвящена истории христианства». Первоначальный вариант Введения завершает рассуждение С. Д. Сказкина об актуальном значении исследования истории христианской этики для человека современного социалистического общества. Многие из проблем, поднятых в этом Введении, были позднее поставлены в его специальном курсе по истории средневековой культуры, читавшемся в 1968—1971 гг. (см. Приложения).

мы говорим здесь о христианстве как основе средневекового миросозерцания. Задача данной работы заключается как раз в том, чтобы исследовать не только содержание средневекового миросозерцания, но и его реальные основы и объяснить, каким образом христианство, этот величайший в истории благочестивый обман (*ria fraus*), могло в течение почти двух тысячелетий висеть над сознанием миллионов людей, создать колоссальной важности учреждение, каковым являлась церковь, отнимать у человечества невероятное количество труда, талантов, материальных ценностей.

Но когда мы говорим о христианстве как основе средневекового миросозерцания, мы имеем в виду его роль «как наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции» существовавшего тогда феодального строя<sup>1</sup>. В сознании людей того времени христианство в его западноевропейском средневековом варианте, т. е. католицизм, действительно лежало в основе всего мировоззрения, было тем, что создавало единство христианской культуры европейского средневековья, и вследствие этого историк, перед которым стоит всегда задача объяснения факта, оказывается в данном случае перед идеологическим фактом колоссальной важности и влияния — перед конкретной формой религии как основы целого и цельного миросозерцания, которое в этой форме религии сознательно стремилось к единству и универсальности.

Нам придется, следовательно, говорить об исторически конкретной форме религиозного мировоззрения. Поэтому первым вопросом будет вопрос о содержании и «сущности» средневекового христианства. Решить этот вопрос можно, только ясно представляя себе предмет и метод исследования.

Христианство, как и всякая религия, содержит в себе два элемента: этику и метафизику, т. е. учение об отношении человека к человеку и учение об отношении человека к миру. Реально в основе религии лежит прежде всего этика и затем уже метафизика, но логически, как система, религия объясняет и обосновывает более важную часть своего содержания — этику — второй, менее важной составной частью — метафизикой, и в сознании верующих проблема бытия в целом, или, иначе, проблема бога и его отношения к миру, занимает более важное место, чем проблема должного, т. е. нормативно определяемого как закон бога отношения человека к человеку и человеческим учреждениям в целом, которое мы называем этикой в широком смысле этого слова. И та и другая составные части религии, в частности христианства, представляют собою сложную систему положений, причем метафизика христианства в противоположность двум другим мировым религиям, мусульманству и буддизму, — сложнейшее построение, составляющее содержание христианского учения, или догм христианства. Эти догмы сами являются продуктом исторического развития, которое продолжа-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.

ется в некоторых христианских, по преимуществу протестантских, течениях и до наших дней, поскольку в ней в той или другой мере находит отражение меняющееся содержание самой жизни. Что же касается этики христианства, то ее содержание требует теперь же некоторого предварительного анализа.

/ Мы сказали выше, что реально этика в религии, в частности в христианстве, предшествует ее метафизике. Это положение исходит из марксистско-ленинской методологии истории, и оно здесь должно быть дано в развернутом виде. Теория базиса и надстройки, составляющая одно из важнейших положений марксизма, разработана теоретически не настолько подробно, чтобы она всегда могла применяться историками прямо и непосредственно к объяснению всех идеологических явлений или основных положений того или иного мировоззрения в целом. Совершенно верно, конечно, что идеологические слои культуры в конечном счете являются отражением социально-экономической структуры общества данного места и времени. Но ведь это верно только «в конечном счете». Между идеологией и базисом могут быть промежуточные сферы человеческого духа — это во-первых; во-вторых, то, что можно было бы назвать идеологическим содержанием, — право, мораль, социальные учения, философские построения и, наконец, религия — имеет свои особенности и свою особую историю. Вследствие этого связь между базисом и надстройкой, обусловленность второй первым может принимать самые различные формы и, что особенно важно для исследователя, иметь различную последовательность звеньев, подчас переплетение этих звеньев, промежуточных между базисом и данной идеологической надстройкой.

Мы не собираемся здесь решать эту проблему во всей ее сложности и многообразии, но нам все же необходимо отдать себе ясный отчет в существовании методологии применительно к нашему идеологическому предмету, т. е. к религии, и прежде всего решить вопрос о взаимоотношении двух основных элементов ее содержания — этики и метафизики. Человек, как это хорошо сознавали еще древние, есть животное общественное<sup>2</sup>. Марксистская методология к этому прибавила еще одно важное замечание, что человек стал таковым с того момента, когда он стал человеком (*homo sapiens*), т. е. творцом орудий производства. Овеществленная в постороннем человеческому телу материале целесообразность действия, направленного к активному изменению человеком как видом окружающей среды, и социально признанная как целесообразная, становится в виде орудий производства, техники человеческого коллектива основой превращения дочеловеческого существа в человека и самого человека — в двигатель собственной истории. Орудия производства с марксистской точки зрения немислимы иначе, как факт социальный

---

<sup>2</sup> Ср.: *Аристотель*. Политика / Пер. С. А. Жебелева. М., 1911, I, 9 (прим. ред.).

(производительные силы); развитие техники несет в себе основу тех изменений, которые создают материально-социальную базу общества: его экономику и его социальную структуру (производственные отношения). Поскольку общество в той или иной его форме в зависимости от ступени развития и особенностей объективных условий есть исходный момент человеческой истории и жизнь человека вне общества вообще ни фактически, ни теоретически немислима, само общество, как факт надындивидуальный в индивидуальном сознании его членов воспринимается в различных формах организующего воздействия: в нормах поведения, в обычаях, верованиях, языке и т. д.

Человек как существо чувствующее, желающее, мыслящее, а на более высокой ступени развития логически мыслящее в форме отвлеченных понятий встречается на каждом шагу с обществом, нормирующим физические данные ему чувства и ощущения, его желания и поведение, направляющим его мышление, которое, совершаясь в форме понятий, само есть одновременно и результат и средство общения с себе подобными, составляющими некоторое целое, от воли отдельных лиц независимое. Значительная часть содержания индивидуального сознания, воспринимаемого индивидом как его собственное, специфически индивидуальное содержание, сама является результатом организующего воздействия коллектива на индивидуальное сознание, и тот остаток, который в индивидуальном сознании противопоставляется общественному давлению, тем меньше, чем ниже ступень развития индивидуума, чем ниже формация, к которой оно принадлежит.

Индивидуалистическим сознанием современного буржуазного общества это организующее воздействие общества на индивидуум обычно рассматривается как давление «социальных фактов» на индивидуальное сознание (Дюркгейм). Буржуазная наука исходит при этом из индивидуалистического предрассудка, ибо она не видит или не хочет видеть, придавая слишком большое значение, скажем прямо, антиморальное значение, индивидуализму как сгустку вожделений, того обстоятельства, что не только в моральном, но и в своем я-создающем содержании индивидуум социально обусловлен.

Самый факт самосознания есть продукт развития человеческой особи, которое могло осуществляться только в обществе и через общество. Этим нисколько не отрицается ни бытие самого «я», ни права личности в современном обществе. Мы хотим здесь подчеркнуть лишь большее значение общества и его формирующей индивидуумы роли, чем это обычно признается. Для науки же, имеющей дело с идеологиями, факт социальной определенности индивидуального сознания и поведения имеет огромное значение. Социальное господствует над индивидуальным даже в наиболее склонном к индивидуализму и ограничивающем себя от общества сознании. Социальное предшествует индивидуальному, потому что само самосознание человека в его самом примитивном виде есть противопоставление его всем другим, выделение

его чувствующего и желающего «я» из притязаний среды его сородичей или соплеменников и т. д.; а все это возможно только на определенной ступени развития, т. е. зависит от степени организующего воздействия человеческого коллектива на сознание человеческой особи.

Для нас в данном случае важно установить формы этого организующего воздействия среды на индивидуум и формы восприятия его индивидуумом. Заметим сразу же, что даже эти формы воздействия являются фактами социальными, а восприятие их индивидуумом совершается тоже в социально признанных формах. Мы не будем здесь пытаться реконструировать историю форм организующего воздействия, поскольку это входит в область особой науки (этнографии и этнологии) и поскольку мы имеем дело с идеологиями развитого общества. Наша задача строго определена: место религии в сфере идеологии. В своей деятельности, направленной на производство и воспроизводство общества и средств его существования, люди входят в не зависящие от них отношения, так называемые производственные отношения, что и составляет базис, или социально-экономическую основу общества, развивающегося от первобытного состояния до современного общества. Развитие этой основы ведет человека в конечном счете от доклассового состояния к бесклассовому в той последовательности, которая рассматривается как необходимая последовательность социально-экономических формаций с присущей им диалектикой развития и перехода от одной формации к другой.

И переход, и развитие есть процесс в большей или меньшей степени независимый от воли людей, которые, совершенствуя свою технику, свои трудовые навыки, т. е. развивая производительные силы общества, не могут предотвратить социальных последствий этого совершенствования и развития, даже если бы они могли их предвидеть и желали бы помешать их наступлению. Мы говорим, что и развитие, и переход от одной формации к другой до известной степени независимы от воли людей. Эта степень тем слабее, чем примитивнее социально-экономические отношения. Сам необходимый исторический процесс включает в себя и организующее влияние, и это организующее влияние может либо ускорять, либо замедлять исторический процесс. Идея становится материальной силой, когда она овладевает массами, но овладеть массами она может только тогда, когда эти массы подготовлены к ее восприятию всем ходом исторического развития: предшествующим развитием производительных сил и соответствующими переменами в производственных отношениях.

Марксизм выдвинул научно обоснованное положение о том, что в ходе истории возрастает сознательность человечества и [становится яснее] понимание им закономерности своего собственного развития, и эта закономерность в марксистской теории исторического познания, в историческом материализме, находит наиболее полное раскрытие. Но и с этой точки зрения мы можем предугадывать лишь общие линии, тенденции будущего разви-

тия, не будучи в состоянии предусмотреть конкретного выражения предугаданной тенденции...

Возвращаемся к основной мысли. Поскольку, однако, в основе общественного развития с переходом к классовому обществу лежит классовая борьба — двигатель развития и прогресса, всякий господствующий класс оказывается заинтересованным в сохранении своего положения даже тогда, когда производительные силы настолько развились, что экономическое господство перешло уже к другому классу, носителю более прогрессивного способа производства. Поэтому элемент сознательности играет весьма своеобразную и очень ограниченную роль в историческом развитии. Сознание целесообразности человеческой деятельности не идет в доклассовом и в классовом обществе, хотя и в разной степени, дальше сферы производительных сил; в более высоких, надстроечных сферах человеческое сознание есть лишь принятие им, часто в фантастических формах, неизбежности независимого от воли людей исторического процесса и творимых им социальных отношений. При этом на ранних стадиях существования классового общества отсутствует даже сознание того, что общество вообще развивается; наоборот, ему свойственно представление об устойчивости и незыблемости определенных порядков, представление, в котором находит отражение чрезвычайно медленно идущее развитие производительных сил и вследствие этого реальная устойчивость общественных порядков. Только переход от классового общества к бесклассовому... во-первых, [создает условия для] осознания закономерности исторического развития, которая в пролетарском сознании, не боящемся будущего, становится завершенной формой научного познания исторического процесса; во-вторых, дает возможность пролетариату, как классу, который уничтожает классы и классовую структуру общества вообще с сознательно поставленной целью создания бесклассового общества как необходимого и осознанного результата всего предшествующего развития, начать сознательно планомерное построение хозяйства, а вместе с тем и базиса социалистического и коммунистического общества.

Элемент осознания исторической необходимости мыслится вместе с тем как внесение в сферу сознания и необходимости ее научного понимания, а следовательно, и разумно-планомерного воздействия на нее. Это и есть прыжок из царства необходимости в царство свободы, теоретическое положение, доставлявшее так много хлопот критикам К. Маркса, которые склонны были придавать ему разнообразный, подчас чуть ли не мистический характер, несмотря на его исключительно простой и вполне реальный смысл. Сознание становится не только определяемым объективными условиями, но и определяющим эти объективные условия, поскольку ему известны закономерности развития исторического процесса в человеческом обществе.

Стихийность и неосознаваемая человеком закономерность развития человеческого общества со всеми его учреждениями и

структурой, которые тоже не зависят от его воли, воспринимается человеком как некая судьба, регулируемая или устанавливаемая внешней силой, которую он склонен по аналогии со своими собственными качествами рассматривать как действие чуждой и ему самому непонятной воли. Принудительность самой общественной организации, выражающаяся в обычаях, нравах, учреждениях и т. д., на определенной ступени развития человеческого общества ставится в связь с внешней силой, которую склонны рассматривать как источник этой принудительности. Но такое объяснение есть факт сознания, следовательно, факт вторичный. Бытие, которое в данном случае определяет сознание, есть принудительность обычаев, регулирующих отношения внутри общества и вытекающих из естественной необходимости существования данной формы коллектива.

Обычай, возникшие на определенной ступени развития производительных сил и производственных отношений, регулирующие взаимоотношения людей друг к другу в процессе прежде всего их хозяйственной деятельности, имеют своей функцией не только хозяйственную деятельность, но и самое существование общества, в котором эта деятельность осуществляется. В примитивном обществе, в доклассовом например, на тех ступенях первобытнообщинной формации, на которых она была и теперь еще доступна для наблюдения историка и этнографа, обычай как принудительная норма, всецело владеющая человеком, — та сфера, которая позже дифференцируется на две сферы, близкие по содержанию друг к другу, но не совпадающие до конца друг с другом: право и мораль. Обычай, регулирующий отношения внутри коллектива и коллектива в целом к другим коллективам, и есть та форма, в которой проявляется организующее воздействие коллектива на человеческую особь.

В примитивном обществе сила такого воздействия чрезвычайно велика, и неподчинение особи обычаю или даже ошибочное с точки зрения принятой нормы его поведение равносильно не только моральной, но и физической смерти. Человек вне рода или племени вообще не человек, это — беззащитное существо, которое каждый может безнаказанно уничтожить. Эта связь особи с коллективом тем сильнее, чем примитивнее состояние общества, и физическая смерть часто наступает как результат психического состояния, как результат сознания индивидом того, что, нарушив обычай, он извергнут из своего сообщества. Любые силы природы, любые громы и молнии — ничто по сравнению с той силой обычая, которая руководит дикарем в его поведении и которая определяет особую примитивную простоту и моральную цельность, поражающую европейцев при первом их соприкосновении с краснокожими Северной Америки.

Таким образом, в доклассовом и классовом обществе, вплоть до развития в последнем позитивной науки об обществе, сам коллектив и его принудительное для особи воздействие регулируют его поведение; с другой стороны, историческое развитие

как реальный факт, не воспринимаемое сознанием вначале и в своем реальном содержании, а на более высоких ступенях общественного развития воспринимаемое как процесс, иногда даже прогресс, но без осознания содержания его закономерности, оказывает колоссальное давление на сознание индивидуума и воспринимается им в неадекватной реальному содержанию процесса фантастической форме, — в форме образов и логических положений, истолковывающих эти образы.

И те и другие имеют тем большую силу, чем менее способно сознание воспринимать научно реальное содержание общественно-го воздействия на индивидуальное сознание и закономерности исторического развития. Природа и общество как часть той же природы, от которых зависят жизнь и поведение человека, висят над сознанием человека, как судьба, как необходимость, и до тех пор, пока они не могут быть еще научно познанными до конца в своем реальном содержании, они оставляют место для фантастики, содержание которой в той или другой мере отражает неизбежность этой судьбы. Этим намечается взаимоотношение между этикой и религией. Всякое общество (как классовое, так и доклассовое), поскольку оно жизнеспособно, ограничивает определенными нормами индивидуума в его стремлении удовлетворить свои потребности. Без таких норм общество перестало бы существовать. Такое ограничение ложится в основу поведения индивидуума и воспринимается им в понятии должного и оценке его собственного поведения. В первобытном обществе это обычай, в более развитом — дифференцированные право и мораль.

Мы оставляем пока в стороне проблему взаимоотношения права и морали. Скажем лишь, что в праве отражен тот минимальный состав ограничений индивидуума, без которых общество не может существовать, и вследствие этого нарушение закона карается как преступление. Мы сейчас не говорим о содержании права как таковом, которое всегда в классовом обществе имеет целью сохранение данной формы эксплуатации. Поэтому проблема права чрезвычайно осложняется, когда дело идет о классовом обществе. В данный момент нам важно отметить лишь принудительный характер права или обычая. В морали отсутствует юридическая санкция, ее положения, будучи общим выражением должного, содержат в себе в большинстве случаев идеализированную норму поведения, проекцию социально необходимого поведения в сферу абсолютных ценностей или ценностей, приближенных к абсолютным. Таково общее содержание права и морали.

Уже в первобытном, доклассовом обществе право и мораль, равно как и предшествующий им обычай, носят групповой характер. Обычай или более поздние правовые и нравственные нормы ограничиваются пределами реального сообщества. За его пределами в отношениях между такими сообществами или между отдельными членами разных сообществ нормы, регулирующие

отношения между членами одного и того же сообщества, обычно необязательны. Это вовсе не значит, что в отношениях вне сообществ никаких норм не существует. Они тоже могут регулироваться обычаями, и даже весьма крепким и обязательным, в особенности на ранних ступенях доклассового общества. Но эти нормы, например межплеменного характера в первобытном обществе, регулирующие своего рода «международные» отношения, могут иметь и обычно имеют иное содержание, чем обычай, право и мораль внутриплеменного или внутриродового характера.

Положение радикально изменяется с переходом к классовому обществу. Теперь общество, как антагонистическая сопряженность двух классов в их борьбе друг с другом, уже не может иметь одну и ту же мораль, хотя может и обычно имеет одно и то же право. Это положение нуждается в дальнейшем объяснении.

Дело в том, что всякое общество вне зависимости от того, классовое оно или бесклассовое, имеет тот минимум норм, без которого оно вообще не может существовать. Каждому коллективу как таковому свойственно налагать на индивидуум такие ограничения, которые необходимы для того, чтобы коллектив не распался. Но обычно классовое общество не есть реальная общность в том смысле, в каком реальным является родовой или племенной союз первобытнообщинной формации. Можно сказать, что даже племя, в котором несколько родов подчиняются старшему роду вследствие его силы и могущества, уже выходит до известной степени за рамки простого реального коллектива, в котором естественное подчинение обычая не переживается индивидуумом как осознанное им внешнее принуждение. Классовое общество всегда и обязательно состоит из множества реальных коллективов с их внутренней нормировкой, но особенность такого общества заключается в том, что господствующий класс всегда лучше организован, чем класс эксплуатируемый, и единство общества, в котором он, господствующий класс, заинтересован, достигается так или иначе внешним принуждением: в рабовладельческом и феодальном обществах — в виде внеэкономического, в буржуазном — главным образом в форме экономического принуждения. Задача господствующего класса — осознанная им или неосознанная — заключается в том, чтобы на основе выработанной в реальных коллективах нормировки и приобретенного в социальной жизни психического механизма дисциплины и самопринуждения индивида к повиновению заставить реальные коллективы, составляющие класс эксплуатируемых, ввести в сферу своей морали внешнее принуждение, идущее от господствующего класса и направленное к моральному обоснованию его эксплуататорских претензий. Чтобы утверждение не было неправильно истолковано, заметим тут же, что принуждение имеет целью поддержание единства данного классового общества, и в тот период, когда господствующий класс выполняет еще важную и прогрессивную историческую функцию, само принуждение оказывается исторически оправданным. Это принуждение имеет

экономическую основу в форме собственности, лежащей в фундаменте каждой формации, но, как показывает история, никогда ни один класс не отказывается от того, чтобы оправдать свое господство средствами идеологического воздействия.

Итак, во всяком классовом обществе внутриколлективная мораль тех реальных коллективов, из которых оно состоит, дополняется более широкой моралью, диктуемой господствующим классом в его классовых интересах и в интересах целого исторически сложившегося антагонистического общества...<sup>3</sup>

...В феодальном обществе, конкретно в интересующих нас европейских феодальных обществах, дело обстоит значительно сложнее. Феодальное общество в его ранней форме, с его распылением суверенитета, до возникновения объединенных политических форм принуждено было вести ожесточенную борьбу с мусульманством и мусульманским феодализмом. В более позднюю пору, когда образовались сословные монархии, им пришлось вести борьбу друг с другом. И в том и в другом случае во внешней политике господствующий класс выполнял функцию защиты страны или определенной территории, позже — начинающего складываться национального государства. Поэтому и общество в целом, и государство в некоторых случаях рассматривались эксплуатируемым классом тоже как этическая ценность. Однако классовая борьба при этом не прекращалась, и класс эксплуатируемый по-прежнему мог в любой момент выступить против своего классового врага. Тем не менее не приходится сбрасывать со счетов то обстоятельство, что само историческое развитие могло осуществляться в пределах лишь антагонистического единства, и вследствие этого эксплуатируемый класс всегда был вынужден жертвовать собой и своими классовыми интересами фактически в пользу господствующего класса, поскольку он сам был до известной степени заинтересован в единстве страны.

Имея в виду указанные выше оговорки, мы все же утверждаем, что мораль господствующего класса и мораль реальных коллективов класса непосредственных производителей в основном расходилась. Это вытекает также из конкретной разницы их общественных функций. В феодальном обществе господствующий класс — это класс воинов — *bellatores*, либо он же частично выполняет функцию идеологов — служителей культа и представителей идеологии — *oratores* (священнослужители). Класс непосредственных производителей — крестьян (*aratores*) либо крестьяне и ремесленники (*laboratores*). Положение их в обществе весьма различно, и это различие накладывает отпечаток на их мораль, их поведение, идеологию, несмотря на принудительный характер этических норм и системы этических ценностей, внушаемых им господствующим классом.

С правовыми нормами дело обстоит иначе. Само собой разумеется, что среди правовых норм и просто обычаев имеется до-

---

<sup>3</sup> Кусок рукописи утрачен (*прим. ред.*).

статочное количество таких, которые регулируют отношение внутри реальных коллективов: деревенских общин, городских ремесленных и купеческих корпораций и т. д. Эти нормы имеют дело только с отношениями, которые затрагивают класс непосредственных производителей или даже только членов реальных коллективов. И тем не менее сфера права есть та непосредственно надстраивающаяся над производственными отношениями идеологическая сфера, в которой прежде всего находят свое отражение интересы господствующего класса. Во-первых, право оформляет принципы классового господства, утверждая ту систему собственности, которая лежит в основе данной социально-экономической формации. Во-вторых, право утверждает и защищает соответствующими санкциями всю систему учреждений, выражающих социальное господство и политическую власть господствующего класса. В-третьих, право регулирует в интересах господствующего класса систему внутриклассовых отношений в самих реальных коллективах класса непосредственных производителей и, таким образом, врывается в сферу правовых обычаев эксплуатируемых классов, в сферу реальных коллективов класса непосредственных производителей, подчиняя их своим интересам. До каких пределов может пойти такое подчинение, зависит от ряда объективных условий, в которых протекает исторический процесс. Норма права, в которой отражена, например, степень эксплуатации, зависит от реального соотношения сил антагонистических классов, составляющих данное конкретное единство, а само реальное соотношение сил определяется системой хозяйства. При феодализме, в частности, норма эксплуатации феодалом крестьянина определяется, с одной стороны, размерами прибавочного продукта, остающегося за вычетом продукта, необходимого для воспроизводства рабочей силы и средств крестьянского хозяйства, являющегося основной производственной ячейкой феодального способа производства, а с другой стороны, сопротивляемостью крестьянства в данных конкретных условиях его существования. В результате столкновения интересов двух антагонистических классов и устанавливается степень эксплуатации, находящая отражение в сеньориальных обычаях, которые по мере своего укрепления могут затем превратиться в писаное право. Сама степень эксплуатации в ее общей норме выражает собой, с другой стороны, интерес господствующего класса в целом, весьма часто противоположный интересам отдельных членов господствующего класса. Отдельные члены класса могут, например, повышать степень эксплуатации в своих непосредственных интересах, но они при этом рискуют потерять все либо в результате разорения крестьянского хозяйства, либо в результате крестьянских восстаний или бунта. При таких условиях господствующий класс в целом заинтересован в том, чтобы обычную степень эксплуатации рассматривать как закон, а произвольное повышение — как нарушение закона (обычая) и как преступление.

Таким образом, и право, и этика во всяком обществе есть право и этика в интересах господствующего класса. Им должны подчиняться и к ним приспособливаться правовые обычаи и мораль реальных коллективов класса непосредственных производителей. Но поскольку и в праве, и в этике господствующего класса отражены жизненно необходимые интересы этого класса в целом, поскольку, далее, это отражение совершается в обусловленном социальной средой сознании обоих антагонистических классов, воспитанных в эмоциях должного, постольку надындивидуальность интересов в сфере сознания... принимает характер особых ценностей, которые нуждаются в идеологическом обосновании, выходящем за пределы чистого интереса как такового. Фактически они действительно выходят за пределы интереса, понимаемого как индивидуальное вожделение: интерес господствующего класса в целом не простая сумма интересов отдельных его членов, а норма интереса, если можно так выразиться.

Кроме того, как уже было замечено, сам господствующий класс, заинтересованный в единстве антагонистически построенного общества, одновременно выполняет на определенной стадии развития этого общества и своего собственного существования важную общественную функцию — сохранение единства, в рамках которого только и может осуществляться классовая борьба как двигатель истории и прогресса. В этом выражается чувственно-сверхчувственная роль этого единства. Осознание его необходимости находит свое отражение в идеологии господствующего класса, в которой... [сохранение единства антагонистического общества] должно рассматриваться как основа его культуры в целом. Идеология превращается в систему ценностей, последовательно восходящих от непосредственных интересов господствующего класса, его материальных интересов, к праву как наиболее конкретно выраженной форме идеологии, затем к более общим положениям морали, к общекультурным ценностям этики и, наконец, к обоснованию всего этого в системе абсолютных ценностей, т. е. к идеологии, или мирозерцанию в целом, каковыми и являются либо религия, либо — на более высоких ступенях классового общества — философия.

Мы подошли, таким образом, к решению вопроса о взаимоотношениях между этикой и религией в общей системе идеологии, между этикой и метафизикой в составе самой религии. Мы не будем здесь пока подробно рассматривать вопрос о том, что такое религия. Любая история религий, любая богословская книга легко может ответить на этот вопрос, и феноменологически такой ответ будет верным: связь человека с богом — таково самое простое и наиболее распространенное определение. Но для нас такой ответ — пустое слово. Оно пустое, потому что для нас история христианства есть история человеческой идеологии и человеческих учреждений, а изучение истории христианства возможно, следовательно, только с принципиальных позиций атеизма; с этой точки зрения понимание религии как «связи

человека с богом» не может нас удовлетворить. Поэтому первое основное утверждение, касающееся религии и вытекающее из предшествующего анализа, заключается, с нашей точки зрения, в том, что нормы права и морали, оформляющие наличную структуру в сфере производственных отношений, предшествуют религии как таковой, будучи непосредственно связаны с социально-экономическим базисом. Этот вывод имеет тем большее значение, что в нем мы определили содержание религии как связи этики с метафизикой и при этом подчеркнули, что именно этика реально составляет основное в религии, а метафизика представляет собою лишь вторичное явление, будучи обоснованием этики. Если, с другой стороны, этика непосредственно связана с общественно-экономической структурой, то что значит в таком случае предшествующее утверждение о ней как об основном содержании религии?

Несомненно, мораль и включающая в себя более широкий круг ценностей этика отражают в себе, во-первых, потребности всякого общества, общности или социальности как таковой и, во-вторых, данную социальную структуру, и прежде всего потребности господствующего класса. С этой точки зрения мы не можем говорить о морали и этике христианства, магометанства, буддизма или какой-либо другой религии. Обычай принудительно-нормативного характера существовал в самом примитивном человеческом обществе, в котором едва ли можно искать даже зародыши религии. Весьма высокая мораль и возвышенная этика существуют в бесклассовом обществе, в котором религия вообще отсутствует. Мало того — уже в буржуазном обществе с его индивидуалистическим духом можно указать сколько угодно людей нерелигиозных, вполне нравственных с точки зрения буржуазной морали, и именно буржуазная наука уже давно отделила вопросы морали и этики от религии. Можно сказать, что в буржуазном обществе религия существует только в результате логической непоследовательности, вполне оправдываемой с точки зрения классовых интересов буржуазии периода ее заката, но не оправдываемой с точки зрения ее мировоззрения, которое в силу научных оснований производства должно быть научным и вследствие этого атеистичным. Поэтому уже на самой ранней стадии появления и развития буржуазной идеологии пришлось отделить веру и разум, как две сферы принципиально различного познания, и впоследствии включить в него понятие бога в силу необходимостей практического, а не теоретического разума как это сделал Кант.

Поскольку мы включаем и право, и этику в сферу науки, т. е. теоретического разума, а религию рассматриваем как своеобразную (фантастическую) форму абсолютизации этики, мы будем вполне последовательны, если скажем, что мораль и этика, нормирующие общественные отношения определенной социально-экономической структуры, должны быть всегда в своем определении тесно связаны с базисом, на котором они возникли.

Нельзя поэтому говорить о христианской морали или морали ислама, нельзя вообще искать в религии того, чего в ней нет и не может быть, но можно и должно говорить о морали первобытнообщинного строя, о морали и этике рабовладельческой, феодальной формации, буржуазной формации, о морали и этике социалистического и коммунистического общества. Противоположное утверждение покоится на ложном впечатлении, которое возникает вследствие того, что любая из этих форм морали или, если исключить первобытнообщинные отношения, морали и этики включает в себя тот минимум моральных самоограничений, без которых немыслимо никакое сообщество, никакая социальность как таковая. И за этими-то якобы «общечеловеческими» положениями морали (категорический императив Канта) забывают все остальное содержание, практически гораздо более действенное, которое вливается в форму «должного», определяемого [данной] социально-экономической структурой.

С другой стороны, мы вправе утверждать, как мы сейчас увидим, что основным содержанием всякой религии является этика данной социально-экономической структуры общества. Но она не создается религией; религия дает ей лишь особую форму санкции, превращает этику в закон божий. Социальная функция религии заключается не в том, что она создает мораль и этику, а в том, что она утверждает существующий общественный и политический порядок, рассматриваемый как ценность, сублимируя его и возводя его на степень абсолютной ценности, на степень богом установленного, а поэтому неизменного, незыблемого порядка. Именно в этом пункте намечается связь этики и метафизики в религии. Этика лишь в том случае приобретает характер абсолютного веления, если она утверждается как закон бога и, таким образом, вводится в общее представление о мире и его творце, который сам рассматривается как «высочайшее благо», (*summum bonum*), как творец и законодатель, а вместе с тем и как источник всего благого, что есть в мире.

Все сказанное свидетельствует об одном — что на определенных ступенях общественного развития и еще слабого развития научного мышления этика и сама сфера должного (этнос) не воспринимаются человеческим сознанием как естественный и необходимый результат социальности как таковой. В то же время нормативно-принудительный характер, составляющий сущность самого этоса, неизменно давящий на индивидуальное сознание, настолько силен и в такой мере властно формирует индивидуальное поведение, что каждый член общества и все общество в целом начинают рассматривать необходимость своего существования и формируемые коллективностью нормы индивидуального поведения как предписания высшей силы — бога.

Бог как *summum bonum* выступает, таким образом, как само общество в необходимых, вытекающих из его бытия как коллектива нормах индивидуального поведения. Но эти нормы приобретают характер отвлеченных понятий о благе как сущности добро-

го, как высшая правда. Впрочем, такого рода отвлеченные понятия суть продукт достаточно развитого сознания. Менее развитое и мыслящее более конкретно сознание фетишизирует и персонафицирует все эти явления в представлениях о боге, законодателе, карающем или благословляющем человека. Высшая правда неопределима в своем конкретном содержании, но именно эта неопределенность, эмоционально окрашенная в чувстве самоограничения и даже самоотрицания, свойственных всякому поступку в интересах другого или в интересах целого, придает понятию высшей правды то возвышенное значение, которое вызывает преклонение перед праведником (образом праведного поведения), а само поведение такого праведника, построенное на самоограничении, рассматривается как святость.

Каким образом происходит это превращение общественного давления (не воспринимаемого в своем реальном существе) в бога как *summum bonum* — это особый вопрос, и вопрос чрезвычайно сложный. Он связан с историей и происхождением самого понятия бога и с психологией своеобразной формы творчества, религиозного творчества. Здесь мы не будем касаться этой проблемы. В данном случае нам важно лишь установить факт и дать ему истолкование с марксистской точки зрения.

Так как религия включает в себя этику определенного общества на определенной стадии его развития, а этика предполагает уже существование такой системы ценностей, которая включает в себя и определенный социальный порядок, и его политическую форму, ясно, что религия имеет тенденции вылиться в форму законченной системы верований и учреждений только в классовом обществе. Господствующий класс, заинтересованный в единстве антагонистической сопряженности, каковой является всякое классовое общество, утверждает в религии незыблемость социального порядка, освящая его авторитетом бога. При этом ясно, что господствующий класс пользуется специфическими особенностями этоса вообще, например святостью обычаев и моральных представлений, свойственных реальным коллективам класса непосредственных производителей, для того чтобы ввести в сферу морального сознания эксплуатируемых свое собственное представление о должном, или, лучше сказать, ввести в сознание эксплуатируемых и навязать им как должное необходимость повиновения господствующему классу и святость, если можно так выразиться, самой эксплуатации. Религия поэтому всегда консервативна. Ее общественная функция не разрушение, а сохранение существующего порядка классового общества. Этому нисколько не противоречит тот факт, что в истории немало примеров, когда революционная деятельность дышала религиозным воодушевлением, и что в средние века всякое социальное, всякое революционное движение выступало в религиозной форме, становилось ересью.

При недостаточном развитии научного мышления любое оппозиционное движение должно всегда стремиться к тому, чтобы получить религиозную оболочку, поэтому революционное восста-

ние, требующее напряженного самопожертвования, в этих условиях всегда будет заимствовать обоснование своей деятельности в религиозном сознании современников, истолкованном в неортодоксальном духе. Но все же при этом религиозное сознание подвергается таким существенным изменениям и искажениям, что с точки зрения существующей религии оно принимает принципиально неправильную форму (ересь).

И далее, мораль реальных коллективов внутри класса непосредственных производителей уже не есть обычай, каким он был в первобытном обществе. Выработанное более высокой ступенью культуры понятие божества, свойственное классовому обществу вообще, религиозное сознание в собственном смысле этого слова и внедрение всех этих понятий в сознание каждого, в том числе и в сознание представителей класса непосредственных производителей,— все это готовый материал, в котором революционное воодушевление может черпать свой идеал. Но это не значит, что религия может служить источником революционных идей. Это значит лишь, что религия, освящая мораль реальных коллективов, служит дополнительным средством связи, побуждающим членов этих коллективов к самопожертвованию, необходимому во всяком революционном движении. Но само содержание революционного движения создается помимо и, во всяком случае, вопреки ортодоксальной религии. Признанная религия как система в своем существе есть сила, охраняющая социальный космос, и все ее понятия служат для санкции и утверждения существующего порядка.

Переходя теперь к проблеме метафизики религии и ее отношения к этике, мы прежде всего должны заметить, что метафизика религии и есть то, что есть религия в узком смысле слова, т. е. то, что можно было бы назвать религиозным обоснованием этики, составляющей, как мы сказали выше, основу и смысл самой религии. Та тенденция, которая заметна в морали и этике на определенной степени общественного развития, перешедшего уже в стадию классового существования,— тенденция к превращению обычаев, моральных положений и этической оценки существующего общественного и политического порядка в систему этических ценностей, стремящихся к сублимации и абсолютизации,— эта тенденция находит свое предельное выражение в религиозно-метафизических обоснованиях должного как закона божества. Должное в этом пункте связывается с основами самого бытия, и именно в этом пункте божество, которое этически рассматривается как высочайшее благо, становится также и первопричиной (*prima causa*) всего мироздания. Сущее превращается в должное или, вернее, наоборот, должное превращается в сущее. Существующий порядок получает религиозное обоснование. В этом своеобразная сложность содержания религии. Она возможна и мыслима только как обоснование этики и вне ее бессодержательна, но она не есть этика, а нечто иное, имеющее свое, отличное от этики содержание, которое, однако, имеет

смысл собственного бытия как идеологии лишь постольку, поскольку служит этике. И хотя религия в своей метафизике говорит о бытии мира и пытается решить вопрос о смысле всего существующего, в чем она как будто приближается к науке (исторически является резервуаром примитивных знаний о мире), она тем не менее ничего общего с наукой не имеет.

Наука, как знание о мире, проверяемое в своей истинности практикой трудовой деятельности человечества, есть совокупность практических знаний, теоретически оформляемых в интересах ее дальнейшего развития. Знание о мире, которое несет в себе метафизика религии, ведет происхождение от этики данной общественной структуры и имеет своим содержанием необходимость сохранения существующего порядка. Наука отражает в себе движение в базисе (в производительных силах), тогда как метафизическое содержание религии целиком соткано из потребностей идеологии. Этим объясняется большая устойчивость религиозно-метафизических представлений и крайняя архаичность учения о мире в исторически существующих религиях. Они цепляются всегда за давным-давно оставленные и устаревшие представления и являются хранилищами научного хлама, потерявшего всякий смысл. Впрочем, для этого имеются еще и другие основания, о которых мы скажем ниже,— основания, объясняющиеся и культурной отсталостью масс, воздействовать на которые призвана религия.

Отсюда важный вывод: этика определяет в религии содержание ее метафизики, не сливаясь с самой метафизикой, которая, как идеальная сфера *sui generis*<sup>4</sup>, имеет собственное существование в сознании людей как сфера неадекватных этике образов, понятий, действий и эмоций, получающих, однако, свою жизнь и смысл существования от ниже ее лежащей сферы этических переживаний.

Высказанная мысль есть анализ фактического содержания исторических религий и истории существующих религий, но эта мысль принципиально не приемлема ни для одного из верующих, ибо верующий никогда не допустит рационального объяснения своей веры (иррационального). Для него правильно обратное положение: божество, как высочайшая реальность, устанавливает порядок, будучи, во-первых, *causa prima* всего мира и, во-вторых, *summum bonum* существующего социального порядка и вытекающих отсюда морально-этических последствий. Всякое объяснение, выводящее божество из социальной потребности и рассматривающее его как гипостазирование социальной функции должного, есть уже принципиальное отрицание реального бытия бога — следовательно, атеизм. Поэтому научное объяснение божества недопустимо для верующего и для религии есть *contradictio in adjecto*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> в своем роде, особого рода (лат.) (прим. ред.).

<sup>5</sup> противоречие между определяемым словом и определением (лат.) (прим. ред.).

Если это верно, то тогда становится понятным, почему религия, как обоснование этики в системе неадекватных действий, эмоций и понятий, возможна только на относительно низких ступенях человеческого сознания и почему сфера воздействия религиозных представлений сужается по мере развития науки, превратившись уже в буржуазном обществе в сугубо частное дело, выделенное из сферы собственно социальных и политических отношений. Это происходит вовсе не потому, что развитие научного мышления выделило предметы хозяйственных и социальных отношений в особые объекты научного знания, чего не было в античности, например<sup>6</sup>. Развитие науки, помимо создания новых областей знания, чем дальше, тем все больше вносит рациональный элемент в познание общества и чем дальше, тем все больше изгоняет гипостазирование, как типичную для религии неадекватную форму метафизического объяснения из сферы истолкования общественности и всех ее институтов. Понятно поэтому, что марксизм, как научное объяснение социальных фактов в их историческом движении и строящий этику как науку о том, чем определяется содержание должного в зависимости от данной социально-экономической структуры, всегда будет принципиальным врагом всякой религии, потому что он рассеивает фантастический туман, в который погружает эти социальные отношения религия в интересах эксплуатации одним классом другого.

Для самого верующего появляется потребность установить грань собственно религиозного и превратить религию в сферу чрезвычайно своеобразных переживаний, якобы могущих существовать самостоятельно, вне социальной и политической жизни. Но именно это выделение свидетельствует о постепенном угасании религии. Там, где религия превращается в частное дело, она перестает выполнять свою социальную функцию, которая лежала на ней в период ее возникновения и ее развития, т. е. она перестает быть религией. Поскольку, однако, религия даже как частное дело продолжает существовать как учреждение (церковь, отделенная от государства), она лишь постольку живет, поскольку, будучи частным делом, продолжает выполнять социальную функцию сохранения такого порядка...

Только наука позволяет нам в интересах удобства изучения истории религии рассматривать сферу религиозного в собственном смысле слова, т. е. отдельно от этики, и фактически разрывать то, что в действительности существует неразрывно и вне связи с этикой терять смысл своего существования.

Метафизика в религии, или религиозное в узком смысле слова, состоит из трех компонентов: системы образов, их рационального истолкования, или догмы, и системы действий, имеющих целью установление связи верующего с божеством, т. е. так на-

---

<sup>6</sup> См.: *Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Hälfte 1. Tübingen, 1912, S. 252.*

зываемого религиозного культа. Как предшествующий наш анализ, так и выделение из метафизики религии трех ее основных компонентов, необходимое в целях научного изучения, есть искусственный прием разложения того, что неразложимо в религиозном переживании, и этого не следует забывать при изучении того, о чем будет сказано ниже. В первобытном обществе, например, живо чувствуемая и непрестанно переживаемая связь общества и индивидуума, полная обусловленность жизнедеятельности первого потребностями второго приводит к тому, что сила общественного воздействия, неадекватно воспринимаемая, превращается непосредственно в образ, в котором этика и метафизика еще существуют в нераздельном единстве. Таков, например, тотемизм, одновременно и своеобразный общественный строй, и религия, в котором ясно проступает сознаваемое в неадекватных формах сознание единства рода и данной общественной организации, обязательность поведения, связанная с этим единством, и вместе с тем зародыш мифа о происхождении данной общественной группы.

Уже давно замечено, что боги первобытнообщинной формации суть родо-племенные покровители, ведущие свое происхождение, по всей вероятности, от более ранних тотемов. В народных сказаниях первобытного общества о богах и героях своеобразное представление о космических силах и явлениях природы тесно переплетается с представлениями о героическом, т. е. морально положительном, поведении, и, таким образом, два отмеченных выше основных элемента будущих более законченных и завершенных религий еще выступают в единстве пластического образа первобытного сознания. И если в тотеме чувство и переживание единства общественной организации выступает в представлении о вещи-родоначальнике и, так сказать, материализуется, хотя и в форме не индивидуальной вещи, а в форме определенного вида вещей, то в мифе мы уже имеем перед собой полную форму гипостазирования общественных отношений как общественной силы, определяющей индивидуальное поведение.

Но и в тотеме, и в мифе есть нечто большее, чем лишь материализация или гипостазирование общественных отношений. В них в неразрывной связи с этой стороной их содержания стоят также те элементы идеального порядка, которые в более совершенных формах религии составляют ее метафизику, т. е. имеют то содержание, которое может рассматриваться как религия в собственном смысле. В нашу задачу в данный момент не входит показать развитие отдельных элементов, из которых складываются завершенные религии. Приведенные выше примеры нам были нужны лишь для того, чтобы показать сложность того исторического пути, которым шло это развитие в относительно поздний период, когда эти элементы сложились полностью в завершенных формах религий. Ниже на примере христианства мы покажем, когда именно, на какой ступени общественного развития оказывается необходимой религия в этой завершенной

форме. Происходит это довольно поздно. Во всяком случае, даже в развитом рабовладельческом обществе, например в Греции и Риме, с одной стороны, мы находим религиозное отношение к социальным и политическим институтам, а с другой — в образах греческих и римских мифов о богах и героях мы имеем единство этики и метафизики при крайней форме антропоморфизации религиозных представлений о самом божестве<sup>7</sup>.

Переходя теперь к непосредственному анализу метафизики религии, мы должны будем прежде всего отметить склонность религиозного сознания к персонификации или гипостазированию социальных отношений в их этической оценке. Религия прежде всего выступает в форме определенной системы образов-символов, которые являются мостом, соединяющим этику и метафизику. Такова в качестве классического примера жизнь Иисуса. Что Иисус первых трех Евангелий в такой же мере неисторическое лицо, а персонификация должного поведения, пример, достойный подражания для какой-то определенной среды (какой, об этом скажем впоследствии), с одной стороны, а с другой — колоссальной силы символ и вместе с тем пластический образ праведника, в этом для всякого, изучающего научно историю христианства, не может быть никакого сомнения. Сама не подлежащая сомнению историчность этого неисторического образа есть стремление к персонификации силы общественного воздействия на индивидуум, соединенная одновременно с метафизическим моментом абсолютизации образа-символа в форме наиреальнейшего бытия, которое гарантирует максимум истинности и достоверности.

Мы подчеркиваем: в данный момент мы не устанавливаем конкретного содержания того общественного воздействия, которое породило образ Иисуса Христа. Об этом речь будет впереди. Для нас сейчас важно разъяснить существо нашей мысли о значении персонификации и гипостазирования этически-социальных отношений как формы их метафизического обоснования. Мы называем эти образы также символами, следуя Гегелю, по которому чувственно-пластическое содержание образа не исчерпывает до конца более сложный и глубокий смысл образа, которым, в сущности, оправдывается жизнь образа в сознании. Историзация Иисуса есть его прикрепление как реального бытия к этому миру с одновременным привнесением в этот образ такого содержания из этико-социальной сферы, которое всегда обнаруживает тенденцию к абсолютизации и превращению в абсолютную ценность, закрепляемую абсолютным бытием. В образе земного Иисуса все это содержание живет в скрытом виде, но оно есть, и этим объясняется неотразимая сила пластического образа, смысл которого затем вскрывается в философском его истолковании, и оно становится источником второго элемента религиозного сознания — религиозной догмы.

---

<sup>7</sup> См.: Ibid., S. 215.

Говоря об образах-символах, я все время употреблял выражение «пластический образ», как будто отождествлял творчество религиозное с творчеством художественным. Действительно, между этими двумя областями творчества есть много общего. И в той и в другой области образы рождаются в результате полного энтузиазма напряжения творческой фантазии. Но качество их, равно как и качество самой деятельности, рождающей образ, весьма различны. В искусстве художник творит идеальную реальность образа, никогда не сомневаясь в том, что создает нечто, отличное от жизни, хотя и синтезирующее жизнь в пластике образа. Но это есть образ некоторой сущности, иногда отдельной черты, творчески синтезируемой художником, сознающим, что он создает реальность своего рода, которая тем большей силы, чем существеннее синтезирование. При этом рациональное понимание образа художником и объяснение для себя вовсе не обязательно. Как правило, образ рождается в дорациональном переживании художника.

Все это как будто применимо и к образам-символам религиозного творчества, но только отчасти. Прежде всего религиозный образ-символ всегда социален и по своему происхождению, и по своей функции. Он граничит не инструментом художника, а бесконечным множеством индивидуальных усилий людей, движимых к этому подвигу одними и теми же потребностями и желаниями. Будучи концентратом и вместе с тем персонификацией общественных потребностей как вполне реальных потребностей, религиозный образ-символ включает в себя требование безусловной реальности, т. е. божественного происхождения, в котором его реальность как бытие самого общества с его этикой находит последнее и абсолютное обоснование. Он, наконец, как символ содержит в себе всегда больше того, что дает непосредственно как образ, и это нечто большее, будучи божественным, вызывает в созерцании его не только переживание прекрасного и возвышенного, но и восторг благоговения у верующего и восхищение мистика, никогда до конца не желающего исчерпать неисчерпаемое и предполагающего безмысленное погружение в безграничное, безмерное и почти не сущее.

Значение образов-символов в религии чрезвычайно велико. Это прежде всего то содержание религии, которое является наиболее доступным для масс верующих. Далее, это то содержание религии, которое вызывает эмоциональные переживания. В образах-символах, в этих религиозно-художественных созданиях человеческого духа, обобщающих социально-этический опыт множества поколений, своеобразно отпечатлевается никем не писанная, но не менее важная история человечества, его страдания и его надежды, тончайшие переживания человеческого сердца, подвиги смирения, самоотрицания, великая жажда совершенной святости — одним словом, все социальные добродетели борющегося с притязательными вожделениями «я» человека, побеждающего в себе самом плоть, материю собственного чувственного

существования ради более высоких ценностей, в которых воплощается ценность коллективности и божественное значение единства, пусть и разъятого в противоположности интересов и погруженного в мелочи повседневной жизни мистического тела общины, обнимающей и прошлое, и настоящее, и будущее человечество.

Однако среди этих добродетелей мы никогда не найдем одной, той добродетели разрушения старого, в котором сосредоточен и дух создания нового, — добродетели революционного отрицания всего отживающего. Вся сила человеческого духа, творящего образы социальных добродетелей и отрицающего вожделения своего «я», сосредоточена на подчинении этого «я» внеиндивидуальным ценностям общности, осуществление которых возможно лишь в признании незыблемости определенных социально-этических положений, и вследствие этого традиционализм — неотъемлемая черта всякого религиозного сознания и содержания. Идет ли дело об элементах первобытных верований — они охраняются стародавностью обычаев, поддерживаемых памятью старейших членов общины, или мы имеем перед собой более сложные религиозные представления — они закрепляются культом предков, преемственностью, таинственными и древними обычаями предшествующих поколений, — всюду и везде, даже в случаях насильственных религиозных реформ, проводимых в уже крепких политических организациях сильной центральной властью, эта реформа становится в связь с вековыми традициями, и связь их с прошлым становится их оправданием. Мало этого — чрезвычайная сила социальности, находящая свое выражение в религиозном освящении ее, позволяющая в классовых обществах господствующему классу, который к тому же всегда является высшим и по уровню культуры, пользоваться инстинктом социальности для того, чтобы религиозно санкционировать самое антагонистическое единство классового общества. Свойственное господствующему классу стремление к сохранению существующего порядка заставляет его всемерно консервировать религию, что и осуществляется в организации такого учреждения, как церковь. В церковной организации, являющейся по необходимости лишь особым органом господствующего класса, особенно в церковной иерархии, класс этот находит могущественное средство консервации религии и ее учреждений, которые теперь служат исключительно охранительным, а затем, по мере упадка господствующего класса, и просто реакционным целям. Исключительное значение собственно «человеческого» в человеке исторически используется в целях задержки самого исторического развития.

Та особенность социального содержания человеческого сознания и человеческого поведения, в силу которой это сознание проявляется в неадекватных формах самому содержанию социальности, стремясь вылиться в образы-символы, позволяет нам понять еще одно своеобразное явление в истории религий: своего рода самостоятельность в развитии этой стороны религиозного

содержания. Образы-символы живут как бы самостоятельной жизнью, независимо от социального содержания, которое им дает действительная жизнь. Попробуем понять это явление. Выше мы говорили, что все содержание метафизики религии вытекает из этики. Это утверждение нельзя, однако, понимать в том смысле, что содержание образов-символов как таковых, т. е. не социально-этическая их функция, а непосредственно созерцаемое и переживаемое в образе (и притом всегда в неадекватной социальному содержанию форме), его религиозно-художественное содержание, так сказать, непосредственно создается его социально-этической функцией. В создающейся и развивающейся религии новое содержание образов создается обычно из уже готового материала образов существующих верований, пусть еще и не дошедших до степени системы, в какой они затем существуют в завершенной форме в окончательно сложившейся религии. Образы христианства, или, лучше сказать, система образов-символов, нашедших свое выражение в евангельских мифах о Христе, существовали, само собой разумеется, в своих элементах задолго до христианства. Известно, что именно эта сторона истории христианства наиболее разработана, и можно сказать, что нет ни одной черты в евангельских рассказах, которые не имели бы своих предшественников либо в европейских книгах, либо в бесчисленных культах умирающих и воскресающих богов, распространенных в Передней Азии того времени, когда возникло христианство.

До сих пор, однако, лишь едва поставлен вопрос, в какой социальной среде и из каких общественных потребностей вытекало это многообразное религиозное творчество; когда и почему это творчество завершило свою работу в создании системы образов-символов, подобной той, какую мы имеем в христианстве. Но об этом мы скажем ниже. Здесь мы обращаем внимание лишь на необычайную устойчивость образов-символов в религии, традиционность своеобразных религиозных форм, сохраняющих свою оболочку, несмотря на новое социальное содержание, вливаемое в них новыми потребностями. Впрочем, надо заметить, что изначально действенное социальное содержание религиозного образа, присущее всякой социальности как таковой, т. е. требование индивидуального самоограничения в интересах общности, гарантирует относительную устойчивость религиозных образов-символов и помогает нам понять ту легкость, с которой совершается слияние старой религии с новой. Нам это в особенности важно, когда при переходе к истории христианства перед нами станет во весь рост проблема его социально-классового генезиса. Я думаю, что, прежде чем образы-символы превращаются в систему, будучи до этого лишь отдельными верованиями различного происхождения и различной древности, они подвергаются теоретической обработке со стороны своеобразного интеллектуального творчества, быть может, многих поколений. Отдельные образы живут с присущей им способностью вызывать религиозно-эмо-

циональные переживания, но отсюда еще далеко до системы их, превращенной в жизнь и судьбу божества. Необходимо, чтобы не только массы жили образами, но чтобы в их существовании, в заложенных в них тенденциях оказались заинтересованными более образованные слои, интеллигенция, которая в интересах социального строительства и общественного единства продолжила бы до того времени бессознательное религиозное творчество масс, внесла бы в него стройность системы, без разрушения, однако, характерной черты образов-символов — быть пластическим выражением определенных социальных потребностей.

Мы покажем ниже как раз на примере христианства, что такая работа возможна и оказывается исторически необходимой лишь на определенной стадии развития классового общества и прямо и непосредственно вытекает из потребностей классовой борьбы. Здесь мы подчеркиваем одну чрезвычайно важную черту в истории нарождающихся религиозных систем — то, что они строятся на заранее данном материале образов-символов, чарующих народные массы, и приводятся в систему или получают дальнейшую разработку в результате сознательной работы ученой интеллигенции, которая, однако, производя эту работу, вовсе не занимается ни сознательной фальсификацией, ни академическими изысканиями, а творит в процессе своеобразного религиозного опыта в исканиях божьей правды новые истины, превращающие разрозненные верования в систему образов, дающих полноту доступного человеческому уму знания о божестве. Такую работу мы имеем, например, в создании бесконечного количества псевдобιοграфий Иисуса Христа в апокрифических и канонических Евангелиях, продолжение этой истории — в так называемых «Деяниях апостолов» и, может быть, начальную стадию всего этого творчества — в знаменитом Апокалипсисе Иоанна. Дальнейшая работа интеллигенции ведет уже к интеллектуальному по своему характеру и рациональному по своему содержанию истолкованию образов-символов и приводит к созданию вероучения или догмы.

Само собой разумеется, что уже в выработке системы образов-символов такая работа имеется налицо. Создать из разрозненных верований и религиозных представлений нечто целое, углубить и расширить существующие религиозные представления в систему образов, дающих полноту представлений о божестве, возможно только для мысли, сосредоточенной на поисках такого единства, — мысли, которая побуждается к подобному исканию вполне определенными социальными запросами. Но теоретическая мысль на этом не останавливается или даже может быть так, что параллельно созданию единства и системы образов-символов протекает теоретизирующая работа, направленная к рациональному истолкованию образов-символов. Богословская мысль христианства, религии с самой разработанной догмой, очень хорошо выразила это отношение основного слоя образов-символов и наслаивающейся над ним теоретизирующей мысли в известном

положении: *credo ut intelligam et non intelligo ut credam*<sup>8</sup>. *Credo* не только выражение безусловности веры, это и есть тот состав образов-символов, который обнимает собою первичное изначальное иррациональное содержание, религии, рассматриваемое обычно как откровение и получающее в принципиальных рационально, а не пластически выраженных положениях основы религиозной догмы (*intelligo*).

С другой стороны, и догма, как вероучение, в котором находит отражение иррациональный момент образов-символов, не является и не может являться полностью рациональной. В ней остается и сохраняется осознанная и выраженная в отвлеченных понятиях принципиальная иррациональность, скрытая в образах-символах. Работа мысли заключается лишь в том, чтобы осознать смысл образа, созданного бессознательным религиозным творчеством, и не только выразить его в отвлеченных и общих понятиях, но и в дальнейшем доказать, насколько это возможно якобы для человеческого ума, необходимость самой иррациональности: разумность принципиально неразумного и поэтому подлежащего восприятию только верой, а не разумом. Разум играет в данном случае роль органа, вскрывающего смысл образа-символа, но не опровергающего и не разрушающего скрытую в нем иррациональность, которая, как откровенная богом истина, не подлежит ревизии разума. Если мы, забегая вперед, попытались бы определить классовую природу образа-символа, т. е. откровения, с одной стороны, и догмы интеллигенции — с другой, то мы могли бы сказать, что в завершенной религии в образе-символе мы имеем по преимуществу отражение того социального содержания, которое идет от эксплуатируемых низов и дает материал религии, которая строится как система идеологии господствующего класса и в интересах последнего. *Credo* — «верую» — это в конечном счете признание классово-трудовой организации общества как части социального космоса, «интеллигенцией» которого (*intelligo*) это социальное целое истолковывалось как смысл божественного строительства. Отсюда вытекает еще одна задача, стоящая перед историком религий, — истолкование объективного значения догмы-верования как системы.

Мы можем сказать, что в процессе создания догмы происходит своеобразное искание «объективной истины». Подобного рода утверждение может вызвать изумление и даже протест. Но дело идет, конечно, об «объективной» истине в особом смысле. Таковой она кажется богослову, интерпретирующему священный текст или истолковывающему божественный образ-символ. Для нас, историков и ученых, в этой работе богослова должна быть отмечена вот какая сторона. Бессознательно побуждаемый социальными импульсами богослов, создающий догму, ищет наилучшего, ска-

---

<sup>8</sup> «верую, чтобы постигать, а не постигаю, чтобы верить» (*лат.*) (*прим. ред.*). Ср.: *Anselmi Cantuariensis Prosligion*.— In: Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 158, col. 227.

жем, оптимального, выражения для данного социального строя, но выражает он это не в научных понятиях, а в отвлеченно истолкованных образах-символах, имеющих свою целью утверждение данного социального порядка как абсолютной ценности, в свою очередь обосновывающейся в раскрываемом понятии божества. Меньше всего при этом богослов занимается фальсификацией. Искренне и с верой он всматривается в морально-этическое содержание образа-символа, не замечая существа социальных отношений, которые затем снова в его воображении восходят к единому источнику, а в действительности наполняют своим содержанием понятие божества и дают ему жизнь. Ибо без этого божество безжизненно, пусто, в лучшем случае оно безличное и безликое начало, каким мыслит его философская рефлексия и которое может быть определено в одних отрицаниях. Работа богослова, таким образом, сводится к тому, что он ищет в религиозной сфере, в сфере образов-символов и извлеченных из них отвлеченных понятий, превращенных в систему богооткровенных истин и связанных с понятием божества, наилучшее средство укрепления существующего порядка. Он находит такое средство в утверждении богоустановленности этого порядка и вследствие этого его сопричастности природе самого бога. В христианской догме с этой точки зрения нет ничего лишнего и, наоборот, всякое утверждение символа веры (Никейского, а затем Константинопольского)<sup>9</sup> может быть вскрыто с точки зрения своего социально-политического содержания. Догмы католицизма, говорил Ф. Энгельс, являются вместе с тем и политическими аксиомами<sup>10</sup>. В дальнейшем изложении, касающемся непосредственно христианства, мы постараемся доказать правильность упомянутого выше тезиса.

Историк при изучении содержания религии поступил бы, пожалуй, правильно, если бы он предварил свой анализ системы образов-символов и догмы анализом культа — третьей составной части этого содержания. Культ часто предшествует и системе образов и догме как совокупность действий, якобы устанавливающих связь между верующим и божеством, в том смысле, что он содержит в себе все те практические мероприятия, которые заключают средства непосредственного воздействия религии на индивидуальное сознание. В религиях завершенных именно культовые действия суть те средства, при помощи которых господствующий класс непосредственно воздействует на сознание и волю непосредственных производителей. Сущность культа — общение с богом — есть освобождение от греха — «спасение»; другими словами, освобождение от преступлений против религии

<sup>9</sup> «Символ веры» — краткое изложение основных догматов христианской религии. Впервые был принят на первом Вселенском соборе в Никее в 325 г. Позднее на втором Вселенском церковном соборе в Константинополе в 381 г. «символ веры» был дополнен и окончательно утвержден (прим. ред.).

<sup>10</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360.

и, следовательно, прежде всего против ее основного содержания — этики. Поэтому в понятие греха прежде всего включаются неправильные действия против общей морали и затем против существующего социального порядка и, наконец, против самой религии и ее учреждений.

В целом культ — это практическое осуществление в сфере религии и окрашенное в религиозном переживании средство закрепления этики данного общества. Однако эти средства существовали, так же как и культ, и в первобытнообщинной формации, т. е. еще до возникновения завершенной религии как системы образов-символов и догмы. Весьма вероятно, что культовые действия даже предшествовали исторически самим религиозным образам, символам и тем более догме. В древних магических действиях и формулах, в шаманстве, в тайных мистериях древнего мира мы имеем перед собою магию как сферу дологического или протологического мышления и уверенности в особой силе, при помощи которой человек может воздействовать на внешние ему самому силы и обращать их действие себе на пользу. Весьма возможно, далее, что такого рода действия сами были причиной возникновения выраженной магически-культовых действий. Таким образом, весьма возможно, что исторически культовые действия предшествовали остальному содержанию религии и были древнее, чем связанные с ними в развитых религиях системы образов-символов, а тем более догмы.

Как бы то ни было исторически, культ занимает в религии важнейшее место. Он рассматривается верующим как практическое осуществление веры, как религиозная деятельность, связывающая его непосредственно с божеством, как спасение от греха. Он тесно логически связан с системой образов-символов и догмой, но, поскольку он по природе есть действие, он является важнейшим средством воздействия на индивидуальную волю и сознание, и в классовом обществе именно через него осуществляется идеологическое принуждение. В культовых действиях, например в христианском богослужении с его таинствами, мы находим древнейшую, изначальную, примитивнейшую, но в этой своей примитивности могучую форму воздействия общественного целого на индивидуальное сознание и поведение в желательном для определенной общественной структуры направлении. Самостоятельность и важность культа в этом отношении и влечет за собой объективацию этих действий в системе образов-символов и теоретическое их выражение в специфических положениях догмы. Едва ли может быть сомнение в том, что христианское таинство причастия ведет свое происхождение от магически-культового людоедства, которое в свою очередь тесно было связано с «дологическим» мышлением — по «принципу сопричастности», характерным, как считал Леви-Брюль, для первобытных народов<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Л. Леви-Брюль (1857—1938) — известный французский этнограф, один из родоначальников изучения социальной психологии первобытного общества и мифов как ее выражения. Первоначально развивал теорию о

Едва ли можно сомневаться в том, что евангельский рассказ о тайной вечере есть лишь пластическое претворение таинства евхаристии, которое существовало в различных культах задолго до возникновения христианства.

Наше предварительное рассуждение о религии было бы неполным, если бы мы не затронули еще одной стороны в религии, как раз тесно связанной с культом, — жречества и в конечном результате того, что мы привыкли называть церковью, иначе говоря, религии как социального учреждения.

Уже в первобытном обществе мы находим такие институты, которые на более высокой ступени культуры развиваются в жречество и в своего рода организацию церкви. Волхвы и кудесники в варварском обществе, шаманы, являющиеся их разновидностью, в античном классовом обществе превращаются в жрецов, хранителей культа и богословских тайн. Более основательно знакомство с древними формами организации религии для нас в данный момент излишне. Скажем лишь, что даже античное жречество было тесно связано с общественно-политической организацией древнего мира и рассматривалось как определенная общественная обязанность или как даже государственная должность. Характерная для Греции и Рима неразделенность культа и общественно-политического порядка, который сам рассматривался как священное учреждение, была, по существу, лишь освященной политическим признанием совокупностью старинных первобытнообщинных верований, которые были обязательны для каждого члена общества, а теперь для каждого гражданина и свидетельствовали о его принадлежности к данной общине. Отсюда — естественное в таких условиях объединение культов вместе с объединением племен и римский пантеон богов как простая сумма божеств народов, судьба которых оказалась соединенной с судьбой Римской империи.

Совершенно другое мы видим в церковной организации мировых религий. Организация церковной общины — церковь — существует на этой стадии наряду и параллельно с иными организациями, общественными и политическими. Церковь связана с иерархически построенным клиром — особой организацией, отдельной от так называемых мирян, светских людей. Церковная организация является хранильницей всего религиозного содержания данной религии: ее системы образов-символов, ее догмы, ее культа. Сама иерархия признается верующими как носительница особых даров, дающих ей силу осуществлять действия культа и направлять жизнь верующего.

---

качественной специфике «первобытного мышления» как «дологического» или «пралогического» в отличие от более поздних ступеней — «логического» мышления. В период написания данной работы С. Д. Сказкина эта теория пользовалась известностью и в нашей стране. В конце жизни сам Л. Леви-Брюль, однако, отказался от идеи «первобытного мышления» как особой стадии и пришел к заключению, что «дологическое» и «логическое мышление» сосуществуют во все времена (*прим. ред.*).

Такая организация вообще может существовать только на относительно высокой ступени культуры. Исторически мировые религии, как мы это покажем ниже, возникли на исходе рабовладельческой формации, при переходе к формации феодальной. Основой церковного устройства является клир — организация, выполняющая религиозный культ и охраняющая религиозную истину. По этой же причине в классовом обществе функцией клира является охрана существующего социального и политического порядка. Церковь в этом узком смысле слова, т. е. клир со всеми его учреждениями, есть орудие идеологического воздействия на массы непосредственных производителей в целях их подчинения господствующему классу, но именно поэтому церковь в узком смысле этого термина дополняется понятием церкви в широком смысле как совокупности всех верующих — уже умерших, живущих и будущих.

Для того чтобы выполнить свою социально-политическую функцию сохранения данной общественной структуры, церковь обязательно должна включать в себя все общество в целом: и господствующий класс, и класс непосредственных производителей, так как только в таком случае ее воздействие на эксплуатируемых может быть действительным. Последнее обстоятельство приходится подчеркнуть особо. Историки, особенно в нашей стране, где религия перестала играть существенную роль, нередко склонны упрощать вопрос о роли религии в прежнее время и готовы считать, что церковная или религиозная идеология целиком определяется потребностями господствующего класса в том, чтобы держать эксплуатируемые массы в повиновении. Это, конечно, верно, как мы неоднократно подчеркивали выше, но не следует забывать, что средства идеологического воспитания масс в этом духе церковь черпает из религиозных переживаний самих же масс и не может поступать иначе, так как в противном случае ее — церкви — религиозная обработка сознания класса непосредственных производителей едва ли имела бы успех. В религиозном отношении церковь обязательно должна подчеркивать равенство всех перед господом вне зависимости от социального положения, от национальности или каких-либо иных различий. И хотя церковь и религия как раз и призваны к тому, чтобы узаконить и освятить социальные различия и классовую структуру общества, она делает это в миру, одновременно подчеркивая равенство всех «во Христе» (но не вне его). В этом своеобразная диалектика церковно-религиозного мышления: равенство всех и каждого «во Христе» есть наилучшая гарантия и оправдание классового, имущественного и всякого иного «естественного» неравенства в реальной жизни.

Итак, церковь в широком смысле этого слова, т. е. мистическое единство всех верующих, обязательно включает в себя все классы общества, как господствующие так и подчиненные. В этом отличие церкви от того, что обычно в истории церкви называют сектой. Во все времена, в особенности же в те периоды

истории, когда церковь была всемогуща, всякий уход из церкви, всякое несогласие с церковной доктриной были одновременно и социально-политическим протестом. Совершенно ясно, что такой протест мог идти только из глубины класса непосредственных производителей и что в большей или меньшей степени он был протестом против существующего социального порядка. Учение людей, отколовшихся от господствующей церкви, становилось большей частью ересью. Оно было обязательно ересью, если протест против церковного учения приобретал характер явного протеста против существующего социально-политического порядка. Ф. Энгельс прямо замечает, что «все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси»<sup>12</sup>.

Поэтому секта всегда состоит из людей одного и того же класса, и притом в большинстве случаев из класса непосредственных производителей. В этом ее социальная основа, но, конечно, в конкретных случаях сектантское движение осложнялось вступлением в секту всевозможных попугачиков, готовых использовать революционный дух этого движения в своих если не классовых, то групповых интересах. Идея «бедной церкви» в средние века породила различные сектантские движения, которые в основном все были движением класса непосредственных производителей и очень часто с довольно резко выраженным революционным характером. Но одновременно мы не раз встречаем поддержку этого движения со стороны некоторых групп самого господствующего класса, поскольку связанное с идеями большинства народных движений требование «очистить» церковь от мирских богатств совпадало с замыслами некоторых групп господствующего класса, стремившихся секуляризовать в свою пользу церковное имущество. Само собой разумеется, что разница между церковью и сектой не исчерпывается только указанным выше признаком, но все остальные различия, о которых мы скажем ниже, вытекают из этого основного и им объясняются.

Таковы главные теоретические предпосылки нашей книги.

---

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.

## О СОЦИАЛЬНОЙ РОЛИ И ИДЕЙНОМ СОДЕРЖАНИИ ХРИСТИАНСТВА \*

...Итак, в чем же заключалась роль христианства в ее самом общем выражении?

И К. Маркс, и Ф. Энгельс в своих многочисленных замечаниях и высказываниях о функции религии в классовом обществе указывают, что религия всегда была идеологией господствующего класса, оправдывающей эксплуатацию одного класса другим. Отправляясь от этих положений, мы можем утверждать, что роль христианства в феодальной формации в ее конкретном европейском выражении особо важна и поучительна. Оно формировалось на грани перехода в Европе от рабовладельческой формации к феодальной, и система его догм развивалась в связи с осознанием задач, которые возникали перед господствующим классом вновь формирующегося общества. А задачи эти были крайне сложны и трудны для решения. В самом деле, если производительная сила рабовладельческого общества в основном состояла из рабов, а последние преимущественно рекрутировались из пленных и вливались в структуру рабовладельческого общества, так сказать, со стороны, т. е. были рабами по праву завоевания и пленения, то класс непосредственных производителей в феодальном обществе в основном создавался в силу установления зависимости от представителей господствующего класса бывших свободных соплеменников. Как бы ни были сильны средства внеэкономического принуждения для обращения свободных соплеменников в зависимых и эксплуатируемых людей, их одних не хватало и наряду с мечом светским необходим был меч духовный — религиозное обоснование господства господствующих и повиновение им трудящихся масс. Это было выражено еще словами апостола Павла: «Всякая душа властям предрержащим да повируется: несть бо власти, (аще?) иже не от бога...» (Послание к римлянам, гл. 13, стих 1). Эти слова, [сказанные в условиях] рабовладельческого общества, имели силу и в средние века, служили абсолютной санкцией феодального порядка. Христианство было, таким образом, сильнейшим средством идеологического воздействия — идеологической формой внеэкономического принуждения, доказательством святости существующего, социального по-

---

\* Этот фрагмент незавершенной статьи автором не озаглавлен. Название дано редколлегией. По тематике фрагмент непосредственно примыкает к предыдущей публикации. В статье С. Д. Сказкин предполагал сформулировать важнейшие проблемы истории средневековой культуры, над исследованием которой ученый работал в последние годы жизни. Статья писалась в течение весны и лета 1972 г. и тесно связана с его последним спецкурсом по истории средневековой культуры (см. ниже, Приложение).

рядка<sup>1</sup>. Иногда указывали на то, что ислам был более веротерпим, чем христианство, особенно в средние века, но это потому, что христианство оказалось более сильным средством внеэкономического принуждения, чем ислам. Последний был средством сплочения «верных» для подчинения других народов, т. е. «неверных», тогда как христианство способствовало порабощению «своих». «Гяуры» были теми баранами, которых стричь повелел сам Аллах, тогда как в христианских странах соплеменники и единоверцы должны были повиноваться, т. е. позволять обирать себя в силу божественности миропорядка. Вследствие этого такой миропорядок необходимо было поддерживать всеми средствами принуждения, т. е. и «мечом светским» и «мечом духовным», несмотря на то что кротчайший Иисус, пострадавший и вышедший крестные муки за грешное человечество, запрещал «пролитие крови» своим представителям на земле, т. е. духовенству. Однако известно, как ловко обходило духовенство это положение.

Общая характеристика социальной функции христианства — быть идеологической формой внеэкономического принуждения — сказанным далеко не исчерпывается. Исторический материализм видит в христианстве идеологию господствующего класса, а с этой точки зрения христианство рассматривается им как одна из религий наряду с другими. Таким образом, современное научное мировоззрение совлекает с христианства ореол святости, которым оно окутано было почти две тысячи лет, в течение которых оно распространилось почти на половину человечества. Последние два обстоятельства создают особую и чрезвычайную проблематику, которая, с другой стороны, качественно мало чем отличается от проблем, возникающих при изучении других религий. Не затрагивая пока сложного и до сих пор еще до конца не разрешенного вопроса о происхождении и развитии религий вообще и в частности религий, претендующих на вселенское распространение: христианства, ислама, буддизма, остановимся на христианстве как господствующей идеологии средневековья, т. е. периода феодальной формации в Европе. Прежде всего при изучении этого феномена вспомним о некоторых важных для такого исследования положениях классиков марксизма-ленинизма. «Средневековье, — говорит Ф. Энгельс, — развилось на совершенно примитивной основе. Оно стерло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию, чтобы начать во всем с самого начала. Единственным, что оно заимствовало от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов. В результате, как это бывает на всех ранних ступенях

---

<sup>1</sup> Эта в целом справедливая характеристика не может быть, однако, отнесена к раннему христианству, которое возникло как форма отражения социального недовольства угнетенных слоев рабовладельческого общества — как «религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 467) (прим. ред.).

развития, монополия на интеллектуальное образование досталась попам и само образование приняло тем самым преимущественно богословский характер»<sup>2</sup>. И тут же приходит на ум другое принципиально важное положение Ф. Энгельса: «Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическое»<sup>3</sup>.

Глубину этого замечания Ф. Энгельса чувствует каждый, когда он ставит вопрос, почему же именно христианство легло в основу мировоззрения средневековья, а не какая-либо из многочисленных религиозных систем, существовавших, как известно, в Передней Азии и Средиземноморье в первые века новой эры. «Это было время,— говорит Ф. Энгельс,— когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно некритическая смесь грубейших суеверий самых различных народов безоговорочно принималась на веру и дополнялась благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда первостепенную роль играли чудеса, экстазы, видения, заклинания духов, прорицания будущего, алхимия, каббала и прочая мистическая колдовская чепуха»<sup>4</sup>. Любопытно тут же отметить, что эта характеристика, содержащая отрицательное отношение Ф. Энгельса к богоискательству того времени, кое в чем схожа с характеристикой, которую ему давали его христианские современники, например блаженный Иероним. И в данном случае, решая вопрос, почему именно в качестве господствующей идеологии феодального общества возобладало христианство, нельзя, конечно, стать на точку зрения верующего христианина, согласно которой это произошло-де потому, что христианство — единственно богодухновенная религия, завещанная нам самим богочеловеком Иисусом Христом и его апостолами.

Так этот вопрос ныне не решают даже верующие ученые, которые давно уже, побуждаемые духом научного исследования, отказались от такого прямолинейного ответа. Даже те из них, которые вообще считают религию великой общественной ценностью и стараются и в наши дни спасти хотя бы что-нибудь от христианства, подвергают критической проверке фактические данные источниковедческой базы христианства и договариваются до непризнания божественного происхождения самого основателя христианства — Христа. Многие из них признают также и малую достоверность всех основных исторических источников этой религии — так называемых канонических книг Ветхого и Нового заветов: Библии в ее иудейско-католическом виде и книг Нового завета — Евангелий, Деяний апостольских, апостольских посланий и Апокалипсиса и тем более многочисленных апокрифов и явно подложных вставок и «исправлений» в текстах античных авторов.

Для нас, изучающих историю культуры средневековья на Западе, все те вопросы, которые связаны с ранней историей христи-

---

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360.

<sup>3</sup> Там же, т. 21, с. 495.

<sup>4</sup> Там же, т. 22, с. 475.

анства и с самим «основателем» его, действительным или только мифическим (если не говорить о той роли, которую эти вопросы занимали в средневековой теологии, а об этом речь впереди), в конечном счете имеют не столь большое значение, если не сказать никакого. Перед нами стоит другая проблема: почему христианство, а не какая-нибудь другая идеология религиозного характера завладела умами варваров в Европе и что представляло само христианство в тот период, когда оно, можно сказать, победоносно распространялось по всему Римскому государству, по территории всемирной империи? Почему при этом и культурные народы Средиземноморья, и сами варвары почти все так быстро забыли своих племенных богов и, так сказать, без оглядки поддались чарам христианства? В этой связи может быть поставлен и вопрос о том, что в каком-то смысле можно говорить о полном или более или менее полном соответствии мышления варваров христианству, или, лучше сказать, о более или менее полном соответствии христианства потребностям варварских народов, вступающих в стадию развития у них классового общества; иначе говоря, в какой мере христианство стало способно быть идеологией господствующего класса общества, переходившего от рабовладельческого, с одной стороны, от первобытнообщинного строя — с другой, к феодализму. И в этом смысле можно говорить о совершенстве христианской религии как наиболее эффективного средства (по сравнению с другими религиями), призванного служить господствующему классу в качестве идеологии, оправдывающей существование классового общества и классовой эксплуатации.

Конечно, следовало бы сначала поставить этот вопрос в самой общей форме, т. е. дать его решение с точки зрения социологии религии вообще, и затем перейти к выяснению социальной роли христианства в варварских обществах накануне распространения там этой новой религии.

Но эти чрезвычайно важные и сложные проблемы мы здесь рассматривать не будем. Для этого требуется и более углубленная их трактовка, и приведение, так сказать, в порядок довольно обширной историографии по этому давно уже интересующему философов и социологов вопросу... Сейчас мы займемся более узким вопросом, который я формулировал следующим образом: возникновение «католицизма», т. е. учения о христианской церкви, претендующей на вселенский характер, на распространение своей власти на весь мир (вселенную) и подчинение вселенной (верующих) идеологии христианства.

В своей остроумной и содержательной книге немецкий ученый Э. Луциус<sup>5</sup> говорит, что подобно тому, как христианские деятели и вожди превращали часть пространства языческих храмов прямо в христианские церкви либо использовали колонны, фундамент,

---

<sup>5</sup> См.: *Lucius E. Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904, S. 8—13.*

капители и т. п. языческих храмов для постройки новых христианских церквей, так и в идейном отношении христианство строилось путем приспособления самых разнообразных идейных фрагментов уже существовавших религий и культов, начиная с первобытных верований, возникших на натуралистической основе, и кончая чрезвычайно сложными и подчас возвышенными представлениями, скорее, мыслями, в которых философское мудрствование, одетое часто в фантастику гносиса и учения о Логосе (божественном разуме), по-своему выражало неистребимую тягу человеческого существа в целом и человеческого разума в частности к решению вопроса о сущности бытия и цели существования мира в целом и человека в нем в особенности.

Как идеология, и притом, как мы сказали, по-своему совершеннейшая идеология, христианство выступало сразу в двух своих содержаниях: одно из них предназначалось для образованных людей того времени, для тогдашней «интеллигенции», другое — для масс «простецов» — трудящихся и эксплуатируемых, потерявших надежду на установление справедливости в этом мире и готовых принять в виде утешения веру в то, что такая справедливость установится на том свете, т. е. после смерти. И то и другое содержание христианской идеологии были связаны между собой и вместе составляли то, что и называлось христианской религией. Но, в то время как для интеллигенции и господствующего класса содержание христианской идеологии состояло главным образом в доказательстве необходимости существующего порядка как «высшего блага» или, лучше сказать, как должноствующего быть таковым, другое христианство — для трудящихся и эксплуатируемых масс — доказывало неизбежность того же социального порядка и всякую борьбу против него рассматривало как зло, как грех, а воздержание от такого греха — как долг верного христианина и как средство «спасения». Непослушанием приказу бога объяснялся так называемый первородный грех прародца Адама; непослушанием властям предержавшим, т. е. борьбой с существующим и якобы самим богом установленным порядком объяснялись, так сказать, повседневные грехи людей, избавление от которых рассматривалось как долг каждого христианина.

Оба эти содержания новой, христианской религии требуют некоторого дополнительного объяснения.

Содержание христианской доктрины для образованных людей античности и для господствующего класса отживающего рабовладельческого общества и формирующегося общества феодального было непосредственно связано с античной культурой и питалось в основном античной философией с ее значительным научным содержанием, правда весьма существенно видоизмененной под влиянием новой задачи, вставшей перед старым обществом. Натуралистический вначале характер греческой философии претерпел принципиальное изменение уже в философии Сократа. Его философия, физически вбиравшая в себя все виды познания того

времени о природе и бывшая поэтому стихийно материалистической, перешла к познанию самого человека, она прежде всего занялась проблемами самопознания и в меньшей степени — познания вообще. У Платона, в его, так сказать, наивном восторге перед познающей силой человеческого разума, философия стала склоняться к обожествлению общих понятий как не только принципов познания, но и как самого бытия. Сущность вещи представлялась заключающейся в идее, вечной и неизменной, тогда как реальные вещи рассматривались как неверные, изменяющиеся и колеблющиеся, находящиеся в вечном становлении отражения идей. Отсюда был один шаг до мысли о «едином», т. е., по существу, о боге как начале всего сущего, не подлежащем никакому иному определению, ибо всякое определение есть ограничение, тогда как это «единое» безгранично во времени и пространстве и трансцендентно всякому реальному бытию — не только миру, но и логике этого мира. Отсюда был нетруден переход к обозначению этого «единого» богом, который представлялся носителем всех совершенств, логически определяемым только в отрицательных понятиях.

Это понятие в будущем стало вместилищем сложных идей — представлений о всех религиозных христианских ценностях, которые причудливо переплетались с более близкими массам антропоморфными представлениями, составившими галерею догматических образов христианства в целом. Но, прежде чем это произошло, платоновская философия претерпела дальнейшие изменения теософического характера, которые нашли свое завершение в неоплатонизме с его возвышенными мыслями о божестве. Неоплатонизм еще более, чем учение самого Платона, абсолютизировал отрицательные моменты в мышлении о божестве, вследствие чего мысль о нем сводилась к ускользанию от всякого его определения, при всякой попытке определить понятие божества [оно характеризовалось] как «отсутствие» (carentia) [какого-либо определения]. Бытие божества не отрицалось, но познание этого бытия признавалось возможным лишь в форме мистического, принципиально иррационального слияния с божеством в виде экстаза, восхищения души, которое невыразимо никакими словами и принципиально не поддается никакому разумному истолкованию.

Нам сейчас нет никакой необходимости входить в подробности индивидуальных отличий философских построений неоплатоников: Плотина (204—270 г.), Ямвлиха (IV в. н. э.), Прокла (V в. н. э.) — и их европейских предшественников и последователей, таких, как сам апостол Павел, раннехристианский теолог Ориген (185—254), религиозный философ Филон Александрийский (ок. 25 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.) и так называемые «великие каппадокийцы», фактические создатели христианской догмы: Василий Великий (ок. 330—379); «отцы церкви» Григорий Богослов (329—389), Иоанн Златоуст (347—407). Необходимо лишь помнить о той поистине грандиозной работе, которую

совершали они сами и их многочисленные последователи — «отцы церкви», приспособляя весь этот материал к форме религии и превращая эту христианскую религию в идеологию для масс.

В этом пункте нашего рассуждения необходимо поставить несколько теоретических вопросов, и прежде всего вопрос о том, как создаются идеологии вообще. Напоминаем одно замечательное высказывание В. И. Ленина на этот счет: «Люди всегда были и будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или других классов»<sup>6</sup>. Перед нами, историками, когда мы исследуем вопрос о христианстве... возникает трудная и до сих пор даже не ставившаяся проблема изучения истории создания идеологии классового общества [в форме] христианской религии, перед которой [уже с III — IV вв.] стояла задача незыблемого сохранения классового общества так такового, было ли оно рабовладельческим, феодальным или капиталистическим. При всех различиях между этими типами общества христианская религия в любом из них утверждала себя как доктрину, защищавшую эксплуатацию одного класса другим и рассматривающую такой порядок социального устройства как установленный высшим разумом Вселенной и представляющий абсолютную ценность в этическом отношении. Проще говоря, христианство, как было уже замечено, утверждало, что всякий порядок устанавливается богом, и всякое сопротивление такому порядку определяло как грех — понятие, в котором политическое содержание отождествлялось с этикой.

Теперь следует высказать несколько мыслей о происхождении религий, в особенности таких, которые сразу же претендуют на то, чтобы стать вселенскими — «католическими». Мы с самого начала отказываемся от того, чтобы сказать что-либо определенное о их основателях, и не только потому, что у нас обыкновенно не хватает для этого источников, но и потому, что в конечном счете знать что-либо о них не так уж важно. Всякая новая религия, особенно если дело идет о такой, которая сразу же становится определенной организацией — церковью, да еще с претензией на вселенский характер, есть дело не одного основателя, но целого поколения, а то и нескольких поколений мыслителей, художников, политиков и т. д., которые ставят перед собой в качестве цели своей деятельности создание религии. Это обстоятельство влечет за собой и постановку для ее создателей вполне определенных в классовом отношении целей, с одной стороны, а с другой — учет объективной обстановки, в которой идеологические цели могут рассчитывать на свое осуществление. Последнее утверждение, неприемлемое, конечно, для всякого «верующего», сближает всякую религиозную пропаганду с пропагандой политической как религиозную форму политики, как,

<sup>6</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 47.

по-видимому, дело в действительности и обстояло. Мы уверены, стоя на точке зрения исторического материализма, что любое положение религиозной мысли, будь то догматическое положение или эмоциональные ее выражения, имеет в своей основе определенный интерес... целого класса или определенной группы еще только формирующегося и рождающегося класса, — интерес, вызванный экономическими или политическими целями, сознательно или бессознательно формирующими практику и деятельность такого класса или группы.

Здесь мы как будто возвращаемся к рационалистической мысли XVIII в., видевшей в религии «благочестивый обман» жрецов (pis fraud). Но возвращаемся к ней с той оговоркой, что это был не столько обман (хотя и элементы шарлатанства, несомненно, присутствовали), сколько самообман, поскольку дело шло о священнослужителях. Говоря о христианстве, мы не должны забывать того, что оно быстро оформилось как церковь, т. е. организация, вожаки которой встали в ряды господствующего класса и были прежде всего заинтересованы в существовании... социальной системы, в которой они составляли своеобразную элиту. И эти люди, образованные в большинстве случаев философски, несомненно крупные литераторы и художники, создавая сильные и незабываемые образы Евангелия и свою религиозную идеологию, много потрудились для того, чтобы найти наиболее эффективные средства воздействия на сознание масс, будучи одновременно и сами убеждены в божественном происхождении вдохновения, с которым они делали эту работу.

В данном случае мы сталкиваемся с проблемой психологии создателей новой религии, которая до сих пор не изучена. Эта психология представляет собой загадку, но едва ли можно сомневаться, что в подобных случаях мы имеем дело не с сознательными обманщиками, как это изображалось в средневековой легенде о трех обманщиках (Моисее, Иисусе и Магомете) или в уже упомянутых теориях рационалистов XVIII в. Создатели религий, как мы уже заметили, скорее занимались самообманом, создавая религиозные мифы, но в то же время были убеждены в истине проповедуемых ими идей, объективное общественное значение которых заключалось в том, что они становились идеологией — надстройкой над определенным экономическим и социальным базисом общества, которое соответствовало определенному уровню развития производительных сил и производственных отношений. Чем более совершенной, эффективной, т. е. более соответствующей данному базису, была надстройка, тем более она была сильна и устойчива и тем сложнее была выработка такой идеологии.

Эта была, скажем прямо, творческая работа в своем роде талантливых мыслителей и художников слова, искавших наиболее совершенного выражения никогда не осознанных до конца и даже не всегда осознаваемых реальных целей творческого поиска. В этом смысле мы и говорили раньше о христианстве как по-своему совершенной религии, понимая под совершенством вовсе не

моральную и этическую ее ценность, но видя в ней совершенное средство подчинения трудовых масс социальному строю, основанному на эксплуатации этих же трудовых масс. И для того, чтобы создать такое совершенное средство, нужно было приспособиться к своеобразному типу мышления масс, едва вышедших или еще выходящих из плена тех представлений, которые были свойственны более или менее всем народам на стадии первобытнообщинного существования и только переходившим теперь к структуре классового общества. Материал для этого был исключительно многообразен и в своей действительности в отношении народных масс испытан и, так сказать, проверен в той атмосфере напряженного богоискательства, которое, как уже отмечалось, было характерно для того круга культурного развития, который можно было бы назвать европейско-малоазиатским.<sup>7</sup> с его выработанным культом и уже бюрократизированным жречеством, с многочисленными культами и многобожием, строившимся еще на натуралистической основе. Многие из этих культов возникали на почве аллювиальных сельскохозяйственных культур древнего, еще доантичного мира и получили наиболее полное пластическое выражение в культе умирающих и вновь воскресающих богов, связанных с обожествлением подательницы всех жизненных благ — великой Матери Земли. Такие культы — Аписа и Кибеллы, Адониса и Астарты, Осириса и Исиды и других — мало-помалу превращались в тайнодействия — мистерии.

Религиозная история этого европейско-малоазиатского культурного района еще не нашла своего изображения в целом, освещены лишь ее отдельные части и проблемы. Однако вне этого целого она малопонятна до конца. Лучше других исследовано иудейско-христианское развитие. Оно показывает такие глубокие изменения в процессе эволюции связанных с ним религиозных идей, что в нем, если учесть обычно мало принимаемые во внимание изменения, происшедшие в послебиблейские времена и отраженные в Талмуде, раввинизме<sup>8</sup> и каббале<sup>9</sup>, с одной стороны, в исламе — с другой, можно усмотреть сжатое отражение религиозного развития этого региона в целом.

Там, где, как в иудействе и во многих других древних религиях, выростал слой жрецов и священников, эта церковно-религиозная бюрократия, главным занятием которой становилась поддержка культа и ортодоксии, продолжала уточнять предметы веры и обычаи культа, а нередко часть ее отходила от правотверия и развивала собственные философско-религиозные системы. Здесь прежде всего необходимо вспомнить причудливо-фантастические

<sup>7</sup> См.: Schaller H. Die Weltanschauung des Mittelalters. München; Berlin, 1934. Т. 1, Kap. Die grossen Systemen.

<sup>8</sup> Раввинизм — иудейская религиозная метафизика, пытавшаяся использовать философию для обоснования религии иудаизма (прим. ред.).

<sup>9</sup> Каббала — мистическое учение в иудаизме, основывавшееся на аллегорическом истолковании Священного писания, придававшее символическое значение любому тексту, буквам, числам и т. п. (прим. ред.).

представления о боге и мире в целом, связанные с понятием гнозиса (тайнознания), в основе которого лежал вечно тревожный для человечества вопрос: откуда зло, если бог — сама доброта и любовь, благо в его абсолютном выражении<sup>10</sup>.

Итак, начиная с примитивизма (демонизм, культ мертвых предков и натуралистический политеизм), религиозное развитие ведет к появлению морального генотеизма (племенной религии). Шаллер<sup>11</sup> так рисует дальнейшее развитие еврейской религиозности: от яхвистско-патриархальной народной религии — к централистской религии закона (622 г. до н. э.) с иерархией, которая тем более значительна, чем больше она одновременно является хранительницей права (каковой, по идее, была позднее и христианская церковь в средние века). Этот легализм испытывает, однако, всегда некое окостенение, особенно под давлением политических событий в истории Иудеи и Израиля. К 586 г. до н. э. Яхве, по мнению Шаллера, не воспринимался больше в своем непосредственном повседневном гневе. Бог отодвигается от близкой действительности в отдаленное будущее и в недоступные сферы святости. Чувство греховности становится хроническим, а всякая попытка совершить грех отражается в повышающейся строгости закона, причем ритуальные и моральные законы, внешняя и внутренняя чистота переходят друг в друга.

Легализм, представляющий чисто иудейское явление, не исчерпывает, однако, общеиудейское развитие. Наоборот, мы можем, считает Шаллер, наряду с ним проследить еще три другие линии развития, которые имеют несравненно большее значение для позже слагавшегося христианства. Одна из них ведет от пророков через Иова и псалмы к Христу; другая от апокалиптики и эсхатологии и от сильного восточного влияния, особенно персидского, к иудейству последующего рассеяния (диаспоры) евреев, к гнозису, мандеизму, паулинизму, учению о Логосе, к Иоанну, Мани, каббале и т. д.; третья, наконец, определяется в эллинизме: проповедник Саломон, Маккавей, Филон Александрийский, позже античная неоплатоническая философия.

Своеобразие в этом развитии, от пророков к Христу, заключалось, по Шаллеру, в том, что религия связывалась с тончайшими и благороднейшими человеческими чувствами, становилась религией настроения и внутреннего переживания. А в противовес религии закона, внешнего культа и ритуала нравственный закон в христианстве освобождается от связи с законом ритуала и повышается к единственному измерителю — к чистоте настроения и внутреннего состояния духа. На место козла и овцы в качестве жертвы за освобождение от греха — а чувство греховности в иудействе находится в самом сердце религии, выражается в учении о первородном грехе и греховности человека вообще — становятся чистота сердца, благодарность и благочестие, любовь к

<sup>10</sup> *Bonsset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

<sup>11</sup> См.: *Schaller H.* Op. cit., Т. 1, Kap. Die grossen Systemen.

ближнему, святая жизнь в воздержании, целительность молитвы и песнопений. Раскаяние и покаяние выступают вместо жертвы за грехи для Яхве, гневного, раздраженного, но «справедливого» бога.

Христианское понимание этого бога как «бога-отца» скрывает в себе мысль о возвышенном и всесовершенном существе, допускающем милость и прощение даже дьяволу и всем его прислужникам (у Оригена). Отношение к богу становится персональным и интимным уже в лучших литературных произведениях Ветхого завета (см.: Гердер — о духе еврейской поэзии<sup>12</sup>), у Исайи и Иеремии, в псалмах, а затем уже в христианстве — у Христа, а позже у Августина и у мистиков. Это личное отношение к богу является наибольшим своеобразием в христианстве, перешедшим в него от пророческих традиций иудейской религиозной литературы и фольклористики, и имеет смысл бесконечной ценности отдельной души, создавая представление о человеческой личности.

Я думаю, что в своей характеристике перехода от иудаизма к христианству Шаллер в известной мере прав. Именно эти самые интимные ощущения и переживания, означающие неистребимую тягу человека к чувству и мыслям о единстве всего сущего, и использовала христианская церковь в надежде подчинить своему влиянию массы, и не только их, но и тех, кто ими управлял.

Но на этом церковь не остановилась. Она продолжала настойчиво работать над слиянием возвышенных идей о «едином» с простецкими чувствами трудовых масс и нашла разрешение этого логического и реального несоответствия в двух направлениях: в учении о боге как реальном творце всего сущего и в учении о воплощении сына божия. Первое нашло свое выражение в чувстве природы как части этого неразделенного целого, во главе которого стоит и является исходным пунктом самого бытия бог-творец, чудесно создавший этот прекрасный мир из ничего (*ex nihilo*). У раннехристианского писателя Василия Великого, позднее у Бернара Клервоского, у Франциска Ассизского это чувство природы выступает в сентиментально-субъективных переживаниях. Мир и его красота ценны не сами по себе и не в отношении ко многим божествам, но в их отношениях к единому, личному богу и творцу. Они ценны как откровение мощи и силы бога, его величия и благодати, воспринимаемое не извне, но изнутри, выраженное в сочувствовании с этим миром, которое может проявляться только как братское чувство ко всем созданным одновременно тварям. Это скорее эстетическое, чем религиозное, переживание очень ловко было использовано церковными мудрецами в интересах религии как идеологии господствующего класса.

<sup>12</sup> Ср.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977, с. 330—331, 479—481 (прим. ред.)

Второе учение — о воплощении сына божия — требует более всестороннего рассмотрения. В самом деле, что в неоплатоническом понятии «единого», невыразимо чуждом миру могло говорить человеческому сердцу, жаждущему утешения в его трудной и мрачной жизни? И посредником между таким невыразимым богом и людьми в христианской религии становится второй бог — сын божий, не нарушающий божественного единства, но в то же время доступный в человеческой плоти, единосущный отцу прежде всего как рожденный чудесным образом (как свет рождается от света) и в то же время не менее чудесно вторично рожденный как человек от девы, оставшейся и после рождения Иисуса девой. Так миф об Иисусе создавал логическое и реальное звено между «единым» богом и главою церкви, единоспасающего учреждения, странствующего по земле града Христова. А для абсолютной уверенности в бытии Христа его образ историзировался, он представлялся в виде бога-человека, страдавшего за человечество, погребенного и воскресшего в третий день после смерти, согласно Писанию. Между неоплатоническим, в конце концов чуждым миру «единым» и миром прекрасным, ибо он создан богом, возникает бог, являющийся одновременно человеком, телом и кровью свидетельствующий о своем бытии и подлинной реальности, понятный массам тружеников, которых он спасал и утешал, обещающий им равенство, восстановление настоящей справедливости и вечного блаженства после конца их земного существования.

И эта идея о втором боге, равном первому, единосущном богу-отцу, доставила церковным мудрецам много хлопот и тревог. Существование бога-сына, да притом еще такого, который в своем Логосе содержал смысл бытия, всегда казалось первым создателям христианской догмы некоторым проявлением всесовершенства «единого». Все христологические, а затем и тринитарные споры первых веков церковного христианства наполнены доказательством педоказуемого положения, что христианская Троица не нарушает единства «единого» (арианство и т. д.). Споры первых веков о том, является ли Христос единосущным отцу или только подобным ему, в конечном счете закончились признанием единосущности и полной божественности и сына, и духа святого. Такое утверждение о сыне, пострадавшем крестными муками, важно было церкви как основа этического учения о спасении через страдание. Ведь в конце концов не был ли образ крестных мук Христа прообразом той части человечества, которая своим трудом и страданием (*labor* в средневековой латыни одновременно означает и труд, и страдание) творила историю и обеспечивала существование эксплуататоров? Рождалось то этическое понимание судьбы человечества и эмоциональная сторона новой религии, которые позднее воплотились в поговорку русского народа: «Бог терпел и нам велел» — и которые нашли глубочайшее выражение в образе сына божия, пострадавшего за человечество, — образе, социальная сущность которого выражена уже в знаменитых словах Евангелия: «Придите ко мне все труждаю-

дися и обремененные, и я успокою вас». Образ этот большой моральной силы тревожил человеческое сердце в течение тысячелетий. В изобразительном искусстве он нашел свое выражение в бесконечном ряде распятий, создаваемых великими и малыми художниками и скульпторами. В литературе он продолжал звучать еще в начале XIX в., например в стихах глубочайшего поэта нового времени Тютчева, в которых царственное смирение русского крепостного крестьянина приравнивалось к крестным мукам Христа:

Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде царь небесный  
Исходил, благословляя \*.

---

\* На этом рукопись обрывается (прим. ред.).

## МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЕВРОПЕ В КОНЦЕ XV И ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVI в. \*

Итальянские войны были основным направлением внешней политики Франции с конца XV и до середины XVI в. Они оказали глубокое влияние на внутреннюю историю Франции. Они, наконец, были ареной соперничества, продолжавшегося до самой революции, — соперничества между Францией и державою Габсбургов.

Прежде чем перейти к изложению событий, нужно осветить два вопроса: один — теоретический, другой — конкретно-исторический. Первый вопрос сводится к проблеме социально-экономического содержания внешней политики феодально-абсолютистского государства вообще. Второй вопрос — конкретно-историческая характеристика международного положения Франции и ее соседей к началу XVI в. Таковы те две темы, которые и будут предметом этой лекции.

Говоря о внешней политике раннего периода абсолютной монархии, мы должны, мне кажется, рассматривать этот вопрос, поставив его на почву изучения специфики интересов того общественного класса, который в феодально-абсолютистском государстве является господствующим. И мы тотчас же увидим, что как само феодально-абсолютистское государство, так и его внешняя политика, целиком определяясь интересами господствующего класса, далеко не во всем соответствуют интересам развивающейся буржуазии, а следовательно, и не могут с точки зрения последней считаться всегда удачными или, во всяком случае, часто представляются не вполне удачными. Об этом приходится помнить потому, что внешняя политика абсолютистской монархии обыкновенно до известной степени все же совпадает с пожеланиями буржуазии: захват новых территорий, уничтожение торгового соперника, захват торговых путей, рынков сырья и сбыта в одинаковой мере выгодны и дворянству, увеличивающему свою феодальную ренту, и государству, увеличивающему свой доход, и в то же время буржуазии, расширяющей сферу своего влияния.

И тем не менее между интересами дворянства и буржуазии во внешней политике есть принципиальная разница, особенно

---

\* Это V глава (название дано автором) спецкурса по истории Франции XVI в., который многократно читался С. Д. Сказкиным на историческом факультете Московского университета в период с конца 30-х до начала 50-х годов (подробнее об этом спецкурсе см. выше, с. 8—9). Глава ранее нигде не публиковалась и печатается по машинописному тексту курса, выправленному рукой С. Д. Сказкина и В. В. Сказкиной (прим. ред.).

сильно сказывавшаяся на заре существования абсолютной монархии. Дворянство XVI в. смотрит на войну как на почти нормальное состояние, как на поле своей обычной деятельности, как на средство существования. Огромная роль, которую оно играет в консолидированном новом европейском государстве, позволяет ему использовать концентрированную организацию этого государства для по-новому организованного феодального грабежа как чужой, так и собственной страны. Силы, бесконечно растратившиеся в мелких феодальных файдах раннего средневековья, направляются теперь, в прямой связи с концентрированной властью класса в абсолютной монархии, на приобретение новых подданных для увеличения общей массы феодальной ренты. Но дворянство готово вести войну и тогда, когда оно не вполне уверено в успехе. Сама война, служба в армии, возможность военного грабежа оправдывают войну с точки зрения дворянских интересов. Именно этим объясняется затяжной характер войн XVI и XVII столетий, а также та легкость, с которой война внешняя превращается в войну гражданскую. Организованные в крупные армии дворянские массы сталкиваются между собою, лишь только по той или иной причине ослабевает центральная власть и, так сказать, обнажается старая феодальная (без абсолютизма) природа классовых интересов феодального класса: в таком случае вождями становятся верхние слои новой дворянской верхушки, ведущие за собой дворянскую массу. Как раз именно в этом пункте начинается расхождение интересов дворянства и буржуазии. Дворянская война, перенесенная внутрь государства, влечет за собой разорение собственной страны и упадок деятельности буржуазии. Выигрывают лишь небольшие группы буржуазии — поставщики провианта и всевозможных материалов на армию. Маркитант в армии — то же, что финансист в податной системе абсолютной монархии: ворон, выхватывающий куски из когтей орла.

Конечно, та легкость, с которой в XVI—XVII вв. возникают войны, часто по совершенно ничтожному поводу, и в особенности размеры и затяжной характер военных операций объясняются не только «дворянской жадностью», но и тем, что последняя находит в это время особо благоприятные условия для своего осуществления.

Целеустремленность и целесообразность внешней политики государства зависят от того отношения, в котором дворянство стоит к развитию производительных сил страны. Чем ближе интересы дворянства к интересам буржуазии, тем в большей степени внешняя политика государства осуществляется в интересах будущего, тем более она, следовательно, дальновидна.

Примером может служить политика Англии, где дворянство рано само проникается буржуазными интересами и ведет политику в значительной степени в интересах буржуазного развития задолго до того, как буржуазия становится господствующим классом. Наоборот, на континенте, в частности во Франции, пре-

валирование специфически дворянских интересов над буржуазными, меньшее участие дворянства в сельскохозяйственном производстве страны, паразитарный характер дворянства обусловили на долгое время такую же расточительность во внешней политике, как и во внутренней. Война ради войны, война, потому что дворянину приличествует добывать у других своею кровью то, что эти другие добывали своим потом,— таковы в значительной мере мотивы внешней политики большинства абсолютистских государств Европы XVI—XVIII вв.

Но, само собой разумеется, эта политика захватов, осложненная дворянской «войной ради войны» и с такой легкостью превращающаяся из внешней войны в гражданскую смуту, отчасти корректируется такой же политикой других абсолютистских государств. Так рождается впервые идея «политического равновесия» как принцип внешней политики в Европе.

Всякое установившееся соотношение сил имеет стремление законсервироваться и рассматриваться как нечто нормальное; всякое усиление одной монархии за счет другой или даже за счет еще «не организованных политически» территорий вызывает ответное движение другой державы, стремящейся сохранить прежнее соотношение. Таков первый корректив внешней политики абсолютистских государств, диктуемый международными отношениями. Несколько иного характера препятствие дворянство встречает изнутри, в особенности когда внешняя война превращается во внутреннюю, гражданскую. Здесь оно сталкивается с восстаниями трудовых слоев населения, с необычайной легкостью вытягивающихся в гражданскую войну, причем их участие в гражданской войне скоро превращается в восстание непосредственных производителей против дворянства и его государства.

Замечательное явление французской жизни XVI—XVIII вв., которое должно быть отмечено,— постоянное тление мужицкого бунта, едва сдерживаемое организованной властью дворянства. Вспышки крестьянских восстаний следуют одна за другой и сейчас же потухают, подавляемые вооруженной рукой централизованного государства. Но это государство и особенно его армия все же еще не так сильны, как буржуазное государство XIX в., для того чтобы раз и навсегда отбить охоту у крестьян к восстаниям. Само собой понятно, что в периоды гражданских войн и смут, начинаемых борьбой дворянских клик, вслед за началом гражданской войны нарастает грозное движение низов, заставляющее дворян мириться, чтобы совместными усилиями потушить идущую снизу опасность. В этом непрестанно тлеющем движении низов лежит до известной степени и второй корректив внешней политики абсолютной монархии, по крайней мере в начале ее существования.

Конец XV в. занимает особое место в истории международных отношений в Западной Европе и является гранью, отделяющей старый период феодальных усобиц от нового периода войн между окончательно сложившимися во второй половине XV в.

крупными европейскими государствами. Появление выросших из множества феодальных государств крупных политических образований было важнейшим фактом политической истории Европы XV в. Испания, Франция, Англия, Турция и Австрия — причудливыми границами намечающийся в пределах феодального чудовища («Священной Римской империи германской нации») сложный клубок владений династии Габсбургов — таковы эти новые государства, которые выступают теперь на арене европейской истории в ожесточенной борьбе друг с другом за гегемонию на Европейском континенте и в только что открытых или впервые ставших доступными для европейцев заморских колониальных владениях.

Чтобы ясно представить себе направления, в которых развивалась внешняя политика каждого из этих государств, и ресурсы, которыми они располагали, необходимо остановиться вкратце на внутренней структуре и социальной характеристике этих государств, на движущих силах их внешней политики в общем и каждого в отдельности, указать те пределы, которых каждое из них достигло к концу XV в. в процессе своей территориальной и национальной консолидации, и, наконец, дать историю важнейших фактов и событий международной жизни Европы XVI в.

В основе превращения множества феодальных государств в крупные территориальные объединения лежит все предшествующее экономическое развитие Европы в целом и деятельность главных носителей этого экономического развития — горожан, складывающихся в новых объединенных государствах в класс буржуазии. Начавшееся с XI в. развитие городов и городского хозяйства сопровождалось установлением связей между городом и деревней, а также между различными городами и территориями, т. е. происходило постепенное складывание внутреннего рынка в отдельных странах Европы, который и послужил основой политического единства этих стран. Заинтересованные в безопасности торговых путей, необходимой для успешного развития хозяйственной жизни в условиях устойчивого порядка, горожане и своими силами, и в еще большей степени своими капиталами поддерживали растущую мощь представителя королевской власти, который и стал сувереном и королем нового объединенного государства.

Этот естественный союз горожан и королевской власти, говорит Ф. Энгельс, «нередко... нарушался в результате конфликтов, — ведь в течение всех средних веков развитие не шло непрерывно в одном направлении, — и вновь возобновлялся, становясь все крепче, все могущественнее, пока, наконец, он не помог королевской власти одержать окончательную победу, а королевская власть в благодарность за это поработила и ограбила своего союзника»<sup>1</sup>. Победив своевольных феодалов, короли расправились и с вольностями и привилегиями своих союзников — городов, но исчезновение вольных городов нисколько не остановило

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 411—412.

роста буржуазии. Наоборот, под покровом абсолютной монархии буржуазия могла успешно развивать свое хозяйство, становившееся уже капиталистическим, превратиться в класс буржуазии в широких границах новых объединенных государств, превращать своей деятельностью феодально-территориальное единство в национальное и, наконец, начать революционную борьбу за полную ликвидацию феодального строя.

Однако на первых порах абсолютные монархии продолжали оставаться монархиями феодальными. Их господствующим классом был класс феодалов. Правда, его верхушка — политически независимые крупные сеньоры — была либо физически, либо политически уничтожена. Место феодальной иерархии заняла иерархия чинов на королевской службе, сам класс феодалов стал однороднее и превратился в привилегированное сословие, в дворянство, в класс феодальной монархии, становившейся монархией абсолютной. Абсолютная монархия была государством, защищавшим прежде всего интересы этого класса. Но она поддерживалась на первых порах и буржуазией, для которой крупное государство и один король, а не бесконечное множество крупных и мелких феодальных хищников и грабителей были необходимым условием ее собственного развития и усиления.

Этот феодально-дворянский характер нового государства определял и его внешнюю политику. Могущество феодала, говорит К. Маркс, определяется числом его подданных<sup>2</sup>. Феодальная собственность и феодальная рента — источник существования господствующего класса. В погоне за расширением феодальной собственности феодалы ведут непрестанную борьбу между собою ради грабежа или увеличения числа плательщиков феодальной ренты, а феодальное государство стремится расширяться за счет своих соседей.

Но и в новом, объединенном государстве дворянство долго сохраняет свои выработанные веками привычки и представления. Война для дворянства сама по себе остается самоцелью и оправданием. В XVI—XVII вв. невероятный грабеж чужих и своих, практиковавшийся во время войн, оставался одним из важных источников существования дворянской массы. Война оставалась для дворянина единственно достойным его чести способом существования. Военная служба возвышалась в понятии славы короля и государства как единственная этическая норма его поведения. Война была необходима и для главы дворянства — короля как одно из средств увеличения числа своих подданных, а следовательно, и доходов.

Что же представляли собой те державы, которые в XV—XVI вв. вели в Европе бесконечные войны, и каковы были основные черты их внешней политики?

Энергичная завоевательная политика испанской монархии XVI в., кровавая расправа ее конкистадоров в Америке, «под-

<sup>2</sup> См.: Там же, т. 23, с. 729.

«виги» испанских армий в Европе, державших в страхе весь континент, — все это плоды буйной деятельности испанского дворянства, считавшего позором для своего благородного происхождения какой-либо труд, кроме войны, какой-либо иной источник существования, кроме скудной феодальной ренты, получаемой от скудного же сельского хозяйства Испании, и военного грабежа во всех его видах. Своеобразный «идеализм» испанской политики, погоня Карла V за химерой всемирной монархии, его сына Филиппа — за химерой утверждения единой веры на всем протяжении его правления — все это было лишь прикрытием целей феодального грабежа. Не принимая непосредственного участия в хозяйственной деятельности страны, не ограниченное в политической деятельности реальными потребностями испанской промышленности, торговли и земледелия, испанское дворянство могло ставить перед собой по-своему, по-феодальному «возвышенные» цели вопреки «разумной действительности», т. е. вопреки тем силам, которые могли бы оплодотворить будущее Испании. «Идеализм» ее политики был подлинным неразумием. Испанские идалго считали недостойным принимать в хозяйстве непосредственное участие, а правительство этих идалго истощало их хозяйство, высасывая из него добавочные средства для своих безмерных завоевательных целей. Главные же средства оно черпало из многообразных колоний, каковыми для нее были богатые купеческие Нидерланды, золотоносная Америка и население различных европейских стран, в первую очередь богатой Италии.

Очень близкой по характеру, хотя и не до конца похожей на Испанию, была французская монархия и ее дворянство, а значит, и ее армия, набиравшаяся также почти исключительно из дворян.

Разница между Испанией и Францией заключалась в том, что у французского дворянства и его короля не было таких источников дохода, которые делали бы его независимым от хозяйственного развития собственной страны. У Франции не было ни американского золота, ни рудников Потоси, ни богатых нидерландских купцов. Дворянство и его государство увеличивали доходы в меру успехов собственного хозяйства и потому принуждены были поддерживать развитие своей промышленности и торговли. Но источники доходов, а следовательно, и характер французского дворянства мало отличались от доходов и характера дворянства Испании. Французское дворянство также считало для себя зазорным занятие торговлей или предпринимательством, и для него единственно достойным занятием была война.

Большинство французского дворянства к XVI в., так же как и дворянство Испании, материально было разоренным, и для него война становилась жизненной необходимостью. Когда оно в результате объединения Франции оказалось сплоченным вокруг своего главы — короля, оно сразу же поставило на очередь крупную политическую задачу, тоже прикрытую средневековыми иллюзиями и тоже по-своему, по-феодальному «возвышенными» и «идеальными». Так, ограбление Италии французским дворян-

ством, именуемое обычно в истории Итальянскими войнами, ассоциировалось в его представлениях с идеей крестового похода с целью восстановления Византии и освобождения из-под власти турок гроба господня. А сама эпопея итальянского грабежа послужила питательной почвой для возобновления интереса к рыцарским романам и рыцарской литературе, воплощением которой в жизни был идеальный «рыцарь без страха и упрека» знаменитый Баяр.

Отброшенная на Запад и утерьявшая (после Столетней войны) все свои владения на континенте, Англия стояла особняком и играла в целом второстепенную роль в европейской политике первой половины XVI в. Ее будущее морской державы начало довольно отчетливо вырисовываться лишь во второй половине столетия. Первая же его половина была для нее временем внутренней консолидации сил и воздержания от крупных политических акций в Европе — необходимая и разумная передышка после внутренних битв Роз конца предшествующего века<sup>3</sup>. Эта политика спокойствия была началом того реализма английской внешней политики, которым Англия отличалась в последующие века. Она покоилась на том факте, что в Англии давно уже значительная часть английских дворян сделалась крупными сельскохозяйственными предпринимателями, поставщиками шерсти и другого сельскохозяйственного сырья сначала в промышленную Фландрию, а с XV в. и для своей собственной промышленности.

В XV в., в период так называемого первоначального накопления, английское дворянство превращалось в хозяина-капиталиста и деятельного участника этого первоначального накопления. Оно было занято ограблением собственного крестьянства, принимало деятельное участие в торговле и промышленности страны вместе с буржуазией, сливаясь с которой, оно умножало ряды так называемого нового дворянства, деятельного предприимчивого и корыстолюбивого. Для всего этого нужно было спокойствие вовне и крепкая власть внутри, готовая задавить сопротивление ограбляемых масс. Эту задачу хорошо выполняли представители новой династии — Тюдоры, почти абсолютные монархи; почти — потому что в Англии продолжал существовать — пусть и покорный — парламент, который даже в то время был скуп на подачки королям и был настолько живым и постоянным напоминанием о реальных интересах господствующих классов, что короли даже не пробовали вести свою собственную, королевскую политику и довольствовались на континенте мелкими интригами и мелкими политическими авантюрами. О деятельности первых двух королей династии Тюдоров их современники хорошо говорили, что они начинали войну для того, чтобы выжать субсидии от своих подданных, и кончали ее для того, чтобы сорвать куш со своих противников. Коммерческий дух уже начинал определять политику

<sup>3</sup> Имеется в виду внутрифеодальная борьба династий Ланкастеров и Йорков в Англии, так называемая «Война Алой и Белой розы» (1455—1485 гг.) (прим. ред.).

Англии, и сама политика ее королей не лишена была мелкоторгового хищничества.

Наиболее сложными и извилистыми путями шла политика Австрии. Вплоть до конца XVI в. она была единственным более или менее крупным территориальным государством в пределах «Священной Римской империи германской нации». Призрачное существование этого чрезвычайно сложного и немощного политического организма свидетельствовало о том, что общие тенденции, отмеченные нами повсюду в Европе, были в Германии чрезвычайно слабыми. Это объяснялось прежде всего экономической разобщенностью страны и отсутствием единого экономического центра. Германия консолидировалась по кускам в пределах отдельных территорий, а это означало, что она распадалась на множество территориальных княжеств, оказывавших чрезвычайно сильное сопротивление всяким попыткам национального объединения.

Самым крупным из таких территориальных государств Германии были наследственные земли дома Габсбургов (будущая Австрия), основная часть которых лежала на среднем Дунае и в Тироле. Их значение было настолько велико, что Габсбурги сумели превратиться почти в наследственных носителей императорского титула, но все попытки дальнейшего укрепления их власти в Империи или по крайней мере в ее германской части оказывались неудачными, встречая сопротивление остальных германских князей. Немецкое бюргерство было еще слабо и в силу экономической разрозненности страны плохо понимало необходимость ее политического единства. Единственным из средневековых сословий, проникнутым сознанием такой необходимости, было мелкое, особенно так называемое имперское, дворянство, поскольку с существованием Империи была связана его независимость от усиливавшихся князей и его возможное значение в качестве привилегированного сословия абсолютной монархии. Создание государства этого типа оказалось, однако, не в пример Франции, невозможным в Германии. Для разорявшегося и нищавшего, попадавшего вопреки своим стремлениям под власть князей немецкого дворянства «его собственная гибель должна была отождествляться с гибелью немцев как нации... Оно было самым национальным сословием, и чем сильнее была имперская власть, чем слабее и малочисленнее были князья, чем более единой была Германия, тем сильнее было и оно»<sup>4</sup>. Оно не только понимало это, но и заявило о своих политических идеалах устами Ульриха фон Гуттена и делами Франца фон Зиккингена, больших поклонников французских порядков и лично Франциска I, которого они не прочь были даже посадить на престол императоров Германии.

Все это, однако, были политические мечты. Силы, противостоящие национальному единству, были непреодолимыми,

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2-е изд., т. 7, с. 393.

и Габсбурги, как показали последующие времена, могли рассчитывать лишь на некоторое усиление своих наследственных владений, но не на создание абсолютной монархии, которая охватывала бы всю Германию.

Отсутствие в Германии благоприятных предпосылок для ее национального единства, заставило самое большое из германских государств — будущую Австрию — идти по линии старых феодальных способов приращения своей территории. «Счастливая Австрия» и после Фридриха III продолжала браками и наследственными приобретениями расширять политическое влияние своего царствующего дома. В конце XV в. она в лице принца Максимилиана, будущего императора, получила вместе с рукой Марии Бургундской право на бургундское наследство в целом (а вместе с тем и яблоко раздора между Габсбургами и Францией, разгромившей Бургундию и захватившей большую часть ее владений). В XVI в. в лице внука Максимилиана Карла династия Габсбургов объединила в своих руках Испанию, Нидерланды, значительную часть Италии и императорскую власть в Германии, создав в целом нелепую, типично по-феодалному построенную державу, так же быстро распавшуюся, как и возникшую.

Для всех этих далеко идущих планов династического честолюбия Габсбургов сама Германия служила лишь резервуаром военной силы. На службу Империи или, лучше сказать, на службу к Габсбургам шли и имперское дворянство, и многочисленная плебейская масса, толпы мелкого люда, выбрасываемого начавшимся капиталистическим развитием из насыщенных крестьянских гнезд и ремесленных лавок. Организованные впервые именно Максимилианом I по образцу, данному швейцарцами, они стали в XVI в. знаменитым воинством ландскнехтов. Эти люди, фактически лишенные родины, стали служить затем всем, кто им платил, и не раз обращали свое оружие против крестьянства самой Германии.

В первой половине XVI в. то сложное государство, каким была Австрия, начинает превращаться в многонациональную абсолютную монархию, расположенную на юго-востоке тогдашней Западной Европы. Причиной этого была общая опасность, грозившая государствам юго-востока от страшного врага «всего христианского мира» — турок. Эта опасность заставила Чехию и Венгрию присоединиться к Австрии, но одновременно устремила внимание Австрии на юго-восток, что уже в XVI в. ослабило ее роль в Германии и ее делах.

В сложном переплете международных отношений XVI в. это направление политики Габсбургов, сочетавшееся с борьбой Испании против проникновения турок в западную часть Средиземного моря, сыграло, как мы увидим, важную роль, распыляя силы Габсбургов и отвлекая их на восток в самые острые моменты борьбы за гегемонию в Западной Европе.

Падение Константинополя (1453) и окончательное утверждение турок на Балканах было лишь этапом на пути их дальней-

шего продвижения на запад, в самое сердце Европы. Турецкая угроза нависла над Европой особенно с начала XVI в. Царствование Сулеймана I (1520—1566) было наивысшей точкой турецкого могущества. Не останавливаясь здесь на внутренних причинах дальнейшего продвижения и успехов Турецкой империи, которую К. Маркс считал «единственной *подлинной военной державой средневековья*»<sup>5</sup>, заметим лишь, что разгром чешско-венгерской армии при Мохаче в 1526 г., появление турок под стенами самой Вены (1529), захват ими большей части Венгрии— все это были события, которые потрясли сознание современников и заставили сплотиться юго-восточные европейские государства вокруг юго-восточной Германии, т. е. Австрии. Господствующие классы этих государств Европы опасались, что приход турок повлечет за собой их разорение и потерю всех привилегий, земель и феодальных доходов, тогда как народные массы, только что разбитые в Великой крестьянской войне, готовы были рассматривать пришествие турок как кару божью на господ, князей и духовенство и начало тысячелетнего царства справедливости, которое проповедовали им недавно великие фантасты и утописты народного восстания.

Последнее замечание заставляет нас остановиться еще на одном важном факте международной и военной истории Европы XVI в.— на участии народных масс в этих, по существу, феодальных войнах, ведущихся при помощи дворянских армий. Существование современных огромных армий, покоящихся на системе всеобщей воинской повинности, большое значение для этих армий низших слоев населения, составляющих в них солдатскую массу,— все это явления более поздние, окончательно сложившиеся в Европе только после Французской буржуазной революции.

Европейские же армии XV и XVI вв. были прежде всего дворянскими армиями и дворянскими организациями. Не следует забывать, что феодальное общество, для которого было характерно внеэкономическое принуждение, видело в оружии средство этого принуждения, а в принадлежности к военному сословию — основной признак господствующего класса. Дороговизна тяжелого рыцарского вооружения, недоступного для крестьянина, была равносильна разоружению крестьянства, оказавшегося вследствие этого в раннюю пору средневековья во власти класса феодалов, сформировавших сословие воинов. На долгое время рыцарская конница оказывается основным и почти единственным видом армии вообще.

Лишь развитие городов и начавшийся процесс политического объединения и складывания европейских монархий создали центры, достаточно богатые, чтобы вооружать на свой счет рыцарство и придавать ему легко вооруженные массы лучников, арбалетчиков и другие виды вспомогательных войск. Первоначально они были годны больше для обороны, чем для нападения, но посте-

<sup>5</sup> Архив Маркса и Энгельса. М., 1939, т. VI, с. 189.

ленно начинали играть наряду с рыцарской конницей все большую и большую роль, в особенности когда эти вспомогательные отряды были многочисленными и действовали массами.

Одновременно в ряды рыцарской армии вступает недворянский элемент — крестьянство и бюргерство. Социальное значение этого факта в Европе было огромно. Не следует забывать, что организаторами, а часто и вождями многочисленных крестьянских и городских восстаний XIV—XVI вв. были отставные солдаты королевских и городских армий. Эти народные элементы в ранних европейских армиях мало-помалу выработали свою тактику и свои, более эффективные приемы борьбы. Наиболее полное выражение они нашли в организации и тактике швейцарской крестьянско-бюргерской пехоты XV в., которая тоже выросла — не следует этого забывать — в тяжелой двухсотлетней борьбе с феодалами за свободу и политическую независимость.

«Поразительная сила швейцарского воинства — говорит Дельбрюк — опиралась на массовое действие крупных сомкнутых колонн, в которых каждый отдельный солдат был полон уверенности в своих силах, питаемой двухсотлетней традицией непрерывных побед. Охватывавший весь народ воинственный дух давал возможность вести его в бой толпой, а массовое построение в свою очередь одерживало перевес над любой индивидуальной доблестью прежних профессиональных воинов»<sup>6</sup>, т. е. рыцарей, добавим мы от себя.

Тактика швейцарцев легла в основу организации европейской пехоты, которая становилась отныне важнейшей составной частью всякой армии, если она не хотела быть разбитой. Вместе с тем перед вновь создавшимися крупными государствами Европы встал вопрос: откуда черпать кадры для пехоты и в какой степени можно для этой цели использовать собственные (принадлежащие самим дворянам), т. е. прежде всего крестьянские, ресурсы? Решение этого вопроса становилось тем более настоятельным, что военные операции крупных государств по необходимости принимали все более значительные размеры и собственно дворянских кадров уже не хватало.

Самой лучшей армией в Европе XVI в. считалась королевская испанская армия, продукт реформаторской деятельности королей — объединителей Испании (Фердинанда и Изабеллы) и их главного помощника в военном деле, знаменитого испанского полководца первой половины XVI в. Гонсало де Кордова. Для организации испанской пехоты по швейцарскому образцу ими была привлечена масса полунищих провинциальных дворян-идалго, воинственные инстинкты которых были воспитаны столетиями войн с маврами. Но скоро этих войск оказалось недостаточно.

Во Франции уже при Франциске I армия постепенно стала превращаться почти в постоянную, хотя и при нем, и при Ген-

<sup>6</sup> Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. Л., 1930, т. IV, с. 3.

рихе II еще сохранялись остатки феодальной армии и каждый сеньор, имевший 500 ливров годового дохода, должен был посылать королю одного вооруженного солдата, а сеньор с доходом в 300 ливров — одного стрелка из лука. В состав ополчения входили стрелки из мушкетов и солдаты, вооруженные копьями и алебардами. Наместник, бальи, приводил к королю эту толпу плохо вооруженных вассалов. В 1500 г. в составе такого войска еще насчитывалось 10 тыс. человек, а через 100 лет — только 3 тысячи.

Элементы постоянной армии в этот период были представлены небольшими отрядами королевской гвардии и жандармами. Последние, созданные еще при Анне Бретанской (1476—1514), представляли собой отряды королевских копейщиков — «копья». Каждое «копье» состояло из капитана, двух стрелков из лука, пажка, лакея, оруженосца и лошадей. Капитаном назначался богатый дворянин, облаченный в отличие от остальных в латы. Стрелками обычно были бедные дворяне, а иногда и буржуа.

Активная внешняя политика Франции в конце XV — начале XVI в. потребовала увеличения численности армии. Использование во Франции наемников из обедневших гасконских дворян также не смогло полностью удовлетворить потребность в войсках, как и привлечение идалго в армию Испании. Монархи встали в XVI в. перед необходимостью привлекать в армию и недворян. Но они не пошли по пути привлечения на военную службу крестьян и плебеев, а обратились к найму чужестранцев. Однако при этом дворянство не утратило своего значения, так как именно из его среды назначались в армию командиры и пополнялись привилегированные отряды<sup>7</sup> на службе короля. Абсолютная монархия стала организатором постоянной армии и постоянного офицерского корпуса, дворянского по своему происхождению.

Во Франции, писал в начале XVI в. Клод де Сейссель, «постоянное войско многочисленнее и лучше оплачивается и содержится, чем в какой-либо другой известной нам стране, и заведено оно столько же для защиты королевства, как и для того, чтобы всегда было достаточно вооруженных людей, верховых и обученных обращению с оружием, а также для содержания дворян; и должности там так распределены, что довольно большое число дворян разных состояний может жить пристойно, хотя бы и не было никакой войны в королевстве. Потому что знатные люди занимают военные должности, более или менее важные, смотря по их способностям и доблести. Другие занимают второстепенные должности: одни — лейтенанты, другие — знаменосцы, третьи — копейщики и стрелки, и, наконец, молодые дворяне представлены туда пажами»<sup>8</sup>.

При создании новых армий в качестве наемников в первую очередь стали привлекать швейцарцев, которые, блистательно

<sup>7</sup> Эти отряды напоминают русские дворянские полки.

<sup>8</sup> *Seysssel C. de. La monarchie de France. Paris, 1961, p. 122.*

отстояв свою свободу, стали затем наниматься на военную службу к различным монархам и скоро сделались обязательными участниками всех крупных сражений конца XV и XVI в. В конце XV в. на сцене европейской политики в качестве наемников появляются также шотландцы и немецкие ландскнехты, организованные по швейцарскому образцу.

В какой мере появление крупных масс наемников, главным образом из среды плебейства, было в XVI в. новостью, с которой дворянство мирилось, так сказать, скрепя сердце, показывает один эпизод из истории Итальянских войн. В 1509 г. император Максимилиан осаждал Падую. Ландскнехты должны были идти на штурм, но они потребовали, чтобы в нем приняли участие и дворяне, на что знаменитый «рыцарь без страха и упрека» Баяр сказал: «Неужели мы станем в ряды и пойдем навстречу опасности вместе с сапожниками и портными?». А немецкие рыцари заявили, что они вступили в поход, для того чтобы сражаться в конном строю, а не для штурма<sup>9</sup>.

Эти наемные отряды стоили чрезвычайно дорого, и невольно возникает вопрос, почему правительство новых монархий не привлекало на военную службу собственных крестьян и плебеев. Ответ на этот вопрос мы находим у современников. Новые дворянские монархии еще не чувствовали себя достаточно прочными и боялись давать оружие в руки своим подданным, если последние не принадлежали к дворянству, боялись вводить всеобщую воинскую повинность из страха перед крестьянским восстанием. Страх перед вооружением масс был очень велик, и Венецианская республика давно уже, например, считала политической аксиомой — не вооружать своих контадинов (крестьян).

Так же обстояло дело во Франции. Один из замечательных венецианских дипломатов и наблюдателей, Микеле Суриано, писал о французской армии в 1561 г.: «Что касается пехоты, то наилучшими для нее считаются гасконцы, потому что они наиболее стойко и больше других способны выносить тяготы войны, т. е. ближе всех подходят к качествам испанского солдата. Гасконцев можно набрать всего 6 или 7 тысяч. Жители других провинций, особенно пограничных, которые привыкли к войне, могли бы дать прекрасную и многочисленную пехоту, если бы им дали соответствующую муштру. Людовик XII учредил легионы из крестьян. Франциск I расширил это предприятие; он хотел создать из них армию в 40 или 50 тыс. человек, чтобы Франции не приходилось быть данником швейцарцев. Но все эти предприятия были уничтожены в результате настоящих сословий — Генеральных Штатов, по мнению которых употребление оружия должно оставаться привилегией дворянства. Для этого существует много причин, и, между прочим, боязнь вооружить плебеев, которые, как только они получают в свои руки оружие, могут

---

<sup>9</sup> Дельбрюк Г. Указ. соч., т. IV, с. 13.

подняться против дворян и вельмож из зависимости и из желания отомстить за те притеснения, которые им приходится переносить»<sup>10</sup>.

Таким образом, абсолютная монархия, по крайней мере на первых порах, принуждена была пользоваться наемниками-чужестранцами, которые стоили дорого и потому не всегда были по карману даже такой державе, как Франция.

Это не значит, что французская армия в то время была совсем лишена собственной пехоты, но в целом армия оставалась очень разношерстной. В ее рядах, помимо наемных ландскнехтов и швейцарцев, были пикардийские и пьемонтские отряды, солдаты в латах и легкая кавалерия, артиллеристы и пикёры, мушкетеры и французские «авантюрьеры».

Пестрым было и вооружение армии. У кавалеристов главным оружием являлось копьё, у пехоты — пики. Лук уже выходил из употребления и постепенно начал заменяться мушкетами и пистолетами (с этим отчасти связано и падение рыцарства). Далеко не все солдаты вообще были вооружены. У французов была часто вооружена лишь треть солдат, у швейцарцев — половина, у итальянцев — две трети.

Ручное огнестрельное оружие было представлено главным образом мушкетами с крюками и мушкетами с колесами, не обладавшими достаточной пробивной силой и требовавшими для выстрела установления их на подставки. Но во французской армии уже с XVI в. была в почете и артиллерия. Армия Карла VIII и Людовика XII удивляла итальянцев своей артиллерией (пушки на лафетах). В 1537 г. во французской армии насчитывалось 50 таких пушек. С помощью этих пушек еще в 1521 г. в течение четырех дней в стены Мезьера выпустили 4000 ядер. Генрих II учредил должности 20 канониров артиллерии, заведовавших артиллерийским имуществом.

Лишь ко второй половине XVI в., когда, с одной стороны, стали иссякать рынки пушечного мяса в Германии, Швейцарии и Шотландии, а с другой — происходило укрепление абсолютных монархий, а вместе с тем росла и уверенность в себе дворянского государства, европейские монархи стали переходить к рекрутским наборам в своих странах. Дворянское государство погнало на военные авантюры непосредственных производителей, вооруженных на средства, которые государство взимало с них же в виде налогов. К прежним тяжким поборам прибавился налог кровью.

Таковы были эти новые государства, их внутренний строй, их сильные и слабые стороны и, наконец, их вождедения. Краткий обзор политической географии Европы конца XV — начала XVI в. поможет нам понять трения между ними и очаги возможных конфликтов.

---

<sup>10</sup> *Tommaso N. Relations des ambassadeurs venitiens sur les affaires de France au XVI-e siècle. Paris, 1838, t. 1, p. 495.*

Завершение объединительной политики французских королей Людовиком XI и разгром с помощью швейцарской пехоты самого опасного врага единой Франции — Карла Смелого Бургундского продвинули границы Франции до самых пределов «Священной Римской империи германской нации».

Брак наследницы Карла Смелого Марии Бургундской с Максимилианом Габсбургом сделал последнего наследником бургундской вражды к Франции. Сын Максимилиана и Марии, Филипп Фландрский, женился на Хуане Безумной (единственной дочери Фердинанда Арагонского и Изабеллы Кастильской), и старший сын от этого брака Габсбурга и испанской принцессы — Карл должен был со временем стать королем Испании. Опираясь в основном на свои австрийские владения, династия Габсбургов готовилась стать вековым носителем вражды и соперничества с Францией и лелеяла честолюбивые замыслы окружить ее со всех сторон.

С 1493 г. Максимилиан стал императором Германии. В 1519 г., после его смерти, на престол Германии был избран его внук Карл, ставший к тому времени (с 1516 г.) королем Испании. Великая держава Габсбургов охватывала теперь Францию со всех сторон: к северу Габсбурги владели Нидерландами, в которых графства Фландрия и Артуа были одновременно вассалами французской короны. С северо-востока и востока граница между Германией и Францией оставалась весьма неопределенной, так как ряд мелких княжеств и территорий, лежавших по северо-восточной и восточной границе Франции, очень слабо были связаны с Империей. Швейцария, оставаясь юридически в составе Империи, фактически была совершенно самостоятельной. На юге герцоги Савойские тоже вспоминали о своей связи с Империей лишь тогда, когда их интересы шли в разрез с французскими. Внутреннее политическое состояние Германии этого времени, рост власти германских больших и малых территориальных князей и, наоборот, постепенный, но непрерывный упадок императорской власти были источником слабости Габсбургов и, несомненно, снижали их политическую активность и уменьшали их мощь в борьбе с Францией.

На юго-западе Европы к концу XV в. создалось еще одно, второе по величине в Европе государство — Испания. На Пиренейском полуострове оставались лишь два самостоятельных государства — Португалия и маленькая Наварра, пограничное между Францией и Испанией королевство, разделяемое на две части Пиренейскими горами. Ее южная, испанская часть была захвачена Фердинандом Католиком, и с тех пор Наварра, сохранившая только свою северную, французскую часть, обратила свои взоры к Франции, откуда она надеялась получить помощь для восстановления единства.

Отношения между испанскими и французскими государствами в раннее средневековье, до их объединения в XV в., обычно были дружественными, пока их разделяли английские владения

в Гиэни. Но с конца XV в., когда их территории вошли в соприкосновение, между ними оказались спорные области (Руссильон). Кроме того, Испания, или, говоря точнее, царствующий Арагонский дом, сумела за это время распространить свою власть на значительные территории в западной части Средиземного моря. Ей принадлежали Балеарские острова, Сицилия, Сардиния, а одна из линий Арагонской династии с 1435 г. правила в Неаполе. Слияние Арагонского дома с Габсбургами грозило запретить Францию и со стороны Средиземного моря. С открытием Нового Света Испания, а с нею и Габсбурги, получила в свое распоряжение новые средства, которые в век развития наемничества могли быть всегда превращены в дополнительные армии, угрожавшие соперникам Габсбургов — французским королям. Так в западной части Европы завязывался узел габсбургско-французских противоречий, волновавших Европу в течение двух с лишним веков.

Второй узел международных столкновений, тесно переплетавшийся с первым, — отношения Европы с новой полуевропейской-полуазиатской державой — Турцией.

Овладев Константинополем, турки создали на месте древней Византии огромную империю, простиравшуюся от Тавра до Дуная, от Адриатического моря до Каспийского. Они намеревались завоевать и Европу, продвигаясь по Дунаю, с одной стороны, и по побережьям Африки — с другой. В 1493 г. султан Баязид захватил Штирию, Крайну, учинив здесь расправу, которая «превосходила всякое воображение». И хотя ему не удалось захватить Египет, он все же утвердился на северном побережье Африки в непосредственной близости к Испании.

Последующие султаны, особенно Сулейман I Великолепный, продолжали этот захват Европы, которая тщетно взывала к «христианам», приглашая их совершить крестоносные подвиги против «неверных».

Балтийская проблема, ставшая очень важной во второй половине XVI в., когда на сцену выступила новая, доселе знакомая на Западе лишь понаслышке и считавшаяся там полуварварской страной Московия, в первой половине XVI в. была лишь небольшим эпизодом по сравнению с той борьбой, которая кипела на западе и юге Европы. Балтийский вопрос тогда сводился лишь к борьбе между дряхлевшей Гаизой, Данией и Швецией.

Все эти противоречия обнаружились ясно с того момента, как самая крупная из дворянских монархий Европы — Франция затеяла грандиозную авантюру, казавшуюся ее участникам воскрешением рыцарских эпопей средневековья и ставшую в действительности, как и все рыцарские эпопеи средневековья, грандиозным грабежом. Объектом этой авантюры была Италия, столь же богатая, как и политически неорганизованная страна, которую новоявленные крестоносцы воспринимали как добро, желавшее обрести хозяина.

Италия конца XV — начала XVI в. состояла из множества самостоятельных государств, вопреки общей тенденции к политическому объединению, заметной в прочих странах Западной Европы. Это может показаться тем более удивительным, что именно Италия начала экономически развиваться раньше и успешнее, чем вся остальная Европа, что именно в Италии рано возникла богатая и влиятельная буржуазия, которая в ряде крупных торговых городов сумела захватить в свои руки политическую власть. Политическое распыление Италии объясняется в первую очередь тем, что богатые торговые республики и «тирании» севера и центра Италии выросли на транзитной торговле, к которой затем присоединилось производство, но тоже [ориентированное] на внешний рынок. Влачившие нищенское существование массы итальянского народа были слишком бедны, чтобы покупать товары, которыми торговали города-государства Италии — Генуя, Милан, Венеция, Флоренция. Поэтому итальянских купцов мало интересовал внутренний рынок, а вместе с тем они мало интересовались и политическим единством страны. На внешних же рынках, откуда они получали товары (на Востоке, например), или в тех странах, куда они товары сбывали, они выступали как конкуренты и заклятые враги. Две самые крупные торговые республики Северной Италии — Генуя и Венеция вели в течение нескольких столетий беспощадную борьбу друг с другом.

В целом политическая карта Италии к концу XV в. выглядела так. На севере, в областях, пограничных с Францией, находилось герцогство Савойское, феодальное княжество, хищнически косившееся на богатый торговый швейцарский город Женеву. На северном побережье Средиземного моря самыми крупными государствами были две городские торговые республики: Генуя на северо-западе и Венеция на северо-востоке.

В центре Ломбардской равнины, на большом торговом пути из Центральной Европы в Италию, находился богатый промышленный и торговый город Милан. В XV в. Милан, власть в котором

\* Это VI глава (название дано автором) из того же специального курса по истории Франции XVI в., ранее нигде не печатавшаяся (*прим. ред.*).

захватили сначала кондотьеры Висконти, затем Сфорца, был самым крупным государством Северной Италии. Его территория простиралась к 1492 г. от предгорья Альп до реки По и от Сезии до Адды. В его состав входили Парма и Пьяченца. Это было государство военной силы и террора, и его подлинной столицей был не столько город Милан, сколько его замок-крепость, в котором, как бы в вечной осаде, отсиживались его государи в страхе и перед непрекращавшимися против них заговорами подданных, и перед возможным нападением многочисленных внешних врагов: Венеции, швейцарцев, Флоренции.

В центре Италии было два крупных государства: «республикантирания» Флоренция, стремившаяся завладеть всей Тосканой, и Папское государство. Власть во Флоренции захватили «тираны» — банкиры Медичи, давшие в XV в. таких крупных политиков, как Козимо I (1434—1465) и Лоренцо Великолепный (1469—1492). За это время Флоренция подчинила себе большую часть Тосканы, за исключением республик Лукка и Сиена, по ее внутреннее положение было неустойчиво. У Медичи были враги, постоянно волновалась демократическая часть населения. Все эти трудности всплыли на поверхность, когда в 1492 г. у власти оказался неспособный Пьеро Медичи.

Самым своеобразным из всех итальянских государств было Папское государство. Оно включало в себя древний Лациум, Марку и Романью. Перерезанное посредине Апеннинским хребтом, оно в своей северной части принадлежало папе лишь номинально. Некоторые территории здесь были захвачены Венецией, на других землях утвердились государства мелких хищников-кондотьеров: Бендиволио, Малатесты, Монтефельтре. Даже в римской Кампании такие фамилии, как Орсини, владели большими территориями, а в Риме им принадлежали укрепленные кварталы, настоящие средневековые замки. Папы, большинство которых происходило из крупных итальянских фамилий, использовали власть для расширения своих фамильных владений и мало чем отличались от простых кондотьеров.

Самым крупным итальянским государством было королевство Неаполитанское, единственное в Италии, создавшееся в течение раннего средневековья. С 1282 г. Сицилия, а с 1435 г. Южная Италия с Неаполем попали в руки Арагонской династии. Культурная жизнь, торговля и промышленность страны сосредоточились почти исключительно в Неаполе или около него. Остальная страна была крестьянской. В ней господствовали феодальные сеньоры, сохранилось грубое и варварское средневековье. Несмотря на сравнительное усиление королевской власти, феодалы вели себя весьма независимо, и в 1485 г., недовольные своим королем Фердинандом (побочный сын Альфонса V Арагонского), они встали против него и пригласили на престол герцога Рене Лотарингского. Фердинанд, однако, подавил восстание; он сделал вид, что примирился с мятежниками баронами, а затем обманом завлек их ко двору и там умертвил.

Непрерывная вражда мелких и мельчайших итальянских государств, вражда и борьба городов-республик, заговоры и убийства из-за угла, тонкая сеть дипломатических интриг, предательства и измен — такова была жизнь тех слоев Италии, которые стояли у власти и принимали непосредственное участие в ее внешней политике. Слабость каждого из итальянских государств в отдельности, начиная с особенной силой давая себя знать к концу XV в., когда в Европе бок о бок с Италией стали создаваться крупные государства, превратила итальянцев в искуснейших дипломатов, виртуозов закулисной игры и интриг.

Италия сделалась настоящей школой европейской дипломатии, а у крупнейшего политического мыслителя и публициста Италии того времени — Никколо Макьявелли, как писал К. Маркс, «теоретическое рассмотрение политики освободилось от морали»<sup>1</sup>.

Такова была Италия в тот момент, когда 2 сентября 1494 г. французский король Карл VIII перевалил через Альпы и двинулся в Пьемонт с большой армией, состоявшей из 3500 конейщиков, 6000 бретонских лучников, 6000 арбалетчиков, 8000 гасконцев-мушкетеров, 8000 чел. швейцарской пехоты и 140 орудий. Внешним предлогом к этой войне были претензии Карла VIII на Неаполитанское королевство, которым когда-то, в XIII и XIV в., владели анжуйские принцы, ведущие свое происхождение от брата Людовика IX Святого. Но это было, конечно, не больше чем предлогом. Действительные причины, как мы сказали, были иные: дворянское государство нуждалось в войне, хотя до сих пор это предприятие кажется многим историкам просто рыцарской авантюрой, напоминавшей средневековые легенды рыцарей Круглого стола, паладинов славного короля Артура.

Не было, с другой стороны, и в самой Италии недостатка в голосах, призывавших французского короля в качестве арбитра и судьи. Новоявленных рыцарей конца XV в. во главе с Карлом VIII призывал в Италию миланский регент Лодовико Моро, правивший вместо своего малолетнего племянника Джованни-Галеаццо Сфорца и теперь желавший избавиться от своего подопечного и захватить власть в Милане, а может быть, и на всем полуострове. Их звали туда неаполитанские бароны, которых изгнал из Неаполя Фердинанд I за то, что они хотели лишить его короны и посадить на его место герцога Лотарингского. Их соблазняли перспективами великого крестового похода против турок, для участников которого Южная Италия казалась прекрасным роздыхом на пути.

Папа и флорентийские банкиры, встревоженные чересчур твердой политикой Фердинанда в Неаполе, тоже не прочь были создать ему противовес в лице французского короля. Савонарола<sup>2</sup> в лице французоз ждал «грозы божьей» и всеобщего очи-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 314.

<sup>2</sup> Джироламо Савонарола (1452—1498) — доминиканский монах во Флоренции, снискавший себе широкую популярность в средних и низших

щения от грехов. Все надеялись на помощь французского короля.

Карл быстро дошел до Флоренции, которая открыла ему ворота, занял Лукку и Пизу, задавленную в начале XV в. Флоренцией, и был встречен в тосканских городах возгласами: «Народ и свобода!».

Демократически-пополанские партии воспользовались появлением французов, чтобы изгнать из городов «тиранов». Когда Карл вступил в Пизу, жители ее бросали в Арно ненавистные им флорентийские гербы с изображением льва и кричали: «Свобода!».

К королю явились флорентийские послы и Савонарола, просящие его милостиво отнестись к Флоренции. Французы потребовали выкупа в 120 000 флоринов. Войско Карла не прочь было ограбить город.

Савонарола умолял Карла удалиться из города. 28 ноября Карл двинулся по направлению к Риму, где он намеревался «помолиться». Папа Александр VI, напуганный приближением такого богомольца, наполнял замок св. Ангела провизией и боевыми запасами и рассылал всем итальянским и европейским государям, включая и турецкого султана, послания, прося защиты от французского короля. Подготавливалась лига против французов: Испания, Венеция, Милан, Неаполь и папа. Обманувший надежды всех французский король казался теперь слишком сильным и опасным для более крупных государей Италии. Зато все мелкие владетели были на его стороне. Так как, однако, пока никто не пришел папе на помощь, последний открыл ворота Карлу. Королю хотелось получить от папы инвеституру на Неаполитанское королевство. Не добившись этого, он покинул Рим (28 января 1495 г.).

Скоро и Неаполитанское королевство оказалось в руках французов. В феврале Карл вступил в Неаполь. Неаполитанские бароны охотно шли навстречу Карлу, надеясь на восстановление своих вольностей. Но французы скоро показали, зачем они шли в Италию. Осев в Неаполитанском королевстве, они устремились к добыче, захватывая власть, титулы, придворные должности и, наконец, феодальные владения. Карл интересовался только празднествами и турнирами, обнаруживая подозрительную медлительность в подготовке к «крестовому походу» против турок.

Французы своею алчностью скоро восстановили против себя все население. Пригласившие французского короля итальянские государи создали теперь коалицию против французов. Душой этой коалиции сделалась Венеция. Филипп де Коммин, историкограф и друг Людовика XI, а затем Карла VIII, посланный в качестве французского дипломата в Венецию, должен был выслу-

---

словах ее населения выступлениями против светской власти пап, испорченности духовенства, коррупции римской курии, ростовщичества, богатства и роскоши высших классов. В 1494 г., после бегства Медичи из Флоренции, во время французского вторжения Савонарола возглавил восстановленную там республику и правил городом до 1498 г., когда был отстранен от власти, осужден и сожжен, как еретик (*прим. ред.*).

шать от синьории, что Венеция, Милан, папа, германский император и испанский король заключили соглашение, имевшее целью защиту христианства от турок, охрану Италии и безопасность итальянских государств. Последнее было основой коалиции. Хороший историк, но плохой дипломат, Коммин понял смысл последней фразы только тогда, когда его не пригласили на празднество, устроенное по случаю заключения договора о коалиции.

Карл понял, что он со всех сторон окружен врагами, и в мае 1495 г. ушел из Неаполя. На обратном пути он исповедовался у Савонаролы, и тот горько упрекал короля за то, что тот не низложил папу и не очистил церковь от скверны.

Перевалив через Апеннины, Карл по дороге в Ломбардию встретил войска коалиции и после беспорядочного сражения при Форново (6 июля 1495 г.), более или менее благополучно избежав разгрома, отправился домой. Италия отпраздновала уход французов как освобождение.

Первый опыт не научил ничему ни ту, ни другую сторону. Едва Людовик XII вступил на престол, как история повторилась.

Людовик XII вспомнил о своих правах на Милан, так как его бабушка была из семьи Висконти, у которых Сфорца, правящая в Милане династия, «узурпировала» трон. Предъявлял он права и на Неаполитанское королевство на том основании, что оно принадлежало некогда анжуйской линии французской династии и им, хотя и кратковременно, владел Карл VIII.

Приглашал Людовика XII в Италию и знаменитый своими преступлениями и распущенностью папа Александр VI (1492—1503), рассчитывавший при помощи французского короля расширить владения своей семьи.

Французские войска снова появились в Италии (июль 1499 г.). Нам нет нужды следить за этой второй экспедицией французов в Италию, так как она в целом похожа на первую. Разница была лишь в иной комбинации сил. Итальянский вопрос становился общеевропейским. На этот раз на стороне французского короля были Венеция и Флоренция, боявшиеся захватов со стороны Лодовико Моро и папы, сын которого, известный своими злодеяниями и жестокостью, Цезарь Борджа, сделался французским сеньором (герцогом Валентинуа).

14 сентября 1499 г. был взят Милан. Ни неаполитанский король, ни император не пришли на помощь своему союзнику Лодовику Моро, и французы за 20 дней завоевали все герцогство Миланское. Но грабежи французских войск в Ломбардии и зверство их командира, жестокого итальянского кондотьера Тривульцио, так озлобили ломбардийцев, что они поднялись против французов и Лодовико Моро смог вернуться в Милан. Понадобилась вторая экспедиция против Милана (1500 г.). Герцог Моро был захвачен в плен и умер в заточении.

Теперь Людовик XII обратил свои взоры на юг. В 1500 г. он заключил в Гренаде договор с Фердинандом Испанским о разделе Неаполитанского королевства. Король неаполитанский

Фридрих II (дядя Фердинанда Неаполитанского, умершего еще в 1494 г.) был взят в плен (1501 г.), и Людовик XII захватил Аbruцци и Кампанию. Но едва дело дошло до управления захваченными провинциями, как повторилась старая история. Союзник французского короля Цезарь Борджа безобразничал, проявив все свои качества истинного виртуоза жестокости. Итальянский историк Франческо Гвиччардини рассказывает, что после взятия одного из городов Цезарь Борджа приказал выдать ему в качестве вознаграждения 40 самых красивых девушек. Многие из них предпочли покончить с собою, чем отдаться в руки злодея<sup>3</sup>. Население снова начало страдать от французских поборов и грабежей. Союзники — испанцы и французы — скоро перессорились из-за дележа добычи. Испанский полководец Гонсало де Кордова нанес французам несколько тяжелых поражений и заставил их капитулировать в Гаэте (1 января 1504 г.). Эти поражения французов имели большое значение в истории Итальянских войн. Людовик XII подписал в Блуа 22 сентября 1504 г. мир с Испанией и договор, согласно которому французы навсегда отказались от своих притязаний на Неаполь.

Это, однако, не означало, что французский король отказался от итальянской политики вообще. Еще в августе 1503 г. умер от апоплексического удара Александр VI и на престол вступил папа-воитель Юлий II (1503—1513), настоящий кондотьер в папской тиаре. Это создало в Италии новую комбинацию сил, очень благоприятную для французов.

Юлий II, из фамилии Ровере, был генуэзским уроженцем и потому заклятым врагом Венеции. Эта ненависть вспыхнула с тем большей силой, что после смерти Александра VI Венеция стала присоединять к себе северные области папских владений, выделенных умершим папой для своего сына Цезаря Борджа. Юлия II поддерживала Флоренция, имевшая еще больше, чем папа, причин враждовать с великой купеческой республикой севера — Венецией. Флоренция находила венецианские банки, торговые конторы и флоты повсюду, где она хотела утвердить собственное финансовое могущество, — от Нидерландов до берегов Черного моря. Мощь Венецианской республики и размеры ее территории возбуждали повсюду в Италии зависть и недоверие. Ей приписывали намерение захватить весь полуостров и создать единую итальянскую тиранию. Флорентийский агент при папе, знаменитый Никколо Макьявелли, искусно подогревал папскую вражду к Венеции.

Юлий II будто бы сказал венецианцу Пизани: «Я низведу Венецию на положение рыбацкой деревни». «А если вы, святой отец, — ответил ему посланник, — не будете благоразумным, то мы низведем вас на положение деревенского священника».

10 декабря 1508 г. организовалась направленная против Венеции Камбрейская лига, в которую вошли папа, император,

<sup>3</sup> См.: *Guicciardini F. Histoire d'Italie. Paris, 1838, p. 211.*

короли испанский и французский, предпринявший новый поход в Италию.

Венеция не пала духом, но сил у нее было мало, и она была разбита французами при Аньяделло (май 1509 г.). Людовик XII двинулся дальше к Пескьере, Кремоне и другим городам Ломбардии, грабя и разоряя население. На соединение с ним шел император, действуя не менее успешно в том же духе. Тогда Венеция ловким дипломатическим ходом расстроила Камбрейскую лигу. Она отдала почти все, что захватила раньше, и обратилась к папе с просьбой помиловать ее. Папа сначала отказал ей. Но республику спасли раздоры в лагере союзников. Население, возмущенное грабежами, стало восставать. Положение императора становилось затруднительным. Крестьяне Падуи, соединившись с городскими ремесленниками и буржуазией, отогнали императорские войска от города. Напрасно император взывал о помощи к французам. Не получив ее, он увел свои войска обратно в Германию.

Французы становились чересчур сильными в Италии и, следовательно, опасными для папы. Поэтому папа, добившись от Венеции передачи ему городов Романьи, помиловал республику и вышел из той лиги, которую сам создал. Он круто повернул в сторону венецианцев, нанял 15 000 швейцарцев, переманил на свою сторону испанского короля и уговорил нового английского короля Генриха VIII стать на его сторону и открыто выступить против французов. Так была создана «Священная лига» (4 октября 1511 г.) ради изгнания из Италии «варваров» (так теперь именовали французов).

Возмущенный вероломством папы, французский король начал действовать наступательно. Его талантливый полководец Гастон де Фуэ захватил Болонью и Брешию и выиграл сражение при Равенне (весна 1512 г.), после которого он намеревался двинуться затем на Рим. Но он пал в этом сражении. Папа, запершийся в Риме и посылавший своим противникам проклятия и отлучения, на которые они не обращали никакого внимания, вздохнул теперь свободнее.

Император Максимилиан I скоро также покинул французского короля и подписал с Венецией мир. Результаты этого сказались на положении французской армии в Италии. Венеция наняла швейцарцев, и скоро французы были вытеснены из Милана. Генуя, все время находившаяся на стороне французов, теперь подняла против них восстание. Папа подстрекал Фердинанда Арагонского захватить Наварру, наложил интердикт на лионские ярмарки и грозил Людовику XII, что передаст право на французскую корону Генриху VIII английскому, но в феврале 1513 г. Юлий II умер, а новый папа, Лев X, стал склоняться к более мягкой политике по отношению к Франции. Однако, когда французский король заключил соглашение с Венецией в надежде снова захватить Ломбардию, Лев X возобновил антифранцузскую лигу, привлекая на ее сторону Испанию, английского короля и

даже императора. Французы еще раз заняли Милан, но, разбитые при Новаре швейцарскими наемниками, снова должны были оставить его. Тривульцио и Латремуиль, командовавшие французами, поспешили уйти с остатками своей армии за Альпы, тем более что швейцарцы двинулись в Бургундию и осадили Дижон, а в июле 1513 г. английский король Генрих VIII высадился в Кале. Англичане разбили французов при Гингате, но Латремуилью удалось вытеснить швейцарцев из Бургундии.

Однако французская казна была пуста, и Людовику XII пришлось искать мира. В 1514 г. он заключил мир с испанским и английским королями. Италия, таким образом, была снова потеряна для французов, и они стали деятельно готовиться к новой войне. В разгар этих приготовлений (1 января 1515 г.) Людовик XII умер.

Международное положение к этому моменту было таково. Франция находилась в мирных отношениях со всеми своими соседями, кроме швейцарцев, герцога Миланского и папы. Впрочем, последний тоже был не прочь протянуть Франции руку мира. Но ни французское дворянство, желавшее реванша, ни тем более король Франциск I, молодой, горячий и жаждавший рыцарских подвигов, не думали о мире. Едва вступив на престол, Франциск I ринулся снова на завоевание Милана.

Швейцарские наемники папы загородили пути, которыми французы обычно спускались через Альпы в Ломбардию... Обойдя швейцарские заставы по новой дороге, указанной одним испанским перебежчиком, Франциск I через Аржантьер и Женевр неожиданно появился в Пьемонте с 30-тысячной армией, состоявшей из французских дворян и наемных отрядов и снабженной сильной артиллерией. Генуэзцы признали его своим сувереном. Швейцарцы, которым было поручено охранять Милан, вынуждены были отступить к городу. По дороге, на расстоянии одного дня пути от Милана, у Мариньяно, они вступили в сражение с французами и потерпели решительное поражение — непобедимые швейцарцы! Массимилиано Сфорца сдался на милость победителя, папа поспешил заключить мир, надежды императора на захват Милана для своего внука Карла (будущего императора Карла V) были утеряны. Франциск I заключил с швейцарцами так называемый вечный мир, на основании которого он получил за 700 000 эку, уплачиваемых ежегодно, право набирать в швейцарских кантонах наемников (29 ноября 1516 г.).

Продолжение Итальянских войн привело скоро к столкновению двух соперников — Франции и Габсбургов, возглавляемых Франциском I и Карлом V, императором Германии и одновременно королем Испании. Четыре войны Франциска I (1521—1526, 1527—1529, 1535—1538 и 1542—1544 гг.) и война его преемника Генриха II с Карлом V составили ось, вокруг которой вращались международные отношения Западной Европы первой половины XVI в.

Франциск I и Карл V столкнулись еще ранее, в борьбе за

императорскую корону. С лета 1517 г., т. е. за два года до смерти Максимилиана I, Франциск I стал готовить почву для своего избрания. Максимилиан, узнав о его происках, созвал в августе 1518 г. съезд курфюрстов в Аугсбурге и дал им задаток — 600 000 флоринов — за будущее избрание императором его сына Карла Испанского. Французский король оказался не очень ловким политиком. Он не только не сумел парировать этот удар, но растерял своих союзников<sup>4</sup>.

12 января 1519 г. император Максимилиан умер, так и не успев выплатить полностью курфюрстам обещанные суммы. Франциск же заявил: «Я истрочу три миллиона, чтобы быть избранным императором!»<sup>5</sup>. Началась торговля, самая неприкрытая и бесстыдная. Агенты Франциска сорили деньгами. Агенты Карла V (южнонемецкие банкиры Фугеры) действовали более разумно и осторожно. Они получали голоса курфюрстов за векселя, подлежащие оплате лишь после избрания императором Карла. Впрочем, французский король едва ли мог рассчитывать на избрание. Немецкие князья были, в общем, против него. Карл, ставший с 1516 г. королем Испании, едва ли мог часто бывать в Германии, тогда как французский король, как говорили тогда, очень суровый правитель и его власть давит тяжелым гнетом на государство.

28 июня 1519 г. Карл был избран императором. Потерпев поражение в Германии, Франциск I с тем большей поспешностью снова бросился в Италию. Заручившись в 1520 г. поддержкой английского короля и папы Льва X, опасавшегося теперь Испании, усилившейся в результате соединения с Империей, Франциск I стал готовиться к завоеванию пресловутого «неаполитанского наследства». В 1521 г. король Наваррский попробовал отвоевать у Испании часть Наварры. Максимилиано Сфорца снова захватил Милан. Карл V объявил Фландрию и Артуа свободными от юридической зависимости от парижского парламента и намеревался овладеть Дижоном, принадлежавшим некогда его бургундским предкам.

На этот раз поход начался с неудач. Французы были разбиты при Бикоке (27 апреля 1522 г.). Главнокомандующий французской армией коннетабль Бурбон перешел (1523 г.) на сторону императора. В 1524 г. французы опять терпят поражение, а Бурбон вступает во главе императорских войск в Прованс.

В это время французскому полководцу Латремуйлю удалось наконец войти в Милан, который испанцы вынуждены были оставить. Затем он начал осаждать Павию, но императорские

<sup>4</sup> Он поссорился со своим поклонником рыцарем Францем фон Зиккингеном, который внушал ему мысль о необходимости привлечь на свою сторону немецкое дворянство. Ссора эта вышла из-за того, что Зиккинген, раздобыв где-то вексель на Милан, выскрал всю сумму с города с оружием в руках.

<sup>5</sup> *Migner M. Rivalité de Francois 1-er et de Charles-Quint. Paris, 1875, v. 1, p. 158.*

войска заставили его снять осаду, и здесь, у Павии, 24 февраля 1525 г. произошло крупное сражение.

Швейцарские наемники на французской службе бежали с поля битвы и, несмотря на всю свою храбрость, французское дворянство было разбито, а Франциск I взят в плен и отвезен в Мадрид, где и пробыл в заключении до января 1526 г.

14 января 1526 г. Франциск I, находясь в плену, чтобы получить свободу, подписал Мадридский договор, по которому он отказывался от Италии, от своих прав сюзерена на Фландрию и Артуа и обещал возвратить Карлу V французскую часть «бургундского наследства», т. е. Бургундию. Впрочем, еще заранее — в августе 1525 г. — он составил нотариальный протест против всех требований, которые ему могли быть предъявлены в заточении, и теперь, вырвавшись на свободу, он меньше всего думал о выполнении взятых на себя обязательств.

Уже в мае 1526 г. он заключил союз с итальянскими государями, боявшимися теперь ставшего чересчур для них сильным Карла V. Несколько позже, когда венгерско-чешские войска были разбиты при Мохаче турками и венграм и чехам пришлось объединиться с Габсбургами, Франциск I тщетно старался противопоставить Габсбургам в Чехии кандидатуру герцога Баварского в качестве чешского короля. Тогда же он заключил против Габсбургов союз с Баварией и Яношем Запойяи, королем той части Венгрии, которая находилась под турецким суверенитетом. Это было началом сближения и того длительного союза Франции с Турцией, который в дальнейшем принес Франции немалые выгоды.

Бургундские штаты тоже протестовали против присоединения их страны к владениям Габсбургов. Создавшаяся в лоне абсолютной монархии французская нация этим актом уже давала знать о своем существовании.

В Италии, однако, Карл V торжествовал победу. Подозревая папу (Климента VII) в том, что тот тоже перешел на сторону его врагов, он предоставил коннетаблю Бурбону действовать в Италии самостоятельно. Его армия, состоявшая главным образом из швейцарских наемников, немецких ландскнехтов и испанцев, жила грабежом и вымогательством. Бурбон захватил Милан и отсюда двинулся со своими разбойниками на Рим. Это было весной 1527 г. 20 марта армия коннетабля, изголодавшаяся, оборванная и жаждавшая добычи, вступила в Романью, обращая в прах села и города. Перейдя Апеннины, она подошла к Флоренции. Последняя откупилась большими платежами, но просьба папы приостановить движение на Рим успеха не имела. Неудержимой лавиной армия Бурбона катилась к «вечному городу», в который и ворвалась в мае 1527 г. Папа заперся в замке св. Ангела. Римляне сделались жертвой безудержного грабежа и насилий. Не было пощады ни дворцам, ни храмам, ни частным лицам. Испанцы убивали римлян без всякого сострадания. Они осаждали дома и убивали всех, кто в них скрывался. Нем-

цы же всячески оскорбляли религиозные чувства католиков: бросали в воду так называемые святые дары и мощи, разъезжали по городу верхом на папских мулах с митрами на головах и с поповскими мантиями на плечах<sup>6</sup>. В Ватикане они устроили шутовской конклав и низложили на нем папу Климента VII. Затем они также начали грабить население. Чтобы вырвать последний грош, немцы зажимали римлянам ноги в тиски, ломали зубы, отрезали уши, которые потом жарили и заставляли тех, у кого они были отрезаны, поедать это «жаркое».

«Камни, положенные в основание христианства, вопиют против Вашего Величества», — писал Карлу V один из военачальников, защищавших папу.

Карл V теперь был полновластным господином Италии. Итальянские государи зывали о помощи к французскому королю и обвиняли его в бездействии. Франциск I заключил союз с Генрихом VIII английским против императора, вошел в сношение с турецким султаном. Его полководец Лотрек прошел через Геную (1528 г.), освободил Рим и вошел в пределы Неаполитанского королевства, преследуя войско коннетабля Бурбона, оставшееся без своего начальника, павшего в 1527 г. под стенами Рима. Не получив помощи от генуэзцев, Лотрек, однако, должен был уйти из Неаполя. В июне 1529 г. французские войска были разбиты войсками императора в Северной Италии.

Тем не менее император не прочь был заключить мир. На востоке разыгрывались события, которые побуждали его быть более миролюбивым на западе. С востока Европе грозило нашествие турок.

Захватив в 1453 г. Константинополь, турки продолжали свое победоносное шествие к северу. Огромная армия, которую составляли янычары и спаги<sup>7</sup>, жила войной и требовала дальнейших завоеваний. Сын Мехмеда султан Баязид (1481—1512) был низведен с престола янычарами за то, что его политика казалась им слишком миролюбивой. Сын Баязида — султан Селим I (1512—1520) победил Персию и утвердил суверенитет Турции над частью Армении (1513 г.). Затем он покорил большую часть Сирии, захватил Алеппо, Дамаск и Иерусалим и отобрал у мамлюков Египет, завладев Каиром и Александрией (1516—1517 гг.). Обеспечив себя таким образом с тыла и флангов, турки в царствование сына Селима I Сулеймана Великолепного (1520—1566) начали новый натиск на Европу. В 1521 г. они взяли Белград, в 1522 г. захватили Родос и изгнали оттуда рыцарский орден иоаннитов, которые принуждены были переселиться на остров Мальту. В августе 1526 г. в битве при Мохаче (в Южной Венгрии) турки разбили наголову соединенное венгерско-чешское вой-

<sup>6</sup> Среди немцев в это время уже были распространены реформационные идеи.

<sup>7</sup> Спаги (сипахи) — отряды нерегулярной турецкой кавалерии (прим. ред.).

ско, после чего Чехии и Венгрии пришлось пойти на личную унию с Габсбургами.

За год до роковой битвы при Мохаче Франциск I, плененный под Павией, завязал сношение с Сулейманом и просил его помощи против Карла V. В ответ на письмо Франциска или, может быть, его матери Луизы Савойской султан писал, что его «славные предки... (да освятит господь бог их могилы) никогда не переставали вести войны, чтобы отразить неприятеля и приобрести новые владения. И мы шли по их следам... И днем и ночью наш конь оседлан, и мы опоясаны мечом»<sup>8</sup>. Призыв Франциска I, таким образом, был лишним напоминанием султану о том, что было очередной целью его дальнейших военных мероприятий. Он поэтому охотно принял предложение Франциска I.

Однако разгром при Мохаче смутил даже Франциска I, тем более что, продолжая движение, турки вошли в венгерский город Буду и стали занимать остальную Венгрию. Карл V прямо обвинял Франциска I в том, что он связал себя с врагом всего христианского мира. Сам Франциск I, стараясь оправдаться, писал протестантским князьям Германии, что виноват во всем император, ибо нашествие неверных можно было бы отразить соединенными силами. Но как ни был смущен Франциск I лично, успехи турок задержали дальнейшие успехи Карла V.

В то время как Карл V одерживал победы в Италии, Сулейман Великолепный двигался во главе 120-тысячной армии к Вене. В сентябре 1529 г. столица Габсбургов была окружена врагами, но после нескольких неудачных приступов, опасаясь зимы, султан приказал снять осаду и отошел от города. Все эти события заставили императора поспешить с заключением мира с папой (Барселонский мир 29 июня 1529 г.) и с Франциском I. Условия этого мира были выработаны в ходе переговоров матери короля Луизы Савойской и тетки императора Маргариты Бургундской. Этот «дамский мир» был подписан в Камбре 3 августа 1529 г. Карл V отказался от претензий на Бургундию, Франциск I — от сюзеренных прав на Фландрию и Артуа.

Были и другие события, которые принуждали Карла V к миру. В Германии политика императора, желавшего установить единоверие, вызвала оппозицию протестантских князей. Это была партия, которая прежде всего не хотела усиления императорской власти и потому видела во французском сопернике императора естественного союзника. «Христианнейший король», как именовался французский король, в интересах самосохранения дружил, таким образом, с двумя заклятыми врагами Габсбургов и католицизма: протестантскими князьями и турками. Если Карл V хотел закрепить свои успехи, он должен был ослабить и тех и других. В 1530 г. он созвал сейм в Аугсбурге, тщетно пытаясь восстановить религиозное спокойствие в Германии. По-

---

<sup>8</sup> *Negociations du Levant*/Publ. par M. Charrierre. Paris, 1848, t. 1, p. 117.

нив, что сразу этого нельзя сделать, он, закрыв в ноябре того же 1530 г. сейм, стал готовиться к выступлению против своего врага — турок, стремясь идеей крестового похода увлечь и князей Германии.

Турки за это время захватили большую часть Венгрии и посадили там королем в качестве своего вассала Яноша Запойяи. Брат императора, король римский Фердинанд, так и не сумел отобрать Венгрию у турок. Император поддерживал его вяло, не имея намерений укреплять младшую австрийскую линию своего дома. Он настоял, чтобы Фердинанд принял мирные предложения султана, который собирался предпринять новую экспедицию в Персию и считал поэтому необходимым на время оставить Запад в покое (1533 г.). Но враг был у ворот самого Карла V — в Тунисе, главном притоне морских разбойников-мусульман, грабивших все побережье Средиземного моря. Именно сюда в 1535 г. император решил направить свой удар и тем самым осуществить давно обещанный крестовый поход против неверных.

Турецкие завоевания оживили деятельность берберийских пиратов, мелкие государства которых, расположенные по северному побережью Африки, были приведены к покорности в предшествующее царствование Фердинанда Католика (1509—1510). Положение особенно осложнилось здесь с появлением в Северной Африке отважного мусульманского авантюриста Хайридина Барбароссы, который скоро стал настоящим бичом для мореплавателей. Алжирский бей решил воспользоваться его помощью против испанцев, но скоро сам пал жертвой честолюбивого пирата. Барбаросса добился турецкого протектората над Алжиром и получил звание адмирала турецкого флота. Вскоре после этого он завоевал Тунис и отсюда предпринимал отважные экспедиции в Италию, Сицилию и Сардинию.

В этих условиях Карл V решил взять на себя защиту христианского мира от турок и Барбароссы. Эта миссия в ту пору, когда все испытывали страх перед турецким нашествием, казалась настолько благородной, что даже Франциск I обещал воздержаться на это время от всякого враждебного по отношению к императору шага.

25 июля 1535 г. испанская армия высадилась в Гулете. После месячной осады Тунис сдался. 20 тысяч христианских пленников получили свободу. Тунис был превращен в вассальное по отношению к Испании княжество.

Впечатление от этой победы в Европе было огромным. И папа, и Шмалькальденская лига протестантских князей, не прекращавшие под шумок вести переговоры с французским королем, оставили теперь последнего в полной политической изоляции.

У Франциска I после этого не осталось друзей в Европе, кроме турок. В 1533 г. турецкий султан прислал во Францию посольство, а в 1535 г. было подписано знаменитое соглашение

о «капитуляции»<sup>9</sup>, предоставлявшие французским купцам необычайные выгоды в их торговле с Турцией. Все это происходило в то время, когда Карл V защищал в Тунисе, как считали в Европе, «весь христианский мир».

Было ясно, что борьба двух соперников прекратилась лишь временно, и хотя после отказа Карла V от Бургундии уже не стоял больше вопрос о целостности французской монархии, тем не менее война скоро вспыхнула снова. Она казалась Франциску I тем более оправданной, чем выше после поражения Барбароссы стоял престиж императора. Весной 1536 г. французы захватили Пьемонт, который оставался в их руках в течение 23 лет. Франциск мечтал о завоевании Милана, но страх перед испанскими войсками, защищавшими Милан, остановил французскую армию. Тогда Карл V вторгся в Прованс, однако французы покинули его, оставив императорские войска посреди почти выжженной и оголенной местности. Здесь, не сделав ни одного выстрела, армия императора потеряла большую часть своего состава от голода и эпидемии, и император снова ушел в Италию. В 1538 г. Франциск I и Карл V на свидании в Эг-Морте договорились о заключении перемирия на 10 лет (оформленного окончательно в Толедском договоре 1 февраля 1539 г.), и в знак полного доверия король позволил императору в 1539—1540 гг. пройти со своими войсками через Францию для подавления восстания города Генга.

Карлу V, когда он через Францию направлялся во Фландрию, был устроен пышный прием. Франциск надеялся скрепить новую дружбу выгодным для себя договором, предметом которого был Милан, этот вечно манящийся, но все время ускользавший от него город. Со времени смерти последнего представителя фамилии Сфорца, Франческо (1535 г.), город был занят испанскими войсками императора. Французы так и не решились напасть на него во время третьей войны Карла V с Франциском I (1536—1538 гг.). Теперь король составил план двойного брака, долженствовавшего скрепить узы дружбы и дать Милан в вечное владение французской короне. Дочь Карла V должна была выйти замуж за младшего сына короля — герцога Орлеанского, будущего короля Генриха II, и принести в качестве приданого Милан, а сын Карла V Филипп должен был получить руку одной из дочерей Франциска I. Однако Карл V уклонился от каких-либо обещаний, а осенью 1540 г. отдал Милан своему сыну Филиппу, обманув

---

<sup>9</sup> Капитуляции, по определению К. Маркса, — «это имперские дипломы, грамоты о привилегиях, выданные Портой различным европейским государствам и разрешающие подданным этих государств беспрепятственно въезжать в магометанские земли, заниматься там своими делами и совершать богослужение по своему обряду. От договоров они отличаются той существенной чертой, что не являются актами, основанными на взаимности, не обсуждаются совместно заинтересованными сторонами и не утверждаются ими на основе взаимных выгод и уступок» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 10, с. 168—169) (прим. ред.).

надежды Франциска на вознаграждение за услуги, оказанные императору во время гентского мятежа.

С этого времени новая война стала казаться Франциску неизбежной, но он плохо подготовил эту войну. Генриха VIII, и без того встревоженного франко-испанской дружбой, он оттолкнул от себя тем, что начал говорить о необходимости крестового похода против «этого еретика»<sup>10</sup> в союзе с императором и шотландским королем, женатым на Марии Лотарингской (Гиз), ярой католичке. Он посеял подозрения в умах своих естественных союзников — протестантских князей Германии — тем, что с 1540 г. стал ревностно преследовать протестантов у себя во Франции. Но обстоятельства тем не менее благоприятствовали королю и прямо толкали его на новую авантюру. Турки продолжали борьбу с Габсбургами и поэтому дорожили дружбой с Францией. В 1540 г. Франциск I посылал даже своего агента Гильома Пелисье в Венецию уговорить республику выйти из антитурецкой лиги. В июле 1540 г. умер трансильванский король Янош Запойяи, и Фердинанд Австрийский попробовал захватить Буду, но султан разбил у Пешта его армию (1541 г.), и с тех пор Буда до 1686 г. оставалась в руках турок.

Это движение турок на север отвлекало силы императора на восток, но одновременно было опасно и для Франциска, так как турецкая угроза, вновь нависшая над Германией, могла сплотить германских князей вокруг императора и тем самым ослабить союз протестантских князей с Франциском I. Поэтому посол Франции де Лагард всячески советовал султану обратить свое внимание на западное побережье Средиземного моря. Впрочем, и сам Карл V решил отвлечь султана туда же. Ему хотелось увенчать тунисскую кампанию 1535 г., оказавшуюся, несмотря на победу, почти бесплодной. На этот раз целью экспедиции был захват Алжира, где обосновался страшный Барбаросса, который прилагал в это время все усилия к тому, чтобы объединить арабско-берберские княжества в государство, вассальное по отношению к турецкому султану. В экспедиции Карла приняла участие 36-тысячная армия. В ее рядах находился и Фердинанд Кортес, завоеватель Мексики. Но буря разбила корабли Карла V, и экспедиция закончилась одним из самых тяжелых провалов, какие только выпадали на долю императора. Планы испанцев завладеть северным побережьем Африки и покончить с корсарам рухнули навсегда.

Этого одного было достаточно, чтобы воскресить надежды Франциска I. Нападение Христиана III Датского на Нидерланды и Ван Россема на Брабант и угроза со стороны герцога Клевского Гельдеру были для французского короля последним толчком. 12 июля 1542 г. он начал свою четвертую войну с Карлом V. Все усилия он сосредоточил на Перпиньяне, расположенном на

---

<sup>10</sup> С 1534 г. Генрих VIII порвал с папой и объявил себя главой английской церкви.

франко-испанской границе. Однако вскоре он принужден был снять осаду, так как, хотя подвоз припасов к осажденному Перпьяну был затруднен, город имел сильную артиллерию.

В то же время правительница Нидерландов — сестра Карла V Мария Венгерская — сумела организовать отпор силам, угрожавшим императорскому владычеству в Нидерландах, и прибывший сюда в 1543 г. Карл V довершил дело, начатое его сестрой: разбил герцога Клевского и присоединил к Нидерландам еще две провинции: Гельдерн и Зютфен. Этим актом было завершено объединение 17 нидерландских провинций. Разгром герцога Клевского и подготовленный недалновидной политикой Франциска I союз Карла V с Генрихом VIII английским позволили императору предпринять теперь экспедицию во Францию, в самое сердце страны его неугомного противника.

Франциск I оказался в затруднительном положении и бросился в объятия турок, несмотря на всю непопулярность такой политики даже в глазах его союзников — протестантских князей. Турецкий флот под командой Барбароссы, ведомый французским послом де Лагардом и соединившийся под стенами Ниццы с французским флотом для совместной осады этого города (1543 г.) — это было дело, неслыханное до тех пор! Но этого мало. Французы должны были примириться с тем, что Барбаросса остался на зиму на средиземноморском побережье Франции, обосновался в Тулоне, который стал похож, по замечанию одного современника, на Константинополь. Отсюда Барбаросса грабил берега Испании и Италии и, уйдя оттуда весной 1544 г., увел с собой до 14 000 пленных христиан.

Негодование по поводу поведения французского короля было всеобщим. Протестантские князья, съехавшиеся в рейхстаг в Шпейере, обещали помочь императору. Генрих VIII открыто выступил против Франциска I.

В то время как испанские и английские войска действовали на севере Франции, французский полководец герцог Энгиенский одержал в апреле 1544 г. блестящую победу над императорскими войсками при Черизоле в Италии, но эта победа не помешала ни Генриху VIII осадить Булонь, ни Карлу V двинуться на Париж. Император и английский король договорились встретиться в столице Франции и разделить страну, покончив раз и навсегда с воинственным и беспокойным государством. Но Генрих VIII не пошел дальше Булони, а войска Карла V оказались настолько истощены и его дела в Германии настолько осложнились, что он, находясь в двух переходах от столицы, около местечка Крепи, заключил мирный договор с Франциском. Старший сын короля должен был жениться либо на инфанте, либо на дочери Фердинанда Австрийского и получал в первом случае Милан, во втором Нидерланды. Король отказывался еще раз от суверенитета над Фландрией и Артуа, а император — от Бургундии. В заключение оба государя заключили союз против врагов христианства — турок и врагов католицизма — протестантов.

Война с Англией продолжалась еще до 1546 г. Генрих VIII был окружен в Булони французскими войсками и по договору в Эдрде (1546 г.) возвратил Булонь Франции с условием выплаты ею в течение восьми лет 800 000 экю. Французский король взял на себя обязательство прекратить поддержку Шотландии.

В 1547 г., когда умерли один за другим Генрих VIII и Франциск I (27 января и 31 марта), Итальянские войны вступили в свою последнюю фазу.

Время Генриха II во Франции было временем жестоких религиозных преследований протестантов. Близкие к королю Гизы (Франсуа, герцог Омальский и Карл-кардинал, владелица большого количества церковных сеньорий), племянница которых Мария Стюарт была шотландской королевой, воскресили старую шотландскую интригу против Англии, тем более что в Шотландии с восшествием на престол Эдуарда VI стали преобладать протестантские влияния.

В 1558 г. Мария Стюарт вышла замуж за старшего сына короля Генриха II — Франциска II. Между Англией и Францией началась новая война, в целом удачная для французов. Английский флот был разбит при Гернси, и англичане отдали французам Булонь (1550 г.) за 400 000 (вместо 800 000) экю. Вскоре после этого осложнения внутри Германии вызвали новую войну между французским королем и императором, перешедшую затем, после отречения Карла V (1555 г.), в борьбу между Францией и Испанией. Карла V, когда он заключил мир в Крепи с Франциском, больше всего, пожалуй, беспокоили немецкие дела. Угрозы Карла на аугсбургском сейме (1540 г.) силой заставить протестантов подчиниться единой вере привели лишь к тому, что протестантские князья создали в Шмалькальдене союз для взаимной защиты от собственного императора. В 30-е и 40-е годы внешнеполитические дела, как мы видели, отвлекли императора от внутренних германских дел, и за это время протестантизм сделал заметные успехи. Из семи немецких курфюрстов три были протестантами, да и четвертый курфюрст (архиепископ Кёльнский) тоже склонялся к реформации, побуждаемый желанием превратить свой церковный лен в наследственное княжество. Карл опасался, что при таких условиях императорская корона может уйти из рук династии Габсбургов.

Заключив мир с Франциском, Карл V обрушился на Шмалькальденский союз (1546 г.), разбил его, конфисковал владения его вождей, курфюрста Саксонского и ландграфа Гессенского, и стал теперь полновластно распоряжаться в Германии. Немецкие князья заволновались. Сильная императорская власть грозила не только протестантским князьям, но и католическим. Составилась новая коалиция князей во главе с Морицом Саксонским, обратившихся за помощью к французскому королю Генриху II, «исконному другу германской свободы», как его величали эти князья. За помощь против императора Франции было предоставлено право оккупировать три епископства: Мец, Туль и Верден.

Со своей стороны Генрих II обещал давать коалиции ежемесячно по 60 000 талеров. В феврале 1552 г. императору была объявлена война. Генрих II принял девиз «Свобода. Генрих II, король франков, защитник Германии и плененных князей».

Победа скоро стала склоняться на сторону протестантов. Мориц Саксонский, которому Карл V верил до конца, несмотря на предупреждения относительно готовящейся измены, внезапно направился со своей армией в Инсбрук, местопребывание императора и его брата Фердинанда. Карл с братом едва успели бежать оттуда. Несколько времени спустя они принуждены были подписать в Пассау договор, которым обязались освободить ландграфа Гессенского и курфюрста Саксонского и возвратить князьям и городам религиозную свободу до созыва национального собора. Одержав победу над императором, немецкие князья изъявили готовность помогать императору, чтобы отобрать у французского короля три занятых им епископства. С октября по декабрь 1552 г. 60-тысячная армия герцога Альбы и Карла V осаждала Мец. Его защищала 10-тысячная армия, сплошь состоявшая из французских дворян под предводительством Франсуа Гиза. Морозы и болезни унесли почти половину императорской армии, и Карл V снял осаду. Это была последняя крупная неудача преждевременно состарившегося императора. В 1555—1556 гг. он отказался от престола в пользу своего сына Филиппа (в Испании) и брата Фердинанда (в других владениях), а в 1557 г. сложил с себя императорскую власть.

Поражение императора нашло отзвук и в Италии. Папа Павел IV использовал его для того, чтобы разорвать испанское кольцо, сдавившее папские владения с севера и юга. Он постарался снова втянуть в итальянские дела французского короля. Когда герцог Альба в 1556 г. занял Апаньи, летнюю резиденцию папы, Генрих II вмешался в папско-испанские отношения; объявив себя «защитником римского престола», Франсуа Гиз в начале 1557 г. перешел через Альпы и в марте вступил в Рим. Тогда новый испанский король Филипп II напал на Францию с севера, из Нидерландов, и при Сен-Кантене (август 1557 г.) наголову разбил французскую армию. Сам главнокомандующий, ее коннетабль Монморанси, и с ним 4000 человек были взяты в плен. В Париже началась паника. Гиз со своей армией должен был покинуть Италию, чтобы идти на выручку, и единственным успехом французов в этот период было отнятие у англичан Кале (1558 г.) — последнего остатка английских владений на континенте.

Но и испанцы оказались не в состоянии развить свой успех, так как у Филиппа не было денег (финансовый кризис 1557—1559 гг.). Не было их и у Генриха II. К тому же тяжелая рука последнего вызывала недовольство в среде крестьянства, оппозиция которого выражалась в широком распространении в его среде протестантизма. Мир с Испанией, таким образом, был вдвойне необходим: и потому, что не было денег, и потому, что

надо было раздавить этих, по выражению Генриха, «несчастливых каналов», т. е. протестантов (гугенотов). И мир был заключен в Като-Камбрези 3 апреля 1559 г. Он как бы завершил первую половину XVI в., а с нею и Итальянские войны. Эти войны показали, что появление в Европе крупных централизованных дворянских государств неизбежно влекло за собою продолжение старых феодальных усобиц, но в новой форме — в форме военных столкновений крупных феодальных монархий.

## ВОЗРОЖДЕНИЕ, ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ \*

Французская культура XVI в. развивалась, как и вся европейская культура того времени, под знаком трех духовных течений: Возрождения, гуманизма и реформации.

Эти три течения укладываются, конечно, в единство исторического процесса XVI в., но внутренняя связь их между собой далеко не так проста и очевидна, как, может быть, кажется с первого взгляда и как представлялось в традиции, сложившейся в значительной степени под влиянием взглядов самих же деятелей Возрождения и гуманизма. Что Возрождение и гуманизм близки друг к другу, это очевидно. Гуманизм — лишь общее понятие, покрывающее своеобразные черты духовной культуры Возрождения. Возрождение шире, чем гуманизм. Оно включает в себя не только умственное течение, но и изобразительные искусства: архитектуру, живопись, художественное ремесло, формальную сторону литературы и поэзии.

Гораздо сложнее отношение между Возрождением и гуманизмом, с одной стороны, и реформацией в широком смысле этого слова — с другой. Не следует забывать, что реформация сложилась в известной степени как протест против обмирщения церкви, а само обмирщение последней было в значительной мере делом Возрождения и гуманизма. Далее, в сфере морали и этики реформация была стремлением к горячей и искренней религиозности, к строгости нравов, нравственной чистоте быта, ко всему тому, что подвергалось сомнению и даже отрицанию как раз гуманистическим просвещением. Наконец, реформация почти повсюду сопровождалась стремлением к простоте самого религиозного

\* Эта работа представляет собой вводную часть VIII главы спецкурса С. Д. Сказкина по истории Франции XVI в., посвященной Возрождению, гуманизму и реформации во Франции. Большая часть главы, освещающая эти вопросы на французском материале, опубликована в первом томе «Истории Франции» (М., 1972, гл. 5). Материал вводной части, трактующей некоторые общие проблемы истории Возрождения, гуманизма и особенно реформации, печатается впервые (*прим. ред.*).

культы, была связана с «иконоборством», в той или иной форме, была направлена против той самой красоты, горячими поклонниками которой были люди Возрождения.

И тем не менее сама реформация была лишь одной из сторон духовной культуры XVI в., другими сторонами которой были Возрождение и гуманизм. И для того, чтобы понять взаимоотношение этих сторон и их связь между собой, необходимо более строго определить методологически все три явления — Возрождение, гуманизм, реформацию — с точки зрения их логического содержания, т. е. поставить вопрос о классовом содержании и классовой основе фактов и идей, составляющих понятия Возрождения, гуманизма, реформации, а также об органической природе этих понятий.

Для этого прежде всего надо отказаться от упрощенного сведения каждого из этих понятий к единому классовому содержанию и одной классовой основе.

Ни Возрождение, ни гуманизм, ни даже реформация не суть также понятия исторической науки, которые устанавливают реальность отношений, формирующих социально-экономическое понятие. Они, строго говоря, даже не идеологические системы, ибо о всякой идеологической системе как таковой можно говорить как о выражении интересов определенного класса. Возрождение, гуманизм, в меньшей степени реформация — конкретно указывают наименования для весьма разнородной группы фактов и идей, отмеченных современниками как нечто единое не столько по положительному их содержанию, сколько по отрицательному: по тому разрушительному влиянию, какое они — эти факты и идеи — оказали на замкнутое и единое в своем классовом содержании церковное мировоззрение средневековья эпохи его расцвета.

Такое понимание этих терминов особенно верно в отношении Возрождения и гуманизма. Менее верно оно в отношении реформации, потому что последняя, разрушая старое католическое мировоззрение, ставила на его место другое, часто еще более строгое религиозное мировоззрение, реформационное.

Можно сказать, что средневековая жизнь, ее классовая структура, ее этика и ее наука уменшались в лоне богословско-католического мировоззрения, носителем которого была церковь. Система этого мировоззрения более или менее успешно разрешала задачу включения всего средневекового мира, как физического, в тогдашнем его понимании, так и социального, в стройную иерархию подчиненных друг другу понятий, обнимавшихся единством понятия бога как высочайшей и совершеннейшей реальности.

Экономическое развитие и усложнение жизни разорвало эти рамки, разрушило католическую систему. Колоссальные груды новых фактов и отношений: 1) развитие техники и технических знаний, обострение внимания к внешнему миру, появление опытных наук; 2) усложнение классовых отношений с появлением буржуазии как класса и дифференциацией в среде класса непосред-

ственных производителей феодального общества — все это вместе взятое разрывало тесные границы старого мировоззрения, отходило все дальше от старой околицы церковно-католической системы, которая напрасно старалась загнать богатое содержание новой жизни в узкие пределы никога больше не удовлетворявшей схоластики.

Таково жизненно важное общее содержание таких понятий, как Возрождение и гуманизм.

Развитие материальной и умственной культуры, сказавшееся особенно ярко к концу XV и началу XVI в., а в Италии и раньше, получило название Возрождения и гуманизма, т. е. особое наименование, только потому, что конкретно-исторически это развитие материальной и умственной культуры связалось с двумя фактами: повышенным интересом к античной культуре и стремлением к ее возрождению и с появлением таких знаний и умственных течений, которые не укладывались в философско-богословскую систему средневековой церкви. И это все. Всякое усугубление такого определения и стремление влить в эти общие понятия узко классовый смысл были бы принципиально неправильными.

По всей Европе рост благосостояния господствующих классов прежде всего проявился в развитии внешних жизненных удобств, в распространении комфорта. Не случайно поэтому, что Возрождение наиболее яркое и раннее выражение получило в архитектуре и художественном ремесле, затем в изобразительных искусствах и лишь позже — в литературе и умственной культуре вообще.

В области духовной культуры Возрождение прежде всего сказалось в науке и эрудиции — в восстановлении знания древних языков, филологии, научной и изящной литературы античных писателей. Особое распространение это течение получило с изобретением книгопечатания и появлением дешевой книги вместо дорогого манускрипта.

С этим связывается и то течение, которое носит название гуманизма. Его не следует рассматривать только как духовную сторону Возрождения, хотя конкретно-исторически в большинстве случаев гуманизм стоял в неразрывной связи с Возрождением. Но Возрождение лишь специфическая форма переклестывания нового содержания новой жизни за ограду католической церкви. Гуманизм в некоторых случаях даже старше Возрождения, хотя и чувствует себя наиболее вольготно в атмосфере идей и образов Возрождения.

Гуманизм есть обращение к светской, независимой от церковного мировоззрения науке и морали. Это есть перенесение основного внимания на мир, влюбленность в мир, а не в бога, стремление найти мирскую имманентную миру закономерность. Но гуманизм далеко не всегда враждебен церкви. Он лишь отрицает своим бытием законченность и замкнутость католической системы мировоззрения. В лице некоторых своих крупных представителей:

он даже стремится связать новое содержание с учением церкви: вспомним знаменитое эразмовское: *Socrate ora pro nobis!* (Сократ, молись за нас!).

Классовая основа гуманистической интеллигенции различна, как и классовая основа интеллигенции в любом обществе. Едва ли поэтому следует говорить, что Возрождение и гуманизм во всех своих проявлениях буржуазны по своей природе. Верно лишь одно: экономическое развитие, в частности движение от феодализма к капитализму в Западной Европе, породило и Возрождение, и гуманизм<sup>1</sup>. Но это движение породило также и абсолютную монархию, которая как политическая форма, как мы знаем, вовсе не есть форма буржуазного государства.

В отличие от Возрождения и гуманизма реформацию можно сразу же наполнить более выраженным классовым содержанием, не разлагая ее предварительно на такие факты и идеологические течения, которые лишь внешне охватываются общим понятием «Возрождения» или «гуманизм».

Если Возрождение и гуманизм выражают новую жизнь во всем многообразии ее идейного и, следовательно, классового содержания, то реформация как таковая была прямо направлена против католической церкви и как определенного мировоззрения и, что особенно важно, как определенного учреждения. А католическая церковь была учреждением феодальным, она призвана была не только давать идеологическое оформление феодального общества, но и сама являлась частью господствующего класса феодального общества. Поэтому протест против нее был всегда протестом против феодализма в целом и мог исходить только от тех общественных классов, которые стояли в антагонистическом отношении к классу феодалов, к господствующему классу феодального общества вообще.

Реформация могла зародиться лишь в недрах угнетаемых классов, в недрах «третьего сословия», если пользоваться терминологией, заимствованной из истории Франции.

---

<sup>1</sup> В более поздних работах конца 50-х—60-х годов С. Д. Сказкин продолжал подчеркивать, что Возрождение и гуманизм не были детищем одной лишь буржуазии, однако более определенно связывал классовую основу этих культурных явлений с зарождением в ту эпоху в недрах средневекового бюргерства нового класса — ранней буржуазии, а также с взглядами и настроениями той части самого бюргерства, которая вступила на путь этого перерождения. См.: *Сказкин С. Д.* К вопросу о методологии истории Возрождения и гуманизма. — Средние века, 1958, вып. XI, с. 129, 134. Кроме того, в более поздних работах С. Д. Сказкин отмечал не одно только отрицательное, разрушительное по отношению к церковному мировоззрению, но и положительное содержание культуры Возрождения и гуманизма. В последнем он склонен был видеть идейную основу культуры Возрождения в целом, «новое мирозерцание», или специфическое раннебуржуазное мировоззрение, противостоявшее старому, церковно-феодальному. См.: *Сказкин С. Д.* Зарождение буржуазной идеологии: Раннее возрождение и гуманизм в Италии XIV—XV вв. — В кн.: История средних веков. М., 1966, т. 1, с. 555—557.

Реформация была протестом против феодального общества. Но не всякий протест может называться реформацией. Протест мог идти из недр класса непосредственных производителей-крестьян и выливался иногда идеологически в ереси, которых было много в средние века, но он, как мы знаем, всегда был обречен на неудачу. До тех пор пока феодальная формация была явлением прогрессивным, ересь могла лишь объяснять по-своему, а не по-церковному существование господ и подчиненных и обычно была связана с отрицанием самого миропорядка, с признанием зла, лежащего в основе мира и самого бытия.

Расширение ереси в реформацию возможно только как замена одного социального порядка другим, связанным с классом, который может утвердить этот новый порядок и должен его утвердить в процессе исторического развития. Только дифференциация класса непосредственных производителей и выделение из его среды буржуазии, будущего господствующего класса, которому предстоит по-новому организовать это общество, сохраняя его классовый характер, превращает протест против католической церкви из просто ереси в реформацию, т. е. в движение за создание новой церкви, ибо буржуазия на первых порах еще не в состоянии противопоставить старой религии свое мировоззрение как нерелигиозное по существу.

Итак, в основе своей реформация — буржуазное явление. Она вызвана появлением и развитием буржуазии как общественного класса и представляет собою протест этого класса против феодальной эксплуатации и ее освящения церковью. Буржуазия организует самый протест, вовлекая в него все третье сословие в целом, организуя и материально, и идеологически крестьянскую массу, которая видит в церкви своеобразную, по крайней мере частичную, форму организации эксплуатирующего класса. Но это еще вовсе не значит, что реформация сама по себе всегда приводит к буржуазной революции в подлинном смысле этого слова. Нередко она становится неудавшейся буржуазной революцией даже там, где она была связана с грозным революционным движением масс непосредственных производителей, как в Германии XVI в.

Почему?

Буржуазия на этом этапе своего развития еще слишком слаба, чтобы самостоятельно выступить или организовать движение всего «третьего сословия», т. е. всех непривилегированных слоев общества. Она еще далека от того, чтобы осознать себя как класс, утверждающий новую систему хозяйства и новый общественный порядок. Она борется покамест только против специфической формы феодальной эксплуатации, но не против феодальной эксплуатации вообще. Феодально-абсолютистское государство для нее еще не пройденная ступень, а, наоборот, прогрессивная форма политической организации. Пройденной ступенью для нее является лишь феодальная форма религии и религиозной организации в виде католической церкви, и лишь против католической рели-

гиозности и католической религиозной организации она выступает революционно.

И если мы рассмотрим более глубокую форму этого протеста, составляющую наиболее общую классовую сущность реформации, то увидим, почему реформация, вызванная буржуазным развитием и представляющая собою действительно буржуазное общественное течение, может пойти на пользу вовсе не буржуазии, а тому же господствующему классу феодального общества.

Католическая церковь, рассматриваемая как с точки зрения организации, так и с точки зрения идеологии,— это организация феодального класса. Но она выполняет в феодальном обществе особую функцию, и отождествлять ее просто с феодальным классом нельзя.

Она была абсолютизацией существующего общественного порядка, копировала этот порядок в собственной иерархии в своем представлении об устройстве ада и рая и подводила этическое оправдание под утверждение существующего порядка, рассматривая его как порядок, божественно установленный.

Рассмотрим церковь и католическую религию с точки зрения принципов ее идеологии. Человек, рожденный в грехе, но предназначенный к спасению, может спастись только при помощи церковно-благодатных учреждений, ибо одной его доброй воли недостаточно. Сила, помогающая человеку осуществить свое спасение, находится в руках особых лиц, получивших право «вязать и разрешать»<sup>2</sup> в результате передачи им особой благодати священства, истекающей от основателя религии через папу и епископов только на определенных лиц, клириков.

Каков объективный смысл всех этих нелепых, с нашей точки зрения, расщуждений, и имеется ли вообще какой-нибудь смысл в этом? Конечно! Поскольку церковь освящала существующий порядок, она и в своем учении выражала лишь социальную сущность феодального общества. Ведь и в феодальном обществе маленькому человеку не было спасения, если его не опекал крупный сеньор. Этот сеньор его, конечно, обирал так же, как и церковь, но ведь это все-таки был упорядоченный и урегулированный грабеж, скажем феодальная рента, которая все же позволяла маленькому человеку жить и хозяйствовать. Сама организация феодального способа производства как необходимая ступень развития, ложившаяся, однако, тяжело на плечи непосредственного производителя, должна была выработать такую систему этических ценностей, которые могли бы облегчать трудовое напряжение непосредственного производителя, вынужденного отдавать часть своего продукта господину. Эта система и заключалась, с одной стороны, в учении о воздаянии на том свете за труд и лишения, а с другой — в учении об изначальной ущербности (первородном грехе) человеческой природы вообще, из-за которой человек мо-

---

<sup>2</sup> Т. е. отпускать грехи или не отпускать.

жет спастись только путем смиренного выполнения долга-подчинения и с помощью «благодатных» даров католической церкви.

На основе всего этого выросла специфическая феодальная организация в недрах самого феодального общества, сохранявшая свою особенность именно как дарующее благодать учреждение, которое как бы вырывало себя из мирской закономерности с помощью celibата (безбрачия духовенства). Это была, следовательно, феодальная организация, копировавшая структуру феодального общества в целом, выполнявшая в этом обществе важную функцию сохранения существующего порядка, но служившая звеном, посредствующим между небом и землей, и строившая свою иерархию не по принципу рождения, а по принципу распределения благодати.

Этот аппарат охраны феодального общества по временам становился чересчур дорогостоящим даже для самого господствующего класса. Повторные частичные или замаскированные конфискации земли — главного богатства церкви — явление общеизвестное. Консолидация господствующего класса в феодально-абсолютистском государстве всегда связана с такими мероприятиями, которые прямо или косвенно ставят церковные богатства на службу новому государству, т. е. господствующему классу. Поэтому господствующий класс феодалов весьма охотно прислушивается к проектам реформы церкви, когда последние исходят из недр буржуазии и приобретают глубоко принципиальное значение.

Как класс эксплуатирующий, буржуазия на первых порах сама нуждается в религии, освящающей существующий порядок с его богатством и бедностью и необходимостью для одних отдавать часть своего труда в пользу других, но она в то же время стремится изъять богатства из рук церкви и разрушить феодальную иерархию и организацию католической церкви. Поскольку с разрушением феодальной организации церкви освобождается земля, дворянство может поддерживать реформационную деятельность буржуазии, а вместе с тем и разделять те идеи, которые несут в себе отрицание феодального строя церкви, но не самой церкви вообще и которые, следовательно, еще не наполнены собственно буржуазно-революционным содержанием.

В основе всех реформационных учений лежат две идеи: 1) критерий божественной, т. е. абсолютной, истинности есть буква Священного писания (отсюда дозунг «К источникам!», т. е. к тексту Священного писания), а не папское мнение; 2) человек спасается верою, а не добрыми делами.

Цель этих идей — уничтожить авторитет церковной иерархии путем замены авторитета папы в делах установления религиозной истины авторитетом доступного всем Священного писания и авторитета священнической иерархии с ее благодатными дарами, т. е. «дела веры», самой «верой» в спасительную и искупительную деятельность Иисуса Христа.

По существу, обе эти идеи имеют по преимуществу деструктивный характер. Наполнение же их положительным содержа-

нием сразу превращает и их, и выводы, которые из них могут быть сделаны, в религиозную идеологию, приемлемую только для определенного общественного класса.

В той мере, в какой эти идеи были направлены против церкви как организации со всеми ее земельными богатствами, они могли быть восприняты и господствующим классом феодалов, покушавшимся на эти церковные богатства. И в тех случаях, когда королевская власть нового феодального-абсолютистского государства по той или по другой причине была еще слаба, чтобы ограничить имущественные притязания и накопление богатств церкви, дворянство охотно становилось на сторону реформации, хотя последняя и была по своему происхождению буржуазной.

Дальнейшее развитие реформационной идеологии сообщает реформационным идеям силу, разрушительную для феодального общества в целом. Когда эти идеи становятся разрушительными, они, по существу, перестают быть религиозными.

В определенный момент реформационные идеи начинают непосредственно выражать деятельность нового общественного класса, ту специфическую деятельность буржуазии, которая является ее основной задачей в процессе всемирно-исторического развития.

В то же время, признавая эту разрушительно-революционную деятельность буржуазии, необходимо подчеркнуть и то, что одновременно с этим буржуазия подчинила человека, его личность господству по-новому организованной материи, подчинила человека технике — средству, через которое совершается восходящее движение самой истории, и, сведя все к меновой стоимости, уничтожила связи человека с человеком, превратила общество в совокупность взаимно отталкивающихся представителей различных интересов.

Сама новая техника, вызванная к жизни буржуазной революцией, построенная на рационально-математических расчетах, делала ненужной религию как идеологию буржуазии. И мы действительно видим, что в ту пору, когда буржуазия была революционным классом, шедшим на штурм феодализма, она выступала с рационалистическим и материалистическим учением XVIII в. Но она не сразу стало такой. В XVI в. она еще только накапливала силы и занималась накоплением капитала, превратив это накопление в богом освященную добродетель. Именно это стремление к накоплению подчеркивает К. Маркс, давая в «Капитале» характеристику капиталиста: «Лишь постольку, поскольку капиталист есть персонифицированный капитал, он имеет историческое значение и... историческое право на существование... движущим мотивом его деятельности являются не потребление и потребительная стоимость, а меновая стоимость и ее увеличение. Как фанатик увеличения стоимости, он безудержно понуждает человечество к производству ради производства, следовательно к развитию общественных производительных сил и к созданию... материальных условий производства... он разделяет с собирателем

сокровищ абсолютную страсть к обогащению. Но то, что у собирателя сокровищ выступает как индивидуальная мания, то для капиталиста суть действие общественного механизма, в котором он является только одним из колесиков... При исторических зачатках капиталистического способа производства... жажда обогащения и скупость господствуют как абсолютные страсти... На известной ступени развития некоторый условный уровень расточительности, являясь демонстрацией богатства и, следовательно, средством получения кредита, становится даже деловой необходимостью для «несчастливого» капиталиста... Правда... в основе ее всегда таится самое грязное скряжничество и мелочная расчетливость... Накопляйте, накапливайте! В этом Моисей и пророки!... Накопление ради накопления, производство ради производства...»<sup>3</sup>.

Вот эта деятельность накопления, это стремление к обогащению и скупость как единственная страсть капиталиста начального периода капиталистического производства находят в некоторых течениях протестантизма свое идеологически-религиозное обоснование. Именно это подчеркивает Ф. Энгельс, говоря о Кальвине во «Введении к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке»»: «Его догма отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии. Его учение о предопределении было религиозным выражением того факта, что в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них зависящих. Определяет не воля или действие какого-либо отдельного человека, а милосердие могущественных неведомых экономических сил. И это было особенно верно во время экономического переворота, когда все старые торговые пути и торговые центры вытеснялись новыми, когда были открыты Америка и Индия, когда даже наиболее священный экономический символ веры — стоимость золота и серебра — пошатнулся и потерпел крушение»<sup>4</sup>.

Исторически прогрессивная функция каждого общественного класса стремится получить абсолютное обоснование, превратиться в божественный или «естественный» порядок вещей. Так и исторически прогрессивная функция буржуазии — накопление — на ранних стадиях своего развития вылилась (бессознательно для самой буржуазии) в религиозно обоснованную добродетель накопления, в аскетическое отношение к накапливаемому богатству. Эту гениально отмеченную Ф. Энгельсом связь между реформационными учениями и стяжательством пытались по-иному обосновать позднейшие исследователи. Одним из первых был М. Вебер, опубликовавший в 1904 г. работу «Протестантская этика и дух капитализма»<sup>5</sup>. Дальнейшее развитие его идей мы находим в ра-

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 605—608.

<sup>4</sup> Там же, т. 22, с. 308.

<sup>5</sup> Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.— In: Weber M. Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1922, S. 1.

боте Е. Шульце-Гевверница «Британский империализм и английский фритред»<sup>6</sup>. Оба они в конечном счете стоят на идеалистической точке зрения и стараются новые формы хозяйства вывести из новой религиозности, но факты, сообщаемые ими, и их рассуждения подтверждают правильность приведенного замечания Ф. Энгельса.

Вебер приводит в связь «дух капитализма» с духом протестантизма. Корни современного народного хозяйства открываются не только в хозяйственных нуждах эпохи, но и в духовной жизни человеческих личностей. Большую роль в генезисе капитализма играют некоторые течения реформации, особенно пуританизм, т. е. английская разновидность кальвинизма. В Англии реформация сливается с буржуазной революцией. «В кальвинизме,— говорит Ф. Энгельс,— нашло себе готовую боевую теорию второе крупное восстание буржуазии»<sup>7</sup>. Но эта же революция определила экономическую судьбу Англии, расчистив путь для капиталистического развития.

Еще Ш. Монтескьё в «Духе законов» замечал, что народ Англии «лучше всех народов мира сумел воспользоваться тремя элементами, имеющими великое значение: религией, торговлей и свободой»<sup>8</sup>.

Связь между кальвинизмом и капиталистическим накоплением настолько очевидна, что она бросается в глаза. Немецкий историк Э. Готхейн, например, прямо говорит: «Кто ищет следы капиталистического развития, в какой бы стране Европы это ни было, всегда будет наталкиваться на один и тот же факт: кальвинистическая диаспора<sup>9</sup> есть вместе с тем и рассадник капиталистического хозяйства. Испанцы выразили это с горьким раздумьем в такой формуле: „Еретичество содействует торговому духу“»<sup>10</sup>.

К этому можно добавить и факт связи между анабаптизмом и ростовщичеством, русским сектантством и русскими капиталами!

В чем же связь между капитализмом и кальвинизмом?

Прежде всего — в идее о долге накопления как особом призвании (Beruf). Первые накопители должны были прошибать стену феодального, дворянско-рыцарского презрения к торгашу и скряге. Они должны были создать особое религиозное отношение к своей деятельности и укрепить его твердым убеждением в том, что благость божия, почиющая на «избранных», предопределенных к спасению, выражается в фактах посюстороннего существования, в хозяйственном процветании предызбранного к спасению. Трак-

<sup>6</sup> *Schulze-Gaevernitz E. Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20-ten Jahrhunderts. Leipzig, 1906.*

<sup>7</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308.*

<sup>8</sup> *Монтескьё Ш. Избранные произведения М., 1955, с. 437.*

<sup>9</sup> В данном случае под диаспорой автор подразумевает сосредоточение кальвинистских общин в каждой стране (*прим. ред.*).

<sup>10</sup> *Gothein E. Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften. Strassburg, 1922, S. 674.*

товка кальвинизма, данная Ф. Энгельсом, подтверждается вполне. Функция накопления превращается в добродетель, а зыбкость хозяйственной жизни XVI в. выливается в учение о божьем избранничестве, непонятном и не учитываемом заранее предопределении одних к спасению и других к гибели <sup>11</sup>.

Обращение внутрь себя — спасение только верою — приводит, как говорит Вебер, «к чувству неслыханного внутреннего уединения отдельного индивидуума» <sup>12</sup>. Не церковь как *Corpus Christianum*, т. е. некий вечно сущий коллектив, а внутреннее состояние отдельного человека — таково религиозное ощущение буржуа, привыкшего бороться с другими такими же буржуа за накопление — предвосхищение индивидуалистического атомизма Бентама.

Эта теория абсолютного предопределения смогла бы привести к фаталистической бездеятельности человека, на самом же деле, наоборот, она привела к напряженной самоотверженной работе, к самоограничению и лишениям, к настоящему мученичеству, но... ради наживы.

Почему?

Так как никто не может знать волю бога и, следовательно, знать, предопределен он к спасению или к гибели, каждый должен своею жизнью стремиться доказать предызбранность к спасению. Вся жизнь должна быть священным служением своему призванию — работе: не монашеским подвигом, как в средние века, а светской повседневной работой. «Святой мирянин», превративший свою профессию в долг и благословляемый трансцендентным миру божеством дарованием ему процветания, богатства и благополучия, — таков жизненный образ пуританина, баптиста, «еретика».

Вебер хорошо говорит: «Христианская аскеза... пошла на рынок жизни, заперла за собой двери монастыря и слала насыщать

---

<sup>11</sup> В «Вестминстерских исповеданиях 1647 г.» говорится: § 3. «Бог в откровение своего величия предопределил некоторых людей... к вечной жизни, некоторых же предназначил к вечной смерти».

§ 5. «Тех из человеческого рода, которые определены к жизни, бог раньше, чем было положено основание миру, по своему вечному и неизменному плану и тайному решению и по произволению своей воли избрал во Христе к вечному блаженству, и это по чистому, свободному дару и любви, не потому, что предведение веры и добрых дел или устойчивости в том или другом, или иное что в творении побуждали его к тому как условие или причина, но всецело ценою своей величественной милости».

§ 7. «Богу было угодно прочих из человеческого рода, согласно неисповедимому решению своей воли, по которому он оказывает или не оказывает милость, как ему угодно, для возвеличения своей неограниченной власти распорядиться своими творениями, определять к бесчестию и гневу за их грех... Избранным бог дает силу и желание творить его волю, а осужденных ослепляет и ожесточает, отдает искушениям и силе сатаны».

«Мильтон говорил по поводу этого рассуждения: «Пусть я пойду в ад, но такой бог никогда не вызовет у меня уважения!» Цит. по: *Weber M. Op. cit.*, S. 90.

<sup>12</sup> *Weber M. Op. cit.*, S.93.

своей методичностью имело мирскую повседневную жизнь в целях преобразования ее в рациональную жизнь в миру...»<sup>13</sup>.

Отсюда в кальвинизме проповедь упорного труда как аскетического средства, как самоцели. На таком человеке, согласно кальвинистскому учению, почиет благословение божие, внешне выражающееся в богатстве.

Бакстер, пуританский проповедник эпохи Английской революции (1615—1691), писал: «Если бог указывает вам путь, на котором вы без вреда для души вашей или для других законным путем можете заработать больше, чем на другом пути, и вы все это отвергнете и выберете менее доходный путь, тогда вы вычеркнете одну из целей вашего призвания, вы отказываетесь быть управляющим бога и принимать его дары, чтобы иметь возможность употребить их для него, если он того захочет. Конечно, не в целях плотского удовольствия или греха, но для бога должны вы работать, чтобы разбогатеть»<sup>14</sup>.

В этих кругах говорилось, что хотеть быть бедным — это все равно, что хотеть быть больным! Выработывался взгляд, что бог благословляет торговлю и накопление. Доктрина профессии как долга служит не только накоплению, но и религиозному освящению капиталистической эксплуатации. В английском пуританизме с этим связывается также и избранность народа Англии в экономическое вселенной.

По словам Шульце-Геверница, «купец, сидящий за конторкой, заполняет место, к которому бог приставил именно его, а не кого-либо другого, он может чувствовать себя как небольшое и, однако, важное колесико в удивительном экономическом космосе. Тот же купец за своей конторкой служит вместе с тем и интересам британского могущества; если он занимается морской торговлей, он дает основу английскому военному флоту для защиты протестантизма»<sup>15</sup>.

Таким образом, пуританский аскетизм стоит у колыбели современного капиталиста, орудующего на бирже и рынке, на фабрике и заводе. Эпоха XVI и XVII вв. завещала своей рационалистически-утилитарной наследнице — буржуазии XVIII в. — необычайно спокойную, фарисейски спокойную совесть при наживании денег и эксплуатации наемной рабочей силы. Возникает специфически буржуазная этика, достигающая своей вершины в этике долга у Канта, как форма практического разума с его индивидуалистической основой и честностью вместо феодального понятия о чести или в утилитаристической этике Иеремии Бентама, который, по словам К. Маркса, учил, что критерием доброго является наибольшее счастье наибольшего числа людей<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Ibid., S. 163.

<sup>14</sup> См.: Ibid., S. 176.

<sup>15</sup> *Schulze-Gaevernitz E.* Op. cit., S. 29.

<sup>16</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 616.

Справедливо констатируя связь между протестантизмом и капитализмом, теория Вебера, однако, неправильна с методологической точки зрения. Она выводит экономическую деятельность людей из их религиозно-этических взглядов, хотя совершенно ясно следует из всех приведенных выше фактов, что дело обстоит как раз наоборот: общественно полезная с точки зрения всемирно-исторического развития функция определенного общественного класса получает свое досознательное идеологическое оформление и утверждение в форме абсолютизации (божественного оправдания) таких видов поведения, которые превращаются в добродетель, потому что они прямо способствуют выполнению этой функции. Жажда к накоплению превратилась в добродетель накопления, лишь только она стала функцией целого класса, а не отдельных людей, как у ростовщиков в средние века, так как тем самым она стала важнейшей функцией капиталистического накопления, лежащего в основе всего капитализма, и эта добродетель получила в протестантизме свое религиозное обоснование.

**Ф. ЭНГЕЛЬС и Г. ГАУПТМАН**  
**КАК ИСТОРИКИ**  
**КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ 1525 г.**  
**(О героях истории и героях трагедии) \***

Ф. Энгельс не мог знать, что молодой драматург Г. Гауптман изобразит Крестьянскую войну в Германии 1525 г., ту самую войну, которой он посвятил одно из удивительных творений своей молодости и к которой непрестанно обращался мысленно в последние годы своей жизни. Трагедия Гауптмана «Флориан Гейер» была готова в рукописи весной 1895 г., и первое представление ее состоялось в январе 1896 г., когда Ф. Энгельса уже не было в живых.

Знал ли Г. Гауптман о том, что Ф. Энгельс был историком Крестьянской войны? Производя неутомимые поиски источников, изучая крестьянскую войну с истинным увлечением ученого, не пугающегося ни архивной пыли, ни экскурсий, читал ли он маленькую книжку, полную премудрой проницательности философа-революционера, который мыслил веками и каждой мыслью закладывал основы целого мировоззрения, оплодотворившего события будущего?

Мы этого не знаем. Между автором «Ткачей» и гениальным творцом «Крестьянской войны в Германии» лежали наслоения тяжеловесной филистерской немецкой учености, хуже всякой архивной пыли покрывавшей шедевр исторической науки презрительным молчанием или высокомерным приговором: «устарело». Но даже если бы он, Гауптман, и прочел этот сжатый анализ событий (это поучение немецкому пролетариату после крушения революции 1848 г.), мог ли он извлечь из него как драматург что-либо для себя поучительное? История и трагедия не родные сестры, а скорее соперницы, и разве не правда, что Гауптман, попытавшись написать историческую трагедию, не написал в конце концов ни истории, ни трагедии.

Но оба они, во всяком случае, шли от одного и того же источника. Оба были воодушевлены одним и тем же чувством великого сострадания, которому было обязано своим появлением еще в начале 40-х годов благороднейшее историческое произведение эпохи «История Великой крестьянской войны по летописям и рассказам очевидцев» В. Циммермана (1841—1843). Для одного из них эта работа послужила собранием фактов, в которых он

---

\* Название дано С. Д. Сказкиным. Эта неоконченная статья написана в 30—40-е годы. Хотя отдельные выводы и наблюдения С. Д. Сказкина, высказанные в этой работе, не бесспорны, постановка этой проблемы и подход к ней представляют несомненный интерес. Статья печатается по машинописному тексту, содержащему авторскую правку (прим. ред.).

подслушал биение пульса всемирной истории; другому она дала несколько ярких переживаний, из которых родился образ героя будущей трагедии — Флориана Гейера. Один гениально увидел в материале книги Циммермана то, что осталось скрыто и непонятно его автору, другой послушно побрел за восхитившим его историком, чтобы потерять в фактах истории самый образ трагического. И оба они в одном и том же материале нашли своих героев: один героя истории — Томаса Мюнцера, другой героя трагедии — Флориана Гейера. Иначе и быть не могло, потому что Мюнцера нельзя втиснуть в рамки трагедийно-героического, так же как нельзя из Флориана Гейера создать образ исторического героя, несмотря на удивительную цельность этих двух характеров.

И, конечно, мы не можем сравнивать качества двух исполнений. Великая концепция одного пронизана во всех своих деталях единством законченного мировоззрения, которое в каждом мелком факте крестьянской войны умеет находить содержание целого, улавливает всемирно-исторический смысл ее подъемов и падений. Сам исторический герой в ней только тем и велик, что он не только ясно осознал в волнующихся вокруг него событиях подлинное значение данного мгновения, но и почувствовал в них смысл отдаленного будущего, подслушал в них отдаленные раскаты грома всемирного бунта поработенных.

Здесь герой не мешает истории, но является ее неотъемлемой частью, конкретизируя в своих действиях девятый вал настоящего, а в своих прозрениях — смысл будущего. Догадываясь о всемирно-историческом значении событий, он погибает как раз вследствие того, что, поднявшись раз до понимания движения истории к великому будущему, он не смог затем снизить себя до уровня политика, действующего в пределах, огражденных ничтожеством настоящего. «Трагедия» второго, т. е. Флориана Гейера, превратилась в трагедию писателя, попытавшегося создать ткань трагического из событий истории более значительных, чем герой и его личная трагедия. И история отомстила драматургу за то, что он хотел отвести герою место большее, чем отвела ему история. Образ героя затерялся в диалогизированном материале истории, и драматизированная история погубила трагедию.

Полная трагизма деятельность Флориана Гейера, переведенная на язык драматического диалога, не позволяет почувствовать мощь событий, с которыми она была связана, а рассказы действующих лиц о том, что происходит за сценой, дают лишь слабое представление о величии исторической действительности, так хорошо передаваемой размеренной речью летописного повествования, на основе которого вырастает волнующий пафос историка, когда он передает трагизм исторического момента. Трагедия Гауптмана погибла потому, что против воли Гауптман оказался не столько драматургом, сколько историком, но не пожелал отказаться от драматической формы в ее наиболее «чистом»

виде — формы трагедии с ее требованием заострения всего внимания на судьбе героя. Зрители его трагедии забывают о ее герое раньше, чем он погибает, и в конце концов своею смертью герой лишь снова напоминает о некоторой подробности некоторого большого целого, о чем-то таком, что могло бы и не иметь непосредственного отношения к произведению, тогда как «все остальное» в произведении, вместо того чтобы подчеркивать трагическое действие, начинает жить самостоятельной жизнью и дразняще намекает на нечто более значительное, чем то, что содержит драматический диалог.

«Великие события» волнуются, как море-океан, за сценой, в них маленькой песчинкой кружится тот, кого Гауптман хотел сделать героем трагедии, и напряженно переживающий зритель поневоле стремится туда... за сцену, куда он как зритель проникнуть не может. И в результате, несмотря на чудесный народный язык трагедии, она в такой же мере плохая трагедия, как и плохая история. Великий драматург Шекспир никогда не вверял своих трагических героев трагедиям самой истории, подавляющим всякого героя своей монументальностью, и свои исторические драмы предпочел называть историческими хрониками, а подлинные трагедии разворачивал на фоне исторической обыденщины, тем самым избавляя себя от опасности преждевременной гибели героев в героике исторических событий.

Всмотримся же теперь глубже в работу одного и другого; посмотримся к их героям и поищем в этих героях пафос и смысл жизненной правды авторов — одного вольного, другого невольного историка одной и той же крестьянской войны — и ответим в конце концов на вопрос, чем же объясняется трагическая ошибка Гауптмана, погубившего собственное создание.

Закljučая «Крестьянскую войну в Германии», Ф. Энгельс писал: «Кто извлек выгоду из революции 1525 г.? — *Князья*. Кто извлек выгоду из революции 1848 г.? — *Крупные* государи, Австрия и Пруссия. За спиной мелких князей 1525 г. стояло мелкое бюргерство ... а за крупными государями 1850 г., за Австрией и Пруссией, стоит современная крупная буржуазия... А за спиной крупной буржуазии стоит пролетариат»<sup>1</sup>. Позднее, в 1870 г., в Предисловии ко второму изданию «Крестьянской войны в Германии» Ф. Энгельс подчеркнул, что стремительное промышленное развитие и страх перед растущей силой пролетариата сделали немецкую буржуазию особенно реакционной; отодвинули на задний план борьбу между юнкерами и буржуазией и поставили на ее место борьбу между буржуазией и рабочими. Последние могут найти наиболее верных и естественных своих союзников в сельскохозяйственных батраках — этих истинных духовных потомках восставших в 1525 г. крестьян. Пролетарская революция, подкреплённая вторым изданием Крестьянской войны, сможет завершить дело всего человечества

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 436.

победоносной социальной революцией и для самого крестьянства создаст единственно возможное для его человеческого существования условие: коллективную национальную земельную собственность.

Так были намечены все звенья длинной цепи исторического развития от феодализма через капитализм к пролетарской революции и социализму, и в этой цепи Крестьянская война занимает вполне определенное место. Она — начало. В ней уже намечены в зародыше все существенные элементы социальных отношений и классовой борьбы, которая в развернутом виде в XIX в. способствовала формированию мировоззрения К. Маркса и Ф. Энгельса и позволила им усмотреть с полной ясностью завершающее звено — пролетарскую революцию и социализм. С позиций своего времени они могли обозреть весь пройденный путь как путь необходимый, как от утеса на утес, от подъема к временному спуску в случайные низины и снова к подъему тяжелое восхождение человечества к той освещенной солнцем вершине пути, которая является одновременно и необходимым результатом всемирной истории и желанной целью политика, благословляющего труд человека как дело чести, доблести и славы. Поэтому понятно, что, возвращаясь в последние годы к идее написать заново историю Крестьянской войны и снова оценивая событие, Ф. Энгельс считал его краеугольным камнем всей немецкой истории, самой величественной революционной попыткой немецкого народа. При этом он включал Крестьянскую войну как одно из звеньев во всемирно-историческую цепь развития. По его мнению, реформация и Крестьянская война в Германии — одна из «трех крупных решающих битв» в длительной борьбе европейской буржуазии против феодализма<sup>2-3</sup>. Второй из этих битв он считал Английскую революцию, третьей — Французскую 1789 г.

Таково было значение Крестьянской войны в общенемецкой и общечеловеческой истории. Что же она представляла собой как конкретное явление в истории Германии XVI в.?

Начало XVI в. застаёт всю Европу в процессе брожения. Европа, как наполненная чаша, переливается через свои края и стремится распространиться по всему миру, только что открытому ее отважными мореплавателями. Ее густое и плотное население не находит уже себе выхода, как раньше, в колонизациях: французской — в Левант (крестовые походы) и немецкой — за Эльбу. И там и здесь эта колонизация встретила препятствия: в Леванте — в лице турок, на востоке — в Польско-Литовском государстве. И более поздняя по времени немецкая колонизация, остановившаяся теперь, в начале XVI в., вносит новое и существенное осложнение в сложную и без того обстановку юго-западной Германии. Создается тот напор народных масс, не находящих себе выхода, который углубляет всякий кризис и грозит

<sup>2-3</sup> См.: Там же, т. 22, с. 307, а также т. 24, с. 314.

всякому социальному противоречию превратиться в революционное движение, а для кризисов и социальных противоречий здесь имеется много оснований.

Юго-западная Германия, в XIV и XV вв. экономически соединенная с Италией,—экономический центр Европы. Здесь создаются крупные торговые города, появляются огромные по тому времени капиталы, зарождается богатая буржуазия. Немецкие саксонско-богемско-тирольские рудники — богатейшие во всей Европе. Изделия немецкой кустарной промышленности распространяются повсюду. Вместе с этим растет классовое расслоение, контраст богатства и бедности не только между классами, но и в пределах одних и тех же классов, особенно класса феодалов, претерпевающего распад под влиянием роста денежного хозяйства, возникновения и развития капиталистических отношений. Князья и высшее дворянство, богатые и сильные, независимые благодаря власти денег и наемному войску, становятся предметом зависти и ненависти со стороны разоренной массы рыцарства, в котором теперь нет нужды, потому что есть наемники-профессионалы и потому что огнестрельное оружие сделало ненужными рыцарскую броню и рыцарскую конницу. Старый городской патрициат — олигархия привилегированных городских фамилий — просто изгоняется из городов новой буржуазией, которая этим доказывает, что перед властью денег все равны, что больше нет места привилегиям.

Крестьянство, достигшее известного уровня благосостояния и независимости в XIV в., начинает испытывать теперь усиленный гнет со стороны князей, которые смотрят на него как на главный источник податей, и со стороны мелких дворян, которые хотят восстановить свое прежнее влияние за счет того же крестьянства. Рядом с ним стоят массы просто деклассированного и безработного населения, которое лишено теперь возможности уходить на восток, бродит в поисках занятий с места на место и готово примкнуть ко всем недовольным, составить армию всякого движения. И если в целом общее направление исторического развития идет по линии укрепления буржуазии, создавая возможность буржуазной революции, то плебейская масса и крестьянство составляли крайнюю левую этой буржуазной революции, готовую по-своему, по-плебейски расправиться с феодальным строем и его представителями.

Плебейская оппозиция состояла из массы городских жителей, не обладающих правами гражданства: ремесленников и подмастерьев, поденщиков и многочисленного люмпен-пролетариата, встречающегося уже на низших ступенях городского развития. В это время благодаря разложению феодализма в обществе, где еще каждая профессия, каждая сфера жизни была ограждена бесчисленными привилегиями, значительно увеличилась масса людей, лишенных определенной профессии и постоянного местожительства. Превращение цехов в замкнутые привилегированные корпорации, ревниво оберегающие свою монополию на местном

рынке, отрицательное отношение города к приливу незанятых рабочих рук из деревни, приостановка оттока излишнего населения на восток, за Эльбу, создали огромные массы бродячего безработного нищенствующего люда, заполнявшего собою дороги юго-западной Германии. «Во всех развитых странах количество бродяг никогда не было так велико, как в первой половине XVI века»<sup>4</sup>, — замечает Ф. Энгельс. Одни из них служили ландскнехтами, другие бродили из деревни в деревню, из города в город, занимаясь поденной работой и другими занятиями, не требовавшими принадлежности к какому-либо цеху. Последние два слоя принимали участие в Крестьянской войне: одни в крестьянских отрядах, другие в восстаниях городских низов против привилегированной буржуазии.

В этом плебействе был и значительный зачаточный пролетарский элемент, и все оно еще обладало в значительной степени здоровой крестьянской природой и было еще очень далеко от продажности и испорченности современного цивилизованного люмпен-пролетариата. «Партийная позиция этой смеси разнородных элементов была поэтому неизбежно в высшей степени неустойчивой и различалась в зависимости от местных условий. До Крестьянской войны плебейская оппозиция выступает в политической борьбе не в качестве партии, а лишь в виде шумной, склонной к грабёжам толпы, которую можно купить и продать за несколько бочек вина и которая плетется в хвосте у бюргерской оппозиции. В партию превращают ее лишь крестьянские восстания, но и в этом случае она почти везде следует в своих требованиях и выступлениях за крестьянами — яркое доказательство того, насколько город тогда зависел еще от деревни. Она выступает самостоятельно лишь постольку, поскольку требует восстановления монополии городского ремесла в деревне... Лишь в Тюрингии под непосредственным влиянием Мюнцера и в некоторых других местах под влиянием его учеников плебейская часть городского населения была настолько увлечена общей революционной бурей, что зачаточный пролетарский элемент получил в ней кратковременный перевес над всеми остальными элементами, участвовавшими в движении»<sup>5</sup>. Однако этот зачаточный пролетарский элемент, носитель новой исторической формации, пока еще отдаленного будущего, был хотя и наиболее энергичным, но все же численно очень слабым революционным элементом движения, составляя ничтожное меньшинство среди восставших.

Основную же толпу эксплуатируемой массы, основной контингент Крестьянской войны составляли, само собой разумеется, крестьяне. На крестьянина ложилась своей тяжестью вся иерархия общественного здания: князья, дворянство, попы, патриции, городские бюргеры. Он был либо срочным, либо в лучшем слу-

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 354.

<sup>5</sup> Там же, с. 356.

чае наследственным держателем сеньориальной земли, обязанным уплачивать за это в пользу феодала всевозможные платежи и повинности; он должен был судиться в курии того же феодала, платя и за это; он, наконец, был часто его собственностью «по телу» (Leibeigene) — прикрепленным либо к личности сеньора, либо к его земле, и в силу этого он опять-таки должен был платить и платить. Он не мог ловить рыбу, не уплатив за это, не мог охотиться, потому что это была благородная забава, дозволенная только дворянам.

По мере роста денежного хозяйства и зачатков хозяйства капиталистического, обнищания мелкого дворянства — рыцарей — и растущей роскоши в обиходе князей, крупного дворянства и бюргерства усиливался нажим и на мужика, с которого все эти люди хотели выжать возможно больше. Положение крестьян со второй половины XV в. стало заметно ухудшаться. Общинные выпасы, пустоши, леса были захвачены феодалами, и крестьянское хозяйство, утесняемое со всех сторон, принужденное платить сеньору, попавшее в долговую кабалу к бюргеру, переживало тяжелые времена. Рост населения не находил выхода на восточную окраину Европы, за Эльбу, как раньше, так как здесь было тоже уже все занято вплоть до границ Польско-Литовского государства, и те из крестьянских сыновей, которые не получали наделов и не находили подходящего занятия в торговле и промышленности, еще очень слабой, пополняли ряды ландскнехтов, бродяг и нищих.

Усиление гнета вызвало повторные заговоры и местные восстания крестьян, которые все учащаются к концу XV в. и следуют одно за другим в первой четверти XVI в. Тайные крестьянско-плебейские организации раскидывали сети по всей юго-западной Германии. Их эмблема — крестьянский башмак в противоположность рыцарскому сапогу; у них особый язык, тайные знаки, по которым они узнают своих приверженцев, у них давно уже выработалась своя программа: освобождение земли от сеньориальных платежей, освобождение от налогов, понижение в будущем процентов по займам, свобода рыбной ловли, охоты, свобода пользования лесами, водами, пустошами, возвращение захваченных раньше общинных угодий, общинное самоуправление и свобода евангельской проповеди. Позже наиболее радикальные из них прибавят: «Долой князей, попов, ростовщиков!» А те из них, которые пойдут на соглашение с буржуазией, открыто скажут: «Да здравствует император и единая Германия!»

Крестьяне начали волноваться с конца XV в. Реформационное движение, объединившее всех против Рима, который, пользуясь немощью Германии, беззастенчиво грабил верующих немцев, послужило толчком к революции. Сначала поднялись рыцари под главенством Зиккингена. Крестьянство и плебейство, ненавидевшие их, как и всех феодалов вообще, не поддержали их, и они были разбиты. Затем началось восстание крестьян.

Эльзас, территория нынешнего Бадена, Вюртемберга, Западная Бавария, Тироль и Западная Саксония были охвачены пламенем крестьянского восстания. Отдельные крестьянские отряды быстро справлялись с сопротивлением местных феодалов, и победа, казалось, была обеспечена. Но напуганная радикализмом крестьянских требований буржуазия покинула крестьян. Привыкшее смотреть на все со своей колокольни, разбросанное по большой территории и распыленное в силу характера своего труда, крестьянство оказалось неспособно к объединению. Соединенные силы княжеско-дворянского войска и Швабского союза обрушились на отдельные крестьянские отряды, «скопища» и били их поодиночке, предавали затем огню и мечу села и деревни и истребляли пленных с неистовою жестокостью: мстили за пережитый страх.

Лоренц Фриз, хронист и летописец реформации, записал: «И был то страшный потоп, о котором предсказывали астрономы и мудрецы, вопрошавшие небо, ужасный, гибельный потоп, но не от воды, о которой говорили премудрые астрономы и астрологи, а от крови. И погибло тогда в этом потоке в одном немецком народе больше ста тысяч человек»<sup>6</sup>.

Если в эпоху Крестьянской войны, в этот удивительный период европейской истории конца XV — начала XVI в., в эпоху Великих географических открытий, Возрождения, гуманизма и реформации были уже налицо, хотя и в зародыше, все элементы социальных отношений капиталистического общества, медленно зревшего в лоне феодальной реформации, были налицо буржуазия и плебейство, скрывавшее в себе зачаточный пролетарский элемент, то не могли ли появиться и люди, которые более или менее ясно сознавали возможность крушения всего феодального общества и ставили его уничтожение сознательной целью своей политической деятельности? Несомненно, они были, и многочисленные крестьянские программы, вплоть до знаменитых 12 статей крестьянского манифеста, убедительно свидетельствуют о том, что программа уничтожения феодального строя в целом была в достаточной степени ясно осознана и детально продумана.

Один из вождей крестьянского восстания, Вендель Гиплер, создатель так называемой «Гейльброннской программы», дал в ней развернутую программу требований, направленных на буржуазное преобразование общественных и политических отношений: превращение феодальной земельной собственности в буржуазную, выкуп крестьянами своих наделов, единство монеты, мер и весов, отмена внутренних таможен и т. д.— одним словом, все то, что должно было превратить разорванное на тысячу кусков тело призрачной феодальной «Священной Римской империи германской нации» в единое буржуазное государство. Правда, эта неудавшаяся в конечном счете буржуазная революция подтверж-

<sup>6</sup> *Fries L.* Die Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken. Würzburg, 1883, Vorwort.

дала свои права из Евангелия, излагала свои требования в проповедях языком библейских пророков и в целом принимала облик как будто бы только церковной реформы — реформации. Но в те времена церковь была «великим интернациональным центром» феодальной системы, она была самым крупным феодальным владельцем, она окружала феодальный строй ореолом божественной благодати, и потому всякая борьба против феодализма должна была тогда принимать религиозное облачение, направляться в первую очередь против церкви, становиться ересью.

Если были налицо люди, осознавшие возможность и характер социальных сдвигов, долженствовавших непосредственно последовать за крушением феодального строя, могли быть и такие, которые, выражая настроения зачаточных элементов пролетариата, могли провидеть далекое будущее — социальный строй, которому надлежит сменить господство самой буржуазии. Это могло быть, конечно, предвидением строя, в настоящем абсолютно неосуществимого, слишком слабо обоснованного в социальном бытии и поэтому только смутно предчувствуемого в фантастических грезах об установлении на земле царства божия и восстановлении идей первоначального христианства. Но, одетые в безусловную форму высшей этической ценности, эти грезы могли стать программой деятельности фантастов, веровавших в ту пору всеобщего революционного брожения во всеобщее крушение и близкое пришествие предсказанного пророками тысячелетнего царства божия. Таким фантастом и пророком, мыслителем и энтузиастом, вождем и мучеником в Крестьянской войне и подлинным героем истории был Томас Мюнцер.

У Ф. Энгельса он центральная фигура повествования, он то звено, которое соединяет прошлое с настоящим и будущим. Ф. Энгельс говорит о нем: «Его политическая доктрина тесно примыкала к этим (еретически-коммунистическим.— С. Д.) революционным религиозным воззрениям и так же далеко выходила за пределы тех общественных и политических отношений, которые были тогда непосредственно налицо, как и его теология выходила за пределы господствовавших в то время представлений. Подобно тому как религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму, его политическая программа была близка к коммунизму, и даже накануне февральской революции многие современные коммунистические секты не обладали таким богатым теоретическим арсеналом, каким располагали „мюнцерцы“ в XVI веке. Эта программа, которая представляла собой не столько сводку требований тогдашних плебеев, сколько гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов, требовала немедленного установления царства божьего на земле — тысячелетнего царства, предсказанного пророками, — путем возврата церкви к ее первоначальному состоянию и устранения всех учреждений, находившихся в противоречии с этой якобы раннехристианской, в действительности же совершенно новой церковью. Но под цар-

ством божьим Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти»<sup>7</sup>.

Богослов и проповедник, Мюнцер стал излагать свою программу в проповедях, которые приняли сразу резко революционный характер. Не ограничиваясь уже нападками на попов, он с такой же страстностью громил князей, дворянство и патрициат, в самых ярких красках изображая существующее угнетение и противопоставляя ему свою фантастическую картину тысячелетнего царства социально-республиканского равенства.

Лютер, этот реформатор, который затем вместе с бюргерством перешел на сторону сильных, князей и дворянства, и отвернулся окончательно от крестьян, предлагая «колоть, жечь, рубить и вешать их, как бешеных собак», сразу же почувствовал враждебный ему тон проповедей Мюнцера и объявил его еще до Крестьянской войны «орудием сатаны», призывая князей изгнать его из страны. Но Мюнцер не испугался. В своей «Проповеди перед князьями» в июле 1524 г. он говорил: «Господа сами виновны в том, что бедняк становится их врагом. Они не хотят устранить причину возмущения; как же может в конце концов установиться мир? О, любезные господа, как славно господь перебьет железным посохом старые горшки! Истинно говорю вам, я буду возмущать народ. Прощайте!»<sup>8</sup>.

Спасаясь от преследований, Мюнцер исколесил всю юго-западную Германию, везде агитируя и организуя восстание, и, наконец, снова пришел в Тюрингию к тому моменту, когда там все было готово для взрыва. Здесь он поселился в вольном имперском городе Мюльхаузене и сделался идейным вождем революционного движения, в результате которого 17 марта 1525 г. Мюльхаузен изгнал свой патрициат, учредил «вечный совет» и создал плебейскую общину.

С этого времени начинается личная трагедия Мюнцера как вождя и революционного учителя. Мюнцер хотел сделать Мюльхаузен центром революционного движения всей юго-западной Германии, но тотчас же столкнулся со скрытым сопротивлением бывшего единомышленника Пфейфера, который, как истый представитель мелкобуржуазной оппозиции, не умел смотреть дальше своей колокольни, не желая принимать во внимание интересы, выходящие за пределы его города.

Мы не знаем, какова была бы дальнейшая судьба дела Мюнцера, ибо через два месяца он погиб со своим войском в битве при Франкенхаузене, но не может быть никакого сомнения в том, что его коммунистические идеи в объективных условиях того вре-

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 371.

<sup>8</sup> Там же, с. 372. Ср.: Циммерман В. История крестьянской войны в Германии: Пер. с нем. М., 1937, т. I, с. 145 (прим. ред.).

мени не могли быть осуществлены. Предвосхищение коммунизма в фантазии становилось «в действительности предвосхищением современных буржуазных отношений»<sup>9</sup>. Буржуазная революция была максимумом того, что могло тогда осуществиться. Общественный переворот, рисовавшийся Мюнцеру, имел еще так мало оснований в реальных материальных отношениях, что последние подготавливали общественный порядок, представлявший собою прямую противоположность тому порядку, о котором он мечтал. Пусть провозглашались общность имущества, одинаковая для всех обязанность трудиться и уничтожение всякой власти. Все это оставалось лишь торжественной декларацией. В действительности же Мюльхаузен остался республиканским имперским городом с несколько демократизированной конституцией, с избираемым всеобщей подачей голосов и находящимся под контролем народного собрания сенатом и наспех импровизированной организацией натурального обеспечения бедных. Общественный переворот, казавшийся столь ужасным протестантским буржуазным современникам, в действительности не выходил за рамки слабой и бессознательной попытки преждевременного установления позднейшего буржуазного общества.

«Мюнцер, — замечает Ф. Энгельс, — сам, по-видимому, чувствовал глубокую пропасть, отделявшую его теории от непосредственно окружающей его действительности, пропасть, которая тем меньше могла остаться им незамеченной, чем больше искажались его гениальные воззрения в неразвитых головах массы его приверженцев»<sup>10</sup>. С ним случилось самое худшее, что может случиться с вождем крайней партии. Он принужден был взять в свои руки управление «в то время, когда движение еще недостаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечивающих это господство. То, что он *может* сделать, зависит не от его воли, а от того уровня, которого достигли противоречия между различными классами, и от степени развития материальных условий жизни, отношений производства и обмена, которые всегда определяют и степень развития классовых противоречий. То, что он *должен* сделать, чего требует от него его собственная партия, зависит опять-таки не от него самого, но также и не от степени развития классовой борьбы и порождающих ее условий; он связан уже выдвинутыми им доктринами и требованиями, которые опять-таки вытекают не из данного соотношения общественных классов и не из данного, в большей или меньшей мере случайного, состояния условий производства и обмена, а являются плодом более или менее глубокого понимания им общих результатов общественного и политического движения. Таким образом, он неизбежно оказывается перед неразрешимой дилеммой: то, что он *может* сделать, противоречит всем его прежним выступлениям, его принципам и непосредственным

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 364.

<sup>10</sup> Там же, с. 424.

интересам его партии; а то, что он *должен* сделать, невыполнимо. Словом, он вынужден представлять не свою партию, не свой класс, а тот класс, для господства которого движение уже достаточно созрело в данный момент. Он должен в интересах самого движения отстаивать интересы чуждого ему класса и отделяться от своего класса фразами, обещаниями и уверениями в том, что интересы другого класса являются его собственными. Кто раз попал в это ложное положение, тот погиб безвозвратно»<sup>11</sup>.

В истории Крестьянской войны Ф. Энгельс нашел конгениальный ему дух Мюнцера, олицетворявшего в себе максимально осознанный смысл исторического развития и светлый разум, предвосхищающий далекое будущее. И он показал его трагедию — трагедию гения, морально гибнущего от обусловленного «ленивой реальностью» несоответствия его деятельности его гениальным прозрениям.

Колоссальный успех поставленной в сентябре 1894 г. драмы «Ткачи» окрылил Гауптмана. Это был не только успех, по праву выпавший на долю таланта. Это был вместе с тем успех натурализма, давшего в этой «драме без героя» картину классовый борьбы, которую он одел в плоть и кровь доведенных до крайней ступени нищеты, несчастных кустарей-ткачей. В этой исторической драме, изобразившей восстание силезских ткачей 1844 г., как в малой капле, отражалось социальное противоречие современности, в ней становился совершенно ясно слышимым подземный гул той хлопочущей энергии, которая грозила ветшающему обществу великим катаклизмом. Внук силезского ткача, увлекавшийся К. Марксом и Ч. Дарвином, Гауптман не мог не услышать воплей отчаяния, раздавшихся снова в начале 90-х годов из родной ему Силезии, где в самых далеких горных областях сохранились остатки обреченных на гибель и исчезновение кустарей, которые только благодаря нечеловеческому напряжению сил и нищенской заработной плате все еще пробовали бороться с одолевавшей их машиной. Но он был достаточно хорошо знаком с теориями К. Маркса, чтобы знать, что кустари должны исчезнуть перед всепобеждающей мощью машинного производства. И эта неизбежность гибели, как фатум висевшая над восставшими против судьбы ткачами и находившая свою антитезу в мудрости капиталиста Дрейссигера, угнетавшего их не из жестокосердия, а в силу объективной необходимости, диктуемой законами социальных отношений, покоящихся на капиталистическом производстве, составляет существенный элемент его драмы, привлекает к ее героям — несчастным кустарям — симпатии буржуазного общества.

Гауптман находился под влиянием К. Маркса; ему понятны и близки были гневные тирады К. Маркса против буржуазии, его безграничное сострадание к тем, кто был обижен нынешним общественным порядком. Но он не воспринял иных тонов учения

<sup>11</sup> Там же с. 422—423.

К. Маркса, бодрых и торжествующих звуков грядущих побед пролетариата, и в жалобах ткачей он не расслышал ничего, кроме отчаяния. И когда он, увлеченный успехом социальной драмы, попытался в таком же стиле создать огромное полотно и на фоне революционной драмы выявить трагический образ ее героя, это не до конца понимаемое или не до конца воспринимаемое им учение оказалось роковым для его творения. Неудача «Флориана Гейера», исторической трагедии Гауптмана, вовсе не временное явление, как часто бывает с произведениями, опередившими свое время. Его неудача — явление прочное.

От силезского восстания 1844 г. — к Великой крестьянской войне, от социальной драмы без героя — к социальной и даже революционной трагедии, от истекающего состраданием сердца — к поднимающей дух героинке великой эпохи и ее великих людей!

Но, может быть, сама такая задача трактовать историческую трагедию как трагедию социальную заключает в себе внутреннее противоречие? Оставим пока этот вопрос без ответа и последуем за автором в его творческих замыслах и поисках.

Известно, что ни на одну из своих вещей Гауптман не положил столько труда и любви. С прилежанием и тщательностью истинного ученого, «не пугаясь ни архивной пыли, ни экскурсий», он изучал исторические документы и сочинения, предпринимал путешествия по тем местам, где некогда разыгрывалась трагедия Крестьянской войны. Его вдохновляла «История Великой крестьянской войны» Циммермана, самое полное изображение этого события, какое мы имеем до сих пор. Историки начинают уже забывать это сочинение: ученая работа последующих поколений внесла много поправок и дополнений, но для поэта и драматурга оно продолжает оставаться истинным вкладом и в особенности созвучно взглядам и симпатиям Гауптмана. Циммерман в начале 40-х годов тоже был революционно мыслящим мелкобуржуазным демократом, создавшим свой труд в предчувствии гроз «безумного рода» — революции 1848 г., у него Гауптман нашел материал для своей трагедии, в ней он обрел и ее героя — Флориана Гейера. Гауптман был захвачен полным драматизмом прошлым Германии — это несомненно. Он увлекся исключительным богатством мысли и действия той эпохи, достигшей высочайшей напряженности в ее революционно-религиозном воодушевлении — реформации, с наивысшей точкой ее развития — Крестьянской войной.

В этой трагедии, по словам немецкого литературоведа Э. Штейгера, «мы имеем перед собой иллюстрированную культурно-историческую картину из эпохи Реформации. Какую бы страницу мы в ней ни открыли, всюду нам улыбаются хорошо знакомые лица с дорогих сердцу гравюр, грубыми штрихами рисующих нам эти великие и ужасные дни. Поэт не забыл ни одной черты, отмечавшей внешнюю или внутреннюю жизнь немцев того времени. В своем „Флориане Гейере“ он представил все величие и все не-

домыслие, всю мудрость и всю нелепость, всю образованность и всю глупость XVI столетия»<sup>12</sup>.

Но Гауптман остановился не только на этих жанровых культурно-исторических сценах. Он попытался также из всей пестроты повседневной жизни пластически выделить великое социальное движение и показал его нам. «Рыцари, стремящиеся использовать движение, чтобы половить рыбу в мутной воде, представленные Гёдем фон Берлихингеном... горожане, как Фламенбекер и Линк, равно ненавидящие и попов и рыцарей, как своих смертельных врагов... И, наконец, крестьяне... подозрительно относящиеся ко всему, что исходит от дворян, и не то от глупости, не то из зависти насмехающиеся над всякой ученостью и образованием. И в середине всей этой толпы лиц, заботящихся о своих личных интересах, друг у друга вырывающих добычу, посреди всей этой не в меру усердной близорукости, не способной видеть свет в чужом окошке, стоит, головой возвышаясь над всеми этими мелкими людьми, Флориан Гейер, слабый телом, но богатый душой, бескорыстный служитель хорошего дела, дальновидный политик, рыцарь по рождению и крестьянин по духу»<sup>13</sup>.

Кто же был этот Флориан Гейер? В нем Гауптман действительно мог найти героя для своей трагедии. Цельный и благородный характер, этот человек — дворянин и рыцарь, движимый велениями своего сердца, перешел на сторону крестьян и как дворянин и рыцарь, не понятый и подозреваемый самими крестьянами, он остался верным им до конца и своею смертью от руки собственного зятя, мужа сестры, рассеял все подозрения, заставил смолкнуть все сплетни и пересуды. С ранней молодости, говорит Циммерман, сердце Флориана было открыто состраданию к бедному, угнетенному народу. Он посвятил всю жизнь этому народу и умер, защищая его, «благочестивый и верный до конца слову божию и Евангелию», преданный крестьянской свободе, не ложной и односторонней, но полной и истинной. Подобно своему предшественнику, Ульриху фон Гуттену, он был силен не только словом, но и делом. «Геройская смерть спасла его от эшафота и дала ему вечную свободу, которую он тщетно всю жизнь старался завоевать для своих ближних. Он отстаивал до последней капли крови погибавшее народное дело». «По смерти,— пишет далее Циммерман,— ему отдана полная справедливость. Клевета не смела коснуться этой светлой личности. Впоследствии народ раскаивался в том, что позволил оттолкнуть его от себя, ибо войско, парализованное изменой Гёца [фон Берлихингена], лишено было его полезных советов во время штурма Фрауненбурга; все поняли, что действиями Флориана руководило не честолюбие, не жажда к обогащению; даже враги ценили его достоинства. Долгое время память о славном герое слабо держалась в потомстве, но придет время, когда в свободной Германии отцы

<sup>12</sup> Steiger E. Das Werden des neuen Dramas. Berlin, 1903, t. II, S. 363.

<sup>13</sup> Ibid., S. 365.

будут рассказывать детям и внукам повесть о всех павших за свободу, которая сделается тогда общим достоянием всех, и великих и малых, и горожан и селян. Тогда все почтут память Флориана Гейера, предводителя „черного отряда“»<sup>14</sup>.

Подробностей его жизни мы не знаем. Тем лучше. Недостаточно исторически определенный образ героя может лучше служить драматургу, давая ему большую свободу творчества без нарушения исторической правды. А Гауптман, как натуралист, старается строго ей следовать, но именно здесь он находит свой первый камень преткновения. Трагедия ведь это тоже история, но история особого рода: это история гибели характера в борьбе с окружающими условиями. Она имеет свою закономерность. В ней все подчинено этой высшей ее цели, развитию событий из характера героя, и гибель его есть тот завершающий момент, когда, эстетически сливаясь с моментом этическим, красота, соединяясь с добром, создает правду художественного созерцания и дает содержание трагической эмоции — «возвышенное», все равно, дает ли этот момент соединения зрителю нравственное удовлетворение в сознании возмездия, если герой трагедии этически отрицательный характер, или в преклонении перед внутренней цельностью героя, не отступающего от своей правды даже до смерти.

Да, трагедия, как и история, имеет свою закономерность; она монографична и биографична, но на этом ее сходство с подлинной историей кончается. Подчинение действия развитию из характера даже в том случае, когда действие подлинно исторично, заставляет формировать эту действительность истории в соответствии с характером героя трагедии. Но для этого историческая действительность должна была быть достаточно аморфна, обыденна, а сама судьба героя составлять ее наиболее значительное содержание (Юлий Цезарь у Шекспира, Валленштейн у Шиллера). Не то у Гауптмана. Правда, его герой полностью историчен и в то же время обладает всеми качествами героя трагедии: он не только герой в жизни, но жизнь его действительно трагична. Но историческая действительность, окружающая его, слишком значительна сама по себе, еще более героична, чем герой трагедии. Она не хочет и не может подчиниться герою, ибо она безмерно значительнее в целом, чем герой трагедии. Великое время рождает великие души, и сам Флориан Гейер, возвышающийся головою над современниками своего класса, стоит в то же время наряду со многими из тех, может быть и безымянных, героев, которых выдвигали из своей среды многочисленные крестьянские рати.

В результате мы имеем внутреннее противоречие в трагедии Гауптмана. В силу единства трагического замысла эпоха не может жить на сцене собственным величием, но она — в данном случае Крестьянская война 1525 г. — должна быть там, потому

<sup>14</sup> Циммерман В. Указ. соч., т. II, с. 377—378.

что она величественна. Герой трагедии должен быть на сцене, ибо без него нет и трагедии, но он не может быть там только один, потому что он, подлинное историческое лицо, один из героев великой эпохи, немыслим вне этой эпохи; он светится и горит отсветом великих событий. И у Гауптмана оказалось: герой, который мешает истории, и история, которая заслоняет собою героя. Для трагедии произведение Гауптмана слишком исторично, для истории оно слишком опустошено в своем подлинно историческом содержании и поэтому мельчает на сцене и перестает быть героичным в той мере, в какой история была на самом деле. Эта непримиримость истории и трагедии принципиальна, а вовсе не случайный недостаток произведения Гауптмана.

Пластический образ трагического героя как характера вычерчивается отсветом его поступков на всегда присутствующем темном фоне — сумраке вечной ночи — неизбежной смерти героя, а самые поступки героя всегда находятся в касании со смертью и от этого касания получают свою этическую полноту. Судьба героя, обязательно кончающаяся его смертью, есть основной момент, формирующий трагедию как таковую, как художественное произведение. Образ героя через момент его гибели вбирает в себя все действие трагедии в единый пучок этической полноты и эстетической законченности: вне героя действие не имеет смысла, в образе оно замыкается так же, как замыкается пространство поверхностью статуи, в которой пространственный образ прекрасного отрицает безграничность пространства, не расплывается в его безграничности, и пространство находит в границах образа свое успокоение и абсолютную значительность своего отграничения.

Поэтому реальная история в трагедии, как возможное поле ее действия, подчиняется тому же правилу, тому же требованию: ее временно-безграничный поток абсолютно замыкается и отграничивается образом трагического героя и история в трагедии успокаивается в образе трагического героя, перестает быть историей и кончается вместе с гибелью героя, т. е. теряет свое основное качество — быть бесконечной.

История перестает, следовательно, быть историей в том смысле, в каком ее понимает наука, ибо в последней безграничность истории во времени, вечная текучесть и переливаемость ее из одного процесса в другой, ее вечное беспокойство есть логическое требование исторического мышления в полном соответствии с реальной неутомимостью истории как реального процесса. В трагедии же история формуется образом героического характера. Биография, научный аналог трагедии, объемлет все время и все пространство, связанное с жизнью ее объекта. Легко понять, в какое резкое противоречие с трагедией становится история, когда она значительна сама по себе, мало того, когда она героична и когда автор трагедии, захваченный ее героикой, увлеченный ее величием, буйным размахом ее событий, хочет показать ее таковой зрителю. Ведь зритель не может ее просто при-

мыслить как нечто ему хорошо известное, а должен увидеть ее воспроизведенной драматургом, и последний превращается на сцене в невольного историка и забывает о том, что хотел создать трагедию, так же как зритель забывает о герое его трагедии.

Первая ошибка Гауптмана заключалась, следовательно, в том, что он, желая остаться верным исторической правде и найдя в биографии Флориана Гейера подлинно трагическую судьбу в полном, как ему казалось, соответствии со своими социально-этическими убеждениями и симпатиями (об этом мы скажем ниже), увлеченный величием героической эпохи, вышел в трактовке исторической среды героя как поля его деятельности за пределы, допускаемые требованиями трагедии. Образ его героя потонул в потоке подлинной истории.

Но, может быть, Гауптман исправил бы свою ошибку, если бы он избрал героем не Флориана Гейера, а Томаса Мюнцера, как это сделал Ф. Энгельс? Ведь в Мюнцере нашла свое выражение вершина сознания эпохи и ее революционной действительности. Его огненные проповеди, напоминающие речи библейских пророков, гневный и бичующий язык, его воля, двигавшая массами, — все это, казалось, прямо толкало на то, чтобы превратить этого героя истории в героя трагедии. Но на этом пути у Гауптмана было два препятствия. Одно коренилось в литературном направлении, к которому он принадлежал, другое — в его социально-этической идеологии; в конечном счете и то и другое вытекало из классово обусловленной общей жизненной установки автора.

Гауптман хотел соединить протокольность натурализма с плоским эмпиризмом немецкой исторической школы. Оба эти направления, в сущности, два близнеца одной и той же матери — позитивистской и математизирующей науки второй половины XIX в. И, оставаясь верным истории, документально оправданным в трактовке своей трагедии, он должен был отказаться или от Мюнцера как трагического героя, или от трактовки своего произведения как трагедии.

В самом деле, Мюнцер слишком велик для того, чтобы быть героем трагедии, и его исторически подлинная судьба, его гибель вовсе не есть необходимость, завершающая и как общий фон создающая этическую полиозначность каждого его поступка. Мюнцер не только наголову выше своих современников, как Гейер. Он высоко парит над ними. Его программа для них, в сущности, неприемлема. Его идеалы неосуществимы и в конце концов мало понятны для окружающих. Он мыслит вперед на несколько столетий и в своей духовной трагедии далек от современников; между ними как массой и им как героем расстояние так велико, что они не могут до конца исчерпать его значительность для себя в качестве примера и поучения. Он своим примером не поднимает дух современников, а давит их своим величием в глазах потомков. Превращенный в героя трагедии, он нарушил бы диалектическую связь, лежащую в основе противоположения героя толпе в трагедии. В своем духовном одиночестве он траги-

чен для нас, но не для современников, которые должны были бы как масса или могли бы как зрители принимать участие в трагедии. Он мыслитель и пророк, он пограничный камень целой исторической эпохи, грань, отделяющая и вместе с тем связующая его настоящее с будущим, нашим настоящим.

Герой трагедии должен возвышаться над массой, но только до определенного предела, иначе трагическая противоположность героя и толпы и исключительность героя не отразятся полностью в ничтожестве толпы в той мере, в какой это допустимо и потому этически значимо для третьего действующего лица трагедии — внимающей трагедии массы, которая в самой трагедии воплощена в ее толпе. Герой трагедии есть этическая норма толпы своего времени в положительном или отрицательном смысле. Если он выше этой нормы, он не может быть героем трагедии, т. е. героем для своих современников.

Снизить Мюнцера до роли героя в противоположении его трагической толпе значило погрешить против исторической правды; дать его в его натуральную величину значило бы поставить вне рамок той пропорции, того отношения между героем и толпой, которое допустимо логикой трагического действия. Но он не годится в герои трагедии и с другой точки зрения, хотя и по той же причине, т. е. в силу размеров его исторического значения. Историческая его гибель — явление случайное. После разгрома при Франкенхаузене 15 мая 1525 г. Мюнцеру удалось сначала уйти от преследования. Он скрылся в одном доме и, прикинувшись больным, улегся в постель, ожидая того времени, когда погоня прекратится. Случайностью было то обстоятельство, что как раз этот дом был отведен под квартиру одному из дворян-победителей; случайностью было то, что слуга этого дворянина, желая ограбить мнимого больного, нашел в кармане письмо графа Альбрехта к крестьянам, которое и выдало Мюнцера. Не меньшей случайностью, наконец, было то, что слуга оказался грамотным. И если бы не было хотя бы одной из этих случайностей, Мюнцер мог бы остаться в живых и значение его личности ничего от этого не потеряло бы, как не потеряла значения личность скрывшегося неизвестно куда за восемь лет до этого героя и вождя «Башмака» — Иосифа Фрица.

Нет, Мюнцер, оставаясь исторически известным Мюнцером, никак не подходит в качестве героя трагедии!

Но тогда, быть может, следовало вовсе отказаться от трактовки Крестьянской войны в трагедийном жанре; дать Мюнцера, Гейера и рядом с ними других героев-мучеников, рядовых бойцов и обозных, мародеров и паяцев революции; включить в произведение исторически известных лиц, создавая тем самым для зрителя, позабывшего свое прошлое, опору в памяти, создать, наконец, драматизированную хронику, даже драму без героев в стиле «Ткачей»!

Заниматься драматической стряпней для развлечения праздного зрителя не под стать такому поэту, как Гауптман. Драма —

самый социально насыщенный вид искусства, и ее наиболее схематически чистая форма — трагедия всегда есть не только изображение, но и проповедь. В каждом искусстве есть такие точки, в которых происходит соприкосновение с жизнью и этическим содержанием последней, и это содержание вливается в этой точке теплой струей любви или пламенем ненависти в образ только прекрасного. В трагедии, изображающей героя через его действия в их обязательном отнесении к смерти, последней пробе их этической значительности, самая цельность характера как законченный художественный образ есть этически (отрицательно или положительно) оправданная последовательность поступков, и потому в трагедии момент эстетический и момент этический еще не отделились один от другого, живут нераздельно в образе трагического героя. Гибель героя есть доказательство того, что существуют ценности более высокие, чем сама жизнь, умирает ли герой потому, что он исполняет свой долг, или потому, что он получает от других должное возмездие. Поэтому ни в одной сфере искусства классовая обусловленность автора не сказывается с такой ясностью и непосредственностью, как в драме и ее наиболее чистой форме — трагедии. Эта классовая обусловленность Гауптмана и была причиной того, что он не смог дать должной трактовки Крестьянской войны. Натуралистически разъятый труп истории, превращенный эмпирической историей немецкой школы в груды фактов, толкуемых и сочетаемых в меру потребностей данного политического момента, часто тщательно скрывааемых под маской научной объективности, — что мог дать этот труп Гауптману, кроме эстетического любования колоритной стариной, красотой языка, чудачеством старинных обычаев и нравов, остатками искусства далекого прошлого? Как можно было все это соединить в творческом замысле, требовавшем превращения в проповедь?

Может показаться, что такая задача, собственно, и не должна стоять перед истинным художником, потому что она уже решена в трагическом образе раньше, чем рефлексия того же художника на собственное создание оформит эту задачу как задачу трагического в искусстве, потому что трагический образ уже как таковой несет в себе этическое содержание, остающееся незамечаемым для художника, который лишь формирует некий данный ему действительностью материал, не заботясь о характере его содержания. Ведь трагедия — искусство, а не простая проповедь в собственном смысле слова; она не есть поучение по всем правилам риторики на определенную тему; она поучает и проповедует художественной законченностью образов, и проповедует тем сильнее, чем меньше она воспринимается как проповедь и поучение. «Чистота» трагедии как рода искусства в том и заключается, что в ней все ее движение подчинено единому, все в «одно» вливается и все одно наполняет, и это одно есть герой трагедии, живущий в трагедии согласно законам трагического. В этом, как уже говорилось, трагедия ближе всего стоит к скульптуре с ее абсолютной ограниченностью образа в пространстве.

Но если это так, если трагедия проповедует образом героя, который создается в трагедии последовательностью поступков, оправдывающихся не только цельностью характера его, но и этической ценностью его поведения в целом, пусть даже эта этическая ценность его поведения и не осознается до конца художником, который может воспринимать ее лишь интуитивно, в эмоции «возвышенного», то, спрашивается, что могло дать в этом отношении Гауптману его сознание — сознание мелкого буржуа, с его натуралистическим мировоззрением. Требование трагедии, требование проповеди, не свойственно, внутренне чуждо всякому натурализму, а европейскому буржуазному натурализму с его мелкобуржуазной душой в особенности. Мелкобуржуазный натурализм второй половины XIX в. — детище буржуазной самокритики, продукт отвращения буржуазии к самой себе, к своему буржуазному существу; он скептичен, аналитичен, пессимистичен, релятивистичен и антитрагичен в своем этическом сознании, ибо он не знает ценности большей, чем ценность индивидуального существования, тогда как трагедия всегда есть утверждение ценностей превыше личной жизни. Таких ценностей у буржуазии не может быть, так как ее добродетель, добродетель накопления, не знает ничего выше честности расчета, верности принятому на себя имущественному обязательству, т. е. ценности вещи, и, уже идя отсюда, она приходит к ценности владельца этой вещи, к ценности индивидуума.

Фетишизму вещи и фетишизму отношения как вещи соответствует мировоззрение атомистического индивидуализма, как признание ценности отдельного существа, наслаждающегося обладанием вещью или вещами. Поэтому и искусство рассматривается прежде всего как наслаждение или как деятельность, направленная к тому, чтобы вызывать это наслаждение у других, а не как серьезное дело или как общественное служение. Натурализм не видит в обществе ничего, кроме механического суммирования индивидуумов; его этический скепсис приводит к жадному хватанию за осязаемо ценное; он впадает в эстетизм как любование вещью, в чувственность как любование физической любовью, в отрицание подлинной личности, ибо личность всегда есть самоотрицание во имя ценности большей, чем ценность собственного существования, и в конечном счете он приходит к отрицанию трагедии как искусства, ибо саму личность он сводит к комплексу чувственных наслаждений, а вольную смерть героя рассматривает не как высшую форму личного утверждения, а как последнее средство для решения недоразумения, которое называется жизнью.

Натурализм, который уже в своем названии претендует на то, чтобы быть максимально верным природе, в действительности дальше от нее, чем всякое иное направление в искусстве, так как в природе индивидуум ничто, и это ничтожество индивидуального перед реальностью некоторого «всего» этически выражается в человеческом индивидууме личностью, самоизмеряющей себя в самоотрицании, растущей в меру отрицания себя ради

целого. Максима личности как высшей ценности есть лишь отражение в сознании другого и утверждаемая этим другим сознанием ценность самоотрицания индивида ради целого, большего, чем индивид. Поднимаясь на доступную для него по высоте ступень этически возвышенного, натурализм впадает самое большое в мягкую иронию в адрес мелко страждущего человечества и погружается в преодолеваемое экстатической игрой сострадание.

Вполне понятно поэтому, что сущность буржуазной драмы была принята в сострадательном простодушии за сущность трагедии вообще, была осмыслена как «наслаждение состраданием» [трагическим называется то искусство, которое главной своей целью полагает «наслаждение состраданием» (Шиллер)]. Это исторически ограниченное определение трагического в искусстве есть буржуазное определение, данное буржуазным сознанием тому роду искусства, которое органически чуждо ему и его культуре, и потому это определение наиболее ошибочно, ибо буржуазное сознание как таковое антитрагично. Трагическое — это желаемое страдание, нравственно оправдываемая воля к страданию (вольное страдание), становящееся возвышенным и, следовательно, прекрасным в трагедии как роде искусства в силу некоей ценности, утверждаемой вольной смертью героя. Эта смерть героя составляет, таким образом, необходимый конститутивный элемент трагедии и вместе с тем момент, отделяющий трагическое в жизни (и в истории) от трагического в искусстве. Трагедия есть эстетический образ этически возвышенного, поэтому она неизменно нечто большее, чем только наслаждение. Она — утверждение зрителя в его воле к страданию и потому нечто большее, чем сострадание. А в целом она меньше всего является «наслаждением состраданием». Отсюда вытекают все ее особенности как формы искусства и ее отличие от трагического в жизни и истории. Отсюда же для нас становится понятной антитрагичность буржуазного сознания, сказавшаяся исторически в упадке трагедии в XIX в., в веке буржуазного сознания по преимуществу, и вместе с тем внутренняя противоречивость исторической трагедии, построенной натуралистически так, как она была задумана Гауптманом в его «Флориане Гейере».

Трагическое в жизни и, следовательно, в истории есть нечто большее и более широкое по содержанию, чем трагическое в искусстве. Это превышение жизненно-трагического над искусственно-трагическим для нас как для историков в данном случае важно лишь с той стороны, с какой нам необходимо понять, почему трагическое в искусстве обязательно обосновывается смертью трагического героя.

Величие исторических героев — это вера в их нравственную силу, вера, не нуждающаяся быть подтвержденной смертью героя, ибо он велик настолько, что в каждом его поступке мы чувствуем присутствие ценности, всегда утверждаемой самим героем «даже до смерти». Гибель такого героя, если она действительно имела место в истории, воспринимается нами как высшая неспра-

ведливость, а в историческом пути героя она рассматривается как случайность, которая могла бы и не иметь места, нисколько этим не помешав герою быть героем. Сама эта высшая несправедливость может быть разрешена только метафизически, в смысле всего сущего. Одна из высочайших трагедий, созданных человеческим гением, трагедия страдающего богочеловека, исправляет смерть героя воскресением, которое и делает эту трагедию действенной для ее созерцателя и в то же время религиозно значимой. Но как раз поэтому герой истории может и не годиться в герои трагедии, в которой смерть героя так же неотъемлема от героя, как неотъемлема от изваяния поверхность, осуществляющая творческий замысел скульптора. Только смерть героя, необходимо присутствующая в каждом его поступке как возможное завершение, присутствующая как трагедийная, но не исторически необходимая мыслимая реальность, вырывает динамику трагедии из динамики жизни и дает возможность воспринимать смерть героя как эстетическую, но не историческую реальность, тогда как мотивирование поступков героя трагическим замыслом, насущим в себе в качестве завершающего момента смерть героя, образует как бы поверхность трагического изваяния, высекающую образ из аморфного (в эстетическом смысле) вещества жизни — истории. Эта эстетически необходимая роль смерти героя в трагедии лежит в области, в которой эстетическое еще слито с этическим, ибо смертью утверждается и близость героя к зрителю как к среднему человеку, и этически возвышающая самого зрителя значительность поступков трагического героя.

Именно в этом пункте становится понятной антитетичность героя и толпы как второй, наряду с ограничением действия трагедии скульптурной поверхностью образа трагического героя, важнейший момент, конституирующий трагедию, — момент, подводящий нас вплотную к пониманию существа трагической эмоции, которую Шиллер по ошибке определил как «наслаждение состраданием». Герой трагедии никогда не может подниматься над толпой настолько, чтобы она не могла понять его вовсе, как чаще всего бывает с историческими героями. Герой трагедии антитетичен толпе, но не гетерогенен ей. Он противостоит ей, будучи связан с нею этим своим противостоянием, и самая сущность возвышенного в трагедии заключается в том, что толпа, разделяющаяся в трагедии на толпу, окружающую героя на сцене, и толпу зрителей, воспринимает героичность поступков героя как нравственный укор себе и вместе с тем как пример, возвышающий зрителя и побуждающий его к такому же нравственно наполненному действию, возможному и для него в силу близости к нему героя, который смертью своей утверждает ценности, являющиеся ценностями и для него, зрителя. Эти ценности должны быть им, зрителем, так же абсолютно утверждаемы готовностью стоять за них «даже до смерти», как они утверждаются в трагедии смертью ее героя. Трагедия есть, следовательно, решение при помощи эстетики этической проблемы, и таковой

трагедия была всегда, когда она была подлинной трагедией, т. е. серьезным делом, не забавой сытых буржуа, «наслаждающихся состраданием».

Содержание трагической эмоции состоит, следовательно, не в наслаждении состраданием, а в радостном сознании возможности для каждого из толпы (зрителей) такой же высоты нравственного подвига, какую несет в себе каждый поступок героя трагедии. Возвышенное в трагедии есть красота подвига, утверждаемая эстетически образом героя трагедии с его до конца трагически мотивированной смертью, и эта смерть, конституирующая его образ, воспринимается не как историческое реальное, но как эстетически требуемое, т. е. как момент, отделяющий искусство от жизни. Именно поэтому в трагедии смерть героя вызывает не только страдание, но и подъем, и самый момент гибели героя знаменует собою переход эстетического образа у зрителя в этический момент повышенного чувства его самосознания как личности, измеряемой степенью самоотрицания, самоотречения ради других, преданности идее. Наслаждение при этом не исключается, но не оно составляет сущность трагической эмоции: оно лишь сопровождает повышение чувства самосознания зрителя как личности в смысле, указанном выше.

Иными словами, смерть героя есть эстетическое оформление образа, которым зритель убеждается в достаточности его собственных сил для нравственного подвига, потому что герой трагедии вовсе не великий человек, во всяком случае не велик настолько, чтобы и при отсутствии его неизбежной гибели можно было не сомневаться в этической полноте его поступков. Поэтому совершенная трагедия, будучи всегда решением этической проблемы, всегда в то же время и этическая схема, выраженная в такой же схеме эстетической (трагическая маска). Всякое замутнение ее историчностью, введение в нее исторически реального элемента понижает ее значение как произведения искусства.

Превращение героя жизни, действительно погибшего (факт исторический), в героя трагедии требует, кроме трагической мотивировки смерти героя как высшего момента «возвышенного» в трагедии, утверждающего зрителя как нравственную личность, еще и метафизического, или историко-философского, оправдания его смерти, а последнее возможно только либо как религиозное, либо с точки зрения такого мировоззрения, которое рассматривает историю как всемирно-исторический процесс, имеющий определенное смысловое направление, доступное постижению человеческим разумом, благодаря чему смерть героя приобретает не только этически значительный, но и исторически реальный смысл.

И в том и в другом случае трагедия осложняется введением в действие трагедии смысла, лежащего над событиями, составляющими ткань действия ее и долженствующими быть в то же время имманентными созданию действующих лиц в трагедии. Именно в этом пункте трагедия вводит в себя метафизическое, или философско-историческое, содержание, которое всегда может

быть в качестве такового только классово обусловленным мировоззрением. Конечно, и этот, наиболее совершенный идеальносхематический вид трагедии, о котором мы сказали выше, где герой не реально историческое лицо, а идеальный образ, обязательно имеет в себе классовое содержание, поскольку всякая трагедия есть утверждение определенных этических ценностей. Но в этом случае этические ценности выступают как нечто общепризнанное и толпою трагедии, и зрителем и потому не нуждаются сами в дальнейшем обосновании. Так как трагедия Гауптмана — в собственном смысле историческая трагедия, т. е. драматизированная хроника действительно происшедшего, ее герой не вымышленное, а историческое лицо, вопрос о философско-историческом оправдании гибели героя приобретает исключительное значение и вместе с тем составляет основную трудность и задачу художника. И тут совершенно ясной становится необходимость поставить вопрос о классовом сознании автора и о том, в какой мере это сознание допускает вообще такое оправдание гибели героя истории, взятого в качестве героя трагедии. Мы сейчас увидим — и в этом наш следующий тезис, что отсутствие такой философско-исторической концепции автора, которая могла бы оправдать гибель героя, у автора «Флориана Гейера» не есть индивидуальная особенность его мировоззрения, а есть типическая особенность мелкобуржуазного мышления в окружении капиталистической формации и что эта особенность его мировоззрения не только не позволила ему оправдать смерть его героя философско-исторически, но и не позволила ему обосновать ее трагедийно-эстетически путем мотивировки. Сущность этого нашего утверждения сводится в конечном счете к тому, о чем здесь уже говорилось несколько раз: буржуазному сознанию вообще чужда трагедия как форма драматического искусства. Это утверждение обязывает нас поставить вопрос об истории «трагического», совпадающий отчасти с историей трагедии как определенной формы драматического искусства.

Буржуазный эстетизм XIX в. создал легенду о прекрасном эллинском духе, о всепроникающем эстетизме греческого миропонимания в целом. Бесчисленное количество восторженных песнопений в честь прекрасной Эллады, колыбели европейской культуры, наполняет собой бесчисленные тома исследований; они превратились в своего рода шаблон, от которого отдает мещанским духом ожиревшего буржуазного эстетизма. Но Эллада и без эстетизма действительно являлась колыбелью европейской культуры и той почвой, на которой родилась европейская трагедия. Здесь она была естественным родом искусства, и вовсе не случаен тот факт, что народ, создавший и культивировавший трагедию, был вместе с тем народом-скульптором. Трагедия есть скульптура отважной души. Но родство трагического искусства греков и их скульптурного гения, конечно, не есть только родство формы. Оно коренится в единстве жизненных задач, решаемых искусством, ибо греческое искусство не было, как всякое истинное искус-

ство, искусством для искусства. Греческая трагедия не была лишь зрелищем, забавой и отдыхом праздных людей. Она была важным общественным делом, непосредственно вытекавшим из потребностей современного ей общества, или, вернее, с нашей нынешней точки зрения, его господствующего класса. Поэтому перед греческими трагиками вовсе не стояла мучительная задача поисков той сущности трагического, которое превращает материал будущей трагедии в законченную трагедию, превращает факт просто в трагическую ситуацию той «Qualität zur Tragödie», которую бесплодно искал Шиллер в форме греческой трагедии, не замечая того, что греческая трагедия была лишь самой естественной и поэтому адекватной формой жизненного содержания, эстетически претворенного в содержании трагедии. Понять сущность греческой трагедии меньше всего можно из генезиса ее формы и больше всего из этического содержания общественного идеала гражданской общины античной формации в тот ее период, когда трагедия стала господствующей формой искусства. Античная формация, рабовладельческая формация, видела основной источник рабочей силы в насильственном захвате, в пленении рабочей силы, поэтому над античным человеком всегда висела опасность нашествия и порабощения чужеземцами со всеми ужасами опустошений и войн, ведущихся с целью захвата людей, превращаемых затем в рабов. Рабами делали тех, кто был молод и силен и притом не представлял опасности для будущего хозяина. Остальных ожидало ограбление в лучшем случае и избиение в худшем. Античный человек был либо рабовладельцем, действительным или потенциальным, либо рабом и при этом всегда должен был помнить о смерти, неожиданной, неумолимой, как рок, в образе варвара-завоевателя или своего же эллина-чужеземца.

Человеческая жизнь плохо обеспечена не только в античном, но и в феодальном обществе, и негодование Толстого по поводу того, что Шекспир в своих трагедиях нагромождает целые гекатомбы трупов, есть негодование культурного человека XIX в., позабывшего о том, что стоила человеческая жизнь всего два-три столетия назад. Когда первый великий трагик Греции, Эсхил, в трагедии «Персы» говорит о предстоящем сражении, он вспоминает о жатве рока, опустошавшего города, и о «бледном ужасе», который входит в душу античного человека. Суровая действительность, окружавшая человека того времени, давала мало простора для простого любования произведениями искусства. Античный ужас, ужас рабства или смерти — смерти нравственной, ибо раб уже не был человеком, и смерти физической — творил высшие ценности античности: жизнь как таковую и свободу от рабства, которые обеспечивались крепостью гражданской общины свободных, как высшей этической ценностью, обосновывавшей все остальные добродетели гражданина античного общества; верность законам общины, цементирующим общество, и преодоление страха смерти во имя исполнения воинского долга перед общиной свободных, защищающих свою свободу от порабощения.

Патетика греческой трагедии есть преодоление страха смерти во имя гражданского долга, спокойное, почти презрительное созерцание рока, как бы тяжел он ни был; немотивируемость поступков героя объясняется тем, что он знает собственную судьбу; в конечном счете добродетель гражданина, защищающего жизнь и свободу общины ценою жизни и свободы индивидуума. Коллизии трагедий — столкновение двух этических максим. Это трагедии, в которых есть злодеяния (смерть Антигоны, преступления Эдипа), но нет злодеев, есть трагическая вина (предпочтение героем меньшей этической максимы), но нет виноватых, много смертей, но страх смерти преодолен. Это трагедии, в которых всегда ставится и решается принципиальный этический вопрос (в широком, греческом смысле этого слова, а не в суженном смысле буржуазной морали) и в которых в качестве предельного случая возможна такая ситуация, когда столкновение одинаково значительных этических положений освобождает автора от необходимости трагической гибели «героя».

Греческая трагедия воспитывала сильный и бесстрашный дух так же, как греческая скульптура воспитывала крепкое и сильное тело; и то и другое — важнейшие добродетели гражданина, защищавшего свободу, жизнь своей общины. Здесь лежит объяснение первенствующего значения скульптуры в искусстве античного общества. Сильное и выносливое тело — необходимое условие победы. Но органом, воспринимающим крепость мышц, и на войне, и в мирном труде, является в большей степени осязание, чем зрение, тот орган, который дает скульптору первое, дологически-интуитивное переживание образа его творения. Общественная потребность сильного тела как гражданской добродетели, преломленная через художественную интуицию, осуществляемую в материале осязания как органа, непосредственно воспринимающего форму и крепость мышц и тела в целом, и есть источник и сущность античной скульптуры. Когда Эсхил описывает в трагедии «Персы» угрозу, висящую над Афинами в виде полчищ «великого царя» (персидского), гений художника подсказывает ему изумительный образ: «В мире нет мышц, в свете нет сил боевых толп задержать топ» — пластический образ гражданской добродетели, выраженный в скульптурно-пластическом металле, из которого делалось греческое вооружение.

Итак, мы могли бы так резюмировать наши выводы относительно греческой трагедии. Центр ее тяжести лежит не в формалистически художественно правдивой мотивировке гибели героя, обусловленной его поступками, а в обосновании этической полноты поведения героя его эстетически правдиво мотивированной гибелью. Трагедия как отражение трагизма жизни свободного члена античной гражданской общины была, таким образом, художественной формой проповеди античных добродетелей как ценностей (превышающих ценность индивидуального существования). В этом ее смысл, ее пафос, ее корень возвышенного\*.

\* На этом рукопись обрывается.

## ИЗ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ<sup>1</sup>

20 апреля 1942 г. Ашхабад.

«Леонардо да Винчи говорит, что художнику необходимо принадлежать самому себе, что одиночество ему безусловно необходимо, чтобы внимательно наблюдать природу» (Прюдон. Письмо 1785 [г] из Рима о Леонардо да Винчи.— В кн.: Мастера искусства об искусстве. В 4-х т. М.; Л., 1936, т. II, с. 235).

Еще в большей степени это необходимо мыслителю и ученому, чтобы много думать.

Жить осталось не так уж много. Мне почти 51 год. Еще 10—15 лет работы, едва ли больше. Но я как ученый только теперь по-настоящему начинаю думать.

В этом отношении история — трудная наука. Писать же, как пишут все, т. е. исследовать все, что придет в голову или подсовывается случаем, в нашей стране нельзя. Все оплачивается трудом рабочего или крестьянина. Поэтому счастье заниматься наукой должно оплачиваться серьезностью и нужностью сюжета. Нигде наука не связывается в такой степени с моралью и долгом, как у нас. И высшим достижением в науке об обществе было бы дать синтез этого общества и его смысла в новой философии. Но для этого надо знать больше, чем я знаю.

23 апреля 1942 г. Ашхабад.

«Истинное произведение искусства, как и создание природы, навсегда остается для нашего разума необъятным, его можно созерцать, воспринимать, оно воздействует на нас, но нельзя познать его до конца и тем более выразить словами его существо, его достоинство» (Гете. О Лаокооне (1798).— Из книги: Гете об искусстве. М., 1936, с. 161).

«Античные храмы концентрируют бога в человеке; средневековые церкви устремляются за богом ввысь» (из той же книги, с. 357).

«Аллегория превращает явление в понятие, понятие — в картину, но так, что в картине понятие все еще может быть ограничено и полностью установлено и высказано в ней».

«Символика превращает явление в идею, идею в картину, но так, что идея в картине всегда остается бесконечно воздействующей и непостижимой и, даже будучи выражена на всех языках, все же остается несказуемой» (из той же книги, с. 347).

<sup>1</sup> Дневники писались сначала в эвакуации, где С. Д. Сказкин находился с Московским университетом, — в Ашхабаде, затем в Свердловске (прим. ред.).

26 апреля 1942 г. Ашхабад.

Для написания статьи о «Возрождении и реформации»<sup>2</sup> понадобилось значительно больше времени, чем я думал. Получилось не подытоживание того, что знал, а без конца углубленная мысль, которая требовала новых знаний. Радостно сознавать силу своих способностей и непрерывный рост сознания и в одно и то же время грустно, что так много времени уходит на деканские обязанности и даже на преподавание. По возвращении в Москву все административные обязанности надо с себя сбросить окончательно.

24 октября [1942 г.] Свердловск.

С 30/IX в Свердловске. Еще одна страница наших мытарств. Запомнить темы: Очередной шарлатан. Это после беседы с А<sup>3</sup>. о Казанове.

27 января 1944 г. Москва<sup>4</sup>.

За это время прошло много и каких событий. Долгожданная победа пришла, никогда не угасавшая вера в русский народ наконец получила свое полное удовлетворение.

В декабре 1943 г., наконец, разделался с деканством по факультету, и теперь я совсем вольный казак. Принялся горячо за работу... Мой план: закончить мелкие статьи и свои долги литературного порядка и затем приняться за основное, за «систему феодального мирозерцания»<sup>5</sup>.

30... (?)<sup>6</sup> 1945 [г.] шел с В. М. Лавровским и Н. А. Сидоровой<sup>7</sup>, которые ругательски ругали меня за то, что я ничего не делаю по своей основной работе. Это верно... Во что бы то ни стало надо ее писать... писать!

1 сентября 1958 г. Москва.

1-е сентября — начало нового учебного года — важная дата не только для учеников, но и для учителей и даже для профессоров. На днях встречу со своими новыми слушателями и будущими учениками и ученицами. А это часы подлинного счастья и настоящего наслаждения. Вообще я готов все время повторять одно и то же, а именно, что мне в жизни повезло необычайно. Работа моя — не работа, а сплошное удовольствие. И в науке, и в преподавании. И поэтому даже как-то неловко перед людь-

<sup>2</sup> Статья под таким названием не была опубликована, нет такой статьи и в архиве. Но эти вопросы поставлены в лекции С. Д. Сказкина из его спецкурса по истории Франции (см. выше) (*прим. ред.*).

<sup>3</sup> Имеется в виду проф. А. В. Арциховский.

<sup>4</sup> Запись, сделанная после долгого перерыва (*прим. ред.*).

<sup>5</sup> См. выше, Введение к книге «Система средневекового мирозерцания» (*прим. ред.*).

<sup>6</sup> Месяц в записи не указан (*прим. ред.*).

<sup>7</sup> Владимир Михайлович Лавровский (1891—1971) — известный советский историк, специалист по истории позднего средневековья и нового времени, друг С. Д. Сказкина; Нина Александровна Сидорова (1910—1961) — известный советский медиевист, специалист по истории средневековой культуры, ученица С. Д. Сказкина (*прим. ред.*).

ми. За что и почему так, за какие заслуги — не знаю. Все время неотступная мысль, что я должен кому-то за это счастье отплатить. Научно-исследовательская рутина цехового историка, издающего ежегодно какое-то количество статей и книг, меня никак в этом отношении не удовлетворяет. Конечно, нужна такая наука, которая нужна массам, оплачивающим щедро нашу работу, работу ученых. Я академик — это говорит лишь о том, что у меня огромные знания в определенной области, а следовательно, и огромные возможности, которые требуют реализации. А я до сих пор никак не могу решить, какой должна быть моя наука для того, чтобы быть истинно нужной. Мне кажется, что ближайшей целью должна быть моя книга о крестьянстве, о тех массах никому не известных тружеников, которые из поколения в поколение создавали материальные ценности — основу всей человеческой культуры и ее движения вперед. Они сами молчали, и о них больше молчали, чем говорили. Перед их молчаливой мудростью преклонялись величайшие умы человечества (Л. Толстой!), из их песен черпали вдохновение величайшие поэты и музыканты. А у меня, маленького историка, всегда было к ним и к их труду чувство глубочайшего уважения и всегда немного скептическое отношение ко всем видам работы, кроме мужицкой, самой тяжелой и самой неблагодарной. Вероятно, результат моего в конечном счете мужицкого происхождения и со стороны отца, и со стороны матери.

14 сентября 1968 г.

11/IX в среду была первая встреча с семинаристами 2-го курса<sup>8</sup>. Ребята как будто толковые, но каковы они на самом деле, покажет будущее. Спецкурс для 4-го курса начну только после 1-го октября<sup>9</sup>. Такой курс, насколько я знаю, никем и никогда в МГУ не читался, и я немного опасаясь, что и мне не удастся установить традицию такого курса — история средневековой культуры: тут и философия, и теология в качестве основы мировоззрения, и все прочие элементы надстройки, а так как эти последние рассматриваются именно в качестве надстройки, то придется касаться и базиса.

22 апреля 1971 г.

Вчера окончательно завершил курс по истории средневековой культуры. Дался он мне тяжело. Много пришлось читать и еще больше думать. Но все же на этот раз остались записки страниц на 100 с лишним. Буду работать дальше и, может быть, кратко издам для заочников (это сначала). А может быть, и в виде книги, в качестве введения к неотомизму.

---

<sup>8</sup> Имеются в виду студенты — участники семинара (прим. ред.).

<sup>9</sup> Речь идет о спецкурсе по истории средневековой культуры (см. ниже, обзор Н. А. Хачатурян) (прим. ред.).

## ЗАМЕТКИ ИЗ БЛОКНОТА 1970-х ГОДОВ \*

12 сентября 1970 г.

1. Использовать тему Mollat о богатых и бедных на конгрессе<sup>1</sup> для истор[ического] объяснения Марковского положения о лишении непосредственного производителя в процессе первонач[ального] накопления средств производства и средств существования, гарантированных им феодальным способом производства.

Написать по этому поводу статью в «Вопросах истории» (*Внизу приписка от 13 февраля 1972 г. — «не стóит.»*)

8 ноября 1971 г.

Дать юридический анализ феодальной собственности в сравнении ее с подданством.

*Другая запись в тот же день:* Бог, как говорят некоторые ученые, не нужен для изучения природы и является лишним при таком изучении, но именно по этой причине он был нужен (логически необходим) в древности и в средние века, когда он становился необходимым элементом при невозможности иного определения космического единства природы как целого. Своеобразное признание невозможности иметь понятийное восприятие космоса как целого — это, так сказать, попытка объяснения своего бессилия, заставляющего человека восклицать: «А бог его знает, что это такое!».

30 июля 1972 г.

Шибутани: социальная психология, гл. IV<sup>2</sup>. В целом основная задача соц[иальной] психологии показ[ать], что индивидуальное сознание, или, лучше сказать, сознание индивидов какого-либо общества или даже группы, определяется в гораздо большей степени социальным содержанием культуры этой группы, определяющим поведение человека, чем собственным индивидуальным содержанием, которое по существу ведь вовсе и не существует. Группа живет и действует как организованное целое со своими обычаями, нормами поведения, определяющим[и] индивидуальное поведение...

---

\* На сером блокноте надпись: «Этот блокнот употреблять для [записи] отдельных мыслей. Начат 12 сентября 1970 г.» (*прим. ред.*).

<sup>1</sup> Имеется в виду доклад французского историка Мишеля Молла, сделанный на XIII Международном конгрессе историков в Москве в августе 1970 г.: «Бедные и средневековое общество» (*Mollat M. Les pauvres et la société médiévale*), опубликованный в кн.: XIII Международный конгресс исторических наук: Доклады конгресса. М., 1973, т. 1, ч. 4 (*прим. ред.*).

<sup>2</sup> Имеется в виду книга: Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969, которую в это время читал С. Д. Сказкин (*прим. ред.*).

18 августа 1972 г.

Ирония в поведении человека — это подсознательное переживание факта своего превосходства в познавательном-моральном отношении по сравнению с теми, на кого направлена эта ирония. Когда это соответствует действительности, ирония — сильное средство самозащиты такого превосходства от окружающего мещанства, когда же это не соответствует действительности и иронизирующий субъект не имеет основания для иронии, тогда иронизирующий субъект превращается в актера и может сделаться шутком, осмеивающим всякое подлинное убеждение и любую моральную и познавательную ценность, стремясь показать, что он выше всяких убеждений и всяких ценностей. Это характеристика того, кто в просторечии называется «иронической свиньей», т. е. человека, который создает или пытается создать себе авторитет осмеянием или по крайней мере презрительным отношением ко всякой познавательной-моральной ценности. Блестящий пример... ученый, который, не создав в своей жизни ничего ценного, осмеивает или иронизирует над всякой работой и над всякой энтузиастической деятельностью других.

15 сентября 1972 г.

...Например, образ богородицы в средние века в пушкинском стихотворении «Жил на свете рыцарь бедный». Пушкин не удержался от иронии — рыцарь бедный «волочился» за божьей матерью — дамой сердца...

(Затем) романтически отцеженное блоковское — «Прекрасная дама».

Вхожу я в темные храмы,  
Свершаю бедный обряд,  
Там жду я Прекрасной дамы  
В мерцаньи красных лампад...

Иезуитские фризюры в культе богородицы в эпоху контрреформации в архитектурных формах маньеризма и барокко («приятный стиль» у Гегеля)<sup>3</sup>.

2 апреля 1972 г.

По поводу истории культуры.

Она рассматривается с общечеловеческой точки зрения, а такая точка зрения обязатель[но] марксистско-ленинска[я], ибо это направ[ление] впервые сформулировало общечеловеческую точк[у] зрения как точку зрения интернациональную, т. е. принципиально преодолевающ[ую] национализм (в понимании культуры.— *Ред.*).

<sup>3</sup> См.: Гегель Г. Ф. В. Эстетика. В 4-х т. М., 1971, т. 3, с. 12—14.

## ЗАМЕТКИ НА ОТДЕЛЬНЫХ ЛИСТАХ \* К МОЕЙ РАБОТЕ

12 октября 1945 г.

Эта работа возможна стала только в нашей стране и только после революции. Туман, висевший тысячелетиями над человеческим сознанием и висящий еще над ним по ту сторону черты, отделяющей наш мир от остального, туман от ладана служения сладчайшему Иисусу, рассеялся полностью только в нашей стране. О христианстве как окончательно сошедшей со сцены идеологии можно говорить только у нас. Следовательно, и объективное изучение этой идеологии, не стесняемое никакими опасениями, что разум разрушает сверхразумные (т. е. в конечном счете неразумные) ценности, возможно только в нашей стране. Их значение — этих ценностей — было колоссальным. Поколения тысячелетиями трудились над созданием и углублением образов и понятий, в которых, казалось, воплотилась заплаканная слезами бесконечных страданий мечта человечества о всесовершеннейшей реальности, накапливался без конца материал для создания материального идеала, создавалась действительно сокровищница благодати, в которую человечество несло все, как ему казалось, лучшее, что было в душе каждого и, отказываясь от самого необходимого, приносило в эту сокровищницу цветы своей поэзии, величайшие творения искусства, дары своей души, готовой во имя Иисуса расстаться с телом.

Но все это прошло и как будто начинает порастать быльем. У нас это так во всяком случае. А если это так, то стоит ли всем этим заниматься? Не есть ли это дань прошлому без пользы для настоящего и будущего? Итак, историю обвиняют в том, что из-за хлама прошлого она не видит ни настоящего, ни тем более будущего.

Но в холодном разумном познании неразумного есть не только предупреждение опасности появления новых богов. Значение нашей собственной трезвой и суровой идеологии, идеологии долга, может быть понято только из понимания прошлого. Наше собственное самосознание уже не может быть ни религиозным, ни философским в том смысле понимания последней (т. е. философии. — *Ред.*), в каком она, продолжая религиозную традицию, стремилась в идеальных образах отвлеченной мысли схватить не до конца разумно понимаемую действительность и была одним из наиболее ярких проявлений неразумия в самой напряженной, какую можно себе представить, работе разума. Наше мировоззрение без остатка и до конца научно, а та наука, в которой мы совершаем наше самосознание, есть история. Последняя, будучи

---

\* Эти заметки обнаружены среди материалов 40-х годов и относятся к Введению к книге «Система средневекового мироздания».

наукой и став таковой после открытия ее Марксом, выполняет в нашем обществе ту же роль, какую выполняла религия в далеком и философия в не столь отдаленном прошлом, не будучи, однако, ни первой и ни второй именно потому, что представляет собой высшую доступную покамест человечеству ступень его общественного сознания.

6 мая 1946 г.

Наша задача не только в том, чтобы догнать и перегнать буржуазную науку, но и в том, чтобы сказать миру новое слово, которое должно быть так же ново, как и наш общественный строй. Ибо как ни велико значение в жизни мира новой техники с ее чудесами, не ею одной исчерпывается содержание жизни человечества. Человечество стоит перед необходимостью либо создать новую этику, которая гарантировала бы употребление во благо новой техники, либо исчезнуть вовсе. Заря этой новой человеческой морали уже заалелась в нашей стране, на одной шестой части света, где навсегда уничтожена эксплуатация человека человеком и самые различные народы братски трудятся над созданием общих для всех и в равной степени всем доступных благ. Именно отсюда и должно прийти это новое слово, и это новое слово должно быть историей.

Метод

Три мировые религии: христианство, магометанство, буддизм — исторически связаны с феодальным строем. Почему? Будем говорить о том, что мы знаем, т. е. о христианстве. Система христианства — это система общества, в котором труд, создающий положительные ценности, необходимые для жизни, осуществляется зависимыми людьми, но все же гражданами, свободное происхождение которых совершенно очевидно и которые принуждены были подчиниться их защищающим<sup>1</sup>.

В древности античная формация — рабовладельческая, но рабы не признаются людьми, а представляют собой «говорящий инструмент». Но и в этом обществе уже идет постепенная имущественная дифференциация. И наличие (в среде свободных. — *Ред.*) последней с передачей функций физического труда неполноправным полугражданам, окруженным рабами, ставит перед имущими задачу скрепить единство этого общества моральной связью, которая могла бы соединить это общество в целое как ценность. Отражение (того. — *Ред.*) важнейшего фактора жизни, что только в связях общественного порядка сам человек становится тем, что он есть.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду защита от внешних врагов военным сословием феодалов (*прим. ред.*).

**ПРЕДИСЛОВИЕ К КН.: А. де ВИНЬИ.**

**СЕН-МАР, ИЛИ ЗАГОВОР**

**ВО ВРЕМЕНА ЛЮДОВИКА XIII.**

М., 1964, с. 5—21 \*

«Оригинальность этой книги заключается в том,— писал Альфред де Виньи о своем произведении,— что в ней все похоже на роман, тогда как она целиком представляет собой историю»

С этой оценкой романа самим автором мы не можем согласиться, несмотря на колоссальную предварительную работу по собиранию исторического материала, несмотря на явное стремление Виньи быть верным эпохе, ее запросам и волнениям, ее добродетелям и порокам.

Мы далеки от того, чтобы упрекать автора «Сен-Мара» в исторических неточностях. Они допущены сознательно, в целях совершенного развития фабулы. Виньи хорошо знал, так же как и мы теперь знаем, что старик Басомпьер (на его стороне все симпатии автора), запертый в Бастилии еще в 1631 году, не мог произносить в 1639 году в кругу своих друзей горестную речь против Ришелье и новых порядков; что отец Жозеф, правая рука Ришелье, не мог принимать участия в событиях, разыгравшихся в 1639—1642 годах, потому что он в это время был уже в могиле (он умер в 1638 г.); что казнь Урбена Грандье, которая имела место не в 1639 году, а в 1634 году, не могла произвести того сильного впечатления на молодого Сен-Мара, которое определило затем его отношение к кардиналу, ибо Сен-Мар, склонивший свою голову на плахе в 1642 году, когда ему было всего двадцать два года, не мог видеть этой казни во время своего путешествия ко двору Людовика XIII в 1639 году, и т. д. и т. п. Все это, повторяем, неточности, допущенные автором в интересах большей концентрации и динамичности действий. И просчеты Виньи вытекают не из фактических неточностей. Истоки их значительно глубже.

В связи с этим представляет определенный интерес предпосланное А. де Виньи к одному из изданий романа «Сен-Мар» теоретическое введение, написанное им в 1827 году, «Размышления о правде в искусстве». В этом введении автор излагает свои взгляды на историю вообще и на задачи исторического романиста в частности. Надо отметить, что теоретические взгляды

\* Впервые опубликовано в 1936 г. под названием «Альфред де Виньи и Ришелье». — В кн.: *Виньи. А. де. Сен-Мар*. М., 1936, с. 5—22. Текст воспроизводится с незначительными редакционными поправками (прим. ред.).

А. де Виньи были близки взглядам Джамбаттисты Вико, чье сочинение «Новая наука» (1725) было опубликовано во Франции историком Жюлем Мишле. В этой работе исторический процесс рассматривался как великий круговорот возникновения, расцвета и упадка цивилизаций, без надежд для человечества выйти из заколдованного круга.

Пессимизм, лежащий в основе мысли Вико об истории, был весьма близок настроению аристократа Виньи, болезненно переживавшего упадок аристократии, который начался задолго до революции 1789 года. Смысл истории, считает де Виньи, недоступен человеческому разумению. Философские системы до сих пор бессильны были проникнуть в него: «...деяния рода человеческого на мировой арене представляют собой, несомненно, единое целое, но смысл грандиозной трагедии, разыгрываемой человечеством, виден только богу, и лишь в последние дни существования мира он откроет этот смысл последнему человеку».

История в том виде, в каком ее представляет себе историк, следуя фактам, не удовлетворяет и не может удовлетворить мыслящего человека, хочет сказать Виньи. Человек желает чего-то более законченного, какого-то обобщения той обширной цепи событий, которую он не в силах охватить взглядом, ибо он хочет найти примеры, которые могли бы послужить для извлечения нравственных истин, предчувствуемых им. История, думает Виньи, в поисках правды не в состоянии удовлетворить эту потребность человека: ее может удовлетворить только искусство, создавая нечто большее, чем правду. Оно создает истину, которая является нравственным изображением жизни. Так в искусстве — и в данном случае в историческом романе, по мнению де Виньи, — создается истина более высокая, чем верность фактам, чем верность правде истории. Человечество «гораздо безразличнее, чем думают, к реальности фактов и всегда старается упорядочить событие, чтобы придать ему великий нравственный смысл». «Искусство надо рассматривать не иначе, как в связи с его идеальной красотой. Надо признать, что правдивое является здесь всего лишь второстепенным элементом, это только лишняя иллюзия, которая украшает собой искусство... Искусство вполне могло бы обойтись без него, ибо истина, которой оно должно питаться, есть истина наблюдений над человеческой природой, а не правдивость факта. Имена исторических персонажей не имеют здесь никакого значения». «Идея — это все. Собственное имя — не что иное, как пример и доказательство идеи». Идея — это замысел художника, создающего из истории художественную картину, приводящую в восторг зрителя.

Конечно, преобразованная путем искусства история делается более впечатляющей и более интересной. И в этом отношении Виньи прав. Он прав и тогда, когда считает, что силой искусства можно достигнуть большего впечатления в воссоздании духа эпохи, нежели сухим историческим описанием, и для такого изображения допустимы исторические неточности. Но автор хочет еще

большого: исторической правде он противопоставляет нечто «высшее» — историческую истину, постигаемую искусством, и поэтому он настаивает на том, чтобы его роман воспринимался как история. Однако эти притязания автора во многом являются несостоятельными.

В самом деле, раз смысл исторического процесса недоступен для человека и история развивается по воле божества, а этот смысл станет ясен лишь последнему человеку в последние дни существования мира, когда история закончится и намерение «создателя» станет ясным,— что же остается человеку нашего времени черпать в истории, как не нравственные поучения (весьма сомнительного свойства, ибо в истории далеко не всегда добро торжествует, а зло карается). Но в таком случае на первый план выступают не люди, изображенные в романе-истории, а автор такового, ибо только он дает определение того, что добро и что зло, а это в свою очередь обусловлено его классовой принадлежностью. Смысл истории, извлекаемый из самой истории и приводящий нас к представлению о всемирно-историческом процессе, развивающемся с естественнонаучной закономерностью от одной формации к другой, не мог быть доступен де Виньи, а поэтому и объективная оценка исторических событий была для него невозможна. Вместо этого выступала интерпретация историка, созданная членом феодального класса в пору его упадка, представителем дворянской аристократии, отсняемой процветающей буржуазией и поэтому вздыхающей о прошедших временах, которые не могут возвратиться вновь. А отсюда и пессимизм, и печаль, лежащие на всем романе, романтическая идеализация прошлого.

В этой идеализации прошлого не все было неверным. Класс феодалов, как класс воинов, воспитывал в своих рядах высокие понятия о воинской доблести, о верности вассала своему сеньору, высокое понятие о чести, которую каждый член этого класса должен был защищать *usque ad mortem*<sup>1</sup>. Мы скажем кратко, что во внутриклассовой морали феодалов было больше идейных мотивов, чем в морали буржуазии с ее стремлением переводить все на язык чистогана. Маркс и Энгельс еще в «Коммунистическом Манифесте» писали: «Буржуазия, повсюду, где она достигала господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его „естественным повелителям“, и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного „чистогана“. В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и по-

<sup>1</sup> до самой смерти (*лат.*).

литическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»<sup>2</sup>.

Мы задаем теперь, после всего сказанного выше, вопрос, остается ли автор историком, хотя бы и в ограниченном смысле, когда он, пренебрегая хронологической точностью повествования, все же пользуется подлинным историческим материалом и живописует события и действующих в них людей, стараясь верно изобразить эпоху и ее героев?

Ответ на этот вполне правомерный вопрос может быть дан только после того, как мы поймем, чем был этот роман для самого автора, какое место он занимал в его политическом мышлении, ибо исторический роман, как и сама история, всегда наполнен политическим содержанием, хочет этого автор или нет, сознает он это или не сознает.

Здесь мы сразу наталкиваемся на чрезвычайно оригинальную историческую концепцию, лежащую в основе романа. Характеристики де Виньи далеки от привычной трактовки эпохи и ее людей; свет и тени искусно расположены по замыслу художника так, что знакомый с эпохой по источникам историк сразу воспринимает роман как острый политический памфлет.

В самом деле, в основу сюжета романа положен рассказ о действительно имевшем место в 1642 г. заговоре любимца короля Людовика XIII, Сен-Мара, против всесильного кардинала-министра Ришелье. Сам по себе этот факт не заслуживает особого внимания. Такими заговорами полна вся история Франции XVI—XVII столетий. Но из маленького и отнюдь не великого Сен-Мара художник сделал крупную фигуру политика, воплощающего в себе чуть ли не весь протест того времени против всеокрушающей и сводящей всех к одному уровню политики министра, ставшего символом французского абсолютизма. И наоборот, монументальная личность кардинала Ришелье превращена чуть ли не в жалкого интригана, в политического выскочку, в честолюбца, хитростью и лестью взбирающегося на головокружительную высоту почета и власти.

Остальных действующих лиц автор романа делит на две группы. Одна — сторонники кардинала, другая — его противники, друзья и близкие Сен-Мара. Если Виньи не решается до конца развенчать самого Ришелье и не может отказать ему в своеобразном величии, мрачном и жестоком, то все окружающие его, во главе с отцом Жозефом, оказываются негодьями, интриганами, продажными людьми, готовыми на всякую низость и жестокость для того, чтобы заслужить похвалу своего господина, которого они, впрочем, тоже готовы предать в ту минуту, когда для них станет ясно, что его власть, основанная в конце концов на королевском фаворе, начинает клониться к упадку. Против них стоят друзья и близкие Сен-Мара и их окружение — веселая и блестящая молодежь, жаждущая подвигов и славы, расточитель-

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 426.

ная и великодушная, рыцарски благородная и готовая на самопожертвование и даже на смерть, когда задета ее честь.

Контраст проведен и дальше. Вокруг Ришелье и возглавляемой отцом Жозефом толпы его приспешников нет ни одной женской фигуры — какая-то спаленная демоном властолюбивая пустыня, в которой не растут цветы жизни и не благоухает любовь. Грязный и вонючий капуцин, отец Жозеф, на вопрос о том, что такое любовь, отвечает, что это какая-то злая горячка, которая воспаляет мозг.

Женщины романа все сгруппированы вокруг Сен-Мара и так или иначе прикосновенны к его судьбе. И Виньи не скупится на краски. Нежной акварелью романтика он создает тонкие образы героинь, от королевы Анны Австрийской и невесты Сен-Мара Марии Мантуанской до несчастной возлюбленной Урбена Грандье, безумной и прекрасной монахини Жанны де Бельфиель. Сама фабула романа — какое-то непрерывное нагромождение преступлений политика, удушающего свободу, благородство, вольную жизнь старого дворянства, независимость древних и почтенных учреждений и в конце концов задыхающегося в созданной им самим смрадной теснине подлости и предательства. И, наконец, еще одна черта, которая дает нам ключ ко всей исторической концепции романа: на всем произведении лежит колорит безнадежного отчаяния. Автор черпает свое вдохновение в — увы! — угасших идеалах минувшего навсегда средневековья и напрасно вопрошает о смысле всей человеческой истории, ибо в ответ на это он может получить лишь «вечное молчание божества». Никакого другого ответа поэт и романист не может получить, раз он не понимает будущего, не принимает настоящего и убежден, что если в человеческой истории и было что-либо прекрасное, то оно было и прошло и вновь никогда не возвратится.

Откуда эти ноты пессимизма и меланхолии, откуда эта неприязнь к будущему, презрение к настоящему и страстное желание уйти в эстетически преображенное прошлое, затушевать свой протест против действительности созерцанием того, что миновало безвозвратно?

Альфред де Виньи (1797—1863) принадлежал к старинному провинциальному дворянскому роду и гордился своим происхождением, быть может даже преувеличивая древность своего дворянства, подчеркивая достоинство старого сословия, чье господство было сметено вихрем Французской буржуазной революции 1789 года. За революцией последовали будни буржуазного скопидомства, мещанские добродетели накопления, прикрытые громкими фразами, обирательство и жульничество, жертвами которых оказались и уцелевшие остатки французского дворянства. Что так хорошо подметил в той же эпохе и реалистически отразил в «Человеческой комедии» Бальзак, то дал в переводе на язык меланхолической лирики Альфред де Виньи, скорбный мыслитель и поэт, передавший в образах философского пессимизма и прак-

тического бездействия обреченность класса, сознающего, что его роль сыграна до конца.

Будущее для Виньи не существовало. Слова «революция» и «социализм» наполняли его ужасом. Он жил прошлым. Он находил прекрасное в героике дворянской вольницы феодальных времен, в монархии, окруженной старинными учреждениями, державшейся не хартиями и конституциями, а феодальной верностью вассалов своему сюзерену, феодальным договором короля и ему равных, его пэров, таких же исполненных собственного достоинства и независимых государей, как и сам король. Но эти времена давно миновали.

Альфред де Виньи не был тупоголовым реакционером, мечтавшим попросту о восстановлении предреволюционных порядков. Революция вовсе не была случайностью. Она была своего рода наказанием за прегрешения позабывшей свой долг, свою честь и былую славу монархии. Падение ее началось давно, с тех пор, думает Виньи, когда на место старой почтенной феодальной монархии, построенной на равенстве и уважении, царивших в отношениях между сеньором и вассалами, встала упивающаяся низкопоклонничеством и лестью абсолютная монархия, уничтожившая старинные доблести, вольный дух и независимость дворянства. Эта монархия была создана деятельностью и злодеяниями Ришелье, и поэтому в его политике следует искать начало тех преступлений, которые потом были омыты кровью революции.

Мы теперь понимаем, почему поэт и лирик Альфред де Виньи начал писать роман из эпохи Ришелье, почему он дал такое странное на первый взгляд освещение событий и людей. Подтверждение такой трактовки он нашел в мемуарах того времени, созданных в среде, враждебной министру-кардиналу. В свою очередь вельможи, современники Ришелье, охотно подписались бы под всеми обвинениями романиста XIX века. Они согласились бы с ним, что политика Ришелье погубила старую неписаную конституцию феодальной монархии и на место дворянских вольностей водрузила гнет неограниченного произвола абсолютизма.

«А вы что сделали, подавляя нас? Вы отрубили руку у королевской власти и ничего не даете взамен. Да, теперь я не сомневаюсь, кардинал-герцог до конца осуществит свое намерение, знатные семьи покинут свои земли, лишатся своих поместий, а тем самым и лишатся своего могущества; королевский двор теперь не что иное, как дворец, где все чего-то добиваются. Потом, когда при дворе останется только королевская свита, он превратится просто в прихожую; знатные имена послужат к облагораживанию пошлых должностей; но кончится тем, что в силу неумолимости обратного воздействия должности опошлят знатные имена. Когда дворянство лишится семейных очагов, его могущество превратится в ничто и будет зависеть только от полученных должностей, и если народ, на который дворянство уже не будет иметь никакого влияния, вздумает взбунтоваться...». Последние слова, произнесенные Басомпьером, принадлежат, конечно, рома-

нисту XIX века, уstraшенному перспективой революции. Дворяне XVII века не так уж боялись поднимать «чернь» против своих противников, и междоусобные войны этого времени полны подстрекательствами к мятежу народных масс, задавленных повинностями и налогами и легко поддававшихся на демагогию феодальных вождей, суливших им всяческие блага и затем их обманывавших. Но Басомпьер не только жалуется на новшества — им он противопоставляет старые времена, и симпатии автора целиком на его стороне.

«Вы едете ко двору; в наши дни это скользкая стезя. Мне жаль вас: двор не остался таким, каким был прежде. Раньше он был просто гостиной короля, где король принимал своих друзей, равных ему по рождению: дворян из знатных семей, пэров, которые посещали его, чтобы засвидетельствовать свою любовь и преданность; они играли с ним в карты, сопутствовали ему в увеселительных прогулках и ничего от него не получали, кроме позволения повести за собой вассалов и вместе с ними сложить голову на королевской службе. Почести, которых удостоивался знатный человек, не преумножали его богатства, потому что за эти почести он расплачивался из собственной кошницы; каждый раз, когда я получал чин, мне приходилось продать какое-нибудь имение; звание полковника швейцарских стрелков обошлось мне в четыреста тысяч экю, а ради крестин ныне здравствующего короля я заказал себе платье в сто тысяч франков».

Все это исторически верно и точно, с точки зрения Басомпьера и его духовного потомка Альфреда де Виньи. Но верно ли это в действительности?

Феодально-абсолютистская монархия XVI—XVIII веков в Европе была политическим новообразованием. Вместо феодального распыления раннего средневековья она концентрировала волю класса феодалов в могущество одного из феодалов, который превратился в неограниченного монарха «милостью божьей». Но абсолютная монархия пришла не сразу. В течение долгого времени короли вели упорную борьбу с верхушкой феодального класса, приводя к повиновению тех самых своих «друзей», своих «пэров», которые считали себя равными королю и никак не желали понять, что их время уже миновало. Если короли одержали верх над феодалами, то это произошло потому, что у них оказался могущественный союзник. Таким союзником было новое хозяйство и его организатор — буржуазия. Опираясь на города, а им для торговли было необходимо объединение крупных территорий, короли сломали власть феодальной вольницы, которая, разделяя страну бесконечными заставами, войнами, пошлинами, взимавшимися на каждом шагу, а подчас и прямым грабежом зазевавшихся купцов, мешала развитию торговли. Рост городов и промышленности, возникновение в городах зачатков капиталистического хозяйства дали в руки королей могучее средство — деньги. Денежное хозяйство позволило королю собирать налоги с самых отдаленных территорий, ибо деньги перевозить и концентрировать

В одном месте легче, чем продукты. Деньги освободили короля от необходимости созывать феодальное ополчение своих строптивых вассалов и позволили перейти к наемному, послушному войску.

Все это неизбежно должно было привести к централизации и концентрации власти.

Если буржуазии концентрация власти давала возможность беспрепятственного использования внутреннего рынка, помощь государства в области внешней торговли и гарантию спокойной эксплуатации низших слоев населения, то основная масса дворянства (крупные феодалы ведь были в большей или меньшей степени уничтожены) жила за счет ренты со своих крестьян и службой в королевской армии (последнее являлось важным источником дворянского существования) и находилась в силу объективных условий между крестьянством и крепнущей буржуазией. Поэтому в усилении королевской власти она видела гарантию сохранения своего привилегированного положения. Буржуазия, не чувствуя себя еще достаточно сильной для того, чтобы вырвать власть из рук дворянства, предпочитала, как меньшее зло, налоговую политику централизованного государства прямым грабежам и насилиям «доброе старое время», той самой феодальной вольницы, о гибели которой так скорбел Басомпьер.

И вовсе не случайным было то обстоятельство, что такие министры абсолютной монархии во Франции в пору ее подъема, как Ришелье и Кольбер, были: один — выходцем из рядов среднего дворянства, другой — сыном французской буржуазии.

Но Альфред де Виньи прав. Абсолютная монархия была исторически последним этапом дворянской власти. Дальнейшее экономическое усиление буржуазии приведет в следующем, XVIII веке к потрясению основ абсолютной монархии. Буржуазия протянет руку к власти, и Французская революция 1789 года даст ей эту власть.

При изучении этой эпохи историк находится в очень выгодном положении. Ришелье и Кольбер, министры Людовика XIII и Людовика XIV, оставили нам большое литературное наследство. Сохранилась не только их колоссальная должностная переписка, но и ряд документов, излагающих причины их политики. От Ришелье остались многотомные мемуары и небольшое, но примечательное произведение, его «Политическое завещание». У Альфреда де Виньи Ришелье часто говорит словами, которые романист прямо заимствует отсюда. И это естественно. Ришелье изложил здесь существо всей своей политики. Ришелье ясно осознал историческое значение абсолютизма, как средства, одинаково важного в его время и для дворянства, и для буржуазии. В его учении «о государственном интересе», о «благе государства» государство становится силой, которой подчиняется все остальное. деятельность сословий, корпораций и учреждений, свобода и счастье отдельного человека. Перед лицом абсолютистского государства и его интересов умолкают жалость и милосердие к людям и остается неумолимая и беспощадная строгость, холодный и недопус-

кающий никакой снисходительности расчет. «Христиане должны забывать оскорбления, наносимые им лично, но правители обязаны помнить проступки, которые затрагивают общие интересы...» — говорит Ришелье в своем «Политическом завещании». «В делах государственных преступлений нужно закрыть двери жалости, презирать мольбы заинтересованных лиц и речи невежественной черни...» — говорит он там же. Само собой разумеется, что его учение о государстве — это лишь наиболее яркое выражение классового интереса дворянства как класса в целом, в жертву которому должен быть принесен интерес отдельного человека, хотя бы и принадлежащего к этому господствующему классу.

В полном соответствии с этой теорией протекала политическая деятельность Ришелье, которой в немалой степени способствовали его личное безмерное честолюбие, его суровая, не знающая пощады воля, исключительная изворотливость и умение ответить на интригу еще более искусной интригой. Феодалная знать, потерявшая политическую независимость и власть на местах, теснилась теперь при дворе, добиваясь чинов и пенсий, высоких назначений и просто подачек; здесь плелись тончайшие сети искусных интриг, у которых была одна цель — добиться благосклонности короля, подставить ножку своему сопернику, свалить ненавистного министра и его партию. Но и старые феодалские нравы не были еще забыты до конца. Знать не мирилась с новыми порядками и вовсе не желала принимать теории Ришелье. Плелись не только интриги, но и заговоры с целью овладеть слабым королем и поставить у власти своих сторонников. Таким примером является мятеж аристократической партии во главе с матерью короля Людовика XIII Марией Медичи и братом короля Гастоном Орлеанским при содействии губернатора провинции герцога Монморанси, разгромленный Ришелье в 1632 году в Лангедоке.

В «Политическом завещании», подводя итоги своей деятельности, Ришелье писал: «Когда вы, ваше величество, решили предоставить мне доступ в ваши советы и оказать мне великое доверие в управлении вашими делами, я поистине могу сказать, что... вельможи вели себя так, как если бы они не были вашими подданными, а наиболее могущественные губернаторы провинции чувствовали себя на своих должностях так независимо, как если бы они были сами государями...». Этот беспорядок до такой степени успел укорениться за время после смерти Генриха IV (1610), что приход к власти кардинала Ришелье (1624) казался придворным, привыкшим к частым сменам министров, временным, его попытки твердой рукой ввести порядок и повиновение — недолговечными.

Закljučая это вступление к «Политическому завещанию», Ришелье в кратких словах резюмировал программу политической деятельности за восемнадцать лет своего правления (1624—1642): «Я обещал вам употребить все свое искусство и весь свой авто-

ритет, который вам угодно было дать мне, на то, чтобы сокрушить партию гугенотов, сломить спесь вельмож, привести всех ваших подданных к исполнению своих обязанностей и возвысить имя ваше среди других наций на ту высоту, на которой оно должно находиться».

Все это были не только одни слова, но и дела. Рассмотрим их вкратце в том порядке, какой наметил в приведенной выше фразе сам Ришелье.

«Я,— говорит он,— обещал употребить все свое искусство... чтобы сокрушить партию гугенотов...»

Французский протестантизм зародился, как и повсюду в Европе, в недрах феодального общества и был первым выражением недовольства, которое шло из глубин нарождающейся буржуазии против феодальной эксплуатации, осуществляемой самой крупной феодальной организацией — католической церковью. Но французская буржуазия оказалась еще слишком слабой, чтобы направить этот протест не только против церкви, но и против феодализма вообще. Во Франции «ересь» захватила, помимо буржуазных кругов, и часть дворянства, в особенности ту ее часть, которая еще крепко сидела на земле в провинциях, была далека от двора и мечтала, обогатившись конфискацией несметных земельных богатств церкви, укрепить свои позиции по отношению к усилившейся королевской власти. Зародившаяся в недрах буржуазии реформа грозила во Франции стать в руках дворянства знаменем «феодальной реакции» в борьбе против королевского абсолютизма. Поэтому протестантизм во Франции стал скоро терять почву под ногами. Та часть дворянства, которая уже связала свою судьбу с королем, и буржуазия Северной Франции, работавшая на внутренний рынок и заинтересованная в единстве страны, отошли от протестантизма. Протестантизм во Франции стал уделом южнофранцузского дворянства, все еще крепко связанного с землей. Тон в религиозном движении XVI века во Франции задавали феодалы, организовавшиеся под знаменем религии против королевского абсолютизма. Наоборот, католицизм стал лозунгом «единой Франции». «Единый король, единый закон и единая вера» — таково политическое содержание правоверия против гугенотской «ереси».

Междоусобицы разорили страну и привели ее на край гибели. Центристремительные силы все же одержали верх, и сам глава гугенотов Генрих Бурбон, Король Наваррский, которому по наследству достался престол Франции, понял, что быть французским королем может только католик. Париж не открыл ему ворот, прежде чем он согласился переменить веру. А так как Париж «стоял католической мессы», то Генрих Бурбон стал королем Франции — Генрихом IV.

Но партия гугенотов была еще сильна. Умный и ловкий политик, Генрих IV, учтя всеобщее утомление и жажду мира, пошел на компромисс. Нантский эдикт 1598 года признавал до известной степени за гугенотами свободу вероисповедания. Им

дали право иметь в качестве опоры и гарантии ряд крепостей, в том числе торговую гавань и крепость Ларошель, держать в них свои гарнизоны и устраивать каждые три года политические съезды для решения общих дел.

После смерти Генриха IV знать и принцы крови снова подняли смуты. Готовая организация гугенотов немало содействовала строптивости вельмож, и их послушание королю покупалось дорогой ценой всевозможных пенсий и подачек. Религиозные войны XVI века выродились в придворную склоку XVII века, целью которой была не столько борьба с абсолютизмом, сколько расхищение казны.

Получив власть, Ришелье решил покончить с гугенотами. В 1628 году Ларошель была взята, ее укрепления срыты, замки гугенотов-сеньоров разрушены, их политические собрания запрещены. Но гугенотскую «ересь» Ришелье в общем не преследовал. Для этого политика в красной кардинальной мантии религия тоже была прежде всего политикой. Раз аристократическая оппозиция была сломлена и дворянство, потеряв возможность рядить защиту феодальных вольностей в религиозное одеяние, стало толпами возвращаться к вере короля, в лоно католической церкви, можно было оставить в покое прочих кальвинистов, «религиозных гугенотов», эту «мещанскую веру» буржуа и мелких ремесленников. Что, кстати сказать, способствовало примирению с абсолютизмом гугенотской буржуазии.

Гугеноты были обезврежены, но зато перед Ришелье и абсолютизмом выросла другая опасность, шедшая со стороны, казалось бы, самого верного союзника королевской власти — католической церкви.

Потрясенная, но не уничтоженная реформацией, католическая церковь проявила удивительную живучесть и выработала в себе перед лицом опасности великую силу сопротивления. Монашеские ордена, усиленные новой боевой организацией — воинов Иисуса, устремились во второй половине XVI и XVII веке в бой с протестантской ересью, чтобы вырвать человеческую душу из огня вечного заблуждения, а папские финансы — из мук перманентного кризиса.

Абсолютная монархия желала иметь в католической церкви прочную опору, но не терпела в ней соперницу. Ришелье позволял монахам устраивать всевозможные душеспасительные процессии и зрелища, выражал радость по поводу всякой гугенотской души, возвращенной к правоверию, особенно если душа эта была дворянской, но монахам воли не давал и зорко следил, чтобы французская церковь не выходила из подчинения государству и не делалась проводником папской политики в ущерб прямым интересам Франции.

А между тем многочисленное монашество, соперничавшее с белым духовенством, готово было придрататься к каждому случаю, чтобы показать свое усердие в деле служения церкви и усилить свой авторитет в низших слоях населения, все еще неве-

жественного и суеверного. В XVI и XVII веках мы наблюдаем любопытное явление — большое распространение процессов против ведъм, колдунов, необычайную популярность сатаны и его приспешников, с которыми храбро сражаются «святые» отцы — капуцины, доминиканцы, францисканцы, премонстранты и др., которые прилежно занимаются наукой о дьяволе и его кознях, знают по именам больших и малых демонов — его помощников, ведут с ними переговоры через людей, будто бы одержимых нечистой силой, и культивируют особую, сатанинскую медицину — искусство изгонять бесов из людей священными заклинаниями.

Таков смысл всего дела кюре Урбена Грандье, составляющего содержание одной из первых глав романа и психологически мотивирующего дальнейшую борьбу героя романа, Сен-Мара, с кардиналом. Это дело остается во многих деталях до сих пор загадкой. Но существо его ясно. Это как раз один из многих процессов против дьявола, «избравшего» в данном случае своей плотской оболочкой несчастного священника и сделавшего его орудием великого соблазна.

В XVII веке полем для своей деятельности «дьявол» избрал женские монастыри. До реформации монастырь не очень стеснял светскую жизнь благородных дам и девушек. Монахини принимали гостей, устраивали балы, танцевали и т. д. Такими монастыри оставались и в конце XVI века, несмотря на постановления Тридентского собора. Но в XVII веке католическая церковь наложила на них свою суровую руку. Строгие уставы реформированных монастырей высокой стеной отгородили от мира монахинь, значительная часть которых происходила из бедных дворянских семей и шла туда потому, что не могла найти себе в мире места, приличного для своего звания.

В монастырях стали происходить странные истории. Неудовлетворенная жажда любви и материнства, превращенная в экстаз любви к небесному жениху, часто изливалась на отца-духовника, единственного мужчину, появлявшегося в монастыре и принужденного в силу своих обязанностей выслушивать тайную исповедь женской души. Дело принимало опасный оборот, когда таким отцом оказывался блестящий, красивый и образованный священник. Именно так и обстояло дело с Урбеном Грандье. Нужно прибавить только, что сам Грандье вовсе не был такой овечкой, какой изобразил его Альфред де Виньи. Он вел себя, по-видимому, чересчур галантно и в монастыре, и за его стенами, восстановил против себя многих мужей, жены которых были без ума от изящного кюре, и сделался предметом насмешек среди протестантов, к которым принадлежала большая часть населения в Лудене. Последнее обстоятельство, вероятно, и послужило главным основанием для того, чтобы дать ход делу, которое грозило кончиться великим поруганием церкви и соблазном для верующих. Надо было доказать, что Грандье действует не сам, а по наущению исконного врага рода человеческого — дьявола, и это было «доказано».

Читатель, интересующийся подробностями этого и подобных ему дел, может найти их в интересной книге «Ведьма» французского историка Мишле, многократно переведенной на русский язык. Для нас важно отметить здесь одно. Если на этот раз пришлось жестоко поплатиться Урбену Грандье, против которого свидетельствовали «бесы» через отвергнутую им монахиню Жанну де Бельфиель, а не самой одержимой, то это объясняется тем, что неосторожный кюре чересчур свысока третировал монахов и вел себя вообще слишком неосторожно. К тому же Ришелье желал отомстить Урбену за будто бы написанный им против него памфлет.

Перейдем теперь ко второй фразе «Политического завещания», где Ришелье говорит о том, что он употребил все свое искусство для того, чтобы сломить спесь вельмож и привести всех подданных короля к исполнению своих обязанностей.

Сломить спесь вельмож — такова была задача, вставшая вслед за разгромом гугенотов. Ибо спесь вельмож, их неповиновение, их интриги были лишь жалким отражением в обстановке двора оппозиции феодалов, в которой Ришелье усматривал мятеж, а они сами — лишь справедливую защиту своих исконных прав.

В абсолютной монархии индивидуальное благополучие дворянина зависит от королевского благоволения. Двор становится настоящим правительством, интриги и фавор — средством движения вверх по ступеням придворной иерархии. Слабый король — широкое поле для интриг честолюбцев, и слабые стороны короля всячески поддерживаются для этих же целей. Отсюда мы можем понять значение заговора Сен-Мара и расправы Ришелье, так резко осуждаемой Альфредом де Виньи, целиком ставшим на точку зрения феодальной аристократии того времени.

Людовик XIII был бы, вероятно, бравым капитаном гвардейской роты, если бы случайность рождения не сделала его королем Франции и не наградила его болезненным и слабым телом. Он любил военную жизнь и мелочи военной службы, был отважен в бою, несколько мрачен и скрытен. В государственных делах разбирался плохо и охотно сложил тяжелое бремя королевских обязанностей на плечи своего министра и всецело ему подчинился. Иногда в кругу своих интимных друзей Людовик XIII не прочь был жаловаться на деспотизм министра, тогда многие из его слушателей склонны были делать неправильные выводы об упадке влияния Ришелье, но всегда ошибались. Министр умел дать почувствовать своему государю, что без него он, король, бессилен, и странная близость этих двух людей, один из которых повелевал, пользуясь властью другого, обладавшего полнотой власти, но отказавшегося от того, чтобы царствовать даже над самим собой, продолжалась до почти одновременного конца их жизни (Ришелье умер 2 декабря 1642 г., а Людовик XIII — 14 мая 1643 г.).

Но эта власть вовсе не легко давалась кардиналу. Он был всегда настороже, опасаясь, как бы чье-нибудь влияние не ока-

залось в одну из таких минут королевской досады достаточным для того, чтобы король подписал указ об его отставке, ибо он знал, что «с таких высот не спускаются со ступеньки на ступеньку, а попадают прямо в бездну». Большое внимание поэтому кардинал уделял сердечным привязанностям короля, холодного к своей жене, равнодушного к женщинам вообще, но склонного к сентиментальности. Одно время его привязанностью была мадемуазель Отфор, которую он так и не решился сделать своей любовницей. Когда она показалась кардиналу слишком самостоятельной и потому опасной, он постарался поссорить друзей, и одно время место Отфор заняла красавица Лафайет, которая искренне любила короля, была привязана к его жене Анне Австрийской и охотно выслушивала от него «жалобы» на кардинала. Когда последнему это стало известным, он постарался удалить ее в монастырь.

Ришелье решил сам заняться подысканием королю друга. Так как король все еще дружил, ссорился и мирился с мадемуазель Отфор, Ришелье обратил его внимание на молодого Сен-Мара, сына маркиза д'Эффия, бывшего сюринтенданта финансов. В марте 1638 г. восемнадцатилетний Сен-Мар получил звание заведующего гардеробом короля, и с этого времени король стал осыпать милостями нового любимца. В 1639 году он назначил его обер-штальмейстером Франции. Привязанность к Сен-Мару заполнила все мысли короля. Мадемуазель Отфор он сказал, что «она не может больше рассчитывать на его дружбу, ибо он отдал свое сердце целиком Сен-Мару». Новые друзья временами ссорились, и в таких случаях посредником выступал сам кардинал. До нас дошла забавная записка, свидетельство одной из таких ссор:

«Мы, нижеподписавшиеся, свидетельствуем перед всеми, кому сие надлежит ведать, что мы довольны друг другом и что мы никогда не находились в таком добром согласии, как сейчас. В удостоверение чего мы подписали данное свидетельство.

Сен-Жермен, 26 ноября 1639 г.

Подписи: Людовик и «по моему приказу» Эффия де Сен-Мар».

Таково было начало дружбы, оказавшейся роковой для Сен-Мара. Ришелье смотрел на него как на свою креатуру и был очень раздосадован в тот день, когда он заметил, что мальчик пытается играть какую-то политическую роль. Он вздумал третировать его, как мальчишку, посмеялся над его любовью к Марии Мантуанской. Мальчик решил отомстить. Тогда им воспользовались заматерелые в придворных интригах многочисленные враги кардинала. Главная опасность для Ришелье на этот раз заключалась в том, что сам король оказался отчасти втянутым в заговор, во главе которого стояли брат короля Гастон Орлеанский, царственный бездельник и интриган, трус и прирожденный предатель, и старая придворная лисица герцог Буйонский. Ободренные полусогласием короля, они заручились поддержкой испанского правительства.

С точки зрения Ришелье, это была государственная измена, с точки зрения заговорщиков, которые никак не могли понять, что старые времена прошли, это был обыкновенный и вполне допустимый ход одной партии против другой. Комplot был раскрыт. Ришелье раздобыл даже копию договора с Испанией, и участь Сен-Мара была решена. Так как брат короля, выдавший все подробности заговора, и герцог Буйонский не могли быть казнены, за все ответили Сен-Мар и его друг де Ту, случайно вовлеченный в тайну заговора и пожелавший разделить вину и наказание со своим другом, хотя он в свое время и убеждал его не подписывать договора с испанским министром Оливаресом.

Подробности событий изложены в романе довольно точно, так как Виньи использовал почти все материалы по этому делу. Расправа Ришелье была казнью «изменников государству». Таким путем Ришелье осуществлял еще один пункт программы: «Привести всех подданных к исполнению своих обязанностей».

Внешняя политика Ришелье была наиболее удачной стороной его политической деятельности. Вмешавшись в Тридцатилетнюю войну, он привлек на свою сторону протестантских князей Германии и Швецию и подготовил таким путем поражение австрийско-испанских Габсбургов, полуторавековых соперников французской монархии. Гегемония Франции в Европе с середины XVII века была делом его рук.

Но это было достигнуто в результате приведения к полной покорности всех и вся внутри страны, ценой крайнего напряжения ее материальных сил. Средством для приведения всех к покорности было централизованное бюрократическое управление. Вместо прежних губернаторов, назначавшихся из местной аристократии, Ришелье стал посылать из центра на места покорных чиновников-интендантов, в руках которых скоро оказался высший надзор за судом, администрацией и финансами. Высшим судебным учреждениям Франции — парламентам, которым принадлежало право делать представления королю о несогласии его указов со старинными обычаями и нравами королевства, Ришелье зажал рот, запретив им пользоваться этим правом. Народные массы должны были безропотно нести всю тяжесть блестящей внешней политики монархии и должны были по-прежнему выполнять повинности в пользу господствующего класса абсолютной монархии — дворянства.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К КН.: В. ГЮГО. СОБОР ПАРИЖСКОЙ БОГОМАТЕРИ \*

### I

В этом романе почти отсутствуют исторические события и исторические лица. Значительнейшая фигура изображаемой автором эпохи — король Франции Людовик XI, завершитель объединения Французского королевства, лишь эпизодически выступает в романе. Главные действующие лица романа: цыганка Эсмеральда, суровый архидиакон Клод Фролло, горбун Квазимодо — все это персонажи, созданные самим автором. Но подлинный «герой» романа — не человек, а здание — Собор Парижской богородицы, каменное воплощение средневековой культуры, застывшая в камне феодально-католическая традиция.

И тем не менее роман с полным правом может быть назван историческим. В нем воинствующий романтик, величайший поэт и романист Франции хотел восстановить — в противовес застывшему и пережившему себя классицизму — колоритную и полную своеобразия французскую старину, дать кусочек истории, восстановить славу и красоту «готического» средневековья, объявленного еще гуманизмом XVI века эпохой темноты, суеверия и варварства. Виктор Гюго рассматривал свой роман как один из манифестов школы романтиков, пророком которой он был, но люди и события, изображенные в романе, быть может, вопреки воле автора, заставили его выйти за пределы борьбы литературных групп и обеспечили роману непреходящую славу.

Чтобы понять, как это случилось, остановимся несколько на биографии Гюго, на том времени, когда появилась эта книга, и на той роли, которую она сыграла в общественно-политическом развитии автора.

Сын наполеоновского генерала, Виктор Гюго родился 26 февраля 1802 г. В детстве он сопровождал своего отца в его военных походах в Италию и Испанию, был пажом короля Иосифа Бонапарта и учился в школе дворянской молодежи в Мадриде. С одиннадцатилетнего возраста он живет в Париже со своей матерью в уединенном квартале города, предоставленный полностью самому себе, жадно читает все, что попадает ему под руку, и с пятнадцати лет увлекается сочинением стихов и математикой. Уже в это время он получает похвальный отзыв от Французской академии за одну из своих литературных работ, а в 1822 г., двадцати лет от роду, выпускает первый сборник своих стихов.

С тех пор он с жаром отдается литературе. В 1827 г. выходит его большая драма «Кромвель». В 1831 г. был сдан в печать роман «Собор Парижской богородицы». В 1841 г. Гюго избирают в

\* Впервые опубликовано в 1939 г. в кн.: Гюго В. Собор Парижской богородицы. М., 1939, т. 1, с. 3—16. Больше не переиздавалось. Текст воспроизводится с незначительными редакционными поправками (прим. ред.).

члены Французской академии. В 1845 г. он возведен в звание пэра Франции. После революции 1848 г. он избран членом Учредительного собрания, где занимает место среди равных. Но уже в Законодательном собрании, избранном на основе конституции 1848 г., он — депутат города Парижа — появляется на левых скамьях и во время бонапартистского переворота 2 декабря 1851 г. становится в резкую оппозицию к Наполеону III, к этому, как он называет, «кровавому проходимцу». Знаменитые в истории пролетариата июньские дни 1848 г. оказали на Гюго действие, прямо противоположное тому, какое они произвели на многих из его современников. В то время как буржуазия, испуганная движением пролетариата, правела с каждым днем, Гюго, покинув лагерь реакционеров, стал мало-помалу склоняться к буржуазному радикализму.

Оппозиция Гюго бонапартистскому режиму заставила его покинуть родину и отправиться в добровольное изгнание сначала в Бельгию, а затем на острова Джерси и Гернси. Он не захотел воспользоваться амнистией и вернулся на родину только после крушения Второй империи, в 1870 г. Будучи в изгнании, он написал ряд резких полемических памфлетов против Наполеона III («Наполеон Малый», «История одного преступления») и свои крупнейшие произведения в прозе и стихах («Отверженные», «Труженики моря», «Легенда веков» и др.). Вернувшись на родину, он оказался свидетелем осады Парижа и Парижской коммюны 1871 г. и был одним из немногих буржуазных писателей, которые оправдывали великую борьбу коммунаров. В 1876 г. он был избран в члены сената, где всегда выступал вместе с наиболее левыми членами этого учреждения. Он умер в 1885 г., 83 лет, и похоронен в Пантеоне с пышностью, никогда до этого времени не виданной во Франции.

Начав литературную и политическую карьеру как роялист и консерватор, Гюго кончил свою жизнь буржуазным радикалом, склонным к идеям социализма — правда, социализма довольно неопределенного, с гуманистически-христианским оттенком и, само собой разумеется, далеким от научного социализма основоположников марксизма, с произведениями которых Гюго вовсе не был знаком.

Гюго вступил на литературную арену как романтик и скоро занял место вождя и вдохновителя этой школы. Романтизм привел его к историческим сюжетам. Склонность большинства романтиков к историческим темам, их, как мы теперь говорим, подчеркнутый «историзм», не был случайностью. Романтические настроения после Великой буржуазной революции во Франции были связаны с реакционной идеологией разгромленного революцией французского дворянства, потерявшего вместе с гибелью феодально-абсолютистской монархии свои привилегии и классовое господство. Реставрация Бурбонов и возвращение эмигрантов возбудили надежды дворян на восстановление их бывшего могущества. Надежды эти оказались тщетными: роль феодального общества

была сыграна до конца, завоевания буржуазии были прочны. В атаке на буржуазию, провозгласившую принципы своего классового господства неотъемлемыми, «естественными» правами человека и гражданина, дворянство силилось доказать превосходство таких принципов общественного порядка, которые были освящены давностью, историей и традицией. Поэтому в противовес «естественному» праву буржуазии и гражданским добродетелям идеализированных римлян и греков, перед которыми преклонялась буржуазная революция, реакционная дворянская романтика воспевала доблести рыцарей средневековья, восхищалась «красотою» католицизма, цельностью средневековой культуры, искусства.

Но среди романтиков наряду со сторонниками феодальной реставрации были также писатели, отражавшие бунтарские настроения молодежи начала XIX века, начинавшей уже понимать и чувствовать отрицательные стороны быстро крепнувшего буржуазного строя с его жесткой эксплуатацией «свободного» труда, с его торгашеством и мещанской узкой моралью. В противовес чванливому самовосхвалению победившей буржуазии романтики этого «левого» крыла обращали внимание и симпатии к прошлому, ища в нем начал «народности», как это делали немецкие романтики, и бескорыстных, чуждых буржуазному практицизму «рыцарских» доблестей. В этом тяготении романтизма к прошлому, к истории, было здоровое ядро научно-исторического подхода к изучению общества и его развития, начало историзма, которым пропитано мировоззрение класса, пришедшего на смену самой буржуазии, — пролетариата.

Таким образом, романтика содержала в себе не только идеологию реакции, но и зародыши революционного мирозерцания, боровшегося с буржуазной реакцией. И если боровшаяся с феодализмом буржуазия готова была чернить прошлое и объявлять средние века сплошь уделом варварства и суеверия, временем бесправия и угнетения, то и реакционная, и революционная романтика указывали — одна во имя прошлого, другая во имя будущего, что буржуазное обирательство и царство чистогана, наступившее с победой буржуазии, ничем не лучше, а может быть, даже во многих отношениях и хуже, чем то, что творилось в средние века. Историки и писатели той эпохи не могли в большинстве случаев понять одного: буржуазия и капитализм были так же необходимы в процессе всемирно-исторического развития, как и феодализм, и что каждый из этих периодов являлся лишь этапом в движении человечества к созиданию подлинно человеческого общества путем уничтожения классов и всякой классовой эксплуатации. Только гениальная мысль Маркса и Энгельса впервые отчетливо сформулировала историческую последовательность общественных формаций, дав конкретную характеристику каждой из них. В «Коммунистическом Манифесте» мы находим четкую оценку спора между дворянством и буржуазией, нашедшего отражение в споре романтиков и классиков начала XIX века.

«Буржуазия,— говорят Маркс и Энгельс,— играла в истории в высшей степени революционную роль.

Всюду, где она достигла господства, буржуазия разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного чистогана. В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалований и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»<sup>1</sup>. Но, с другой стороны, буржуазия «разоблачила, что проявление грубой силы, которой реакция так восхищается в средние века, имело свое естественное дополнение в самом праздном тунеядстве. Только она показала, что может создать деятельность человека. Она сотворила совершенно иные чудеса, чем египетские пирамиды, римские водопроводы и готические соборы; она совершила совсем иные походы, чем переселение народов и крестовые походы...»<sup>2</sup>.

Гюго был далек от идеализации средневековья. Восхищаясь своеобразной цельностью и колоритностью этой эпохи, он несколько не затушевывал свойственных ей недостатков: суеверия, варварства и жестокости. Как демократ, который даже в пору своих роялистских симпатий мыслил исторически, Гюго сумел и в прошлом увидеть и почувствовать революционное движение, соединяющее это прошлое с его собственным настоящим и будущим, и поэтому в прошлом он инстинктивно обращал внимание на то, чем жило и волновалось его собственное настоящее. Героями его романа стали не короли и сеньоры, а безымянная масса и ее никому не известные представители, подобные тем камням серого песчаника, из которого неизвестные мастера XII—XIII веков создавали чудесные готические соборы. В его романе быт и колорит эпохи изображены подробнее и вернее, чем исторические события и люди.

## II

Время, описываемое в романе,— последние годы царствования короля Людовика XI (1461—1483). То была пора, когда умный, но жестокий король, великий хитрец и дипломат, пожинал плоды своей тонкой и коварной политики, всегда бившей в одну и ту же цель. Этой целью было политическое единство французской

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 426.

<sup>2</sup> Там же, с. 427.

монархии. Жестокость Людовика XI, пытавшего и отсылавшего на плаху непокорных вассалов, находила одобрение у тех, кому приходилось быть постоянной жертвой дворянских грабежей, — у горожан и крестьянства. Вот почему если не сам Людовик XI, то во всяком случае сильная королевская власть пользовалась среди французских горожан и крестьянства широкой популярностью, несмотря на всю тиранию самого Людовика XI и жестокую налоговую эксплуатацию. Иметь над собой одного деспота было все же лучше, чем десятки и тысячи таковых. Эта своеобразная популярность Людовика XI позволила его историографу Филиппу де Коммину назвать его «королем простого народа». Но это, конечно, было в корне неверно. Людовик XI лишь использовал ненависть простого народа, т. е. горожан и крестьянства, к их угнетателям — крупным сеньорам, для того чтобы сломить строптивость и политическую самостоятельность своих вассалов. Его историческая роль во многом напоминает роль царя Ивана Грозного, рубившего головы боярам, и тоже, конечно, не в интересах государства, а в целях сплочения страны под своей неограниченной властью. При этом и царь Иван и Людовик XI искали себе опору в конечном счете в дворянстве — в средних и мелких представителях того же класса феодалов, предпочитавших служить одному государю, чем пресмыкаться перед мелкими тиранами и деспотами, измерявшими свое достоинство глумлением над подданными.

Гюго хорошо понял эту особенность исторической роли Людовика XI.

Чрезвычайно характерна та сцена, где Гюго описывает, как король, узнав, что в его «добром» городе Париже чернь бунтует против одного из феодальных владельцев судебных прав короля, потирает от удовольствия руки и тайно желает только одного: чтобы эти «славные ребята» доконали феодала. «Клянусь душой, — говорит он, — пора уже наступить тому дню, когда во Франции будет один король, один сюзерен, один судья и один палач, подобно тому как в раю есть только один бог».

Присутствующие при этом прибывшие во Францию послы вольных городов Фландрии вступают по этому поводу в разговор с королем, и Гюго вкладывает в их уста свою философию истории, обнаруживая при этом чрезвычайную тонкость исторического понимания.

Простой народ, хочет сказать Гюго, действительно помог королям Франции справиться с непокорными вассалами. Мужики вольных кантонов Швейцарии — союзники короля Людовика XI — разгромили и уничтожили самого опасного врага короля и Франции — герцога Бургундского. Парижская «чернь», бунтующая сейчас против парижского судьи, тоже играет на руку королю. Но наряду с этим Гюго вкладывает в уста одного из собеседников Людовика XI — Коппенюля — следующие знаменательные слова: «Государь, швейцарцы были тоже мужичье, а герцог Бургундский был знатный вельможа и плевать хотел на этот

сброд. Во время битвы при Гарсоне, государь, он кричал: „Каноширы, огонь по холопам!“ — и клялся святым Георгием. Но городской старшина Шарнахталь ринулся на великолепного герцога со своей полицией и своим народом, и от натиска мужланов в грубых кожаных блестящая бургундская армия разлетелась вдребезги, точно стекло от удара камнем».

Король возражает Коппенюлю: «Вы толкуете о битве. Здесь же всего-навсего мятеж. И мне стоит лишь бровью повести, чтобы покончить с этим».

«Возможно, государь, — равнодушно соглашается Коппенюль. — Но это говорит лишь о том, что *час народа еще не пробил*» (курсив наш. — С. С.).

«Ну нет! — возражает король. — Ведь ты не так-то легко падешь, моя добрая Бастилия».

Этим упоминанием о Бастилии Гюго как бы отмечает ту историческую линию, которая ведет от бунта парижских низов 1482 г. к взятию Бастилии народом 14 июля 1789 г. Скрытая гордость за народ, звучащая в словах Коппенюля, делает понятной для нас дальнейшую политическую эволюцию самого В. Гюго: от реализма 20-х годов к буржуазному радикализму в 1848 г. и к оправданию Парижской коммуны в 1878 г.

Этот демократизм Гюго отразился и на всем содержании его романа.

Автор не случайно остановил свое внимание на конце XV века. Это было время, когда под покровом единой королевской власти горожане начали превращаться в сплоченный класс национальной буржуазии, когда в недрах феодализма стали складываться первые элементы капиталистического хозяйства и буржуазного общества. Представителей этого общества Гюго рисует в первых же главах романа. Это послы вольных городов Фландрии, купцы и ремесленники, «разряженные в бархат и штофф». Новый класс, победно идущий на смену блестящим сеньорам, сразу же находит признание со стороны парижских горожан. Народ с удовлетворением приветствует упомянутого выше Жака Коппенюля, который гордо заявляет представителю французского короля, именитому кардиналу Карлу Бурбону, что он, посол, простой чулочник. «Высокомерная выходка фламандского чулочника, унизившего придворных вельмож, пробудила в этих простых душах чувство собственного достоинства, столь смутное и неопределенное в XV веке».

Но Гюго знает и другую сторону жизни простого народа той эпохи, и знает потому, что он видит ясно последствия господства буржуазии после революции 1830 г. Правда, поднимающаяся буржуазия принесла с собою первые проблески равенства и свободы. Это она воевала с сеньорами за свободу своих городов-коммун, это она превращала в свободного всякого крепостного, прожившего в пределах города один год и один день. Но, становясь богаче и влиятельнее, она чем дальше, тем больше захватывала в руки орудия и средства производства, разоряла мелких хо-

звев — ремесленников и крестьян — и, давая им личную свободу, поработала их экономически, превращала их в наемных рабочих. Конец XV века и был как раз началом процесса подчинения рабочих масс новому господину — буржуазии. Это был процесс, который Маркс назвал «первоначальным накоплением капитала» и который был не чем иным, как процессом отделения производителя-рабочего от средств производства, принадлежавших ему при феодализме. Разоряемые массы народа не могли найти себе занятия и работы, ибо промышленность тогда развивалась медленно и не могла поглотить всех, оставшихся без крова и хлеба. Потерявшие свою землю крестьяне, выброшенные из насиженных гнезд мелкие ремесленники, рабочие, подолгу остававшиеся без работы, превращались в нищих и бродяг и принуждены были зачастую промышлять воровством и разбоем. В XV—XVI веках толпы несчастных нищих, бродяг, действительных или мнимых калек и больных заполняли собой большие дороги, гнездились в трущобах городов, наводили ужас на обеспеченную часть населения и были поистине социальной язвой того времени. У них были организации, напомилавшие ремесленные цехи, они выбирали себе королей, вроде бесподобного Клопена Труильфу, производили иногда организованные набеги на дома буржуа и держали в страхе окрестное население. Во времена больших народных движений и революций, как, например, во время Крестьянской войны в Германии в 1524—1525 гг., они частично сливались с восставшими крестьянами, но длительная оторванность многих из них от трудового народа толкала их часто на предательства и продажность по отношению к тем, из чьей среды они вышли. Гюго дал великолепную картину этой голытьбы в описании «Двора чудес» и его обитателей.

Симпатии романтиков к разбойным людям и всякого рода отверженным — не случайность. В этом сказывается их ненависть к буржуазии.

Гюго всегда, даже в пору своего роялизма, с ненавистью относился к настоящим буржуа, к этим «священнослужителям бога прилавка». Несколько позже в романе «Отверженные» он, давая оценку революции 1830 г., скажет, что эта революция остановилась на полпути и остановила ее буржуазия, ибо «буржуазия — это удовлетворенная страсть к наживе. Вчера был аппетит, сегодня — довольство, завтра будет пресыщение». Торжествующий буржуа — самая отвратительная фигура для Гюго, и самое отвратительное в нем — презрение выскочки к простому народу.

Вот он, могучий столп желанного порядка,  
Недавний выходец из мелких торгашей!  
Теперь он собственник покосов и полей,  
Вкушает он покой и сладостный достаток.  
С презреньем выскочки он смотрит на народ...  
Питая ненависть к восторженным сердцам  
И к просвещающим невежество умам,  
Он смело говорит, что чистая свобода,  
Спасительный прогресс, народные права —

Все это праздные и вредные слова,  
Мечты негодного, отринутого сброда...  
В воскресный день идет он чинно в храм  
И кратко молится по книжке неизменной.  
Коль правду говорить,— признается он вам  
За сытным завтраком, с усмешкой дерзновенной,—  
Все это пустяки, но глупый наш народ,  
Не видя доброго примера, погрузится  
В такой разнузданных страстей водоворот,  
Что станет и совсем без бога обходиться...<sup>3</sup>

Трудно найти в литературе равный по яркости образ буржуазного самодовольства, ханжества и пошлости!

Мы уже говорили о том, что в некотором отношении романтик Гюго был близок к дворянству и его настроениям в 30-х годах XIX века. Разоряемое буржуазией дворянство ощущало некоторую близость к разоряемым и эксплуатируемым буржуазией массам и соединялось с ними в чувстве ненависти к новым господам. Но эта близость была весьма ограниченной. Между реакционной романтикой дворянства и революционной романтикой демократии было больше моментов расхождения, чем сходства. В романтике реакции существенное место занимало преклонение перед католицизмом, этим «наивысшим обобщением и санкцией существующего феодального строя»<sup>4</sup>. Разгромленная революцией аристократия цеплялась за феодальную религию в надежде возвратить хотя бы часть своего прежнего господства.

Гюго был далек от преклонения перед католицизмом. Ему был чужд взгляд на религию, как на средство, охраняющее социальные позиции аристократии, так же как ему была чужда и сама аристократия. Напротив, он видел в католицизме реакционную силу прошлого.

Все это следует хорошо помнить, когда дело идет о главном и, в сущности, единственном «герое» романа, когда дело идет о «Соборе Парижской богоматери».

В изображении Собора Гюго достигает величайшего мастерства и выразительности. Он изображает Собор не только как великолепный архитектурный памятник средневековья, но и как воплощение средневековой католической мысли и религии, все еще продолжающих в XV веке тяготеть над совестью и волею людей, погибающих под тяжестью веры, ставшей суеверием, угнетаемых религией, превратившейся в изуверство. Связанный тысячью нитей с традициями прошлого, получившего свое абсолютное выражение в религии, средневековый человек видит в каменном воплощении этой традиции страшную силу, против которой он не в силах бороться. Но всем своим произведением Гюго хочет сказать читателю, что борьба необходима, ибо католическая религия — это мертвец. Его роман, несмотря на трагический конец, звучит как призыв к борьбе за разумное и человеческое будущее, — к борьбе, которая должна закончиться победой.

<sup>3</sup> Стихотворение «Опора власти», пер. Лихачева.

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.

### III

Остановимся более подробно на значении Гюго как историка искусства и Гюго как социального мыслителя.

Гуманистическое просвещение XVI века и революционные «просветители» XVIII века, времени, когда буржуазия готовилась идти на штурм твердынь феодализма, одинаково отрицательно относились к «готическому» средневековью. Самое слово «готический» было равносильно слову «варварский». Влюбленные в античность, гуманисты черпали в ней образцы красоты и добродетели. Лишь немногие из великих людей века Просвещения, мысливших исторически, как Монтескьё, догадывались об исторической значительности готического искусства; догадывались — но не могли понять ее до конца. «Памятники готического стиля, — сказал Монтескьё, — составляют загадку для глаза, в душу они вносят смущение, подобно мрачной поэме». Зачарованный мишурным блеском придворного искусства «короля-солнца» Людовика XIV, Мольер сказал однажды — как раз по поводу Собора Парижской богородицы:

Ужасный вкус готических строений!  
Чудовища, следы невежественных лет.  
Вас изрыгнули варваров потоки,  
В своем разливе затопившие весь свет.  
Они, культуре объявив смертельную войну,  
Повергли гордый Рим и чудную страну  
И, миром овладев, искусство задушили.

Руссо выразился еще резче: «Порталы наших готических церквей высятся позором для тех, кто имел терпение их строить».

Католическая церковь, а с нею средневековое церковное искусство были теми врагами, против которых революционная буржуазия направляла свои первые удары. «Раздавите гадину» (т. е. католическую церковь) — таков был лозунг революции против феодализма.

Но за героикой Великой революции последовали будни буржуазного стяжательства, самодовольной буржуазной пошлости, алчной продажности. И людям того поколения, которое пережило следующую революцию, революцию 1830 г., и наступление «царства банкиров», возглавляемого королем-буржуа Луи-Филиппом Орлеанским, стало ясно, что пришедшая на смену феодализму буржуазия отнюдь не принесла с собою осуществления царства разума. Гюго не раз в своих произведениях говорит на эту тему. Буржуазия опошшила все: любовь и красота стали предметом торга. Гражданские добродетели древних греков и римлян, служившие образцами для революционной буржуазии XVIII века и для санкюлотов Великой революции, больше уже никого не трогают. «Античная страсть утихла, — говорит Гюго. — Наша любовь — это лес, где на заднем плане пейзажа смутно вырисовывается здание французского банка». По сравнению с буржуазным настоящим феодальное прошлое кажется Гюго более

колоритным и красивым, оно кажется ему самобытнее, богаче идеальными побуждениями. Сравнение прошлого с настоящим заставляет мысль Гюго работать исторически и догадываться о преходящем характере всякого настоящего. Буржуазия с ее мещанством должна исчезнуть так же, как исчез феодализм. Но отсюда ясно также, что и феодализм когда-то был силен, потому что был необходим. И выражением этой силы была готическая архитектура. Гюго одним из первых указал на то, что после искусства классической Эллады самым самобытным и оригинальным из всего, что только создала европейская культура, была архитектура готики. В ней — пусть грубоватое и даже варварское, но цельное и целеустремленное, скованное единым религиозным порывом — средневековое мировоззрение нашло свое законченное выражение.

Готические соборы с их бесконечными рядами скульптурных изображений были «каменной летописью» прошлого. Позже это единство искусства, свойственное раннему средневековью, распалось, так же как распалось единство католической мысли. Печатное слово — новое техническое средство выражения многосторонних и разнообразных знаний — убило архитектуру, заменив каменную летопись книгой.

Гюго посвящает целые главы своего романа описанию средневековых соборов и других памятников готического зодчества.

Готическим искусством восхищались и представители реакционной романтики. Мистический полумрак готических соборов казался этим романтикам особенно действенным средством для возбуждения религиозных чувств среди массы. Но демократ Гюго далек от этого, он был едва ли не первым, кто усмотрел в готике передовое для своего времени искусство. Готические соборы XII и XIII веков были произведениями развивавшейся городской культуры — этого прогрессивного элемента средневековья. Они были возведены свободными ассоциациями мастеров и зодчих, которые, строя храмы, одновременно отстаивали муниципальные вольности и свою свободу.

Историзм романтики позволил Гюго дать правильную оценку средневековому искусству. Гюго понял, что всякое учреждение, возникшее как благотельное и прогрессивное, может затем стать, превратившись в традицию, препятствием для дальнейшего развития общества. Готические соборы, выразившие в камне целую эпоху, остаются прекрасным выражением мощи и цельности определенного социального уклада в период его силы и расцвета, но этот же самый социальный строй, его верования, его мысли, нравы и обычаи постепенно переживают себя, становятся тормозом для новой жизни, пробивающейся, как молодая поросль, из-под опавшей и наполовину сгнившей листвы.

Так Гюго, являясь сначала историком искусства, становится затем историком социального процесса: от архитектуры Собора он переходит к архитектуре общества, от оценки красоты готического зодчества он переходит к убеждению в безобразии Собора

как мертвящей традиции. Вся фабула его романа наполнена Собором, несчастья людей идут от этого призрака прошлого, трагическая участь его действующих лиц — это последняя судорожная схватка издыхающего чудовища, имя которому — суеверие.

Виктор Гюго однажды сам рассказал об основной идее своего романа. В предисловии к «Труженикам моря» (1866) он писал: «Религия, общество, природа — вот три объекта борьбы человека. Эти три объекта составляют в то же время и его три потребности. Ему нужно верить — в результате этого возникают храмы; ему нужно творить — он создает города; ему нужно жить — он создает плуг и корабль. Но эти три решения содержат в себе три вида войн. И все три создают таинственную трудность жизни. Человеку приходится вести борьбу с препятствием в виде религиозных суеверий, социальных предрассудков и стихий природы. Над ним тяготеет тройная ананке<sup>5</sup>: ананке догмы, ананке закона и ананке природы. В „Соборе Парижской богородицы“ автор изобразил первую из них; в „Отверженных“ отметил вторую, в этой книге<sup>6</sup> описывает третью. К этим трем роковым силам, окружающим человека извне, присоединяется еще и внутренняя роковая сила, высшая ананке — человеческое сердце».

В самом деле — архидиакон «Собора Парижской богородицы» Клод Фролло, подавивший в себе во имя догмы католицизма физическую природу, в конце концов влюбляется в маленькую цыганку Эсмеральду и, не будучи в силах освободиться от этой неразделенной любви, добивается смерти Эсмеральды. Он погибает в свою очередь от руки своего приемыша, страшного горбуна Квазимодо, понявшего наконец, кто истинный виновник позорной и ничем, кроме суеверия, не вызванной смерти красавицы цыганки. Стремясь освободить Эсмеральду, гибнут десятки отважных подданных «короля» Клопена Труйльфу, романтических бродяг и граждан «Двора Чудес». Гибнет среди них и брат архидиакона Жан Фролло, сделавшийся бродягой. Гибнет, наконец, и сам Квазимодо — чудовище с нежной душой, оглохший от гула соборных колоколов и ставший благодаря своей глухоте невольным виновником гибели Эсмеральды. Всех их преследует рок, стихия религии, ставшей изуверством, стихия веры, превратившейся в суеверие. И в этой эпопее смерти и разрушения Собор живет таинственной и зловещей жизнью, набрасывая свою тень на все живое. Его созданием является душа архидиакона, напрасно борющегося с дьяволом, из его каменных стен как будто выросло чудовище Квазимодо, силач-горбун, потрясающий весь Париж колокольным звоном. «...Выступающие углы его тела (да простят мне это сравнение!) словно созданы были для того, чтобы вкладываться в вогнутые углы здания, и он казался не только обитателем Собора, но и необходимой его частью».

<sup>5</sup> судьба, рок, необходимость (греч.).

<sup>6</sup> Т. е. в «Тружениках моря».

«Когда Квазимодо ночью бродил по верхним балюстрадам Собора, где изваяны диковинные звери, страшные „химеры“, как будто выскочившие из преисподней, в эти минуты (так, по крайней мере, уверяли соседки) Собор принимал какой-то фантастический, сверхъестественный, ужасный вид: там и здесь раскрывались глаза и пасти, слышен был лай каменных псов, шипение сказочных змей и каменных драконов, которые денно и нощно с вытянутыми шеями и разверстыми зевами сторожили громадный Собор».

Да и сам Собор похож на одно из этих чудовищ. В ночь под рождество «сумрачный фасад Собора принимал такой вид, что главные ворота можно было принять за пасть, пожирающую толпу, а розетку — за око, взирающее на нее». Когда толпы нищего воинства короля Клопена Труйльфу нападают на Собор, чтобы вырвать из его объятий Эсмеральду, Клопен произносит перед ним речь, предлагая выдать пленницу, и кажется, что Собор не отвечает только потому, что он глух так же, как и его звонарь Квазимодо. Но Собор защищается от бродяг, идущих на приступ, защищается, как живое существо, с него валятся балки, его башни засыпают толпу камнями, его водостоки поливают ее расплавленным свинцом. «Бесчисленные изваяния демонов и драконов казались зловещими. В неверном свете костра они, казалось, и сами шевелились. Змеиные пасти словно ухмылялись, драконы пронзительно визжали, саламандры словно раздували пламя, горгоны чихали, задыхаясь в дыму».

Собор постепенно умирает. Кажется, что вместе с гибелью Квазимодо он теряет свою жизнь и душу. Подобно тому как печатное слово убило Собор, так пришедшие вместе с печатным словом новая наука и просвещение рассеивают мрак средневекового суеверия.

В то время, когда Гюго писал «Собор Парижской богородицы», он был религиозным человеком, но правы были те его позднейшие критики из лагеря клерикалов, которые усмотрели уже в этом романе настоящее кощунство. Прошло всего несколько лет. Отшумела революция 1848 г. с ее великой эпопеей июньских дней. У власти оказался Наполеон III, ничтожный племянник великого дяди, и церковь освятила трон и корону авантюриста. Это отвратительное зрелище отрезвило Гюго и окончательно излечило его от последних остатков преклонения перед католицизмом. Обращаясь к представителям церкви, благословившим в торжественной мессе «кровавого проходимца Наполеона III», Гюго в 1852 г. восклицал: «Продавай своего бога, продавай свою душу, облакайся в ризы и пой, бесчестный старый поп! Твоя месса — нечестивая: она — эхо пушечной пальбы; от пушечного фитиля зажжены свечи твоего алтаря».

Если в этих словах слышится негодование поэта-гражданина, то его рассуждение о наиболее ярком проявлении средневековой религиозности — о монашестве — хорошо характеризует Гюго как историка и политика. «Монашество осуждено с точки зрения

истории, разума и истины. Когда у народа слишком много монастырей, они тормозят движение, загромождают путь и являются средоточием лени там, где требуется средоточие труда. В качестве учреждения и способа для развития человека монастыри, полезные в десятом веке, подлежащие сомнению в пятнадцатом, вредны в девятнадцатом. Монастырская проказа сглодала почти до самых костей две прекрасные нации — Италию и Испанию» («Человек, который смеется»). «Мы,— сказал Гюго в другом месте,— уважаем прошлое и везде щадим его, если только оно соглашается считать себя мертвым. Если же оно хочет считаться живым, мы ополчаемся на него, стараемся его убить» («Отверженные»).

## ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ВОССТАНИЯ ДОЛЬЧИНО \*

Крестьянское восстание под предводительством Дольчино не стоит особняком в истории Западной Европы своего времени.

XIV век был веком великих крестьянских движений, потрясавших феодальное общество в тот период его существования, когда в нем в связи с развитием города и городского ремесленного хозяйства развивались товарно-денежные отношения. Поэтому характерна сама временная последовательность крестьянских движений. Первым из них было крестьянское восстание в Италии под предводительством Дольчино (начало XIV в.), вторым — знаменитое фландрское восстание 1322—1329 гг., третьим — французская Жакерия (1358 г.), четвертым — восстание Уота Тайлера — в Англии (1381 г.). Последовательность крестьянских восстаний, таким образом, более или менее соответствует последовательности экономического развития этих стран. Очагами самого раннего развития городов и товарно-денежных отношений в Европе были Италия и Фландрия, в которых уже в XIV—XV вв. спорадически встречаются элементы капиталистических отношений в форме рассеянной мануфактуры.

Крестьянские восстания в этих странах происходили в тот период, когда на основе высокоразвитых товарно-денежных отношений начали уже возникать некоторые предпосылки для появления элементов капитализма.

Этот уровень развития товарно-денежных отношений в недрах феодальной формации характеризуется следующими признаками: 1) постепенная ликвидация собственной запашки у сеньора в пределах вотчины-сеньории и сдачей домениальной земли крестьянам в различного рода держания; 2) коммутация, т. е. перевод натуральных повинностей, в том числе и отработочной ренты (барщины), в денежную форму; 3) почти повсеместное так называемое освобождение крестьян, т. е. выкуп крестьянами повинностей, связанных с личной зависимостью (серваж) и фиксацией различных форм талли (*tallagium fixum*), и в связи со всем этим — 4) попытка господствующего класса феодалов увеличить

\* Этот фрагмент, озаглавленный С. Д. Сказкиным «Восстание Дольчино» и находящийся в его архиве, почти дословно воспроизводит текст его доклада «Исторические условия восстания Дольчино», сделанного ученым в 1955 г. на X Международном конгрессе историков в Риме. Совпадение текстов побудило редколлегию дать этому фрагменту название доклада. Доклад был издан отдельной брошюрой в Москве в 1955 г. в серии: Доклады советской делегации на X Международном конгрессе историков в Риме. С тех пор он более не печатался (*прим. ред.*).

общую сумму денежных взносов, следуемых с крестьянина как держателя.

Каждое из этих положений требует своего разъяснения.

1. С развитием товарно-денежных отношений в условиях феодальной формации ликвидация собственной запашки сеньора на определенном этапе этого развития оказывалась неизбежной. Хозяйство феодала было рассчитано прежде всего на удовлетворение нужд самого феодала и его двора; рабочие руки доставляло крестьянское хозяйство, которое велось на наделе, принадлежавшем феодалу, как независимое хозяйство мелкого производителя. Поэтому обработка домениальной земли, разбросанной к тому же чересполосно между крестьянскими наделами, велась теми же мелкими орудиями производства и теми же способами, какими крестьяне обрабатывали свои наделы. Некоторая выгода для домениального хозяйства проистекала от простой кооперации множества индивидуальных усилий крестьян-барщинников, но в целом производство оставалось при феодализме мелким, и крупным оно впервые становится только с развитием в сельском хозяйстве капитализма. Таким образом, говоря о крупном хозяйстве в средние века, в пору господства феодальных отношений, мы имеем в виду обычно собственную запашку сеньора на домениальной земле — во-первых, и общую совокупность крестьянских повинностей в пределах вотчины-сеньории — во-вторых; но и в том и в другом случае крупное хозяйство представляет собой организацию для сбора феодальной ренты, а не крупное производство. Производство осуществлялось крестьянским трудом и было мелким.

Рассмотрим теперь другую сторону средневекового хозяйства — его возможную связь с рынком. Развитие городов и городского ремесла сделало неизбежным обмен между городом и деревней. Но далеко не везде этот обмен осуществлялся одинаково интенсивно и оказывал одинаковое влияние на сельское хозяйство. В огромном большинстве случаев обмен между городом и деревней не выходил за пределы города и его ближайшей округи, и это обстоятельство объясняется тем, что техника транспорта была в средние века слишком еще низка для того, чтобы перевозить на дальние расстояния такой громоздкий и относительно дешевый продукт, как хлеб. Перевозка хлеба большими партиями на далекое расстояние отмечается не ранее XVI в., и при этом главным образом по водным — речным и морским — путям. Лишь при отдельных, особо благоприятных обстоятельствах производились перевозки сельскохозяйственных продуктов в более ранние времена, и только в этих условиях оказывалась хозяйственно выгодной крупная запашка сеньора с целью реализации продуктов на рынке. Такие случаи отметил, например, академик Е. А. Косминский в Юго-Восточной Англии в XIII в.

Феодал, желавший получить феодальную ренту в денежной форме, не мог это осуществить путем продажи продуктов своего хозяйства, добываемых барщинным трудом крепостных. Было

гораздо выгоднее и практически осуществимее требовать с крестьян денежный оброк, перекладывая на их плечи заботы и риск реализации продуктов на местном рынке. Позже, главным образом со второй половины XVI в., в связи с развивающимся на западе Европы капиталистическим производством и растущей потребностью в привозном сырье восток Европы начал обслуживать рынок западных стран сельскохозяйственным сырьем. Это обстоятельство привело к тому, что на востоке Европы создалась система отношений, которую Ф. Энгельс назвал «вторым изданием крепостничества».

В странах Западной Европы, где производитель сельскохозяйственного сырья мог рассчитывать только на местный рынок с его неустойчивой конъюнктурой, мелкое хозяйство непосредственного производителя оказалось более приспособленным к таким рыночным условиям, и именно оно, а не крупное барщинное хозяйство оказалось господствующей формой производства. Сезонность работ, характерная для сельского хозяйства вообще, в мелком хозяйстве приводит к простоям человеческой силы и живого инвентаря. Отсюда проистекает нерациональность такого хозяйства, неучитываемость расхода рабочей силы, недооценка трудовых усилий, потеря времени. Еще Артур Юнг, говоря о французском крестьянине, отмечал, что тот готов пуститься в далекое путешествие в город, чтобы продать там за гроши пяток яиц или курицу. Если он ее не продаст, то он возвращается обратно и в крайнем случае может употребить ее на собственное питание. Поэтому с точки зрения хозяйства, построенного на денежном расчете, с учетом каждого трудового движения, продажа крестьянином пяти яиц — это продажа ниже себестоимости по той простой причине, что крестьянин не учитывает расходов по доставке продуктов на рынок, особенно если такая доставка осуществляется в период трудового простоя.

На этом также основывается высота ростовщического процента в деревне, когда занятая крестьянином сумма не только оплачивается высокими процентами, но и всевозможными услугами, оказываемыми должником кредиторам в «удобное» для крестьянина время (привезти дрова из лесу, доставить на базар заимодавцу продукты и т. п.).

Но этого мало. В условиях местного рынка с его неустойчивой конъюнктурой мелкое крестьянское хозяйство, выбрасываемое на рынок излишки собственного потребления, оказывается более приспособленным, чем сеньориальное хозяйство, еще в одном отношении. В случае неблагоприятной рыночной конъюнктуры мелкое хозяйство может отказаться на время от продажи, тогда как крупное хозяйство, рассчитанное на сбыт массы сельскохозяйственных продуктов, при равных же условиях может пережить весьма серьезный кризис. Все это вместе взятое и заставило феодалов по мере развития товарно-денежных отношений предоставлять мелкому крестьянскому хозяйству самостоятельность, за которую крестьянин был обязан выплачивать сеньору

феодалную ренту в денежной форме, т. е. переносить на себя тяжесть и риск реализации продуктов на рынке.

Отсюда вытекают и все остальные характерные черты эволюции аграрных отношений этого времени.

2. Выражением процесса коммутации, или замены всех натуральных повинностей и платежей деньгами, и является наблюдаемое повсеместно в Европе уменьшение или даже полная ликвидация собственной запашки сеньора и сдача домениальной земли крестьянам на условиях долгосрочного или даже наследственного феодального держания (например, английский копигольд) или на условиях краткосрочной аренды.

Феодалу выгодно получить феодальную ренту в звонкой монете, во-первых, потому, что он становится владельцем сокровища, могущего быть обмененным на любой нужный предмет; во-вторых, потому, что по сравнению с продуктом драгоценный металл может храниться сколько угодно времени и не требует обязательного и скорого потребления; в-третьих, потому, что феодальная рента в денежной форме при всех условиях больше, чем эквивалент натуральной формы, ибо денежная форма включает в себя в скрытом виде неучитываемую стоимость услуг и труда, необходимых для реализации продукта на рынке.

3. Почти повсеместное освобождение крестьян от личной зависимости. Не барщина вытекала из крепостного права, а наоборот, крепостное право вытекало из барщины. Вполне понятно поэтому, что крепостное состояние в собственном смысле начинало отмирать там, где не было нужды в барщине. Мы уже видели, что в Западной Европе такой период наступил с развитием товарно-денежных отношений и коммутаций. Поскольку барская запашка уменьшается или полностью ликвидируется, что мы наблюдаем в большинстве западноевропейских стран уже с XII в., а в Италии даже с начала XII в., везде идет процесс так называемого освобождения крестьян от личной зависимости. Но на содержании этого «освобождения» следует остановиться особо.

В отличие от востока Европы, где существовавшее еще в XVIII и первой половине XIX в. крепостное право было отменено законодательством абсолютных монархий, в западноевропейских странах смягчение, а затем и полная ликвидация крепостного права были длительным процессом и прошли ряд стадий, причем весь процесс ликвидации крепостного права завершился или почти завершился только в буржуазных революциях (Английская буржуазная революция XVII в., например, не уничтожила крестьянского держания — так называемого копигольда). Начальной стадией освобождения крестьян на западе Европы была отмена за выкуп повинностей, связанных с личной зависимостью или личной несвободой крепостных крестьян, а именно: *mortuagium*, или наследственной пошлины крестьян за право передавать надел своим наследникам, *forismaritagium* — брачной пошлины за право заключать браки между крепостными разных сеньоров и *tallagium non fixum* — права сеньора требовать не-

фиксированных платежей или повинностей. Выкуп крестьянином всех этих повинностей, превращая крестьянский надел в наследственное владение с твердыми, раз навсегда установленными повинностями, давал крестьянину право заниматься чем угодно, бросать надел и уходить в город на поиски заработков. Крестьянин становился лично свободным, но его надел по-прежнему был частью вотчины-сеньории, и крестьянин все так же должен был нести определенные платежи и повинности за свою землю, феодальная собственность на которую принадлежала по-прежнему сеньору. Крестьянин, как и раньше, находился в судебной зависимости от своего сеньора со всеми вытекающими отсюда последствиями, т. е. с выполнением реальных и почетных прав сеньора, вроде оплаты рыночных, дорожных и прочих пошлин и баналитетов. В результате такого *только личного* освобождения создавались особые формы феодальных держаний, оплачиваемых определенными, строго фиксированными платежами и повинностями, — держаний в большинстве случаев либо наследственных, либо долгосрочных (на одну, две, три и более жизней), классическим примером чего была французская цензива, английский копигольд или итальянский эмфитевзис и даже итальянское либеллярное держание (на 29 лет), которые К. Маркс рассматривал как укрепленные традицией прочные формы крестьянского пользования землей в условиях господства феодальной собственности на землю как основы феодального строя.

Процесс личного освобождения крестьян при сохранении их поземельной и судебной зависимости начался в Европе очень рано, а в отдельных странах тем раньше, чем раньше стали развиваться города, ремесло и начали крепнуть товарно-денежные отношения. Во Франции личное освобождение крестьян идет уже с XII в. и к концу XV в. лично зависимые крестьяне (сервы и мэнмортабли) уже редкое исключение. В Англии этот процесс, правда еще плохо изученный, начинается тоже в XII в., но особенно интенсивно идет в XIV и XV вв., и в XVI в. лично зависимые крестьяне (вилланы — бондмены) также уже редки. Во Фландрии горожане уже в XIV в. с гордостью заявляли, что они и не слышали, что такое крепостные люди. В Италии, где города развивались раньше, чем где бы то ни было в Европе, раньше начался и процесс освобождения крестьян.

Необходимо отметить, что личное освобождение крестьян оказалось повсюду связанным с выкупом упомянутых выше сеньориальных прав и этот выкуп был очень выгодным для сеньоров. Поэтому предпринимались даже принудительные меры для того, чтобы заставить крестьян выкупиться на свободу. Для сеньоров освобождение крестьян было равносильно получению крупной и одновременно уплачиваемой денежной суммы, причем сама операция вовсе не означала полного прекращения крестьянских платежей, а даже, наоборот, некоторое их увеличение.

Многочисленные факты убеждают нас в том, что сумма выкупа была настолько велика, что выплата ее сразу была под силу

только небольшой, наиболее зажиточной части крестьянства. Основная масса выкупившихся на волю крестьян попадала в долговую зависимость: сумма выкупа записывалась как долг, проценты по которому выплачивались в дополнение к денежному платежу, следуемому за земельный участок. Таким образом, «освобождение» крестьянина, выкуп крестьянина на волю означал увеличение феодальной ренты, чаще всего в денежной форме. Вполне понятно, что у крестьян вызывал возмущение этот новый нажим сеньоров, стремившихся обратить в свою пользу всю выгоду возникавшей хозяйственной самостоятельности крестьянского хозяйства, его растущей связи с местным рынком. Почти повсеместно в Европе стали происходить в XIV в. восстания, в которых крестьяне отстаивали закрепленную традицией и обычаем феодальную ренту от попыток ее увеличения. Эпоха «освобождения» крестьян была в Европе, таким образом, эпохой великих крестьянских восстаний.

Наряду с этими общими изменениями в существе аграрных отношений вследствие развития товарно-денежных отношений классики марксизма-ленинизма отмечали ряд изменений в среде самого крестьянства как класса феодального общества.

В. И. Ленин обратил внимание на то, что при переходе от отработочной ренты к продуктовой «производитель становится здесь более самостоятельным и получает возможность приобретать своим трудом некоторый излишек сверх того количества продуктов, которое удовлетворяет его необходимые потребности. „Вместе с этой формой „[ренты]“ появятся более крупные различия в хозяйственном положении отдельных непосредственных производителей“»<sup>1</sup>. Появляется слой бедняков, с одной стороны, и зажиточного крестьянства, начинающего эксплуатировать чужой труд, — с другой. Эти новые явления с особой силой проявляются при переходе к денежной ренте, которая является простым изменением натуральной ренты. Базис этого вида ренты остается тот же, «но „этот базис идет навстречу своему разложению“... Традиционное обычно-правовое отношение зависимого крестьянина к землевладельцу превращается здесь в чисто денежное отношение, основанное на договоре. Это ведет, с одной стороны, к экспроприации крестьянства, с другой — к выкупу крестьянином своей земли и своей свободы»<sup>2</sup>. Далее, превращению натуральной ренты в денежную не только непременно сопутствует, но даже предшествует образование класса неимущих поденщиков, нанимающихся за деньги. У зажиточной части крестьянства мало-помалу появляется возможность накапливать известное состояние. Среди «прежних владельцев земли, которые ранее сами ее обрабатывали, возникает, таким образом, рассадник капиталистических арендаторов»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 3, с. 167.

<sup>2</sup> Там же, с. 168.

<sup>3</sup> Там же.

Итак, с ростом товарно-денежных отношений углубляется социальная дифференциация крестьянства. Этот процесс ускоряется рядом побочных условий, возникающих в результате развития товарно-денежных отношений. Фиксация ренты в денежной форме приводит к фиксации рыночной цены самой земли как капитализированной ренты<sup>4</sup>, а забрасывание феодалами собственной запашки — к массовому предложению этой земли в продажу или в аренду. Это обстоятельство чрезвычайно облегчает расширение хозяйства зажиточных крестьян и способствует углублению того антагонизма, который создается в крестьянской среде в результате дифференциации крестьянства. Одновременно с этим идет разорение наименее обеспеченных землею слоев крестьянства и уход их из деревни — явление, которое особенно углубляется в период так называемого первоначального накопления и служит одной из причин экспроприации крестьянства.

\* \* \*

Общие изменения, связанные с развитием товарно-денежных отношений, в такой стране, как Италия с ее рано развившимися городами, проявились раньше и имели большее значение, чем в остальной Европе. На это обратил внимание в свое время еще К. Маркс, отметив, что, где капиталистическое производство развилось раньше всего, раньше всего разложились и крепостные отношения. Крепостные освободились здесь прежде, чем успели обеспечить за собой какое-либо право давности на землю. Поэтому освобождение немедленно превращало их в поставленных вне закона пролетариев, тотчас находивших новых господ в городах, сохранившихся по большей части еще от римской эпохи<sup>5</sup>.

В работах советских ученых, занимающихся этим вопросом, устанавливаются размеры и характер тех изменений, которые произошли в деревне Средней и Северной Италии вплоть до конца XII в. Молодой советский ученый Л. А. Котельникова, тщательно изучившая, насколько позволили источники, находящиеся в СССР, в своей диссертации положение зависимого крестьянства в Северной и Средней Италии в VIII—XIII вв.<sup>6</sup>, пришла к выводу, что в Италии уже к концу XII в. произошли значительные изменения в развитии производительных сил. Эти изменения совершались прежде всего в крестьянском хозяйстве и выражались в распространении трехполья, введении плодосмены, улучшении виноградарства, вытеснении ржи пшеницей. Производились значительные расчистки лесов, подъем новых и расширение культивируемых площадей, осушение болот. Эта же линия развития продолжается и в XIII в. На паровом поле стали засеивать кор-

<sup>4</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 366.

<sup>5</sup> См.: Там же, т. 23, с. 728, прим. 189.

<sup>6</sup> Котельникова Л. А. Положение зависимого крестьянства Северной и Средней Италии в VIII—XIII вв.: Автореф. дис. ...канд. истор. наук. М., 1952.

мовые травы, для зеленого удобрения использовать люпин. Расширилось число сельскохозяйственных культур. Начали возделывать хлопок, сахарный тростник, рис, впервые стали разводить цитрусовые — лимоны, поморанцы, апельсины. Это развитие производительных сил стоит в прямой связи с развитием городов и товарно-денежных отношений.

Одновременно происходили существенные изменения в аграрном строе и положении крестьянства в Средней и Северной Италии. И здесь, как и повсюду в Европе, с развитием городов происходит смена натуральных форм феодальной ренты денежной формой (коммутация). Условия образующегося местного рынка, о которых говорилось выше, побуждают феодалов забрасывать собственную запашку и отдавать домениальную землю либо в аренду, либо в различные формы долгосрочных и даже наследственных феодальных держаний. Широко распространяются прямая продажа, залоги, дарения и т. д., т. е. различные фонды отчуждения домениальных земель духовных и светских феодалов. Вместе с ликвидацией собственной запашки сеньора идет процесс личного освобождения крестьян. Однако здесь, в Италии, он приобретает некоторые черты, отличающие его от аналогичного процесса в остальной Европе.

Во-первых, особенностью развития Северной Италии было сохранение значительного числа свободного крестьянства, чему способствовало раннее развитие городов. Большое распространение получили категории зависимых крестьян, приближавшихся по своему положению к свободным. Примером могут служить так называемые либеллярии. В XII в. либеллярий весьма часто встречающаяся в итальянской деревне фигура. Либеллярий получал, как правило, землю на определенных условиях, предусмотренных писаным договором, с обязательством уплаты ежегодного ценза. Либеллярный договор известен со времени раннего средневековья, и в прежнее время он был одной из форм подчинения крестьян — свободных общинников феодалами — следовательно, одной из форм, в которую выливался процесс феодализации итальянского общества. В XII в. либеллярный договор — особая форма получения крестьянином земли от феодального собственника, в силу которого (договора) крестьянин становился долгосрочным или даже наследственным держателем земли на феодальном праве без ущерба для своей личной свободы.

В этом отношении между либеллярием-итальянцем и французским цензитарием XIII—XIV вв. может быть проведена полная аналогия. Можно отметить, подтверждая наше соображение об аналогии либеллярия с французским цензитарием, что в XII в. условия либеллярного договора, как правило, были более благоприятны для крестьянина, чем раньше: крестьянин мог оставить участок, полученный по либеллярному договору, до окончания срока договора и даже продать его, и в таком случае собственнику предоставлялось лишь право предпочтительной покупки; либеллярное держание становится в большинстве случаев наследст-

венным с обязательством для держателя возобновлять договор через каждые 29 лет. По-видимому, в некоторых случаях размеры ценза значительно уменьшались. Но это, возможно, происходило в тех случаях, когда обстановка становилась неблагоприятной для феодального собственника. Так, например, итальянский исследователь Файнелли установил, что в Веронском округе либеллярный договор широко применялся церковными феодалами в связи с запустением земель, вызванным отливом населения в города<sup>7</sup>. Недостаток рабочих рук в вотчинах, типичный для этого времени по всей Европе, часто вынуждал феодалов делать уступки держателям их земель, улучшать условия либеллярного договора и других форм зависимого феодального держания, и это, несомненно, было отраженным влиянием усиления городов и возможности массового бегства крестьян под охрану городского права. По-видимому, и в Италии существовали отношения, аналогичные французской гостизе, которая, как форма держания на землях, подлежащих расчистке, была более благоприятна по условиям, чем держания на старых культурных землях.

Однако все эти черты складывающихся отношений, более или менее благоприятные для крестьянского хозяйства, не должны скрывать других, явно неблагоприятных сторон процесса, обостривших классовую борьбу в итальянской деревне и в итальянском обществе в целом. Едва ли можно сомневаться, что и в Италии развитие товарно-денежных отношений сопровождалось теми же последствиями, что и в остальной Европе, с той лишь разницей, что здесь, в Италии, эти последствия в связи с ранним и чрезвычайно успешным ростом городов должны были быть более резкими, чем в остальной Европе. Так, и в Италии ясно выражен процесс ликвидации домениальной земли и собственного хозяйства сеньоров. Земля сдается в аренду, главным образом краткосрочную, что свидетельствует о стремлении сеньоров к постоянному повышению арендной платы, естественному в условиях роста цен на сельскохозяйственное сырье и продовольствие по мере роста городов и внутреннего рынка. Второе следствие развития товарно-денежных отношений — дифференциация крестьянства, ускорявшаяся возможностью расширения крестьянской запашки путем аренды или покупки предлагаемой сеньором домениальной земли.

На вопросе освобождения крестьян в Италии следует остановиться особо, так как оно протекало здесь в специфических условиях, на которые указывал К. Маркс.

Города Италии очень рано начинают принимать действительное участие в освобождении крестьян. Таким образом, к общим причинам освобождения крестьян в условиях развития товарно-денежных отношений здесь присоединяется еще и сознательная политика городов, проводимая в том же направлении. Города

---

<sup>7</sup> *Fainelli. Intorno all'origine dei comuni rurali Veronesi.*— Nuovo archivio veneto, n. s., vol. 25, p. 407.

иногда прямо вынуждают феодалов освобождать сервов и массариев. Согласно статуту Пармы от 1255 г., «отныне никто не должен быть приписан к земле или считаться крепостным, никого нельзя принудить к постоянному пребыванию в крестьянском дворе, даже в том случае, если бы крестьянин прожил на чужой земле 30—40 лет»<sup>8</sup>. Города использовали освобождение крепостных как орудие борьбы с феодалами. Так, статуты Верчелли от 1236 г. постановляют, что если какой-нибудь феодал контадо откажется предоставить коммуне землю, дом или башню, когда в этом будет необходимость, то коммуна немедленно освободит его крестьян от всех повинностей и будет покровительствовать им<sup>9</sup>.

Города, однако, выступали не только за освобождение крестьян в целях ослабления феодалов, но и по соображениям чисто экономическим: им нужны были свободные руки. Нам здесь нет необходимости останавливаться на разнообразных мотивах помощи городов в процессе освобождения крестьян. Отметим лишь общие черты, отличающие этот процесс в Италии от аналогичных процессов в остальной Европе. Во-первых, крестьяне часто освобождались не только от крепостного состояния, но и от земли. Еще М. Ковалевский отметил как общее явление для Италии XII—XIV вв. переход значительного количества земли из рук феодалов в руки горожан и городов<sup>10</sup>. Самые захваты земли осуществлялись различными путями, в одном случае путем скупки горожанами домениальной земли, находившейся в долгосрочных формах держаний в руках крестьян, в других случаях город, как коллективный сеньор, становился на место феодала, прежнего верховного владельца территории (контадо). Само собой разумеется, что земля, попавшая в руки горожан или городов, обрабатывалась мелкими хозяевами-крестьянами, но при этом часто аренда становилась краткосрочной и арендная плата, как правило, была выше, чем феодальная рента, предшествовавшая ей.

Вторая отличительная черта процесса освобождения крестьян в Италии заслуживает особого внимания. В процессе борьбы городов с феодалами борющиеся стороны стремились привлечь крестьянство, демагогически делая уступки, которые позволили итальянскому крестьянству создать организации, существовавшие в остальной Европе лишь спорадически. Дело идет о так называемых вольных деревенских коммунах, процветавших в Италии с XII по XIV в. Вопрос о деревенских коммунах довольно хорошо исследован итальянскими историками. Достаточно указать на капитальную работу Каджезе<sup>11</sup>. Остановимся на основных выводах этой работы,— выводах, необходимых для понимания крестьянского восстания XIV в.

<sup>8</sup> Ковалевский М. М. Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства. М., 1898—1903, т. II, с. 389.

<sup>9</sup> Caggese R. *Classi e comuni rurali nel medio evo italiano*. 2 vol., 1903—1909. Firenze, vol. 2, p. 230.

<sup>10</sup> Ковалевский М. М. Указ. соч., т. II, с. 389.

<sup>11</sup> Caggese R. *Op. cit.*

Период борьбы городов с феодалами был вместе с тем и временем, когда возникали деревенские вольные коммуны. Они строились по типу городских коммун, имели своих должностных лиц, самоуправление и даже собственное законодательство. Но как только феодалы были побеждены и города стали на место феодалов, прошли хорошие времена и для вольных деревенских коммун. Они принуждены были подчиниться новой власти, власти городов, которые фактически стали на место феодальных сеньоров и путем внеэкономического принуждения начали заставлять деревенские коммуны работать в интересах городского населения. И в данном случае дело было не только в том, что городские землевладельцы получали от городских муниципалитетов энергичную защиту своих владельческих прав, но город как целое стал подчинять интересы крестьян-производителей и продавцов продуктов своего хозяйства интересам города и его населения. Города-сеньоры вмешивались в хозяйственные распоряжки деревенских коммун, стремясь приспособить их производство к потребностям города, который устанавливал твердые цены на продукты питания<sup>12</sup>. Наблюдаются случаи, когда города возвращались к прежним феодальным методам эксплуатации, ограничивали права свободных держателей, закрепощали крестьян. Так крестьяне, «получившие в городах новых господ», начинают терять даже те права, которых они добились в борьбе с феодалами. В целом с середины XIII и до половины XIV в., по мнению Каджезе, происходит постепенное подчинение сельских коммун городским (отчасти добровольно, но чаще насильственно). Первые приносят клятву верности городу-сеньору, обещая помогать ему и выполнять ряд обязательств, в свою очередь город берет на себя обязательства (не всегда выполняемые) сохранять коммуна их прежние права.

Таким образом, ко всем тем общим причинам, ухудшавшим положение крестьян, которые действовали повсюду в Европе в связи с развитием городов и товарно-денежных отношений, в Италии прибавлялись: 1) обезземеление крестьянина и захват земли горожанами и городами; 2) постепенная ликвидация вольных деревенских коммун, возникших как результат классовой борьбы крестьян против феодалов, и обострение борьбы крестьян против новых феодальных сеньоров, т. е. городов, с их политикой, направленной против интересов крестьянства и вольных крестьянских коммун.

Конечно, говоря о причинах крестьянского восстания в начале XIV в., многое пужно уточнить. Положение деревни в Средней и Северной Италии в XIII в. еще ждет исследователей и требует опубликования многочисленных документов. Мы пока ограничиваемся приведенными данными и переходим теперь к замечаниям, касающимся характера средневековых ересей, одна из которых явилась идейной основой восстания Дольчино.

<sup>12</sup> Ibid., vol. 2, p. 12—13.

В крестьянских восстаниях XIV в. принимало участие и городское население, в особенности его низы. Средневековый город с его торговлей и ремеслами, основанными уже не на крепостном, а на вольном труде, был вместе с тем центром сопротивления феодальному строю в целом. Города сумели отстоять свою свободу от господ (феодалов), свободу своих жителей от крепостничества. Многие из городов добились в борьбе со своими сеньорами не только самоуправления, но и политической самостоятельности. Понятно, что город сделался также средоточием тех идейных течений средневековья, которые рождались в борьбе с феодалами. Понятно также, что эти идейные течения оказались направленными в первую очередь против католицизма и католической церкви, ибо, как говорит Ф. Энгельс, церковь являлась наивысшим обобщением и санкцией существующего феодального строя<sup>13</sup>. Вот почему оппозиционные и революционные идеи средневековья принимали часто форму антицерковного учения, или ереси, как тогда такие учения назывались. Эти ереси проникали и в среду притесняемого сеньорами крестьянства и служили для него идеологической оболочкой, в которую облакались революционные требования.

Отмечая оппозиционное и революционное значение ересей, Ф. Энгельс различает по классовому содержанию два вида еретических учений: ереси бюргерские (раннегородские по своему происхождению) и ереси плебейско-крестьянские, более поздние, возникающие в процессе дальнейшего развития городской жизни в связи с назреванием в самом средневековом городе имущественной дифференциации и обострением борьбы внутри города. Бюргерская ересь требовала восстановления простого строя раннехристианской церкви и упразднения особого сословия священников. Арнольд Брешианский в Италии и Германии, альбигойцы в Южной Франции, Джон Виклеф в Англии, Гус и калликстинцы в Богемии были главными представителями этого направления.

Совершенно иной характер носила ересь, являвшаяся прямым выражением крестьянских и плебейских интересов и почти всегда соединявшаяся с восстанием. Разделяя все требования бюргерской ереси по отношению к папству, восстановлению раннехристианского церковного строя, она в то же время шла гораздо дальше. Она требовала восстановления равенства, якобы существовавшего в отношениях между членами ранней христианской общины, и признания этого равенства в качестве нормы и для гражданского мира. Из равенства сынов божьих она выводила гражданское равенство и даже отчасти уже равенство имуществ.

Эта крестьянско-плебейская ересь развивается в резко обособленное партийное воззрение в XIV и XV вв., когда она обычно

<sup>13</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.

выступает уже совершенно самостоятельно рядом с бюргерской ересью. Таковы, например, учения Джона Болла, проповедника восстания Уота Тайлера в Англии, рядом с движением Виклефа, и табориты рядом с калликстинцами в Богемии. У таборитов под теократической оболочкой выступает даже республиканизм, получивший дальнейшее развитие в конце XV и начале XVI в. у представителей плебейства в Германии<sup>14</sup>

Если бы у Ф. Энгельса в то время, когда он писал свою «Крестьянскую войну в Германии», были материалы, которыми располагаем мы теперь, он, несомненно, наряду с плебейско-крестьянским движением флягеллаптов поставил бы их современников «братьев-апостолов», их учителей и вождей — Сегарелли и Дольчино.

В этом движении мы находим все характерные черты именно плебейско-крестьянской ереси: выступление «братьев-апостолов» не только против духовенства, но и против светских феодалов, их требование равенства, даже имущественного, соединение этой ереси с восстанием. Есть еще одна черта, отмеченная Ф. Энгельсом, также характерная для «братьев-апостолов», как и для всякого плебейско-крестьянского движения средневековья: плебейский аскетизм, свойственный его наиболее деятельным членам и вождям.

Чтобы развить революционную энергию, чтобы осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединить себя как класс, низший слой должен начать с отказа от всего, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые позволяют выносить угнетение<sup>15</sup>.

Этот плебейско-крестьянский аскетизм как форма революционной дисциплины масс, выступающих против феодализма, чрезвычайно резко выражен в движении «апостольских братьев», закончившемся крестьянским восстанием.

Были ли в Италии в XIV в. палицо объективные предпосылки для самостоятельного, отдельного от бюргерского плебейско-крестьянского движения? В этом нельзя сомневаться: быстрый рост городов, возникновение уже с XIV в. капиталистических отношений, свидетельствующих о чрезвычайно высокой степени развития товарно-денежных отношений в период, непосредственно предшествующий восстанию Дольчино, — все это говорит о том, что на почве Италии раньше, чем в остальной Европе, вызревают те социально-экономические условия, в которых могли происходить великие крестьянские восстания. В Италии XIV в. возникли социальные контрасты, обострившие классовую борьбу в городе и деревне. Наряду с купцами, паживавшимися на транзитной торговле через Италию, численно возрос «тощий народ» — *popolo minuto*, в низах которого уже влачила свое жалкое существо-

<sup>14</sup> См.: Там же, с. 363.

<sup>15</sup> См.: Там же, с. 378.

зование плебейская беднота, угнетаемая и эксплуатируемая купцами и мастерами ремесленной промышленности. Крестьяне, жившие вокруг городов, давно покончившие со своими сеньорами-феодалами, были свободны, но, освободившись от феодальной зависимости, они потеряли и свою землю, попавшую в руки предприимчивых горожан. Уже в XIII в. крестьянство, обитавшее на территории торговых городов, превратилось в краткосрочных арендаторов, ведущих жалкое существование. Феодальные отношения, сохранившиеся и даже упрочившиеся на территории Южной и Северной Италии, тоже испытывали влияние торговой деятельности городов. Блеск и зажиточность купечества служили образцом для сеньоров, с завистью наблюдавших за их привольной жизнью и стремившихся подражать «жирному народу» — *populo grasso* — в городах. Развитие товарно-денежных отношений способствовало росту коммутации и толкало сеньоров на то, чтобы усилить давление на крестьян и выжать из них возможно больше звонкой монеты. Уже происходило то оттеснение крестьянства на задворки экономической жизни, которое так характерно для Италии нового времени и которым объясняются все неудачи Италии в XIX в., в период ее существования как единого централизованного государства.

В этих условиях получила свое начало секта «апостольских братьев», или «братьев-апостолов», как они предпочитали себя называть.

Буржуазные историки, занимающиеся историей церкви и религиозных движений, говорят о напряженности религиозной жизни Италии XIII в. Вальденсы, катары, монашеское движение во главе с нищенствующими орденами, всевозможные мелкие сектантские движения, которые не стои́т даже перечислять, — все это рисует картину идеологической жизни Италии, выглядевшей как растревоженный муравейник католического единоверия и ортодоксии. Многие историки не хотят видеть, что беспокойство в умах было выражением напряженности классовых антагонизмов, результатом обострения классовой борьбы, охватившей не только город, но и прилежащую сельскую округу. «Дикие формы» плебейского аскетизма, о которых говорил Ф. Энгельс, пожалуй, нигде не приняли такого вида, как в Италии XIII—XIV вв. И наиболее характерной в этом отношении была секта «братьев-апостолов» с ее основателем Сегарелли.

\* \* \*

Довольно полное представление о возникновении секты «апостольских братьев» дает хроника францисканского монаха Салимбене. Это даже не хроника, а скорее мемуары, представляющие исключительное явление в литературе этого века. Салимбене происходил из знатной, но захудалой патрицианской фамилии Пармы. Это был человек, обладавший литературным дарованием и большой наблюдательностью, но не очень глубоким умом. Обыватель, ставший по бедности францисканским монахом, он дал

со своей, обывательской точки зрения описание событий, которые развертывались перед его глазами, усматривая мелкое в том, что было значительным, и придавая большое значение мелочам. От него мы узнаем, что основатель секты Сегарелли пришел в Парму и просил принять его во францисканский монастырь. Был этот Сегарелли неграмотным человеком (*homo illiteratus*). Из других источников мы знаем, что это был крестьянский парень из соседней с Пармой деревушки Альцано. И ряд показаний источников, вновь опубликованных итальянским эрудитом Сегарицци<sup>16</sup>, говорит о том, что за Сегарелли шли бедняки, главным образом крестьяне. Салимбене сообщает далее, что Сегарелли, после того как его не приняли в монастырь, стал целые дни проводить в монастырской церкви, размышляя, «какую бы глупость ему учинить». Увидев изображение апостолов на иконе, он по их примеру отрастил себе бороду, обулся в сандалии, подпоясался по обычаю францисканцев веревкой, ибо, прибавляет Салимбене, всякий, кто хочет создать новый монашеский орден, всегда что-нибудь да сворует у ордена святого Франциска. Продав свой домишко и получив за него деньги, Сегарелли влез на помост, на котором в прежние времена пармские власти имели обыкновение собирать сходки, и роздал все свои деньги. Нет никакого сомнения, что Сегарелли выступал против светских и особенно духовных господ и что при этом пользовался личиной шута и скомороха (*joculator*), выражая этим своеобразную форму «простонародной святости», не укладывавшейся в нормы, признанные церковью. 18 июля 1300 г. он был сожжен на костре как еретик.

Семена, посеянные Сегарелли, не пропали даром. У него оказался способный ученик-революционер, ставший впоследствии во главе крестьянского восстания 1304—1307 гг., — Дольчино, об идеях которого, деятельности и мученической смерти современники событий повествуют довольно подробно.

В 1304 г. Дольчино пришел в округ Верчелли, где и разыгрались основные события этого восстания. Мы не будем здесь останавливаться на описании восстания, отметим лишь то обстоятельство, что Дольчино скоро удалось собрать вокруг себя большое количество единомышленников со всех концов Италии и даже из других стран. Последние добавления, сделанные Сегарицци, показывают, что и после гибели Дольчино многие из его приверженцев были привлечены к суду в селах и городах, разбросанных по предгорьям Альп. Можно предположить, что попытка Дольчино укрепиться в горах, окружавших долину реки Сессии, была вызвана не только соображениями обороны, но и вообще желанием уйти в горы соседней Швейцарии, порядки которой в то время могли казаться более свободными по сравнению с порядками Северной Италии. Конечной целью Дольчино, вероятно, был захват долины и организация здесь вольной деревенской коммуны с уравнительным переделом земли, но, конечно, это только гипотеза.

<sup>16</sup> *Muratori. Rerum italicarum scriptores*, t. IX/Ed. Segarizzi (sec.), p. V.

## ОБЗОР СПЕЦКУРСА С. Д. СКАЗКИНА «ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ»

Из общего числа работ, опубликованных С. Д. Сказкиным и посвященных самым разнообразным областям западноевропейского средневековья, исследования проблем идеологии и средневековой культуры составляют весьма скромную их часть. Однако материалы архива позволяют с полной уверенностью говорить о постоянном и глубококом научном интересе С. Д. Сказкина к проблемам духовной жизни средневекового общества. Этот интерес определился у С. Д. Сказкина задолго до Великой Отечественной войны, и он пронес его через всю свою творческую жизнь. В качестве объекта научного внимания С. Д. Сказкина именно вопросы средневековой культуры в последние годы его жизни существенно потеснили все другие аспекты истории феодального общества. Интерес к этой проблематике, судя по дневниковым и черновым записям С. Д. Сказкина, должен был материализоваться в задуманной им еще в 40-е годы работе «Система средневекового мирозерцания». Сохранились наброски плана к книге от января 1942 г. и 26 сентября 1947 г., запись о ней в дневнике от 27 января 1944 г., рабочие материалы от 1945 г. и, наконец, текст Введения к книге<sup>1</sup>.

В конце 60-х — начале 70-х годов этот сюжет волновал С. Д. Сказкина, в частности, в связи с вопросом о современном состоянии философии неотомизма и неосхоластики, неким «введением» к решению которого он рассматривал будущую книгу (дневниковая запись от 22 апреля 1971).<sup>2</sup>

В архиве сохранились 17 папок подготовительных материалов к работе по истории духовной жизни средневекового западноевропейского общества, которые содержат выписки и переводы текстов из источников и литературы, планы, наброски мыслей, записи отдельных фрагментов научного анализа. В выписках из источников можно увидеть имена таких авторов, как Платон и Аристотель, Иероним и Августин, Иоахим Флорский и Абельяр, Григорий Турский, Иоанн Солсберийский, Фома Аквинский и др. Перевод трактата Бернара Клервоского «О свободе воли», сделанный С. Д. Сказкиным, практически готов к печати. В сфере внимания ученого оказалась огромная литература — отечественная и зарубежная: от работ В. И. Герье, Л. П. Карсавина, Е. Трубецкого, О. Шпенглера, А. Бергсона, В. Виндельбанда и Г. Шал-

<sup>1</sup> См. выше.

<sup>2</sup> См. выше, с. 216.

лера до современных американских культуроведов А. Креберга и К. Клакхона, неотомистов и неосхоластиков Ж. Маритэна и Э. Жильсона, Э. Пшивара, М. Грабмана и др. Наиболее законченную и разработанную часть этого раздела архива составили материалы специального курса по истории средневековой культуры — последнего спецкурса, который читал в университете С. Д. Сказкин. Используя опыт работы над историей крестьянства и историей Франции в XVI в., он и в данном случае проверял наблюдения и выводы собственного анализа в педагогической работе, так как университет всегда был для него творческой лабораторией.

Начало разработки курса можно датировать 1939 г., от которого сохранилась лекция, посвященная католической церкви и монашеству (4 рукописные страницы, папка 12). В 1942—1943 гг. С. Д. Сказкин вел семинар по истории французской культуры XII в., в работе которого основное внимание было уделено Абельяру (записи в ученической тетради, папка 12). От 1943 г. сохранились также рукописные страницы двух лекций, посвященных христианской церкви IV—X вв. В 60-е годы определилась примерная структура курса, который С. Д. Сказкин осторожно называл в то время «курс-беседы» и который был рассчитан первоначально только на 6—7 лекций (это видно из вопросника к курсу в записи от 1969 г.).

Чтение спецкурса было начато в октябре 1968 г., судя по дневниковой записи от 14 сентября 1968 г.<sup>3</sup> В записи от 22 апреля 1971 г. С. Д. Сказкин констатирует завершение работы в ее основных чертах. Структура и содержание его нашли отражение в текстовых записях, составляющих 100 с лишним машинописных страниц. Оба предложенных автором варианта названия — «История средневековой культуры» и «История культуры европейского средневековья» — шире содержания курса, который точнее следовало бы назвать «История средневекового мировоззрения», так как он не охватывает всей культуры в целом, а посвящен главным образом вопросам идеологии. И на этом этапе С. Д. Сказкин, как очень тщательный и добросовестный исследователь, говорит о необходимости продолжать работу, с тем чтобы подготовить курс к изданию в качестве учебного пособия для университетов. Этим планам не дано было свершиться.

Внимательное ознакомление с текстом курса обнаруживает, к сожалению, невозможность его публикации в целом. Этот текст не является сплошным, часто перебивается тезисами — иногда более развернутого характера, иногда содержащими лишь постановку вопроса и отдельные мысли, не отражая, таким образом, всего того, что говорил и думал по тому или иному вопросу лектор. Однако, учитывая ценность имеющихся материалов, целесообразно подробно рассмотреть его содержание, дав по возможности наиболее интересные выдержки из текста.

<sup>3</sup> См. выше, с. 216.

Прежде всего несколько замечаний относительно общего характера курса.

Отличительной чертой С. Д. Сказкина как ученого-медиевиста было присущее ему необычайно острое чувство времени, понимание тех задач, которые оно ставит перед исследователем, ощущение тесной связанности сегодняшнего дня с далеким прошлым. Мысль об актуальности и оправданности интереса к духовной жизни средневековья пронизывает и содержание рассматриваемого курса. Само обращение к тематике подобного рода у С. Д. Сказкина тесно связано с осознанием глубоких перемен в материальной и духовной жизни нашего общества, которые делают возможным объективное решение вопроса об исторической роли христианства. Оно связано также с пониманием ученым места и роли истории как науки, «в которой мы созерцаем наше самосознание», а также марксизма в качестве единственно правильной теории истории<sup>4</sup>. Поэтому большое внимание в курсе уделено марксистскому методу исследования проблем духовной культуры, анализу самого понятия культуры, и в частности средневековой культуры, вопросу о соотношении базисных и надстроечных явлений (ч. I, лекции 1 и 2; ч. II, лекция 1, с. 4—5). С. Д. Сказкин анализирует здесь многослойность явлений надстройки, прослеживая меньшую или большую удаленность разных ее пластов — юридического, политического и идеологического, в свою очередь подразделяющегося на философию, религию и искусство, — от базиса. Аналогичный по теме анализ получил интересное решение в выводах ученого о соотношении догмы и этики в религии, сформулированных им в публикуемом выше Введении к книге «Система средневекового мирозерцания».

Сам С. Д. Сказкин своей конкретной разработкой вопросов при объяснении исторических условий возникновения христианства или социальной природы христианских догматов демонстрирует образцы марксистского подхода к явлениям культуры и идеологии.

Методологическая позиция автора придает курсу в целом полемическую заостренность. Свободная, неакадемическая форма изложения сохранила разговорную манеру С. Д. Сказкина, блестящего ученого и не менее блестящего лектора. Незаурядность его лекций определялась всегда точной и интересной мыслью, развивая которую ученый обычно делал слушателей соучастниками своего анализа. Эрудицию лектора дополняла яркая форма рассказа.

Чуждый какой-либо идеализации христианства и церкви, С. Д. Сказкин вместе с тем очень бережно и объективно относится к прошлым этапам развития человеческой мысли и культуры. По его словам, «субъективно всякая философская концепция есть искание истины, и, как высокое творение человеческого сознания, стремящегося охватить весь мир, пусть даже в корне

<sup>4</sup> См. выше, с. 218; также дневниковую запись от 2 апреля 1972 г.

неправильное, оно заслуживает внимания и уважения» (ч. I, лекция 2, с. 4—5).

Из всей суммы вопросов, относящихся к истории культуры, С. Д. Сказкин выделяет мировоззрение, которое, как он считал, определяло остальные ее формы. В средние века оно имело ту специфическую особенность, что «было по преимуществу теологическим»<sup>5</sup>. Именно поэтому объектом внимания ученого при изучении средневековой культуры в первую очередь оказываются философия и христианская религия, тесно слитые друг с другом на длительном этапе развития средневековой мысли. В анализе средневекового мировоззрения ученый раскрывает исторический характер христианской доктрины, сложный путь ее формирования, в исходной точке которого лежали многие источники: античная философия, восточная культура, быт и представления варварского общества.

Оценивая курс в целом, следует подчеркнуть принципиально важную особенность подхода С. Д. Сказкина к решению проблемы средневековой западноевропейской культуры. Ему был глубоко чужд европоцентризм и присущ широкий взгляд на европейскую культуру и ее истоки. Считая необходимым исследовать процесс развития человечества, в частности его духовной культуры, со всемирно-исторической точки зрения, он предлагал и западноевропейскую культуру рассматривать не только как локальное явление, возникшее лишь на базе римской цивилизации. Мысль о влиянии восточной культуры, греческой и восточной философии, а также религиозных представлений, распространенных в областях Передней Азии, на формирование христианской догмы, а позднее и на духовную жизнь средневекового общества в целом неоднократно подчеркивается в курсе. В частности, сохранились рабочие записи и выписки С. Д. Сказкина, не вошедшие в лекционный курс, но отразившие его попытки сопоставления иудаизма и христианства как в их аналогиях (принцип единобожия, некоторые моральные предписания Библии, роль церкви как хранительницы права в обществе или легитимизм церкви), так и в их расхождениях (превращение христианства в отличную от религии закона и внешнего культа религию внутреннего перерождения, где главной жертвой богу объявлялась жертва духа, черта милосердия в образе бога). Последние моменты, отмечает ученый, также формировались не без влияния наиболее ценных частей иудейской религиозной литературы (пророки Исаия и Иеремия, псалмы Ветхого завета) и фольклористики.

И все же особое значение в истории христианства и средневековой философии С. Д. Сказкин придает вопросу о их античных корнях. Проследивая влияние этих идеологических форм, хотя и реализуемое по-разному, на всех этапах развития средневековой мысли, он считает необходимым выделить вопрос об античных истоках средневековой философии в особый, первый раз-

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495.

дел курса. Этот подход определили как структуру курса, который делится автором на две части, объединенные общей центральной идеей преемственности средневековой и античной культуры, так и своеобразие анализа — его отличает методический прием сопоставления материала.

\* \* \*

К первой части курса относятся 8 лекций (64 машинописные страницы, текст помечен 1970 г.). В первой лекции дается определение понятия «культура». Распространенной в современной литературе неотомистов и неосхоластов теории так называемых «эквивалентных культур», согласно которой исключительность таких цивилизаций, как египетская, вавилонская, китайская, индийская, западноевропейская и т. д., делает якобы невозможным их сравнительную оценку, С. Д. Сказкин противопоставляет ценностное, т. е. конкретно-историческое, определение культуры (как совокупности материальных и духовных ценностей), вытекающее из марксистской теории социально-экономических формаций.

Остальные 7 лекций первой части посвящены античной философии.

Обращаясь к истокам теологического по характеру средневекового мировоззрения, С. Д. Сказкин пишет о постепенном переходе к религиозному истолкованию уже в период позднеримской империи греческой философии, которая все более превращалась в теософию. По его словам, «греческая научная ясность мысли приобретала метафизический и даже мистический характер и в конце концов становилась догмой христианской религии, в которой находили свое удовлетворение и социальные верхи, образованные для своего времени высококультурные люди, с одной стороны, и массы непосредственных представителей, т. е. трудовой люд со всей его темнотой и предрассудками» (лекция 2, с. 1).

История греческой философии в целом рассматривается С. Д. Сказкиным в двух ее направлениях: материалистическом — линия Гераклита и Демокрита, с которой он отчасти сближает Аристотеля, и идеалистическом — линия Платона. Особенно подробно С. Д. Сказкин останавливается на взглядах Платона, поскольку именно платонизм в его неоплатонической интерпретации, представляя позднюю стадию развития философского мышления греков, был в первую очередь связан с христианством.

Последнее обстоятельство побуждает ученого анализировать, насколько это возможно, учение Платона, соотнося его с христианством. Выделив в философии Платона несколько главных проблем, первой из них он называет этическую проблему, теснейшим образом связанную с вопросом о государственном устройстве. Вопрос о лучшем государственном устройстве крайне волновал самого Платона и его современников в условиях острой социально-политической борьбы в Афинах V—IV вв. до н. э. — времени крушения классического полиса. Для него этот вопрос был этическим по преимуществу. Кроме того, именно этика определила,

как пишет С. Д. Сказкин, гносеологию Платона и все его мировоззрение в целом.

Платон был своего рода провозвестником феодального государства, утверждает автор курса, «но, конечно, не того, каким оно существовало в действительности, а идеального града божия, как его предлагал осуществить [позднее] блаженный Августин».

«Во главе его (государства Платона), — пишет С. Д. Сказкин, — стоят философы, утверждает и охраняет этот строй каста воинов (стражи), а обязанность создавать материальные условия для жизни тех и других лежит на земледельцах и ремесленниках. Поставьте теперь на место философов христианский клир, и перед вами феодальный строй, „Civitas Dei“ блаженного Августина. Это сравнение становится еще более поразительным, когда мы узнаем, что для сохранения идеального государства необходимо и добродетельное общество, воспитанное в спартанских условиях, или, говоря средневековыми терминами, аскетичное, — общество, в котором нет места индивидуальным вожделениям, где нет семьи в собственном смысле этого слова, дети отбираются от родителей и воспитываются государством, государством же регулируется частная жизнь граждан, или, лучше сказать, каждый гражданин существует в интересах государства и только ради него. Но этого можно достичь лишь в том случае, если гражданин, пренебрегая чувственными удовольствиями, живет разумом, вместилищем истинной добродетели, следует внутренней дисциплине, определяемой принадлежностью к разрядам общественного служения» (лекция 3, с. 12—13).

Отсюда, считает С. Д. Сказкин, и гносеология Платона, который учил, что для подлинного знания необходимо преодолеть чувственность, ибо она приводит к ошибкам, надо искать сущность вещей, постигаемую интуитивно и вводящую человека в мир вечно сущих и неизменных оснований всех вещей.

Отсюда же, по словам С. Д. Сказкина, и основная теоретико-познавательная метафизика платоновской философии: «Следует различать два мира (диалог „Тимей“): тот мир, что есть и никогда не становится, и другой мир, который проходит через становление и никогда не обладает бытием. Один познается с помощью разума ( $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ), другой является предметом чувственного познания ( $\alpha'\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\varsigma$ ). А так как способы познания и их предметы разобщены совершенно ( $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ ), то телам, которые воспринимаются органами чувств, противопоставляются идеи, как бестелесные образы. Их нигде нельзя найти в пространстве или в телесном мире: они существуют всецело только сами по себе, поддаются познанию не путем чувств, а только посредством мышления и образуют умопостигаемый мир ( $\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\xi\beta\acute{o}\alpha$ ), существующий сам по себе» (лекция 3, с. 12—13).

С особым вниманием анализирует С. Д. Сказкин диалог Платона «Федон», в частности рассуждения Платона о душе и идеях.

Идея, согласно Платону, не может быть создана путем мышления; и ее необходимо рассматривать как изначальную соб-

ственность души, которая о ней вспоминает при виде ее копий в чувственном мире. Ощущения души, связанные с чувством боли или удивления, вызванных разницей между идеей и ее явлением, полная тоски любовь к сверхчувствительной идее (ἔρωσ) — все это, по мнению С. Д. Сказкина, напоминает религиозные переживания. Отмечая популярность приведенного рассуждения Платона в средневековье и в эпоху Возрождения, в частности у философа-гуманиста Марсилио Фичино (1433—1499), он, однако, отмечает, что истолкование этого рассуждения в духе личного божества является ложным пониманием учения Платона (лекция 3, с. 13).

Первоидеи христианской догматики С. Д. Сказкин прослеживает и в анализе общего мировоззрения Платона — его учения о природе и космосе. Так, в важнейшей части философии Платона — учении о триаде: «едином», «уме», «душе» — тот, по словам С. Д. Сказкина, дал третьей, основной субстанции — «мировой душе» — такую концепцию, которая навсегда осталась во всем платонизме и неоплатонизме.

«Противопоставив „ум“ и „идеи“, его составляющие, телесному миру, Платон должен был формулировать такое начало, которое бы объединяло и то и другое. Эту роль в его философии выполняет „мировая душа“ — принцип самодвижения, который, отличаясь от „ума“, вечно равного самому себе и вечно пребывающего неизменным, является вечной подвижностью, хотя и получает от „ума законы своего движения“, — пишет С. Д. Сказкин, замечая при этом в скобках: «христианская Троица». Далее он подчеркивает представление Платона о том, что индивидуальная душа, как истечение мировой души, бессмертна и в зависимости от своего поведения подлежит суду после смерти (лекция 3, с. 16).

Объектом пристального внимания С. Д. Сказкина оказывается диалог Платона о космологии «Тимей», представляющий исследование о природе мира и о происхождении вещей. До сих пор, по словам ученого, плохо изученный и плохо понятый, он был очень распространен в средние века. Этот диалог привлекал мыслителей того времени именно своими неясностями и трудностями, оставлявшими возможность для свободы толкования. В этом произведении при объяснении происхождения мира наивысшая идея — идея блага — понимается Платоном как «бог, творящий мир». К созданию этого прекраснейшего мира, по мнению Платона, пишет автор, «подвигло бога не что иное, как его благость. Будучи сам существом благим и, следовательно, чуждым всякой зависти, бог пожелал, чтобы мир, насколько это возможно, был подобен ему и совершенен. Для этой цели он привел в порядок без меры волновавшуюся, бесформенную и нестройную материю тел и вложил в мировое тело душу, одаренную умом» (лекция 3, с. 17—22).

К сожалению, развернутого заключения о связи платонизма с идеологией средневекового общества, а также его значения для эпохи Возрождения письменный текст не содержит.

4-я лекция целиком посвящена Аристотелю, которого К. Маркс назвал «величайшим мыслителем древности»<sup>6</sup>. Один из учеников Платона, Аристотель, в то время, когда «сама Академия стала скользить в сторону пифагорейства с его мистикой чисел или в сторону популярной религиозной морали, к теософии неоплатоников, не остался в рамках Академии, но основал в Афинах собственную школу». Своим творчеством, писал С. Д. Сказкин, Аристотель подвел итоги всему предшествующему периоду в развитии философии и науки, создав поистине универсальную систему греческой философской мысли, объединившую вопросы философии, логики, психологии, естествознания, истории, политики, этики и эстетики.

В анализе творчества Аристотеля автор курса, как видно из текста, преследовал две цели.

Первая — показать, что в обострившейся во время жизни Аристотеля борьбе материализма и идеализма тот занял промежуточную позицию, примыкая в ряде моментов к материализму. Именно под этим углом зрения С. Д. Сказкин просматривает различные разделы философии Аристотеля. Он отмечает, что в учении о сущем «нигде у Аристотеля нет сомнения в реальности внешнего мира», «единичная, чувственно воспринимаемая вещь утверждается как реально существующая „сущность“, как единство материи и формы»; «форма» — не потусторонняя сущность, как у Платона, а присущий всякому веществу «вид», ею принимаемый.

В теории познания, пишет С. Д. Сказкин, «Аристотель подверг учение Платона об идеях острой критике главным образом за то, что Платон отделял сущность (идею) от чувственно воспринимаемой вещи». В диалектическом исследовании, необходимом для решения вопроса о том, является ли «мнение» верным, Аристотель устанавливает в качестве одного из приемов, способствующих достижению истины, опыт. Опыт не есть последняя инстанция проверки достоверности мнения. «Ум непосредственно созерцает высшие посылки науки и непосредственно усматривает их истинность. Но умозрительно созерцаемые общие принципы знания не есть врожденные идеи, хотя они и находятся в уме, как возможность быть приобретенными. Чтобы действительно их приобрести, надо собрать факты, направить мысль на эти факты и таким путем вызвать процесс умственного созерцания высших истин или посылок созерцания» (лекция 4, с. 3—5). Анализируя учение философа о логике, С. Д. Сказкин замечает: «Хотя логика у Аристотеля формальная, тем не менее она у него непосредственно связана с учением об истине и с теорией познания вообще, а также с учением о бытии, ибо логические формы Аристотель понимал как формы бытия». И, наконец, в учении о живых организмах Аристотелю свойственно «признание внутренней закономерности природы такого существа».

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 419.

Вместе с тем С. Д. Сказкин показывает, что Аристотель, хотя и признавал материю одной из первопричин сущего, видел в ней только пассивное начало, источником движения считая неподвижное, но все движущее начало — бога: «Нигде у Аристотеля нет сомнения в реальности внешнего мира. Однако, поднимаясь выше, доходя до высшей формы бога как перводвигателя, он становится идеалистом, несмотря на всю критику идеи Платона. Бог у Аристотеля — «перводвигатель» мира», высшая цель всех развивающихся по собственным законам форм и образований. Таким образом, Аристотель — объективный идеалист по своему учению о формах. Однако идеализм Аристотеля, как говорил Ленин, «отдаленнее, общее, чем идеализм Платона»<sup>7</sup>, а его натурфилософия подходит вплотную к материализму» (лекция 4, с. 4).

Вторая задача анализа философии Аристотеля — соотнести его творчество с развитием средневековой философской мысли и определить его место в ней. Эта задача оказывается тесно связанной с первой.

Авторитет Аристотеля в средние века, пишет С. Д. Сказкин, нельзя исчерпать его «Логикой» с ее теорией дедукции, хотя разработанная им система доказательств в период, когда интерес наук, по словам лектора, был направлен не на исследование, а на доказательство, считалась высшей философской нормой (она была отброшена, как недостаточная, только в эпоху Возрождения). Второй, более важный источник огромного влияния Аристотеля — положительные и весьма разносторонние научные положения, которые содержатся в его поразительных по многообразию и научному содержанию произведениях. Воздействие его учения, утверждал С. Д. Сказкин, разрушало христианскую догму: «Можно без преувеличения сказать, что приспособление Аристотеля к теологии было внедрением в теологию и во все мировоззрение средних веков принципов научности, которые в конечном счете разрушали христианскую догму, несмотря на все потуги церкви ограничить, исказив и фальсифицировав, мысли великого философа античности, его влияние на умы людей средневековья» (лекция 4, с. 1).

В 5-й лекции С. Д. Сказкин рассматривает неоплатонизм как важный подготовительный этап на пути движения от греческой философии к теософии позднейших мировоззренческих систем. В этом движении к религии он различает два потока.

Один из них — неоплатонизм, в котором античная философия перерабатывается в теософическое философское представление о боге, в целом близкое к тем религиозным фантазиям, которыми была так богата упадочная мысль античного мира.

«Другой поток — откровенное философское варварство, христианская концепция веры с ее учением об откровении». Обе системы вышли одновременно из одних и тех же кругов александрийской школы. К общему источнику происхождения присоеди-

<sup>7</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 327.

няется общая цель: обоснование религиозных убеждений, доказательство того, что это единственное средство спасения для нуждающихся в нем. Разница между этими течениями заключалась в том, что неоплатонизм — это религия ученых, интеллектуальных верхов античного общества, которая в отдельных случаях стремилась ассимилировать другие, сосуществовавшие с ним культы; христианское же богословие опиралось на чисто религиозное движение масс, не способных воспринять философские тонкости неоплатонизма и принявших христианские догмы в форме образов — антропоморфически преобразованных философских понятий. По словам С. Д. Сказкина, «христианское богословие находит в религиозном сознании общины, конституирующейся и образующейся в церковь, не только опору, но прежде всего свой решающий регулятив, значение которого все увеличивается с каждым шагом» (лекция 5, с. 2).

Итак, неоплатонизм — философская оболочка для культа, своей мыслью «питавшая самые богооткровенные истины религиозных переживаний», заключает С. Д. Сказкин. Христианство же, по его мнению, само уже является определенным, с выработанными понятиями культом; при этом религиозно-философское обоснование этого культа просто и общедоступно, «не требует никакого напряжения мысли, хотя и принимает в себя антропоморфизированные и скорее художественные образы, не затрудняющие мысль, но сильно воздействующие на чувства» (там же).

С. Д. Сказкин отмечает три стадии в развитии неоплатонизма: первую, когда он был просто философской теорией; вторую, когда это учение принимает вид систематизированного богословия политеизма, противопоставленного христианству; неоплатонизм мирится в это время с местными культами, рассматривая их как многообразную форму одинакового содержания — богопоклонения.

Претерпев в этом отношении неудачу, неоплатонизм на третьей стадии превращается в объект школьного изучения всей греческой философии. Эти три стадии соответственно обозначаются в литературе как время преобладания александрийской, сирийской и афинской школ. Они связаны с тремя наиболее заметными представителями неоплатонизма — Плотинем (205—270), Ямвлихом (ум. ок. 330) и Проклом (410—485). В лекции дана подробная характеристика взглядов только основателя неоплатонизма — Плотина (лекция 5, с. 2—5). Далее С. Д. Сказкин пытается проследить оформление догматических положений, выработанных на первых Вселенских церковных — Никейском (325 г.) и Константинопольском (381 г.) — соборах, нелепых с точки зрения разума, говоривших больше чувству и прямо созданных в интересах церкви как института. С этой позиции в лекции рассматривается текст «Символа веры»<sup>8</sup> в никео-константинопольской редакции. В основные положения его, как пишет ученый, можно было только верить; он отразил «несбыточные надежды на слия-

<sup>8</sup> Краткое изложение основных догматов христианской церкви.

ние с божеством, в каковом слиянии, как высшей ценности, исчезали вся неустроенность и все несправедливости реальной жизни». Именно в этом, по словам С. Д. Сказкина, и заключалась историческая роль христианства — доказать, что «принадлежность к общине, исповедующей истинную веру, есть высочайшее благо, по сравнению с которым жизнь с ее неустроенностью — ничто» (лекция 5, с. 5). Путь от высот неоплатонической спекуляции к простым формулам народного поверья, подтвержденным единоверием христианских общин, не был простым.

Период первых семи соборов был наполнен спорами «отцов церкви», в которых те всегда руководствовались соображением о необходимости укрепления церкви и клира как в экономическом, так и в идеологическом отношении. В лекции рассказывается о спорах: 1) по тринитарному вопросу — об отношении бога-сына и бога-отца, о божественности сына, о сущности святого духа. Вопросы эти были решены на первых двух соборах — 325 и 381 гг. (осуждение ереси арианства<sup>9</sup> и полуарианства); 2) по христологическому — о человеческой природе Христа и соотношении двух его сущностей — божеской и человеческой — и о его воле. Решения последовали на третьем (431 г.), четвертом (451 г.) и шестом (680—681 гг.) церковных соборах, когда были осуждены ереси: несторианство и монофиситство<sup>10</sup>; 3) по антропологическому, или сотериологическому, вопросу — о первоначальном состоянии человека, последствиях его грехопадения, об отношении к благодати и свободе (борьба с ересями: пелагианством<sup>11</sup> и семипелагианством) (лекция 5, с. 6—7).

Соборы, по словам автора курса, отличались довольно буйным характером — «драки следовали за нарушениями, анафемствования служили обычным средством «убеждения» врагов, ортодоксия становилась нагромождением нелепостей, окончательное решение чаще всего устанавливалось светской властью императоров, которые старались предотвратить расколы в интересах идеологического единства империи и строптивых «отцов церкви» просто отправляли в ссылку» (лекция 5, с. 9).

В этой же лекции разбирается центральная идея христианства, идея греховности, и связанная с ней идея спасения. В соединении с последней образ Иисуса Христа, бога-«спасителя», своей

<sup>9</sup> Арианство — христианское религиозное учение (по имени его создателя, александрийского священника Ария), отрицавшее учение о тричности божества, которое было признано одним из догматов христианства (на Никейском соборе), и утверждавшее, что бог-сын не равен богу-отцу, но ниже его.

<sup>10</sup> Несторианство (по имени главы движения Нестория) — христианское религиозное учение, последователи которого видели в Христе не бога, а человека, на которого временно снизошел божественный разум. Монофиситство — учение, согласно которому Христос, напротив, обладает лишь одной, и притом только божественной, природой.

<sup>11</sup> Пелагианство — христианское религиозное учение (по имени монаха Пелагия), сторонники которого считали, что человек обладает свободой воли и, совершая добро, может сам достичь спасения. На соборе в Эфесе (431 г.) осуждено как ересь.

искупительной или умиловительной жертвой смягчающего гнев божества, должен был превратиться в центральную фигуру христианского культа. При объяснении значимости и популярности этого образа в церковных спорах и реальной действительности IV—VI вв. С. Д. Сказкин идет от трудностей и противоречий материального и морального состояния общества того времени, порождавших стремление человека к очищению. Вместе с тем он подчеркивает, что все учение о первородном грехе и греховности человека постепенно превратилось в неисчерпаемый источник церковных доходов, «великую кормушку духовенства». Оценивая учение о «сокровищнице благодати» как апогей варваризации и вульгаризации неоплатонической философской мысли, лектор отмечает, что индульгенции недаром сделались впоследствии одной из побудительных причин реформационных течений и «великого раскола» церкви (см. лекцию 5, с. 10).

Последние три лекции этой части курса посвящены патристике, т. е. учениям древнехристианских theologов — «отцов церкви» (до VII в.). Тема эта была затронута уже в лекции о неоплатонизме.

В 6-й лекции С. Д. Сказкин дает периодизацию и классификацию патристической литературы, выделяя три этапа: дофилософский, или «апостольский», период; период апологетов (III — начало IV в.), IV век — время первых попыток систематизации христианской догмы, перехода христианства на положение государственной религии, в дальнейшем — окостенение догмы и философских наук под эгидой теологии. Этот период заканчивается с появлением Иоанна Дамаскина (ум. в середине VIII в.) на Востоке и Иоанна Скота Эриугены (810—877) на Западе, что означало начало оформления схоластики (лекция 6, с. 1).

Автор выделяет вопрос об отношении патристики к античной культуре, оба возможных решения которого — и положительное и отрицательное — уже были намечены в посланиях апостола Павла. Автор показывает на конкретных примерах самые разные и неоднозначные варианты этого отношения у древнехристианских theologов, подчеркивая все новые и новые их попытки примирить христианство и неоплатонизм, в частности во имя универсализма и принятия в лоно церкви богатых и богатств.

В анализе основных проблем патристической литературы С. Д. Сказкин останавливает свое внимание в первую очередь на идее откровения, которая, как он неоднократно подчеркивает, противоречила всякой философии: Откровение «упраздняет мудрость мира сего», приводит он слова апостола Павла из первого Послания коринфянам. В другом месте в виде тезиса С. Д. Сказкин записывает: «Фраза Тертуллиана «философы — патриархи еретиков» (страх учителя масс перед философской сложностью происхождения христианства) — намек на гностицизм»<sup>12</sup> (лекция 6, с. 2; лекция 7, с. 2).

<sup>12</sup> Гносис — проникновение в мир сверхчувственного путем созерцания бога. Гностиками называли тех философов или theologов первых столетий пос-

Рассматривая онтологическую проблему, которая особенно дебатировалась в греческой теологии, С. Д. Сказкин показывает сложный путь конституирования образа бога.

Здесь монотеизм, по его словам, утверждался в борьбе с языческим политеизмом и гностическим дуализмом, идеи супернатурализма и креацианизма<sup>13</sup> — с неоплатоновским пантеизмом; идеи абсолютной благодати и справедливости выдвигались против языческих богов мифологического характера и гностического образа несовершенного творца (демиурга). Трансцендентный и таинственный бог без идеи антропоморфизма оказывался бесстрастным, далеким от промысла и справедливости. «Христианская теология отделяет бога от мира, соединяет их христология», — пишет С. Д. Сказкин.

Пожалуй, наиболее сложным оказался вопрос о воплощении бога в человеке: «Для обоснования своего авторитета как земной реализации небесного царства благодати, и притом реализации единственной, церковь нуждалась в учении об абсолютной адекватности воплощения бога в человеке, о полной реальности этого „вочеловеченья“, о совершенной исключительности и неповторимости богочеловечества Христа и, наконец, об осуществлении этого воплощения не „снизу“, волевым усилием добродетельного человека, достигающего божественной высоты (как учил Павел Самосатский), и не посредством натуралистически произвольной «эманации» божественного начала [„отец церкви“ греческий философ Ориген (185—254) и арианство], а путем нисхождения божества (кеносис)» (лекция 6, с. 3).

Оценивая доминирующее в патристике учение о бессмертии души, без которого вся мораль христианства теряла свой смысл, С. Д. Сказкин указывал, что при этом отметалось учение Платона о предсуществовании души перед рождением из-за вытекавшего из него тезиса о вечности мира (лекция 6, с. 4).

Решая вопрос об интеллектуальных предпосылках христианства, последние две лекции I части курса (7-я и 8-я) С. Д. Сказкин посвящает двум наиболее знаменитым «отцам церкви» — «блаженным и святым» Иерониму и Августину. Оба они, по его мнению, были не только крупными мыслителями, оказавшими прямое влияние на мировоззрение средневекового общества, но и замечательными литераторами, почти поэтами. Его анализ жизни и творчества двух ярких личностей очень живо передает саму атмосферу, которой жило общество позднеримской империи в преддверии своего конца. Последний воспринимался современни-

---

ле возникновения христианства, которые претендовали на познание мистерий христианской веры путем философских спекуляций.

<sup>13</sup> Супернатурализм — направление мысли, которое допускает наличие сверхприродной и даже сверхразумной действительности, познаваемой через откровение. Креацианизм — учение о сотворении. В патристике и схоластике содержится утверждение о том, что в результате зачатия возникает только тело, душа же создается богом из ничего и соединяется с телом.

ками не как временный кризис, а как всемирно-историческая катастрофа, знаменующая гибель одного мира и начало новой эры в жизни человечества.

Наиболее интересны в этом плане свидетельства Иеронима, (340—420?), которого Эразм Роттердамский, осуществивший первое критическое издание его трудов, называл «царем теологов» и ставил выше Августина (лекция 7, с. 2). Автора курса Иероним интересуется прежде всего как сатирик-бытописатель Рима, не щадивший в своих писаниях ни язычников, ни христиан. С. Д. Сказкин говорит о том, как Иероним воспринимал Рим («город пышности, распутства и наслаждений») и оценивал положение церкви, которая под властью кесарей-христиан, по его словам, сделалась сильнее могуществом и богатством, но слабее добродетелями. Иероним бичует безмерную алчность духовенства, в среде которого занятие должностей становилось делом расчета, а духовные карьеры делались быстро и неожиданно: «Вчера оглашенный<sup>14</sup> — сегодня папа, вчера в амфитеатре — сегодня в церкви, вечером в цирке — утром в алтаре, незадолго — покровитель комедиантов и вот уже просветитель дев» (лекция 7, с. 3—5). Осуждение Иеронима вызывают аморальность духовенства, его обман во имя собственной выгоды неопытного и простого народа выдуманными рассказами о демонах. Оценивая эту критику, С. Д. Сказкин замечает: «Похоже, что Иероним говорит не о Риме IV—V веков, а о Риме XV века» (лекция 7, с. 4).

Особый интерес автора курса вызывают свидетельства Иеронима о быстром распространении христианства как в верхах римского общества, так и в среде варваров, «недавно облаченных в звериные шкуры», об ощущениях человека, который видит, что война идет во внутренних областях Римской империи, война не ради славы, а ради спасения. Эти описания варварского нашествия и агонии античной цивилизации приводят С. Д. Сказкина к следующему заключению: «Итак, страх перед кризисом и гибелью старой цивилизации и христианство как панацея против этого» (лекция 7, с. 6).

Подтверждения этому выводу С. Д. Сказкин находит и в сочинениях современника Иеронима — Августина (354—430), бывшего свидетелем и варварских нашествий, и восстаний рабов, крестьян и колонов. Лектор говорит о нем как о человеке исключительной образованности, выдающихся литературных талантов, проделавшем в философии сложный путь от язычества к манихейству, затем к скептицизму и неоплатонизму до принятия христианства на 33-м году жизни. Он умер епископом Гиппона, близ Карфагена, при осаде его вандалами. Нетерпимость Августина по отношению к еретикам, которых, по его мнению, лучше было сжигать живыми, чем позволить им коснеть в заблуждениях, дает

---

<sup>14</sup> Оглашенный — язычник, принимающий в храм христианство. Во время литургии, при возгласе священника «Оглашенные, изыдите...» нехристиане должны были выходить из храма.

основание С. Д. Сказкину назвать его епископом-фанатиком, воинствующим проповедником религиозной нетерпимости.

Анализ творчества Августина как мыслителя на основании его главных сочинений — «Исповедь» и «О граде божьем» — осуществляется в лекции по трем основным линиям. Во-первых, дается оценка учения Августина о человеческой истории, в котором развивается идея исторического провиденциализма. Рассматривая жизнь общества как борьбу двух начал — грешного (языческого) и божественного, Августин отождествил царство божье — в соответствии с земной формой его существования — с римской церковью. Отсюда следовал вывод о необходимости подчинения государства церкви. Как «отец церкви» Августин, по словам С. Д. Сказкина, прибавил к никео-константинопольскому символу веры догму об обязательности для спасения человека принадлежности его к церкви и получении благодати ее даров. Тем самым он обнаружил еще раз с ясностью, не вызывающей сомнений, исторический характер христианской доктрины (лекция 7, с. 8; лекция 8, с. 2—8). Далее подчеркивается реакционный социально-политический смысл учения Августина о необходимости терпения в земном мире и потустороннем блаженстве, которое используется современным католицизмом и неотомизмом по сей день.

Во-вторых, в лекции оценивается учение Августина о достоверности человеческого самосознания, которое он считал основой всякого знания. По его утверждению, как пишет С. Д. Сказкин, «вместе со знанием дано не только его содержание, которое может быть подвергнуто сомнению, но и реальность воспринимающего субъекта. Углубление в себя приводит к истине, заключающейся в душе, а эта истина в свою очередь приводит к богу». Таким образом, основу достоверности Августин видел в боге. Вместе с тем С. Д. Сказкин отмечает, что большое значение в процессе познания Августин придавал психологии. В этих представлениях, по мнению автора курса, содержится не только то, что роднит теолога с субъективными идеалистами нового времени (с Беркли и всеми эмпириомонистами), но и признание индивиду как личности. Последнюю особенность С. Д. Сказкин усматривает в рассуждениях Августина об акте сомнения, из которого, по мнению теолога, и вытекает «самодостоверность» самосознания: в то время как я сомневаюсь, утверждает Августин, я знаю, что я, сомневающийся, существую. Таким образом, именно в сомнении содержится несомненная истина — реальность бытия сознательного существа (лекция 8, с. 6).

В-третьих, в лекции характеризуется учение Августина о предопределении. С. Д. Сказкин отмечает противоречивость этого учения, ибо Августин полностью не исключал признания свободы воли. Здесь индивидуализм этого психолога, по мнению С. Д. Сказкина, приходит в противоречие с универсализмом христианского учения о грехе, и противоречие это, по существу, неразрешимо (лекция 8, с. 7—8).

Проанализировав основные положения философско-теологической концепции Августина, С. Д. Сказкин возражает против того, чтобы считать его основоположником схоластики, хотя средневековые схоласты находили в его трудах основу для изучения античных философов, в том числе и Аристотеля. В частности, С. Д. Сказкин коротко останавливается на трактате Августина по эстетике, в котором тот развивал идею Аристотеля о прекрасном, объявляя прекрасным все, что выходит из рук Творца. Рассматривая искусство как лишь слабое подражание деятельности бога, он требовал очищения красоты от плоти (аскетизм в искусстве). Однако главным, что передал из античной философии средневековой мысли Августин, было учение Платона и неоплатоников. Поэтому августинизм составил эпоху господства неоплатонизма в средневековом мировоззрении, продолжавшуюся в Западной Европе вплоть до XIII в., когда на смену ему пришел аристотелизм (лекция 8, с. 3, 6).

Рассмотрение первой части курса можно закончить характеристикой понимания С. Д. Сказкиным роли и характера античного наследства в средневековой культуре. Ученый соглашается с утверждением Ф. Энгельса о том, что «средневековье развивалось на совершенно примитивной основе»<sup>15</sup>. Однако, как ни пессимистически звучат эти слова, замечает он, действительность все же не была так безотраднa: «Варвары — кельты, германцы, славяне — были в самом деле варварами, стояли на таком [низком] уровне развития культуры, что они стали понимать и воспринимать античную культуру в целом лишь ко времени Возрождения. Но то, что они восприняли, и довольно скоро, христианство, а вместе с ним и прежде всего грамотность, позволило им, так сказать, бессознательно (в особенности на первых порах) сохранить многое из той культуры, которая дышала античностью, и донести ее до эпохи Возрождения, переписывая, подчас полуграмотно и с ошибками, в монастырях тексты, смысл которых они часто не понимали (отсюда и множество ошибок), но не сразу, а постепенно, можно сказать, от столетия к столетию, начиная замечать этот смысл и все более им восхищаться» (ч. I, лекция 2, с. 2—3).

Таким образом, С. Д. Сказкин видит важное историческое значение христианства в усвоении и передаче им средневековому обществу античного наследства и письменности. В частности, комментируя высказывания Иеронима о варваре, рука которого, не так давно покрытая мозолями от рукоятки меча, и пальцы, более приспособленные для метания стрел, теперь берутся за стиль<sup>16</sup>, ученый замечает: «Отметить также цивилизаторскую роль христианства: оно всюду несло с собой письменность. Но не следует забывать и противоположного явления: разрушения

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360.

<sup>16</sup> Стиль (stylos — греч.) — палочка для писания, нижний конец которой был острым, верхний — широкий и плоский — конец употреблялся для того, чтобы стирать написанное на воске.

памятников культуры» (лекция 7, с. 6). Он напоминает о настоящих походах против остатков языческой культуры и о таком «подвиге» вандализма, который был совершен другом Иеронима — епископом Александрии Феофилом, разрушившим знаменитый храм Сераписа. Вместе с ним погибла в огне и драгоценнейшая сокровищница античной мудрости — Александрийская библиотека (там же).

Что касается античной философии, то в ее усвоении культурой средневековья С. Д. Сказкин отчетливо прослеживает несколько этапов. Вначале средневековье узнавало греческую философию через христианскую догму, которую варвары вместе с теургией<sup>17</sup> христианства воспринимали как Святое писание, вызубривая догматические положения и не проникая в их философскую основу.

Догма, будучи разъяснена им неоплатониками и Августином, предстала уже в виде тайн, над которыми следовало задуматься и которые стали беспокоить их не привыкший к размышлениям ум. От постижения догмы они шли к постижению ее философских оснований и далее — к философии греков в целом (лекция 2, с. 2). Переход за границы философского обоснования догмы совершался постепенно. Наряду с августинизмом — религиозно-церковным учением по преимуществу — удерживалась и неоплатоновская мистика. Научное мышление довольствовалось компендиумами по «Логике» Аристотеля. Влияние последней способствовало развитию логико-метафизической проблемы, вызывавшей, по словам С. Д. Сказкина, большое напряжение мысли, но в силу весьма скудных познаний о мире выродившейся в пустой формализм (лекция 8, с. 2).

Следующей стадией, пишет С. Д. Сказкин, было соприкосновение с арабской наукой, побуждавшей к реальным знаниям, связанным со все более полным познанием Аристотеля (в значительной мере также через арабов).

Ближайшим следствием этого знакомства была переделка системы учения церкви под влиянием всей метафизической системы Аристотеля. Этот аристотелизм ранее истолковывался в неоплатоновском духе и в таком виде через посредство Августина проник в учение церкви. «Но более пристальное знакомство с Аристотелем привело к отделению философии от теологии. Философия стала сильно подпадать под эмпирическое мышление, лежавшее в основе античной традиции, особенно у Аристотеля. Последний стал усваиваться около 1200 г., особенно в XIII в. Августин в этом отношении дал первый толчок». Соображения об античном наследстве в средневековой культуре побуждают С. Д. Сказкина сделать вывод о том, что развитие умственной культуры у средневековых народов шло путем, прямо противоположным тому, каким оно шло у греков: «Не от натурфилосо-

---

<sup>17</sup> Теургия — общение с богом с помощью магических действий. В данном случае богослужение.

фии, развиваемой столькими школами древних греков и впоследствии в некоторых своих направлениях замененной теософией, а то и прямо религией в период упадка античной культуры в целом, а, наоборот, от религии, которая была чистейшей вульгаризацией греческой философии, к постепенному проникновению через покров вульгаризации и, главное, через потребность научного проникновения в природу и общество к подлинному и всестороннему проникновению в греческую науку и философию, давшую толчок к дальнейшему развитию европейской науки» (лекция 8, с. 1).

Вторая часть курса, несколько меньшая по объему (7 лекций, 59 страниц текста), посвящена собственно средневековому мировоззрению в западноевропейском обществе V—XIII вв.

Материал первых трех лекций касается раннего средневековья и группируется вокруг двух основных тем: 1) социально-экономический базис средневекового мировоззрения (лекция 1) и 2) духовный мир варварского общества, которое пришло на смену античному и подчинилось без особого сопротивления христианской догме (лекции 2 и 3).

Анализ первой темы включает характеристику социальной роли католической церкви в феодальном обществе, в первую очередь как средства идеологического порабощения трудящихся масс. В связи с этим именно здесь С. Д. Сказкин довольно подробно разбирает вопрос о соотношении надстройки и базиса в его марксистском понимании. Особый интерес вызывает попытка С. Д. Сказкина дать ответ — «в виде более или менее правдоподобной гипотезы» — на вопрос о том, почему именно христианство в обстановке такой «конкуренции» идеологических систем, какая имела место в Передней Азии и римском мире в период величайшего кризиса рабовладельческого строя, «осталось на поверхности исторической жизни». Эта попытка, как, впрочем, и содержание курса в целом, обнаруживает стремление автора понять сложную роль надстройки, высшие элои которой, по его собственным словам, казалось бы, уходят от подножия жизни с ее потребностями в горные высоты отвлеченного мышления, но которая (т. е. жизнь) тем не менее питает идеальные формы выражением тех же жизненных и классовых интересов и потребностей, хотя и по-своему (лекция 1, с. 3—5).

Сознавая, что на поставленный вопрос не может быть однозначного, а также окончательного — из-за нехватки данных — ответа, С. Д. Сказкин тем не менее указывает такой аспект этого вопроса, как тип основного производителя в новом феодальном обществе — тип хлебопашца, крестьянина: по его мнению, «христианство было более или менее сублимацией мифов и образов земледельческого общества вообще» (лекция 1, с. 6). В самых сокровенных эмоциях христианства образ Христа был выражением и освящением страданий народных масс, пишет С. Д. Сказкин. Не случайно, по его мнению, в средневековой латыни labor означает труд и страдание (там же, с. 9).

В оценке автором раннего средневековья (частично лекция 1, главным образом лекции 2 и 3) обращает на себя внимание характеристика встречи двух миров — варварского и античного, понимание синтеза этих разных обществ и культур.

В частности, он пишет, что христианство было «преподнесено» варварам церковью, сложившейся еще до проникновения его в среду варваров в виде дисциплинированного и объединенного клира, получившего в период его (христианства) распространения в среде варваров характер важной социальной прослойки, сразу же ставшей частью господствующего класса феодалов (лекция 1, с. 6—7). Вместе с тем христианство, несмотря на могучую силу идеологического воздействия, не смогло справиться ни с народным творчеством, ни с язычеством, которое оно не столько вытеснило, сколько вобрало в себя. Последнее объясняется тем обстоятельством, что «труд хлебопашца, ставшего крестьянином, т. е. христианином *par excellence*, всегда связан с представлением о господстве в природе сил, таинственных и не учитываемых, от которых зависят жизнь и благосостояние землепашца, а неповиновение этим силам и оскорбление их влекут за собой возмездие в виде голода, болезней и смерти» (лекция 1, с. 3).

Несмотря на катастрофичность гибели Римской империи, нельзя, по мнению С. Д. Сказкина, представлять себе варваров и Рим как две силы, только направленные друг против друга, — их взаимоотношения далеко не всегда были враждебными. В качестве доказательств он приводит такие факты, как наличие налаженных торговых сношений, престиж римского имени, который ценился очень высоко, и принятие варварскими вождями христианства — политическая мера, укреплявшая власть вождей и варварской знати. В дальнейшем это способствовало фактической феодализации варварского общества, так как христианство и феодальное закрепощение были двумя сторонами возникновения классового общества (лекция 2, с. 1). Церковь сама, по мнению С. Д. Сказкина, была заинтересована в распространении христианства в среде неверных — политика, проводившаяся под лозунгом «спасения» и во славу бога [ссылка на свидетельства Павла Орозия (конец IV в. — около 417 г.)].

О постоянном взаимодействии двух миров говорило и довольно значительное развитие городов на территории варваров, проникновение римской агрикультуры через посредство римских латифундий. Более того, если не ограничиваться, по мнению автора, свидетельствами только Августина и Иеронима, подчеркивавших исключительно губительность нашествия варваров, и обратиться к таким писателям, как греческий историк Зосима (вторая половина V в.) или марсельский священник Сальвиан (ум. ок. 480), то оказывается, что для низших слоев населения Римской империи факт оседания варваров на ее территории имел положительное значение, как возможность избавления от гнета налогов и чиновников (лекция 2, с. 1—4). По мере захватов римской территории это взаимодействие, пишет С. Д. Сказкин,

делалось все более интенсивным и сказалось не только на известной культуризации варваров, но и на варваризации как провинциального, так и италийского римского общества.

Ярким свидетельством сближения варварского и римского мира С. Д. Сказкин считает сочинение Григория Турского «История франков», со страниц которого встает жизнь, «бедная духовно и нищая морально», жизнь, полная насилия. Личность самого автора, «среднего из средних», по определению С. Д. Сказкина, типична для этой среды. На нем не сказались ни происхождение из римской знати, ни римская литературная манера; по его собственному признанию, он «не силен в грамматике», так же как и в риторике. Равнодушный к вопросам морали и даже нравственно небрезгливый, Григорий Турский считает естественными кровавые преступления, невежество и дикость в среде франков (лекция 2, с. 5—10).

Причины сокращения, свертывания форм культурной жизни и образованности в период раннего средневековья С. Д. Сказкин видит в господстве натурального хозяйства, которое означало полный разрыв экономических, политических и культурных связей, а также в монополии церкви на образование. Направленность церковной политики в области образования он проверяет в первую очередь на ее отношении к античной традиции. «Семь свободных искусств», преподававшихся в церковных и монастырских школах, представляли, по его словам, лишь жалкие остатки того, чему обучали в школах античности. Церковь выступала против малейшей самостоятельности «свободных искусств» по отношению к богословию и, категорически отвергая большую часть античного наследства, как неприемлемого для нее, отводила оставшейся части сугубо служебное и подчиненное теологии положение. Тем не менее в этой обстановке неприятия светского знания и подозрительного отношения к античной культуре, подчеркивает С. Д. Сказкин, все же сохранялась непрерывность античной традиции — как в бессознательном и подчас искаженном усвоении теми же церковными деятелями античного наследства, так и в сознательной тяге отдельных представителей духовенства к нему, несмотря на страх впасть в грех и быть уличенным в этом грехе.

В качестве примера стойкости античной традиции он выделяет творчество Боэция, очень образованного человека и оригинального мыслителя, пытавшегося примирить философские системы Платона и Аристотеля и сознательно ставившего цель пропагандировать греческую науку и философию при дворе короля Теодориха Остготского. Авторитет его работ, в частности «Утешения философией», а также его переводов Платона на латинский язык и их истолкований был исключительно высок в средние века (лекция 3, с. 2—3).

Именно судьба античного наследства побуждают автора курса с особым вниманием отнестись к культуре времени Карла Великого и его ближайших предшественников, получившей в ли

тературе «звонкий», по его определению, термин «Каролингского Возрождения». Вынося свою оценку на основании источников (капитулярии Карла Великого, «Жизнь Карла Великого» Эйнгарда, «Письма» придворного поэта Теодульфа), С. Д. Сказкин polemизирует как с точкой зрения буржуазных ученых, рассматривающих этот период как некое историческое чудо, культурный взрыв, никак не связанный с предыдущей эпохой, так и с резко отрицательным мнением о деятельности императора, якобы направленной только на укрепление религии, охраняющей складывающийся феодальный строй (это мнение иногда высказывалось в советской литературе).

В стремлении дать более точную и научно объективную историческую оценку «Каролингского Возрождения», С. Д. Сказкин не склонен преувеличивать реакционную роль церкви и сводить всю просветительскую деятельность Карла только к потребностям церкви. Настойчивое, по его словам, переплетение королевских указов о просвещении с церковными интересами — естественное явление в условиях феодального общества, где церковь обеспечивала идеологию господствующего класса. Ереси, расколы и неправоверие были опасны для государства, поэтому вмешательство светской власти в церковные дела — в то время факт обычный и общеизвестный, сам Карл считал себя блюстителем правоверия. Кроме того, отмечает лектор, образованными людьми в то время были клирики и практические нужды просвещения были главным образом связаны с подготовкой священников, а эти потребности, по крайней мере до XII в., не шли дальше усвоения ими христианской догмы. Тем не менее даже то немногое из античного наследства, «что было связано с христианской догмой и со всеми ее нелепостями, все же было известной умственной пищей для невзыскательного варварского ума и с этой точки зрения фактом положительным» (лекция 3, с. 9, см. также с. 6—11).

Последние 4 лекции посвящены большой теме — схоластике, т. е. школьной науке или школьному движению в развитии науки, философии и теологии, которые в средние века основывались также на христианской догматике. Основной вопрос, который решала схоластика, по определению С. Д. Сказкина, «заключался в том, чтобы ввести в сферу веры (*fides*) возможно больше разумных оснований и, если возможно, объяснить положения веры разумом (*ratio*)» (лекция 6, с. 1). Так формулировал эту задачу еще видный теолог-схоласт Ансельм Кентерберийский (1033—1109): «*fides quaerens intellectum*» («вера, ищущая интеллект»).

Схоластика в своем стремлении с помощью разума проникнуть в истины откровения и устранить те трудности, которые с позиции разума содержатся в откровении, выработала собственный метод. Его особенностью была опора на авторитеты. Однако «ничего иного, разумного, не могли вскрыть схоласты в откровении сверх того смысла, который вкладывали „отцы церкви“, создатели догмы, сплетавшие свои сети „*ad maiorem Dei gloriam*“ («к вящей славе бога»)), писал С. Д. Сказкин (лекция 4, с. 4).

«В теологии, т. е. в науке о боге, — продолжает он, — схоластика разрабатывала собственную философскую проблематику, главным образом в рамках номинализма и реализма<sup>18</sup>, но в целом для схоластики, по выражению Петра Дамиани (1007—1072), философия была служанкой богословия (*philosophia est ancilla theologiae*).

Схоластика в истории выступает либо в ортодоксальной форме, базируясь на откровении, которое она по возможности рационально истолковывает, либо в оппозиционной по отношению к откровению, а следовательно и к церкви, форме» (лекции 4—5, с. 5). Именно двойственность и противоречивость схоластики — (вера — разум) — и привели ее в конце концов к упадку (XV—XVIII вв.).

Вслед за крупным специалистом в области изучения схоластики М. Грабманом С. Д. Сказкин выделяет V—X вв. в качестве этапа подготовки в формировании схоластики, так как вопрос о возможности единства веры и знания ставился уже в патристической литературе. В обзоре теоретических источников схоластики он называет патристику (прежде всего сочинения Августина) и византийскую теологию, затем античную философию — философию Платона и представителей неоплатонизма, а также «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля в латинском переводе Боэция и комментарии последнего к другим сочинениям Аристотеля, логические сочинения Аристотеля (его «Метафизика» стала использоваться позднее), научные и философские труды Иоанна Дамаскина и Иоанна Скота Эриугены, ибо они ставили задачу систематизации и философского обоснования теологии. Наконец, одним из источников схоластики С. Д. Сказкин считает характерные для того времени сочинения в форме компиляции: «Этимологии» Исидора Севильского (ок. 560—636), «О природе вещей» Беда Достопочтенного (672—735), «О мире, или О природе» Рабана Мавра (ок. 780—856) и сочинения Алкуина (735—804) «Диалектика» и «О разуме души». Уже на данном этапе, по мнению С. Д. Сказкина, предшественники собственно схоластики понимали непримиримость откровения и разумного основания и разрешали это противоречие утверждением примата веры над разумом (см. лекции 4—5 с. 5—6).

Этап ранней схоластики датируется в лекциях XI—XII вв. и связывается автором с новым подъемом культуры, в первую

<sup>18</sup> Номинализм и реализм — два направления в споре средневековых философов о природе универсалий, т. е. общих понятий (в первую очередь таких, как род, вид, подвид, существенное свойство, несущественный признак — акциденция). Согласно номинализму, все общие понятия являются лишь словами, или наименованиями вещей, не имея вне мышления действительного прообраза (Росцелин, Вильям Оккам). Реализм признавал реальное существование общих понятий независимо от действительно существующего мира и до него (Иоанн Скот Эриугена). В борьбе номиналистов и реалистов В. И. Ленин усматривал аналогию с борьбой материалистов и идеалистов. См.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 20, с. 173.

очередь с развитием городской культуры. К ранним схоластикам он относит реалистов Петра Дамиани, Ансельма Кентерберийского, Гильома из Шампо, номиналистов Беренгара Турского, Росцелина и близкого к ним Абеляра. В собственно философском отношении, пишет он, ранняя схоластика опиралась на Платона и платонизм (августинизм), аристотелизм привлекался только как логическое средство. Ранняя схоластика стояла еще на почве нерасчлененности, взаимопроникновения науки, философии и теологии.

С. Д. Сказкина волнует в схоластике в первую очередь именно разрушающая теологию сторона — воздействие идеи разума. Поэтому в центре его анализа этого периода находится творчество Абеляра, с которым он связывает первый кризис схоластики. По его словам, «история Абеляра интересна для истории культуры в двух отношениях: во-первых, он, отвергая августиновский реализм, попытался создать свое направление в гносеологии схоластики и, во-вторых, он определенно в самой схоластике, т. е. в теологии, стал на сторону, прямо противоположную ортодоксальной, провозгласив тезис: *non credo ut intelligere, a intelligo ut credere* („не верую, чтобы понимать, но понимаю, чтобы верить“), и потому стал в оппозицию церкви» (там же, с. 9). Именно оппозиция Абеляра церкви в вопросе о соотношении разума и веры определила его особую роль в истории средневековой культуры. Попытка Абеляра в XII в. выдвинуть требование примата разума над верой закончилась неудачей. Автор считает закономерным кризис ортодоксальной теологии и естественной позицию церкви по отношению к Абеляру, так как нельзя примирить непримиримое. «Не помогла и действительно оригинальная точка зрения в философии: не реализм и не номинализм, а его (Абеляра) концептуализм»<sup>19</sup>, — пишет С. Д. Сказкин (лекция 6, с. 1).

Второй кризис теологии, и притом более существенный, чем первый, автор курса относит к XIII в. — периоду расцвета схоластики, которая как раз в это время дала высшие проявления своего творчества — теологические суммы. Этот кризис, по мысли С. Д. Сказкина, имел длительное значение, ибо не исчерпывался только схваткой с ортодоксальной теологией, нашедшей к тому же своего «князя» в Фоме Аквинском. Кризис заключался и в том, что «с этого времени философия сменяет свое положение служанки теологии и получает чем дальше, тем все больше самостоятельное значение» (лекция 6, с. 2). Кроме того, пишет С. Д. Сказкин, «в самой философии начинают проявляться элементы знаний о природе, которые впоследствии разовьются в науку и получают самостоятельное значение наряду с собственно философскими проблемами» (там же). Центральные фигуры это-

<sup>19</sup> Странники концептуализма считали, что универсалии представляют собой самостоятельные мыслительные формы, существующие в разуме человека. Однако понятие (*conceptus*) выражает нечто, представляющее в вещах вполне определенную реальность, а не просто слово, как учили представители крайнего номинализма.

го периода — Фома Аквинский и Сигер Брабантский (лекция 7). Их характеристика, естественно, оказывается связана, с одной стороны, с вопросом о развитии городов и формировании городского сословия, тяготевшего к светским знаниям и науке, с другой стороны, с вопросом о влиянии аристотелизма.

С. Д. Сказкин отмечает, что некоторые богословские школы в своем изучении Аристотеля уже во второй половине XI и в XII в. стали выходить за те рамки, которые были отведены философии как служанке теологии, и обратились к научным истокам христианского богословия. Такой была «шартрская школа», возродившая интерес к Платону и Аристотелю, а вместе с тем и интерес к наукам — тривиуму и квадравиуму. Глава школы Гильом Коншский, например, заменял, по словам одного из его противников, учение церкви о сотворении мира учением Демокрита об атомах (лекции 4—5, с. 8—9; лекция 6, с. 2).

Большое значение в усилении интереса к античной философии и к науке имело, по утверждению С. Д. Сказкина, просветительское влияние арабской и еврейской философии. Она уходила своими корнями, подобно философии и теологии на Западе, в учения Платона и Аристотеля. Однако, не стесняемая в такой мере, как на Западе, путами теологии, она оказалась полнее знакома с философией и наукой античности, а также свободнее вносила в нее элементы собственной мысли (лекция 6, с. 2).

Коротко характеризуя взгляды Авиценны (980?—1037), Аверроэса (1128—1198) и Маймонида (1135—1204), С. Д. Сказкин выделяет противоречивое сочетание в них материалистических тенденций с теолого-идеалистическими положениями. По его словам, «влияние арабской и еврейской философии подрывало неразумные догмы, усиливало рациональные элементы в теологии, что приводило в конце концов к таким еретическим положениям, как учение „о двойственной истине“. По существу, это вело, следовательно, к подрыву веры (fides) и к критическому отношению к „науке“ теологии» (лекция 6, с. 5).

Церковь, убедившись, что запреты в отношении Аристотеля не уменьшают интереса к нему, предпринимает попытки «очищения» его трудов от материализма (переводы их с греческого на латинский язык Вильгельмом из Мербека) и даже их ассимиляции (Фома Аквинский).

Характеристика автором философии Фомы Аквинского имеет цель конкретно показать, как этот крупный философ теологизирует учение Аристотеля, подчиняя рациональное мышление догматам откровения. Как теолог, замечает С. Д. Сказкин, он не оригинален, стремясь к тому же, к чему стремились все схоласты: придать вере (fides) наукообразную форму введением, насколько вообще это возможно, элемента разумного объяснения (ratio). Фома Аквинский систематизировал и завершил строение схоластической системы в новых условиях секуляризации знания.

Анализ взглядов Фомы Аквинского включает в себя рассмотрение следующих вопросов.

1. Понимание им *науки*, при котором аристотелевская *sophia* (наука познания) утрачивает свой естественный и светский характер и превращается в придаток теологии (*sapientia* — мудрость сама в себе, «первопричина», не зависящая от знаний) (лекция 7, с. 9—10).

2. Понимание Фомой Аквинским места теологии и философии, а также частных дисциплин, при котором всякое рациональное знание (источник—чувственный опыт) было объявлено подспорьем теологии, имевшей своим источником откровение (там же, с. 12).

3. Учение Фомы Аквинского об основных категориях метафизики, таких, как сущность и существование, материя и форма, которое сводится к доказательству бытия бога. Приводя пять таких доказательств, философ при этом сущность единичных вещей детерминирует сопричастностью божественной сущности, а принцип вечной материи заменяет идеей творения «из ничего» (*ex nihilo*) (там же, с. 12—13).

4. Далее рассматривается антропология и этика Фомы Аквинского: представление о человеческом индивидууме как личностном соединении души и животворного ею тела — идея, которую Фома Аквинский защищает как против августиновского спиритуализма<sup>20</sup>, так и против аверроистского монопсихизма<sup>21</sup>, учение о блаженстве как конечной цели человека, которое заключается, по мнению Фомы Аквинского, в познании истины ради самой истины, т. е. бога (там же, с. 13—14).

5. Теория познания. Хотя Фома Аквинский признает положение, согласно которому познание идеи облечено в чувственное восприятие: нет ничего в познании, чего не было бы прежде в ощущении (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*); его познание предполагает открытие в вещах конечной божественной причины в отличие от аристотелевского понимания, означавшего проникновение в глубь извечно существующей материи, открытие законов, управляющих единичным бытием (там же, с. 14—15).

Анализ философии Фомы Аквинского остался незавершенным, так как лекция обрывается на 20-й странице рукописного текста. Однако один абзац последней лекции вполне можно рассматривать как заключительную оценку С. Д. Сказкиным творчества Фомы Аквинского.

«Неотомисты,— пишет он,— доказывают реализм Фомы Аквината. Есть даже хвалители Фомы, которые говорят, что метафизика бытия у Аквината та же, что и в марксизме-ленинизме.

<sup>20</sup> Спиритуализм (от лат. *spiritus*—дух) часто служит для обозначения идеализма; это — направление, считающее, что действительность духовна, а телесное — продукт или способ проявления бога либо нечто совершенно не существующее и даже чистое предположение.

<sup>21</sup> Монопсихизм — учение о том, что отдельные души рождаются и умирают не сами по себе, а лишь под воздействием извне, в особенности в результате обусловленных материальными и физическими причинами превращений единой душевной субстанции.

Но это, конечно, преувеличение. Что Аквинат не сомневается в существовании мира вне и независимо от человеческого сознания, это верно, но [вопрос заключается в том], как он это объясняет. По его мнению, [это] происходит потому, что он [мир] создан богом, а бог не может обманывать человека, как всеблагость. В целом томизм именно вследствие этого является не реализмом, а объективным идеализмом, и положения Фомы сводятся к известному компромиссу между платоно-августинианскими положениями и аристотелизмом» (лекция 7, с. 11—12).↓

Незаконченность лекции тем более досадна, что читатель лишен возможности познакомиться с характеристикой взглядов Сигера Брабантского, в борьбе которого против католической церкви и Фомы Аквинского С. Д. Сказкин видел выражение второго кризиса веры и схоластики. Начиная лекцию с оценки Аквината, автор курса, вероятно, предполагал столкнуть, противопоставить концепции двух идейных противников, непримиримых врагов при жизни. И личность, и творчество Сигера Брабантского — человека, дважды представавшего перед судом инквизиции и убитого при папском дворе в 1282 г., защищавшего с помощью учения о «двойственной истине» независимость философии от догмы, — вызывали давний и глубокий интерес С. Д. Сказкина. Об этом свидетельствуют сохранившиеся в архиве две общие тетради соответствующих выписок (40-е годы), а также общая оценка им значения Сигера Брабантского.

С. Д. Сказкин завершает свой лекционный курс XIII веком, который открывал в развитии схоластики новый этап — этап отдельного от теологии существования науки и философии. Следующий период, т. е. XIV и особенно XV в., уже выходит, по мысли ученого, за пределы собственно средневекового мировоззрения и вводит исследователя в атмосферу эпохи Возрождения.

Рассмотренный лекционный курс, который С. Д. Сказкин называл в конце 60-х — начале 70-х годов своим главным делом, оказался последним делом его жизни. Однако глубокий интерес ученого к вопросам духовной жизни средневекового общества нашел свое продолжение в трудах его непосредственных учеников — Н. А. Сидоровой, Г. В. Шевкиной, В. И. Уколовой, Н. В. Ревякиной. Сейчас можно с уверенностью сказать, что научное творчество и педагогическая деятельность ученого заложили прочные традиции изучения средневековой культуры в советской медиевистике, и прежде всего на кафедре истории средних веков исторического факультета Московского университета. Примерно одна треть дипломных работ, защищенных на кафедре за последние 10 лет, была посвящена проблемам идеологии и культуры. Последний факт отражает общий сдвиг в развитии советской медиевистики, — сдвиг, который позволяет надеяться на то, что история средневековой культуры, как этого хотел С. Д. Сказкин, перестанет быть белым пятном в нашей науке.

*Н. А. Хачатурян*

## ТРУДЫ АКАДЕМИКА С. Д. СКАЗКИНА, ВЫШЕДШИЕ ПОСЛЕ 1972 г.

- Сказкин С. Д.* Избранные труды по истории. М., 1973.
- Сказкин С. Д.* Конец австро-русско-германского союза. М., 1974.
- Сказкин С. Д., Самаркин В. В.* Дольчино и Библия (К вопросу о толковании Писания как способа революционной пропаганды в средневековье).— Средние века, 1975, вып. 38.
- Сказкин С. Д.* (ред.). История средних веков: Учебник для ун-тов. М., 1977—1978.
- История средних веков: Учебник для ист. фак. гос. ун-тов. Пер. с рус. / Под ред. С. Д. Сказкина и др. Таллин, 1974, т. 1; 1976, т. 2.
- Skazkin S. D.* Der Bauer in West Europa während der Epoche des Feudalismus / Bearb. von B. Töpfer und S. Epperlein: Academie-Verlag. Berlin, 1976.
- Skazkin S. D.* A parasztság a tőzétori Neugat-Ewropaban. Budapest, 1979.

### БИБЛИОГРАФИИ ТРУДОВ С. Д. СКАЗКИНА

- Труды академика С. Д. Сказкина за 1918—1960 гг./Сост. Г. И. Трайнина, Н. В. Ширяева.— Средние века, 1960, вып. XVII, с. 19—30.
- Библиография трудов С. Д. Сказкина за 1918—1967 гг./Сост. Р. И. Горячева, И. Н. Осиновский.— В кн.: *Гутнова Е. В.* Сергей Данилович Сказкин. М., 1967, с. 31—79.
- Библиография трудов академика С. Д. Сказкина за 1918—1972 гг./Сост. Р. И. Горячева, И. Н. Осиновский.— В кн.: *Сказкин С. Д.* Избранные труды по истории. М., 1973, с. 427—443.

### БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ О С. Д. СКАЗКИНЕ

- Научная и педагогическая деятельность С. Д. Сказкина.— Средние века, 1960, вып. XVII, с. 5—18.
- Гутнова Е. В., Далин В. М., Левицкий Я. А., Чистозвонов А. Н.* Академик Сергей Данилович Сказкин.— Вопросы истории, 1966, № 4, с. 148—158.
- Сергей Данилович Сказкин. М., 1967.
- Гутнова Е. В., Чистозвонов А. Н.* Академик Сергей Данилович Сказкин.— Вопросы истории, 1970, № 20, с. 149—166.
- Гутнова Е. В., Чистозвонов А. Н.* Академик Сергей Данилович Сказкин и проблемы медиевистики.— В кн.: Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 5—15.
- Слово прощания.— Средние века, 1973, вып. 37, с. 3—8.
- Некролог.— Вопросы истории, 1973, № 6, с. 219—220.
- Некролог.— Новая и новейшая история, 1973, № 4, с. 217—220.
- S. D. Skaskin zum Gedenken.— Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1973, N 12, S. 1511—1512.
- Данилов А. И.* С. Д. Сказкин и некоторые вопросы историографического анализа.— Вопросы истории, 1974, № 8, с. 3—9.
- Гутнова Е. В.* Архив академика С. Д. Сказкина.— Средние века, 1978, вып. 42.
- Гутнова Е. В.* Памяти академика С. Д. Сказкина.— Вопросы истории, 1980, № 10, с. 121—127.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр 264, 265, 286  
 Августин Гиппонский 55, 138, 264, 269, 276—280, 282, 285  
 Аверроэс 287  
 Авиценна 287  
 Александр VI 160—162  
 Алкуин 285  
 Альба Ф. А., герцог 174  
 Альберт Пармский 67  
 Альфан Л. 41  
 Альфонс V Арагонский 158  
 Андрей Цареградский 80  
 Анна Австрийская 225, 234  
 Анна Бретанская 152  
 Ансельм Кентерберийский 122, 284, 286  
 Арий 274  
 Аристотель 24, 30, 100, 264, 271, 272, 279, 280, 283, 285, 287  
 Арнольд Брешианский 260  
 Арциховский А. В. 215  
  
 Бакстер 186  
 Бальзак О. 225  
 Барбаросса Хайриддин 169, 170—172  
 Барг М. А. 7  
 Басомпьер 221, 226—228  
 Баязид II 156, 167  
 Баяр 13, 14, 147, 153  
 Беда Достопочтенный 285  
 Белозерский П. А. 81  
 Бенедикт Нурсийский 88, 89  
 Бенедикт IX 93  
 Бентам И. 27, 185, 186  
 Бентиволио 158  
 Беренгар Турский 286  
 Бергсон А. 264  
 Беркли Дж. 278  
 Берлихинген Г. фон 201  
 Бернар Клервоский 8, 138, 264  
 Бицилли П. М. 53  
 Боккаччо Джованни 69  
 Болл Джон 49, 261  
 Бонапарт Иосиф 236  
 Бонифаций VIII 90—93  
 Бопссет В. 137  
 Борджа Цезарь 161, 162  
 Бозций 283, 285  
 Бунин И. А. 79  
 Бурбон, коннетабль 165—167  
 Бурбоны 237  
 Бэкон Ф. 41  
  
 Вазоли Ч. 15  
 Валленштейн А. 202  
 Вальдерик из Брешии 92  
 Ван Россем 171  
  
 Варьяш О. И. 5  
 Василий Блаженный Московский 77, 80, 81, 82  
 Василий Великий 133, 138  
 Вебер М. 183—185, 187  
 Виклеф Джон 260, 261  
 Вико Дж. 222  
 Вильгельм из Мербека 287  
 Виндельбанд В. 30, 32, 42, 51, 264  
 Виньи А. де. 4, 221—228, 232, 233, 235, 291  
 Висконти 158, 161  
 Волгин В. П. 47  
 Вольтер 39  
 Вульф М. де. 16  
  
 Габсбурги 141, 148, 149, 155, 156, 164, 235  
 Гастон Орлеанский 229, 234  
 Гастон де Фуэ 163  
 Гауптман Г. 4, 13, 188—190, 199—208, 211, 291  
 Гаусрат А. 91, 93  
 Гви Бернард 10, 83  
 Гвидо Путаджи 67, 68  
 Гвиччардини Ф. 162  
 Гегель Г. Ф. В. 11, 28, 32, 33, 39, 42, 43, 117, 218  
 Гейер Флориан 189, 200—202, 204—206, 208, 211  
 Генрих II французский 152, 154, 164, 170, 173—175  
 Генрих IV Бурбон 229—231  
 Генрих VIII английский 163, 164, 167, 171—173  
 Георгий Новгородский, юродивый 78  
 Гераклит 268  
 Гердер И. Г. 138  
 Герье В. И. 264  
 Гёте И. В. 214  
 Гиз Карл 173  
 Гиз Франсуа де 173, 174  
 Гильом Копшский 287  
 Гильом из Шампо 286  
 Гиплер Вендель 195  
 Годунов Борис 81  
 Гольдер-Еггер О. 63  
 Гонорий IV 63, 68, 84  
 Гонсало де Кордова 151, 162  
 Горсей Дж. 81  
 Горячева Р. И. 290  
 Готхейн Э. 184  
 Грабман М. 265, 285  
 Грандьё Урбен 221, 225, 232, 233  
 Григорий Богослов 133  
 Григорий Турский 264, 283  
 Григорий X 63, 64

- Гус Ян 260  
 Гусарова Т. П. 5  
 Гутнова Е. В. 5, 7, 20, 290, 291  
 Гюго В. 4, 236, 237, 239—248, 291
- Даллин В. М. 7, 290  
 Данилов А. И. 290  
 Дапте Алигьери 48, 49, 84  
 Дарвин Ч. 199  
 Декарт Р. 29, 30  
 Дельбрюк Г. 151, 153  
 Демокрит 268, 287  
 Дольчино 3, 4, 6, 9, 18, 47—54, 62, 83—87, 89, 91—97, 249, 259, 261, 263, 290, 291  
 Доминик святой 88, 89  
 д'Эффия А., маркиз 234
- Егоров Д. Н. 60  
 Елена, юродивая 81
- Жанна д'Арк** 9  
 Жебелев С. А. 100  
 Жильсон Э. 11, 265  
 Жозеф — «серый кардинал» 221, 224, 225
- Запойян Я. 166, 169, 171  
 Запорожец Н. И. 7  
 Зентара Б. 16  
 Зибель Г. 27  
 Зиккинген Ф. фон 148, 165, 194  
 Зосима 282
- Иаков Арагонский** 91  
 Иван Грозный 80, 81, 240  
 Иероним 264, 276—277, 279, 280, 282  
 Изабелла Кастильская 151, 155  
 Иннокентий IV 70  
 Иоанн Дамаскин 275, 285  
 Иоанн Златоуст 133  
 Иоанн Скот Эриугена 24, 275, 285  
 Иоанн Солсберийский 264  
 Иоахим дель Фьоре (Иоахим Флорский) 86, 87, 89, 91, 93, 264  
 Иосс Фриц 205  
 Исидор Ростовский 80  
 Исидор Севильский 285
- Йорки** 147
- Каджезе Р. 258, 259  
 Казанова 215  
 Кальвин Ж. 183  
 Кант И. 31, 32, 110, 111, 186  
 Кареев Н. А. 12  
 Карл Бурбон 241  
 Карл Валуа 91, 92  
 Карл Великий 283, 284  
 Карл Смелый Бургундский 155  
 Карл I английский 41
- Карл II неаполитанский 91, 92  
 Карл V Габсбург 146, 149, 155, 164—174  
 Карл VIII французский 154, 159—161  
 Карсавин Л. П. 264  
 Катков М. И. 14  
 Кириан, юродивый 82  
 Клакхон К. 265  
 Климент VII 166, 167  
 Ковалевский М. М. 258  
 Кольбер Ж. Б. 228  
 Коммин Филипп де 160, 161, 240  
 Кондорсе Ж. А. 39  
 Константин, византийский император 88, 89, 93  
 Кортес Ф. 171  
 Косминский Е. А. 250  
 Котельникова Л. А. 255  
 Кочанов Николай, юродивый 78  
 Креберг А. 265  
 Кромвель О. 236  
 Кузнецов И. И. 77, 79, 80
- Лавровский В. М. 215  
 Лагард де 171, 172  
 Ланкастеры 147  
 Латремуйль 164, 165  
 Лев X 163, 165  
 Лев XIII 31  
 Леви-Брюль Л. 124, 125  
 Левина М. И. 7  
 Левицкий Я. А. 290  
 Лейбниц Г. 30  
 Ленин В. И. 8, 10, 17, 19, 21, 29, 40, 44, 45, 134, 254, 272, 285  
 Леонардо да Винчи 214  
 Лозинский М. Л. 48  
 Лонгин из Бергамо 92  
 Лотрек 167  
 Луиза Савойская 168  
 Луи-Филипп Орлеанский 244  
 Лукин Н. М. 12  
 Лучицкий И. В. 12  
 Луцигус Э. 131  
 Люблинская А. Д. 7  
 Людовик IX Святой 159  
 Людовик XI 155, 160, 236, 239, 240  
 Людовик XII 153, 154, 161—164  
 Людовик XIII 221, 224, 228, 229, 233, 291  
 Людовик XIV 17, 228, 244  
 Людовик XVI 41  
 Лютер Мартин 51, 71, 197
- Маймонид 287  
 Макарий, патриарх 82  
 Макдональд В. 56, 63  
 Максимилиан I Габсбург 149, 153, 155, 163, 165  
 Мак-Суини А. И. 12, 37

- Макьявелли Н. 159, 162  
 Малатеста С. 158  
 Малов В. Н. 7  
 Мандопне П. 16  
 Маргарита Бургундская 168  
 Маритэн Ж. 11, 37, 265  
 Мария Бургундская 149, 155  
 Мария Венгерская 172  
 Мария Гиз Лотарингская 171  
 Мария Мантуанская 225, 234  
 Мария Стюарт 173  
 Маркс К. 4, 8, 10, 11, 19, 21, 24, 26, 27, 33, 34, 35, 39, 40, 42, 44, 45, 69, 73, 99, 103, 123, 127—130, 144, 145, 148, 150, 159, 170, 182—184, 186, 190—191, 193, 197—200, 217, 223, 224, 238, 239, 242, 243, 253, 255, 257, 260, 267, 271, 279, 291  
 Марсилио Фичино 270  
 Масса Исаак 81  
 Медичи 158, 160  
 Медичи Козимо I 158  
 Медичи Лоренцо Великолепный 158  
 Медичи Мария 229  
 Медичи Пьеро 158  
 Мильская Л. Т. 7  
 Мильтон Джон 185  
 Минь Ж.-П. 122  
 Минье М. 165  
 Мишле Ж. 222, 233  
 Молла М. 217  
 Мольер Ж. 244  
 Монморанси, герцог 174, 229  
 Монтескьё Ш. 39, 184, 244  
 Монтефельтре 158  
 Мор Г. 12  
 Мориз Саксонский 173, 174  
 Моро Лодовико 159, 161  
 Мороне Петр 93, 95  
 Муратори А. 49, 83, 84, 86, 89—93, 96, 263  
 Мюнцер Томас 50, 51, 189, 193, 196, 197, 198, 199, 204, 205  
 Наполеон I 41  
 Наполеон III 237, 247  
 Несторий 274  
 Нечкина М. В. 9  
 Никола Салос Псковский, юри-  
 дический 80, 81  
 Николай Евмерик 77  
 Николай IV 63  
 Никон 82  
 Ногаре Гильом 92  
 Ньютон И. 30  
 Оккам Вильям 285  
 Оливарес 235  
 Онкен В. 40  
 Опиццо 70, 83  
 Ориген 69, 133, 138, 276  
 Орсипи 158  
 Осиновский И. Н. 5, 7, 290  
 Павел Аленпский 82  
 Павел Орозий 282  
 Павел Самосатский 276  
 Павел IV 174  
 Пелагий 274  
 Пелисье Г. 171  
 Петр Арагонский 90, 91  
 Петр Дамiani 285, 286  
 Платон 24, 30, 133, 264, 268—272, 276, 279, 283, 285, 286, 287  
 Плотин 133, 273  
 Порфирий 285  
 Прокл 133, 279  
 Прокопий Устюжский 78, 80  
 Пугачев Е. 79  
 Пушкин А. С. 79, 218  
 Пфейфер Г. 197  
 Пшивар Э. 265  
 Рабан Мавр 285  
 Рабле Ф. 69  
 Разин С. 79  
 Рапьеры Саккони 60, 61  
 Раскина С. М. 7  
 Ревякина Н. В. 7, 289  
 Рене Лотарингский 158, 159  
 Риккерт Г. 32, 33, 42, 43, 51  
 Ришелье А. Ж. 221, 224, 225, 226, 228—231, 233, 234, 235  
 Романова В. Л. 7  
 Росцелин 285, 286  
 Руссо Ж. Ж. 244  
 Сабатье П. 76  
 Сабуров Б. А. 15  
 Савин А. Н. 10, 17  
 Савонарола Дж. 159, 160, 161  
 Салимбене А. 10, 49, 53, 62—70, 77, 82, 83, 85, 94, 262, 263  
 Саломон 137  
 Сальвиан 282  
 Сальвио Бурчи 60  
 Самаркин В. В. 7, 47, 61, 93, 290  
 Саньяк Ф. 41  
 Се А. 38  
 Сегарелли Герардо 47, 49, 53, 61, 62, 65, 67—71, 77, 82—88, 90, 94—96, 261—263, 291  
 Сегарицци А. 83, 263  
 Сейссель Клод 152  
 Селим I 167  
 Сен-Мар 221, 224, 225, 232—235, 291  
 Сигер Брабантский 16, 287, 289  
 Сидорова П. А. 215, 289  
 Сильвестр 60, 88, 89, 93, 95  
 Симеон, 78  
 Симонетта из Кремоны 60

- Сказкин С. Д. 3—21, 30, 33, 47, 61, 62, 83, 85, 93, 98, 125, 128, 141, 175, 178, 188, 214, 215, 217, 249, 264—291
- Сказкина В. В. 5, 7, 11, 141
- Смирин М. М. 7
- Сократ 30, 132, 178
- Сулейман I Великолепный 150, 156, 167, 168
- Суриано М. 153
- Стам С. М. 7,
- Сфорца 158, 161
- Сфорца Массимилиано 164, 165
- Сфорца Джованни Галеаццо 159
- Сфорца Франческо 170
- Татарина К. Н. 5
- Таценко Т. Н. 7
- Тертуллиан 275
- Тепфер Б. 290
- Теодорих Остготский 283
- Теодульф 284
- Токвиль А. 12
- Толстой Л. Н. 79, 212, 216
- Томмазо Н. 154
- Трайнина Г. И. 290
- Трёлч Э. 15, 33, 115
- Тривульцио 161, 164
- Трубейко Е. 264
- Тюдоры 147
- Тютчев Ф. И. 18, 149
- Уколова В. И. 289
- Ульрих фон Гуттен 148, 201
- Ульянов Ю. Р. 7
- Уот Тайлер 49, 249, 261
- Успенский Г. И. 79
- Уэллс Г. 41
- Файнелли В. 257
- Федор Новгородский 78
- Фейербах Л. 34, 39, 42
- Феофил Александрийский 280
- Фердинанд Арагонский (Испанский) 151, 155, 161, 163, 169
- Фердинанд I Габсбург 169, 171, 172, 174
- Фердинанд I Неаполитанский 158, 159, 162
- Филипп, ландграф Нессенский 174
- Филипп Фландрский 155
- Филипп II Испанский 146, 170, 174
- Филипп IV Красивый 91, 92
- Филон Александрийский 133, 137
- Флетчер Дж. 82, 83
- Фома Аквинский 12, 16, 37, 55, 63, 264, 286, 287—289
- Франциск Ассизский 58, 59, 71, 76, 83, 88, 89, 138
- Франциск Пипин 93
- Франциск I 148, 151, 153, 164, 165, 166—173
- Франциск II 173
- Фридрих, курфюрст Саксонский 173, 174
- Фридрих II Сицилийский 90—93, 97
- Фридрих II Неаполитанский 162
- Фридрих III 149
- Фридрих-Вильгельм III 39, 42
- Фридрих из Таренто 92
- Фриз Лоренц 195
- Хачатурян Н. А. 4, 5, 7, 216, 289, 291
- Хвостов М. М. 17
- Хвостова К. В. 17
- Христиан III 171
- Хуана Безумная 155
- Целестин V 93, 95
- Циммерман В. 188, 189, 197, 200—202
- Чистозвонов А. Н. 290
- Шиакка М. 12
- Шаллер Г. 136—138, 265
- Шарьер М. 168
- Шевкина Г. В. 289
- Шекспир Вильям 14, 190, 202, 212
- Шибутани Т. 217
- Шиллер Ф. В. 202, 208, 209, 212
- Ширяева Н. В. 290
- Шлоссер Ф. К. 39
- Шмидт С. О. 9
- Шмоллер Г. 40
- Шпенглер О. 264
- Штейгер Э. 200—201
- Шульце-Геверниц Е. 184, 186
- Эдуард VI 173
- Эйнгард 284
- Энгельс Ф. 4, 8, 10, 11, 13, 19, 24, 26, 27, 34, 35, 39, 42—45, 47, 69, 72, 73, 75, 77, 98, 99, 123, 127—130, 144, 148, 150, 170, 183—186, 188, 190, 191, 193, 196—199, 204, 223, 224, 238, 239, 243, 251, 255, 260—262, 267, 271, 279, 291
- Эпперлейн З. 290
- Эразм Роттердамский 277
- Эрве 12
- Эсхил 212, 213
- Юлий Цезарь 202
- Юлий II 162, 163
- Юнг А. 251
- Ямвлих 133, 273
- Ясперс К. 12

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
Архив академика С. Д. Сказкина (Е. В. Гутнова)	6
Понятие «всемирной истории» у К. Маркса и значение этого понятия в мировоззрении пролетариата	21
Понятие «всемирной истории» в буржуазной и марксистско-ленинской исторической науке . . . . .	38
Восстание Дольчино (План монографии)	47
Восстание Дольчино	47
Сегарелли — учитель Дольчино	53
Введение к книге «Основы средневекового мирозерцания»	98
О социальной роли и идейном содержании христианства .	128
✓ Международные отношения в Европе в конце XV и первой половине XVI в. . . . .	141
✓ Итальянские войны	157
✓ Возрождение, гуманизм и реформация .	175
Ф. Энгельс и Г. Гауптман как историки Крестьянской войны 1525 г. (О героях истории и героях трагедии)	188
Из дневниковых записей . . .	214
Заметки из блокнота 1970-х годов . . .	217
Заметки на отдельных листах . . . . .	219
<b>П р и л о ж е н и я</b>	
Предисловие к кн.: А. де Виньи. Сен-Мар, или Заговор во времена Людовика XIII	221
Предисловие к кн.: В. Гюго. Собор Парижской богородицы . . .	236
Исторические условия восстания Дольчино . .	249
Обзор спецкурса С. Д. Сказкина «История средневековой культуры» (Н. А. Хачагурян) . .	264
Труды академика С. Д. Сказкина, вышедшие после 1972 г. . . . .	290
Библиографии трудов С. Д. Сказкина	290
Библиография работ о С. Д. Сказкине	290
Указатель имен . . . . .	291

Сергей Данилович  
СКАЗКИН  
ИЗ ИСТОРИИ  
СОЦИАЛЬНО-  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ  
ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ  
В СРЕДНИЕ  
ВЕКА

*МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ*

Утверждено к печати  
Отделением истории Академии наук СССР

Редактор издательства *Ф. Н. Арский*  
Художник *М. Р. Ибрагимов*  
Художественный редактор *Н. Н. Власик*  
Технический редактор *Р. Г. Грузинова*  
Корректоры *Л. И. Воронина, Л. И. Кириллова*

ИБ № 22066

Сдано в набор 11.11.80  
Подписано к печати 15.01.81  
Т-04011. Формат 60×90<sup>1/16</sup>  
Бумага типографская № 1  
Гарнитура обыкновенная  
Печать высокая  
Усл. печ. л. 18,62. Уч.-изд. л. 21,4  
Тираж 5650 экз. Тип. зак. 3675  
Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90  
2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10