



Humanitas

Историческая традиция Франции

Humanitas

Humanitas



Александр Гордон

Историческая традиция Франции



УДК 13(082.1)
ББК 87
С30

Введение

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России» (2012—2018)

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), П.П. Гайденок, И.Л. Галинская,
В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева,
А.Н. Кожановский, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров,
И.И. Ремезова, А.К. Сорокин

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор РГГУ,
член-корреспондент РАН Л.П. Репина;
доктор исторических наук, профессор МГУ В.П. Смирнов

Гордон А.В.

С30 Историческая традиция Франции / А.В. Гордон. — М.;
СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 368 с. —
(Humanitas).

ISBN 978-5-98712-124-5

История и география, культура и религия Франции в осмыслении национальной историографией. В центре исследования историческое самосознание нации в его динамике от легендарного прошлого к современности, от мифов к научным знаниям. Прослеживается формирование национально-государственной идентичности, выявляется его эволюция от унитарно-централистской модели к культуре многообразия. Оценивается роль Франции в мировом цивилизационном процессе

УДК 13(082.1)
ББК 87

ISBN 978-5-98712-124-5

© Левит С.Я., составление серии, 2013
© Гордон А.В., 2013
© Центр гуманитарных инициатив, 2013

Для исторической науки современность предстает временем «историографического сознания» (П.Нора). Не один десяток лет мы слышим о «кризисе» исторической науки, о том, что она «разлетается на осколки» (Ф.Досс), что критерии достоверности «размываются», утрачивается ценность исторического факта и т.д. Все это верно, но лишь отчасти, как частные определения эволюции исторического знания, выводящей его не только за пределы классической парадигмы Леопольда Ранке, но и за пределы методологии основателей школы «Анналов».

Вместе с включением все новых и новых тем, с привлечением все новых и все более разнообразных источников происходит очевидное расширение самого предмета исторического знания. В этот предмет входит собственно историческое сознание и — далеко не в последнюю очередь — самосознание историков. Их историческая рефлексия становится объектом научного анализа.

Прошло, думается, время, когда историк мог безапелляционно заявить что-нибудь вроде «физика, берегись метафизики!». Наука истории активно берется за историческую «метафизику», не пусая перед теми мифологемами, что издавна утвердились и, растворившись в апориях исторического знания, сделали его неотъемлемым элементом. Противопоставление истории-знания истории-памяти, по Морису Хальбваксу, уступает место диалектике их взаимодействия, которую впитывает в себя современная историографическая наука. Именно углубленное понимание предмета этой науки, расширившиеся возможности историографического исследования позволяют братья за такие темы, как историческая традиция, представляющие прочный сплав научного знания и национального самосознания.

Обращение к теме «Историческая традиция Франции» обусловлено богатством этой традиции, давним и глубоким интересом к ней в России (достаточно вспомнить о популярности Александра Дюма или Проспера Мериме, Виктора Гюго или Мориса Дрюона), наконец — начавшимся в эпоху Просвещения интенсивным взаи-

модействием двух национальных исторических традиций. Немаловажно, что такое обращение хорошо подготовлено историографически — развитием французской исторической науки.

Вступив в 1980-х годах в «эру коммемораций», мощных общественно-политических кампаний, сопровождавших торжественное празднование основополагающих дат национальной истории (1500-летие крещения Хлодвига с его войском, 1000-летие династии Капетингов, 200-летие Французской революции), французское общество предъявило высокие требования к исторической науке. Если ученые не хотели отдать свой приоритет в интерпретации прошлого политикам и журналистам, если они рассчитывали вмешаться в государственную «политику памяти», они сами должны были основательно заняться злободневными сюжетами национальной исторической памяти. К чести французского научного сообщества так и произошло. Можно констатировать, что авторитет науки, «символический капитал» (термин Бурдьё), накопленный французскими историками, позволил им стать лидерами в выработке общественного мнения по вопросам национального наследия¹.

Ярким примером квалифицированной «работы над памятью» стал многолетний труд большого коллектива французских (преимущественно) ученых во главе с академиком Пьером Нора, увенчавшийся созданием монументального издания «Места памяти», своеобразного путеводителя по пространству национальной традиции. Многотомное издание охватило важнейшие события, памятники, символы культурного наследия страны (включая не в последнюю очередь ее историографическую традицию), в его создании участвовали десятки видных специалистов различных направлений². «Места памяти» характеризуют историографическую ситуацию рубежа XX — XXI вв. примерно так же, как коллективная и многотомная «История Франции» Эрнеста Лависса ситуацию рубежа XIX — XX вв.

Образцом «мемориальной истории» становится «история дат» — событий, означенных, воспринятых и запечатленных национальным сознанием. Характерный пример — подготовленный большим коллективом французских ученых (50 человек) под руководством Алена

¹ Стотысячными тиражами расходились в 80-х годах журналы «Мируар дель истуар», «Историа», «Исторама», книги Ле Руа Ладюри, Дюби и других современных классиков (для сравнения тома «Истории Франции» Лависса выходили тиражами 7,5—11 тыс. экз., а иллюстрированное переиздание 1923 г. — 17—25 тыс.).

² *Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997 (1^{éd.} — 1984). Есть краткая русская антология: Нора П. Франция — память. (Пер. с фр. Д. Хапаевой. СПб.: Изд-во С.Петербургского ун-та, 1999.

Корбена компендиум толкований 75 дат французской истории, которые належало запомнить школьникам по учебнику 1938 г.¹

Обращение к проблематике исторической памяти было в значительной степени подготовлено работами «третьего поколения» школы «Анналов», в первую очередь трудами Жоржа Дюби и Жака Ле Гоффа, которые, углубляя «историю ментальностей», пришли к обстоятельному выявлению исторических форм общественного сознания в тесной связи с характеристикой самого общества. Такова, например, капитальная монография Дюби о триединой структуре средневекового общества. Историк показал, как в разработке учения о «молящихся», «воюющих» и «трудящихся» выразились представления о реальности раннесредневекового общества и как затем это учение стало, в свою очередь, реализовываться в становлении феодализма и сословной монархии².

С монографией Дюби своеобразно перекликается книга Ле Гоффа «Рождение чистилища», где на основе анализа представлений о загробной жизни фиксируется переход от двоичных к более дифференцированным троичным категориям мировосприятия, а это движение, в свою очередь, вписывается в становление личностного самосознания людей Средних веков, формирование у них чувства личности³.

Монографию Дюби «Бувинское воскресенье» (1973)⁴ можно назвать первой крупной современной работой, предвосхитившей обращение к проблематике исторической памяти. Убедительную победу французского войска короля Филиппа II Августа над армией императора Оттона IV Немецкого у Бувинского моста (Фландрия) 27 июля 1214 г. Дюби попытался воссоздать в том культурном контексте, в котором воспринимали ее сами участники и современники. Весьма показательный для новейшей французской историографии (Дюби скончался в 1996 г.) случай, когда маститый историк, академик выступает в двойном амплуа — исследователя прошлого и толкователя-восприемника определенной исторической традиции. Выступая в роли «распорядителя» исторической памятью, ученый раскрыл значение битвы для формирования национального сознания и объединения различных частей страны вокруг королевского домена.

Ле Гофф откликнулся на проблематику памяти спустя четверть века всесторонним исследованием мифологии самого популярного

¹ 1515 et les grandes dates de l'histoire de France, revisitées par les grands historiens d'aujourd'hui (A. Corbin, dir. Paris: Seuil, 2005).

² *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris: Gallimard, 1979.

³ *Le Goff J.* La naissance de purgatoire. Paris: Gallimard, 1981.

⁴ *Duby J.* Le dimanche de Bouvines. Paris: Gallimard, 1973.

правителя средневековой Франции, Людовика IX¹. Проникая в харизму легендарной личности, историк показывает, как сливались в исторической традиции два пласта реальности — события того времени и их восприятие современниками и потомками. В результате раскрываются обстоятельства формирования культа правителя, приобщенного — единственным среди королей Франции — к лику святых.

В общем, современные французские историки явственно осознают необходимость «приручения» исторической памяти. Между тем обращение к ней заставляет задуматься о совмещении, казалось бы, несовместимого: «Память оправдывает себя в собственных глазах своей морально-политической правильностью и черпает силу в тех чувствах, которые она пробуждает. История же требует доводов и доказательств». Нельзя поэтому, доказывает современный французский историограф, «идти в услужение к памяти», в то же время необходимо считаться со «спросом на память», чтобы «превратить этот спрос в историю»².

«Распоряжение» национальной памятью — крайне деликатная задача еще и потому, что вопрос переносится в плоскость отношений между политикой и наукой, государственной властью и профессиональным сообществом. Со времени «больших коммемораций» 1980-х годов государственная власть во Франции активно занимается вопросами исторической памяти, отвечая со своей стороны на запросы общества. Впечатляющим откликом стали так называемые мемориальные законы — об еврейском геноциде и преследовании армян, о работорговле и колонизации. Видные представители научного сообщества во главе с Раулем Ремоном и Пьером Нора увидели в правовой оценке исторических событий покушение на профессиональную компетенцию, выразив негативное отношение в «петиции девятнадцати» под броским названием «Свободу истории» и основании одноименной ассоциации (2006).

В ходе последовавшей полемики³ часть историков вернулись на исходные позиции: истории — факты, памяти — мифы. Часть пошла за амбициозными претензиями на руководство исторической памятью, представив историческую науку в виде некоей верховной инстанции в определении исторической истины. Верну-

лись и к некогда высказанному мнению о том, что «память умирает в истории», т.е. долг ученых переработать коллективную память как один из исторических источников и, сопоставив ее с другими видами источников, произвести искомый продукт — точное и объективное знание, удовлетворяющее всех в силу беспристрастности его носителей.

Заявленная таким образом претензия профессионального общества на преимущественное право распоряжения национальной памятью вызвала критику с разных сторон, в том числе внутри самого сообщества. В ходе объяснений между сторонами были сделаны существенные уточнения к позиции тех, кто претендовал на особые права историков.

Во-первых, представители исторического знания не претендуют на истину в последней инстанции, поскольку это противоречит самой логике этого знания, которое на всех этапах остается открытым для дальнейшей эволюции. Во-вторых, ученые не оспаривают права государства в лице власти, как центральной, так и — знамение современности — региональной, определять свою позицию в оценке прошлого. Разумеется, такое же право, считают историки, должно быть обеспечено самому обществу в лице каждого его индивида.

По некоторым вопросам консенсуса явлено не было. Прежде всего в отношении оценок прошлого. «Автономисты» доказывают, что историки, устанавливая факты, должны избегать какой-либо их оценки. Оппоненты утверждают, что подобная позиция чревата аполитичностью и даже аморальностью. По их мнению, хотя ученому следует избегать субъективизма в оценках, он как носитель фундаментальных ценностей современного гражданского общества не должен скрывать своей позиции. Вовлеченность ученого в политическую борьбу, которая во второй половине XX в. была названа «ангажированностью», утвердилась во французском научном сообществе уже при его становлении, в конце XIX в. (во время «дела Дрейфуса») ¹.

Еще один принципиальный в методологическом отношении вопрос, оставшийся спорным, — историческая память общества как источник научного знания. Вместо архиклассической позиции полного элиминирования мифологем памяти утверждается позиция ее «использования» в качестве объекта исторического анализа. Однако

¹ *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой (Пер. с фр. В. И. Матузовой; коммент. Д. Э. Харитоновича. М.: Ладомир, 2001.

² *Про А.* Двенадцать уроков по истории (Пер. с фр. Ю.В.Ткаченко. М.: РГГУ, 2000. С. 318-319.

³ *La judiciarisation du passé et la crise mémorielle: La France malade de son passé (Dossier réalisé par J.-P. Husson. http://www.cndp.fr/crdp-reims/memoire/enseigner/memoire_histoire)05bishistoriens2.htm*

¹ Даже представители «методической школы», претендовавшей на сугубую объективность, не исключали для профессионального историка ссылаться на собственную позицию. Шарль Сеньобос (он был на стороне «дрейфусаров») предупреждал читателя в предисловии к учебнику «Политическая история современной Европы» (1897) о «личных симпатиях к либеральному, светскому, демократическому и западному строю» (*Про А.* Указ. соч. С. 278).

оппоненты отмечают нравственную уязвимость подобной объективации. Поскольку в исторической памяти кроется представление нации о самой себе, источниковедческий релятивизм угрожает размыванию национальной идентичности. Говоря другими словами, для человечества и нации память субъектна, и в этом смысле она на соответствующем историческом этапе и у конкретной части общества абсолютна. Разумеется, с учетом того, что установки на запоминание и сами критерии мемориализации — селекции исторических фактов меняются в ходе становления и развития нации.

Важна и другая сторона вопроса. Отношения исторической памяти и науки, перерастая в проблему взаимодействия исторического знания и национального сознания, делают «автономизм» историков весьма хрупким. На самом деле, ученый выступает одновременно в двух амплуа — носителя исторического знания и выразителя исторического сознания нации. И только от его профессионализма зависит, говоря словами Пьера Нора, «быть историком памяти», а не ее «слугой».

К сказанному французским академиком требуется добавить, что историческая память отнюдь не безлична и далеко не всегда анонимна. У нее есть заказчики, есть механизмы транслирования, есть и авторы из научного сообщества. Характерным примером является рассмотренное в монографии (гл. 2) бытование генетического мифа. Возникшая еще при Меровингах версия того, «откуда есть пошла земля Французская», отсылала к откровенно баснословным временам и одновременно выполняла отчетливо выраженную вполне прагматическую функцию легитимации нового государственного устройства. Соединяя полуварварское королевство нитью генетической преемственности с классической цивилизацией древности, миф о предках-троянцах возводил в цивилизационный статус и само королевство в образе его правящего слоя.

Эволюционируя, обволакиваясь подробностями, вбирая сюжетные повороты, генетический миф в своей троянской, а затем и галлотроянской версии бытийствовал едва ли ни тысячелетие, постепенно превращаясь из династической легенды в этно-государственную мифологию, обосновывавшую место Французского королевства в кругу средневековых государств европейского мира.

Разительную трансформацию генетический миф испытал в Новое время. Мифологемы стали превращаться в идеологемы зарождавшегося классового сознания. Единый этно-государственный миф распался на две части, отражая раскол французского общества и узаконивая по существу этот раскол. В столкновении «германской» и «галльской» версий генетического мифа, в споре между

профессионалами-знатоками начала ХУШ в. графом Буленвилье и аббатом Дюбосом, отчетливо выразилось стремление одной части общества к сохранению своего привилегированного положения и стремление другой покончить с сословными привилегиями.

В кровавой схватке победило сословие непривилегированных, а с ним торжествовал и «галльский миф», к которому имперско-бонапартистская идея добавила коннотации из истории Древнего Рима. В период Второй империи и Третьей республики этот миф приобрел отчетливую антигерманскую направленность. Так, на первый план выходила внешнеполитическая заостренность генетической мифологии. Одновременно «галльский миф» становился историческим основанием политического единства Республики, сотрясаемой жестокими схватками с монархистами, которым совсем не подходила официальная формула этого протоединства «наши предки — галлы».

Заметим, что, несмотря на отчетливо политическую подоплеку генетического мифа, участие в его разработке ученых — а среди наиболее ярких и ярых протагонистов «галльского мифа» были такие крупные историки, как Н.-Д. Фюстель де Куланж и Камилл Жюллиан, — отнюдь не сводилось к политической конъюнктуре. В течение всего XIX в. предпринимались серьезные усилия для воссоздания «галльской цивилизации», истории и культуры доримской Галлии и осмысления характера влияния на нее римского завоевания.

Совершенно по-иному начинала разворачиваться мифология национального «вопроса», того, что получило имя *Насьён)Нация* (см. гл. 3). Французы не только изобрели понятие в современном значении государственной принадлежности, более известном правда в его англосаксонском звучании «nation-state (нация-государство)», они в сущности и прославили его на весь мир в войнах Французской революции. Вначале же категория *Нации* обрела по-новому сакральное значение как высшая революционная ценность в определении государственного суверенитета. Заместив центральную фигуру королевского мифа, *Нация* сделалась опорной точкой национальной мифологии.

В качестве высшей ценности *Нация* вошла в историческое знание Франции основополагающего для формирования современных европейских наций XIX в., когда это знание обретало характер национальной науки. Ее представители, начиная с Огюстена Тьерри и «школы историков периода Реставрации» (как она обозначена в учебниках), с позиций своего времени переосмыслили историю страны, придав ей «национальную» субстанцию. Так возникла мифологема «национальной династии».

Озабоченные исторической реабилитацией третьего сословия, сынами которого они себя представляли, эти либеральные истори-

ки отыскивали «родоначальников». Отмежевываясь от аристократического «германского мифа», Тьерри указал на Капетингов как на первую «национальную династию». Критерием явилось их обособление от имперско-германской династии Каролингов, степень которого историк заметно преувеличил. «Коммеморация» 1980-х годов закрепила выбор Гуго Капета и в качестве основателя французской государственности.

Все же нельзя не отметить, что «национальный» характер Капетингов даже в значении обособления от империи (этнически Капетинги были такими же франками-германцами, как и основатели Священной Римской империи германской нации), которое подчеркивал Тьерри, выявился лишь спустя два столетия в той самой битве у Бувинского моста. Логично поэтому, что место «отца-основателя» у автора «Бувинского воскресения» Дюби занимает Филипп II Август.

Несравненно большая интенсивность национальных чувств ассоциируется в историографии со следующей французской династией Валуа, начало правления которой было ознаменовано первыми битвами Столетней войны. Беспримечательная по продолжительности англо-французская война получила, что весьма знаменательно, диаметрально противоположную оценку по разным берегам Ла-Манша. В английской историографии речь идет о ряде феодальных междоусобиц, вылившихся в борьбу за наследство между близкими родственниками; во французской — о войне за национальную независимость.

Патриотическая линия отчетливо прослеживается в творчестве крупнейшего французского историка середины XIX в. Жюль Мишле. Он-то своим описанием Столетней войны и способствовал больше всех превращению драматических (и трагических для народа) событий XIV — XV вв. в основополагающий отечественный миф. Героем этого мифа оказался французский народ в лице национальной героини Жанны д'Арк, которая, воплощая народную волю, выбрала для страны «национального» короля.

В союзе народа с королем выявилась под пером самого популярного французского историка мистическая связь государства, территории, которую оно занимает, и населения, на ней проживающего — та самая связь, что и сделалась доминантой французского определения *Нации*. Неслучайно оно закрепилось на рубеже ХУП и ХУШ вв. как итог «классического века» торжества абсолютизма, как кульминации монархии Божьей милостью; неслучайно притом, что абсолютизм привел к редуцированию «национального мифа» к роялистскому, что и обернулось катастрофическими последствиями для королевской власти, когда у «национального мифа» в национальном же сознании обнаружили более широкие основания.

Революция жестко отсекала вместе с роялизмом не только монархическое основание «национального мифа», но и все составляющие мифологии «королевской нации», попытавшись начать национальную историю с «чистого листа». Третья республика, несмотря на очевидные попытки «наведения мостов» («История Франции», связанная с именем Эрнеста Лависса, тому свидетельствование), закрепила в символах преемственности революционного наследия элиминирование монархической традиции. С тех пор средоточием идентичности для французов сделалась Республика как государственная формула *Нации*.

Разумеется, определенная часть французского общества не могла с этим согласиться. В атаке на республиканскую форму национальной идентичности монархисты использовали кардинальное переосмысление последней, что привнесли национал-радикалы из «Аксъён франсез», заменив критерий государственной принадлежности «зovem предков». То была замена политического определения нации как общности граждан данного государства воображаемым этно-культурным единством с отчетливыми расовыми коннотациями — прибегая к популярным ныне терминам, «праву почвы» было противопоставлено «право крови».

Этноцентрические постулаты, временно восторжествовавшие после национальной катастрофы 1940 г., были отброшены вместе с идеологией поражения бойцами Сопrotивления. Этноцентризму был противопоставлен универсализм как коренная особенность французской нации. На этой основе сложился голлистский синтез, соединивший идею Нации-Республики и мифологию «вечной Франции» с ее «сорока королями» и архетипами сводободлюбия, гуманности, великодержавности. Вобрав в себя мифологию Освобождения, миф об антифашистском единстве Франции перед лицом гитлеровской Германии, голлистский синтез явился основой национального консенсуса Пятой республики.

Хотя ассоциировавшееся с Третьим рейхом «право крови» было дискредитировано, «синдром Виши», по слову Анри Руссо¹, возвращающий к идеологемам «зова предков», отнюдь не исчерпал себя. Более того, пропаганда современных национал-радикалов из Национального фронта, отстаивающего принцип «Франция для французов» и противопоставляющего «коренных французов» «инородцам», находит широкий отклик в связи с обострением проблем массовой иммиграции.

¹ *Roussou H. Le syndrome de Vichy (1940 — 198...)*. Paris : Seuil, 1987.; *Idem. Vichy, un passé qui ne passe pas* avec É. Conan. Paris: Fayard, 1994.

Эти же проблемы породили идейное расслоение среди республиканцев. Наряду с утвердившейся в период Третьей республики унитаристской моделью *Нации* (единый народ, культура, язык), которая была в сущности воспроизведением и предельным развитием роялистской формулы Старого порядка («один король — одна вера — одна нация»), в широкий политический обиход вошел плюрализм. Франция повернулась лицом к своему природному и культурному многообразию, которое отмечали как выдающуюся черту Отечества крупнейшие историки и географы страны (см. гл. 1).

Движущей силой современного проекта *Нации* становится «политика многообразия (*diversité*)», включающая возрождение культуры исторических регионов Франции, региональных и миноритарных языков, признание Франции полиэтнической и поликонфессиональной страной при соблюдении фундаментального принципа отделения религии от государства, от школы, от политики (см. гл. 6).

Новое направление в национальном конструировании соответствует тенденциям, которые условно были названы французскими социологами «возвращением» — религиозности, этничности, регионализма. Сложный и еще не раскрывшийся с достаточной определенностью феномен включает активное обращение молодых поколений к духовной сфере, притом, что такое обращение как правило не подразумевает прочной институциональной принадлежности. «Believing not belonging (верить, не принадлежать)» — так было охарактеризовано это международное явление в западной социологии¹.

Одновременно во Франции сохраняется и религиозность традиционного типа, а Церковь обрела, наконец, как представляется, свое место в духовной жизни общества, исповедующего конституционный принцип светского государства. Отказавшись от монополии, Церковь претендует на роль своеобразного эксперта, одновременно цензора и консультанта в вопросах общественной нравственности. Лишенная поддержки государства, она полноценно использует свою автономию (см. гл. 4).

Церковь — самый древний институт французского общества, ее деятельность в стране насчитывает почти два тысячелетия. Церковная традиция в стране обращает нас к первым векам христианства, начинаясь задолго до крещения Хлодвига, которое было избрано в качестве объекта государственной «коммеморации». Предводитель франков был первым из варварских королей, крещенным по римско-католическому обряду, а Франция в ознаменование этого

¹ «Belonging for believing (чтобы верить, надо принадлежать)» было ответом в клерикальных кругах.

акта обрела статус «старшей дочери Церкви». И французские короли стремились оправдать это высокое звание, выступая в качестве защитников Церкви, принимая деятельное участие в Крестовых походах и искореняя ереси, занимаясь строительством храмов и покровительствуя многочисленным религиозным учреждениям.

Всем этим прославил себя в полной мере Людовик IX, который и был признан религиозной традицией образцом «христианнейшего короля», в сущности, правление Людовика Святого оказалось и апогеем самой традиции в ее средневековой форме.

Случившееся в XVI в., по слову Жана Делюмо, «религиозное возбуждение» вернуло Церкви христианскую массу населения, оттолкнув одновременно протестантское меньшинство. По мнению этого историка религии, Контрреформация, которую он называет Католической или Тридентской Реформацией, явилась «католическим возрождением» и, подобно Реформации протестантской, способствовала более основательной катехизации религиозных масс.

Однако раскол между католиками и протестантами-гугенотами и последовавшая за ним жестокая междоусобица, а затем борьба между ультрамонтанами и галликанцами, иезуитами и янсенистами сделали Церковь заложницей политики светской власти и свели к минимуму долговременные перспективы религиозного обновления.

Революция, сохраняя зависимость Церкви от государства, одновременно лишила Церковь государственной поддержки. Утверждение принципа свободы совести началось с того, что католичество утратило статус государственной религии. В этих условиях значительная часть духовенства и верующих в некоторых регионах Франции влилась в контрреволюционное движение. Ответом стала ожесточенная борьба с Церковью, сопровождавшаяся поиском новых форм религиозности.

Эта борьба продолжалась и при Третьей республике, пролонгируя раскол французского общества. Известным компромиссом в этой ситуации явился *лаицизм* — французский тип секуляризации: государство прекращало борьбу с Церковью с условием, что Церковь не станет вмешиваться в политику. Отделенная от государства Церковь могла рассчитывать на свою автономию. Этот, продиктованный стремлением к общественной консолидации компромисс утвердился далеко не сразу.

Разумеется, лаицизм не был простой политической мерой; на глубинном уровне то была своего рода культурная революция, и она была основательно подготовлена культурно-историческим развитием страны (см. гл. 5). С начала Нового времени Церковь утратила монополию на духовную жизнь французского общества. Уже

Высокое Средневековье знало явления духовной жизни — куртуазная культура, поэзия трубадуров, философия Абельяра и аверроизм, не говоря уже об *альбигойцах* — которые были дистанцированы от религиозной ортодоксии, а то и враждебны ей. Начиная с Возрождения, можно говорить о противоречивом взаимодействии ортодоксальности с формировавшейся на основе цивилизации античности нерелигиозной традицией.

Это взаимодействие сделалось во второй половине XX в. предметом серьезного рассмотрения и глубокого переосмысления. Почином стал труд Люсьена Февра «Проблема неверия в XVI в.»¹. В противовес восторжествовавшей в XIX в. идеологии исходной антирелигиозности культуры Нового времени и поступательного вытеснения из нее элементов религиозной традиции выдвинулась доктрина религиозного происхождения этой культуры и глубокой религиозности основателей цивилизации Нового времени.

Новая доктрина носила откровенно полемический характер: абсолютизации нерелигиозных элементов в одном случае противопоставлялось возведение в абсолют им противоположных. Полемичность отчетливо выявляется в трудах академика Пьера Шоню, который в обоснование фидеистической трактовки генезиса культуры Нового времени последовательно редуцировал ее к научной революции ХУП в., последнюю к математизации знания, а математизацию к чуду Благодати, вдохновлявшему великие умы революционеров науки².

Иную линию развития знаний, образованности и самой науки в ХУП в. проследил Рене Пентар, подчеркнувший роль неортодоксального культурного движения, представленного «либертинами-эрудитами»³. Если Февр, борясь с анахронизмом, навязыванием людям прошлого поздних представлений и понятий, подчеркнул специфичность форм сохранения религиозной веры в раннее Новое время, работавший одновременно с классиком школы «Анналов» Пентар сосредоточился на выявлении специфических форм инаковерия и неверия.

Для Поля Азара эволюция положения либертинов в обществе от людей, преследуемых духовной властью, до признаваемых идейных авторитетов — своего рода сколок с драматических изменений на рубеже ХУП—ХУШ вв., которые он назвал «кризисом европейского

¹ *Febvre L.* Le problème de l'incroyance au XVIe siècle : La religion de Rabelais (1 éd. — 1943. Paris : Albin Michel, 1947.

² См.: *Шоню П.* Цивилизация классической Европы (Пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.

³ *Pintard R.* Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Т. 1 — 2. Paris: Boivin, 1943.

сознания». Без этого культурного движения, как показывает Азар, создавший свой классический труд по истории общественной мысли Франции еще перед войной, невозможно понять произошедший сдвиг от католической ортодоксии к Просвещению: «Большинство французов думало как Боссюэ и вдруг стало думать как Вольтер»¹.

В столкновении крайностей религиозной и антирелигиозной версий наметился между тем оптимальный путь, предпосылки которого встречаются еще у Февра. Речь идет о плюрализме генезиса культуры Нового времени, о том, что выше было названо взаимодействием различных традиций. Концепцию взаимодействия античной и христианской цивилизаций развивает в характеристике Возрождения Жан Делюмо². Он же в своих специальных исследованиях показывает содержательную эволюцию самой религиозной традиции с наступлением Нового времени.

Отчетливо выражена плодотворная тенденция последних десятилетий к отстаиванию исторического континуитета, преемственности цивилизационного развития между различными эпохами; однако порой она оборачивается дискредитацией принятой исторической периодизации в целом и оспариванием ее целесообразности. Так, происходит с расширением временных рамок культурно-цивилизационного переворота, который еще в недалеком прошлом связывали исключительно с «веком Просвещения».

Справедливо отмечается значение предшествовавших веков, ассоциирующихся с ранним Новым временем (ХУІ — ХУП вв.). Но при этом спорными становятся собственно временные рамки Нового времени да и целесообразность самого выделения этой эпохи и цивилизации, поскольку параллельно подвергается сомнению и культурно-исторический переход от Средних веков к Новому времени. Тенденция ведет к отрицанию новаторского значения Ренессанса)Возрождения, и мысль некоторых авторов доходит до полного отрицания этого понятия в том метаисторическом смысле, который ему придал Мишле.

Столкновением различных подходов с сопутствующим ему вбросом антагонистических идеологем отмечена современная трактовка Просвещения. Концепция поступательного формирования цивилизации Нового времени: Просвещение — Революция — Модерность, утратила свою гегемонию. От «ревизии» историче-

¹ *Hazard P.* La crise de la conscience européenne. 1680 — 1715. Paris: Fayard, 1961. P. УП, 415.

² *Delumeau J.* La civilisation de la Renaissance. Paris: Arthaud, 1973. (Русское издание: *Делюмо Ж.* Цивилизация Возрождения (Пер. с франц. И. Эльфонд. Екатеринбург: У-Фактория, 2006).

ской роли Французской революции в 1960-1970-х годах, которая выразила общую для «постмодернистских обществ» и многообразно проявляемую деревулюционизацию их настоящего, прошлого, будущего, тень дискредитации пала и на Просвещение как на духовную подготовку Революции.

Постмодернизм поставил под вопрос идеологию исторического прогресса, утверждение которой связано с Просвещением. Исходя из трагического опыта XX в. обосновывается дефектность этой идеологии, а заодно провал проекта преобразования общества и духовного совершенствования человека, выдвинутого Просвещением.

Однако совершенно отказаться от Просвещения, как и — при всем консерватизме современных европейских обществ — от Революции, да и по большому счету от идеологии прогресса национальная традиция никак не может. С Просвещением органически связана одна из важнейших идеологем французского исторического сознания — цивилизационной миссии страны, а эта идеологема, в свою очередь, является одной из опор того духовного и психологического комплекса, что именуется «Величием Франции».

По-прежнему для университетского образования сохраняет значение разграничение эпох: Античность, Средние века, Новое время, новейшая история. Однако наряду с этой «канонической периодизацией» в ход идет так называемая живая периодизация, которую автор приспособляет к предмету своего исследования. Столкновение тенденций континуальности и дисконтинуитета, подчеркивания преемственности, с одной стороны, и разрывов, когда «распадается связь времен» — с другой, привело к тому, что историк оказывается перед «свободой выбора временной школы и неопределенным множеством исторических времен»¹.

Возникающее в рамках исследования одного исторического сюжета «наложение различных темпоральностей» позволяет более гибко и полно отразить особенности конкретного времени. Однако создает большую сложность, когда требуется передать процессы «длительного времени», подобные формированию и эволюции национальной исторической традиции. Не меньшую сложность в данном случае создает совмещение исторического времени и времени историографического. А оно неизбежно происходит в рамках исследования нашего предмета, ибо значим не только объективный «ход истории», но и динамика освещения различных событий и эпох в идейно-теоретической эволюции исторического знания.

¹ Словарь историка (Пер. с фр. Л.А.Пименовой. М.: РОССПЭН, 2011. С. 126.

В различных главах монографии речь идет об одной и той же традиции, которая предстает перед читателем своими различными сторонами, выделением тех или иных элементов — Нация, Религия, Цивилизация. Пересекаясь и взаимодействуя друг с другом, эти элементы традиции обладают вместе с тем присущими им особенностями эволюции.

Особый вопрос — соотношение местных традиций и традиции общезападной. Введением к рассмотрению этого соотношения служит первая глава. Обстоятельное историческое районирование, предпринятое в тридцатых годах XIX в. Жюлем Мишле в рамках его многотомной «Истории Франции», сплестило традиции исторических областей страны с общенациональной традицией, постольку-поскольку последняя была представлена восприятием местных традиций исторической наукой того времени. Ставшую историографическим памятником, «Картину Франции»¹ Мишле дополняет, уточняет, оспаривает историческая наука XX в.

* * *

Замысел исследования возник в 2007 г., когда по инициативе Евгения Васильевича Старостина я читал курс лекций по историографии Франции Факультета архивного дела РГГУ. Именно в беседах с профессионально подготовленными и любознательными выпускниками французской группы я понял, что интерес к теме выходит далеко за пределы традиционного обзора школ и направлений, что требуется радикально изменить характер историографического исследования, сделав его настоящим введением в знание истории и культуры страны, представив основные проблемы и направления франковедения в освещении национальной историографии.

Поскольку жанр историографического страноведения совершенно не освоен, чрезвычайно многое значила дружеская поддержка коллег. И мне посчастливилось ее получить. Хочу выразить искреннюю благодарность тем, кто взял на себя труд прочесть отдельные части и различные варианты монографии, кто высказал замечания и дал полезные советы, наконец, кто морально и душевно поддержал автора в реализации столь амбициозного проекта.

Это — Тамара Альбертовна Воробьева (Листак), Тимур Казбегович Кораев, Наталья Юрьевна Лапина, Ксавье Ле Торривелек, Владимир Николаевич Малов, Вера Аркадьевна Мильчина, Людмила Александровна Пименова, Лорина Петровна Репина, Владислав Павлович Смирнов.

¹ *Michelet J. Tableau de la France. () Histoire de France. T. 3. Paris, 1837.*

Глава I

Страна и ее исторические регионы

При всей древности Франции ее системное страноведческое изучение насчитывает не более двух веков. Весь XIX век — в условиях революционного разрыва, гражданских войн и завершившихся утратой пограничных территорий военных поражений — был заполнен поисками ответа на вопрос «Что такое Франция?». В этих поисках немалая роль отводилась географии в ее «человеческой» разновидности. Географы были призваны, говоря словами основателя «географии человека» (*géographie humaine*) Поля Видаля де Лаблаша, ответить на вопрос: «Каким образом часть земной поверхности, которая не является ни островом, ни полуостровом и которую физическая география не может считать собственно единым целым..., сделалась в конечном счете Отечеством?»¹

В происходившем процессе самоопределения французской нации был востребован образ территории, которую она исторически занимала. Не случайно географической панорамой страны Видаля де Лаблаша (1903) открывалось (в качестве первого тома) монументальное коллективное издание по истории Франции. Осуществленному перед Первой мировой войной Эрнестом Лависсом, французским академиком, еще при жизни снискавшим почетное звание «национального педагога», изданию предназначалось стать моделью национальной истории в республиканском духе, руководством патриотического воспитания для вступающих в сознательную жизнь поколений французов!

Тогда же республиканские педагоги озаботились «имагологией» Франции, приданием ее территориальному облику яркого, запоминающегося образа. Именно с конца XIX в. в обиход входит понятие «**гексагона** — шестиугольника». Фердинанд Буиссон в своей педагогической энциклопедии («*Dictionnaire de pédagogie et d'instruction*

primaire», 1887) предлагал уже на первом уроке географии указать учащимся его вершины: 1) Дюнкерк, 2) косу Сен-Матье у Бреста, 3) устье Бидассоа, 4) мыс Сербер, 5) устье Ройя у Ментона¹ и 6) гору Донон в Вогезах. Выдвигались и другие геометрические фигуры — «пятиугольника», «восьмиугольника», говорили о «квадрате» и даже «круге». Общий смысл всех определений, говоря словами выдающегося французского географа Элизе Реклю — восхищение «уравновешенностью и элегантностью» формы страны².

Целостный образ Франции сложился в сравнительно недавнее время, хотя для определения страны по ее внешним очертаниям предпосылки безусловно существовали. У средневековых правителей, озабоченных феодальной раздробленностью, образ страны создавали именно границы их владений. Объезд превратился в традицию, ритуально поддерживавшуюся странствованием кочующего двора в XVI — XVII вв.³. Относящееся к XV в. классическое определение Франции по ее тогдашним пределам — «в длину двадцать два дня, а в ширину — шестнадцать»⁴ — из той же области эмпирического постижения пространства.

С обретением королями постоянной резиденции в Версале происходят существенные изменения. Начиная с Людовика XIV, на смену путевым впечатлениям приходят географические карты. Однако они имели ту особенность, что до XVIII в. не давали общей картины страны, и карта Франции XVI в. еще представляла «кучу разрозненных лоскутков» из изображений отдельных областей. Долгое время за деталями скрадывалась общая картина. К тому же карты из-за их дороговизны были малодоступными, и привычка французов к их употреблению сложилась, по мнению Вебера, лишь во время Первой мировой войны⁵.

Между тем уже в XVI в., пишет Нордман, завершился долгий и медленный процесс «генезиса пределов» Французского королевства, еще не в реальности, а «в образах и представлениях». В них Франция выглядела «архаически идеальной». Стремление вписать территорию страны в самые совершенные геометрические формы шло как бы из

¹ Устье Бидассоа и мыс Сербер находятся на границе с Испанией, Ментон — на Лазурном берегу.

² *Weber E. L'hexagone () Lieux de mémoire. T. 2: La Nation. Paris: Gallimard, 1997. P. 1172 — 1173.*

³ Рекордным по длительности было почти двухгодичное путешествие Карла IX со своей матерью Екатериной Медичи (1564 — 1566).

⁴ *Бродель Ф. Что такое Франция. Кн. 1-2. (Пер. с фр. под ред. В.А.Мильчиной. М.: Изд-во Сабашниковых, 1994 — 1997. Кн. 2. Ч. 2. С. 62.*

⁵ *Weber E. Op. cit. P. 1176 — 1177.*

¹ *Vidal de La Blache P. Tableau de la géographie de la France. Paris: Hachette, 1903. P. 8 (Lavisse E. Histoire de France. T. 1).*

глубины веков, образуя «память самую что ни есть долговременную»¹. География страны стала опорой национального сознания проживавшего в ней народа (и, как увидим дальше — народов).

Континентальность

Представления об упорядоченности французской территории перемежались представлениями об ее бескрайней протяженности. И дело не в том, что страна еще в Средних веках сделалась, по европейским меркам, сверхкрупным государством. Образовавшая современную Францию территория являла собой, по Фернану Броделю, «целый континент» или, в политических терминах — «целую империю», объединявшую части, «лишь с трудом удерживаемые вместе»². «Францией стало то, что было Британией, Германией, Бургундией, Провансом, Испанией, Италией», — вторит классику школы «Анналов» географ из России.

Многообразие и открытость, «выход ко многим разным соседям и многим разным морям при сохранении общей сухопутности»³. Объективно Франция и сухопутная, и морская страна. Протяженность ее границ на суше и на море почти одинакова: соответственно 2800 и 2700 км., притом что сухопутная граница на треть (1000 км.) проходит по высоким горам (Альпы, Пиренеи) и потому малодоступна для трансграничного сообщения. Напротив, страна открыта Средиземному морю и еще более широко — Атлантике. На ее территории нет ни одной географической точки, от которой до морского побережья было бы более 500 км.

По оценке современного классика «географии человека» Пьера Гуру, «ни одна страна в Европе не обладает столь протяженным, разнообразным и удобным морским побережьем» с обилием «отличных гаваней, расположенных в устье широких рек, что ведут в глубь страны». К тому же, добавлял Бродель, начиная с присоединения Нормандии (XIII в.), затем Лангедока, Прованса и, наконец, Бретани (XVI в.), Франция приобрела и «целые народности потомственных мореходов». У страны, резюмировал историк, «имелось все необходимое для завоевания океана». А океанские просто-

¹ Nordman D. Des limites d'État aux frontières nationales () Lieux de mémoire. Т. 2: P. 1125, 1131.

² Бродель Ф. Указ. соч. Кн. 1. С. 271.

³ Каганский В. Россия — Франция () Русский журнал (РЖ) Дата публикации 27 Декабря 2004. www.russ.ru

ры сулили богатство и власть: ведь именно на море в Новое время «суждено было решаться судьбам современного мира».

«На протяжении всей французской истории встает вопрос об этом ее несбывшемся, едва лишь наметившемся призвании — быть морской державой». Между тем, сожалел Бродель, Франция ощущала себя, в первую очередь, сухопутной державой, органичным продолжением континентальной Европы. «Море за англичан, оно не любит Францию», — выражал этот континентальный дух Мишле, резюмируя вековое соперничество двух стран¹.

Сухопутность, считал Бродель, сделалась историческим выбором страны, потому что, в конечном счете, то был выбор ее правителей: «правительство и само смотрело на мир с сухопутной колокольни». Слишком тяготило бремя сухопутных границ: «Для ведения и планирования широкомасштабной политики на морях Франция должна была... вырваться из осинового гнезда непрерывных сухопутных войн, с тем чтобы, подобно англичанам, вести только одну войну — на море и иметь только один военный бюджет — военно-морской». А для этого «требовались не только прозорливость, удачливость, настойчивость, но и способность противостоять давлению воинственного дворянства, готового в любой момент выступить в поход по дорогам Европы»².

Континентальную ориентацию закрепил выбор столицей Парижа. То, что столица оказалась прочно включенной, как бы «вросшей во внутренние районы страны», имело важные последствия для всей Франции — «если только не считать, — подчеркивал Бродель, — что сама Франция после долгих колебаний сделала подобный выбор, согласившись сознательно и добровольно стать чисто сухопутной державой», а соответственно и иметь сухопутную столицу³.

Выбор произошел и в весьма отдаленную эпоху. «Со времен Цезаря, если не раньше, вплоть до варварских нашествий V в., история Франции всегда была частью средиземноморской истории». Но после гораздо большее значение приобрели связи Франции с Центральной и Восточной Европой. Европа, сетовал Бродель, «давит на нас, лепит нашу судьбу». В итоге «Французское пространство» стало «куском пространства европейского»⁴.

«Генетическое древо Франции и сущность ее цивилизации», отмечал Видаль де Лаблаш, связывали ее с континентом, придав ей здесь

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 270, 286; Michelet J. Tableau de la France (1864). Éd. électronique de J.M. Simonet. P. 8.

² Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 287.

³ Там же. С. 269.

⁴ Там же. Кн. 2. Ч. 2. С. 419.

особое положение. Франция избежала катастрофических вторжений с Востока и оказалась менее втянутой в европейские проблемы, чем Германия или Россия; но в то же время была ограничена в возможностях территориального расширения, в отличие от той же Германии и особенно от России. Ее уделом сделалось распространение не в ширь, а в глубь. «Своим растительным миром, этническим составом и начальными следами цивилизации она вбирает в себя феномены, которые развивались в более обширном пространстве. Ее роль — это их синтез (*de les résumer*)»¹. Так, французские ученые с разных сторон подходили к идее Франции как «синтеза цивилизаций», между тем как вопрос о генезисе этого синтеза был далеко не прост.

Рассматривая Европу как массив земель между Средиземноморьем и северными морями, Бродель выделял первостепенную «посредническую роль» русского, польского, немецкого и французского «перешейков». Вместе с тем на примере последнего он показал, что эта роль, имея общеевропейское значение, мало что дала для формирования собственно французского ареала. Бесспорно, тот меридиональный путь, который прорезал «французский перешеек» во времена Рима, составлял «одну из главных магистралей, своего рода пуповину». Однако «служил-то он Империи — той сети больших дорог, городов и цветущих деревень, что возникла с легкой руки римлян в междуречье Мозеля и Рейна».

Положение мало изменилось в Средние века: водный путь Рона — Сона — Сена (или Рейн) стал источником процветания ряда городов от Авиньона до Лиона и целых областей — Франш-Конте, Лионне, Дофине, Лангедока, Прованса. «Всюду, где есть дорога, вдоль нее вырастает и разветвленная корневая система истории», — замечал Бродель. Но фактически Рона начала жить одной жизнью с Францией лишь в результате медленного и многотрудного продвижения границ страны на юг и восток — после присоединения Лангедока (1271), Лиона (1311), Дофине (1349), Прованса и Марселя (1481-1483), центрального Бресса (1601), Эльзаса (1648), Франш-Конте (1678), Лотарингии (1766), Авиньона (1790), Монбельяра (1793), Савойи и Ниццы (1860). Так, исторический «французский перешеек» на протяжении веков «оставался за чертой или почти за чертой французской территории».

По меркам своего времени, продолжал Бродель, грузооборот по Роне был исключительно велик (в четыре раза превышая грузооборот по самой протяженной реке страны Луаре). Именно по Роне перевозились все товары, закупленные северными провинциями на гранди-

¹ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 27, 52 — 53.

озной Бокерской ярмарке, существовавшей по крайней мере с 1315 г., куда съезжались до 100 тыс. гостей; сменившие их Лионские ярмарки стали центром не только торговли, но и кредита. И в XIX в. «перекресток» оставался крупнейшей транспортной артерией Франции¹.

Однако лицо страны определила не торговля, а земледелие и не международные пути сообщения, а собственно земля Франции. Богатотность почвы и климата представляла охраняемый традицией предмет национальной гордости. Не случайно в критический для государственной независимости период (XIV — XV вв.) одной из иконографических версий национального самоутверждения страны сделалось изображение «Франции—сада». Наваянное библейскими образами райских кушей, оно символизировало природное богатство страны, благоприятность климата, плодородие почвы. В центре был человек, культивировавший эту землю, а та, в свою очередь, представляла идеально упорядоченным пространством с четко очерченными границами. Так материализовалась сугубо патриотическая идея — цельность и неприкосновенность французской земли, для чего и потребовалось живописать «лучшее из 98 королевств, которые создал Бог»².

И республиканский календарь, введенный в годы Революции (1793) и просуществовавший до начала Империи (1806), точно так же ставил во главу угла территорию страны, землю Франции. Античных богов в названиях месяцев заменили явления природы или сельскохозяйственные работы, приуроченные к природным особенностям страны³. Таким образом, само Время — ведь республиканский календарь утверждал начало новой революционной эры — оказывалось сопряженным с национальным Пространством.

Перефразируя фразу древних «Египет — дар Нила», можно сказать, что в географических представлениях, дошедших из глубины веков и сформулированных наукой XIX в., Франция оказывалась даром ее богатой почвы и климата. В отличие от соседей, и прежде всего от Великобритании, Франция «оказалась способной поглотить преобладающую часть своей эмиграции»⁴. Отменное плодородие земли («*bonté du sol*»), и соответственно — восприятие территории страны как земной благодати сделалось, по Видаль де Лаблашу, квинтэссенцией национального самосознания.

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 239 — 244.

² Beaune C. Naissance de la nation France. Paris: Gallimard, 1985. P. 322.

³ Вандемьер — сбор винограда, брюмер — туманный, фример — холодный, нивоз — снежный, плювиоз — дождливый, вантоз — ветренный, жерминаль — прорастание семян, флореаль — время цветения, прериль — покос лугов, мессидор — время жатвы, термидор — жаркий, фрюктидор — сбор плодов.

⁴ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 15.

Известно, в стране немало худородных земель; но при том, что разница между плодородными и неплодородными землями и соответственно преуспевающими и обездоленными велика, главное, что делает Францию Францией, в представлении самих французов, это, утверждал Видаль де Лаблаш, обилие плодов земли. «Германия для немца — это преимущественно этническая идея. Француз выделяет во Франции — и об этом свидетельствуют его сожаления, когда он ее покидает — плодородие почвы, удовольствие здесь жить. Она для него именно страна, т.е. нечто глубоко связанное с подсознательным идеалом жизни»¹.

«Нация — следствие желанья жить вместе», — комментирует тезис географа современный историк, рассматривая эту концепцию нации как антитезу этническому («расовому») фундаментализму, который у французских ученых Третьей республики (1871 — 1940) ассоциировался неизменно с германским национализмом². Для основателя французской географической школы французская нация как целое являет собой единство многообразия, противопоставляя исключительным различиям исключительную «силу ассимиляции». В результате «контрасты смягчаются», а внешние «вторжения затухают»; Франция «преобразует то, что получила»³.

Секрет такого единства, доказывал Видаль де Лаблаш, в самой органике страны; исходным выступает собственно земля Франции, ее «почва» в буквальном смысле слова. Не случайно французов, живущих в различных частях страны, объединяет между собой и отличает от соседей национальная кухня. Ведь она напрямую связана с плодородием земли и, конечно, умением ее обрабатывать. Еще Гёте, сравнивая французскую и немецкую культуры, отправной точкой указывал то, что французы едят белый хлеб, тогда как немцы — черный. Помимо белого хлеба и мясных блюд (наличие которых в рационе обеспечено распространением пастбищ), своеобразии французской кухне придает также разнообразие овощей на любом столе, проистекающее от искусства огородничества, которое радикально отличает французов от англичан.

Закономерно, что органическую, или «природную» Францию олицетворяла для географа деревня с ее жителями. Именно крестьянская жизнь, бытие людей, обрабатывающих землю Франции, оказывается объединяющим началом. Она формирует общие обычаи, манеру пове-

¹ Ibid. P. 50.

² Guiomar J.-Y. Le «Tableau de la géographie de la France» de Vidal de La Blache () Les lieux de mémoire. T. 2. P. 1090.

³ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 40.

дения, способы общения, вкусы и предпочтения. Создав сами предпосылки совместного существования этнически и культурно различных групп, эти местные силы — настоящие «духи местности» — исподволь и подготовили, по Видалю де Лаблашу, формирование нации¹.

Единство многообразия

При становлении основ республиканского строя в период Третьей республики, отмеченный административной централизацией и культурной унификацией, основатель французской географической школы предложил оригинальный подход, во многом близкий современной «политике многообразия» (см. гл. 6) — органическое единство страны при многообразии составляющих ее частей является ее особенностью, ее исторической ценностью.

Франция, утверждал Видаль де Лаблаш, имеет «уникальную физиономию в Европе»: на сравнительно ограниченной территории геоморфологическая эволюция в соединении с различием климата породила предельное различие между отдельными частями. Что же тогда создает единство страны, препятствуя развитию центробежных сил? Прежде всего, отвечал географ, наличие множества переходных зон («regions de transition») между полярными областями — «богатство оттенков, которое не найти нигде». Традиционное деление Франции на Север-Юг справедливо, считал Видаль, лишь с тем дополнением, что вся страна благодаря этим «переходным зонам» представляет «смесь Севера и Юга».

Одним из примеров такой переходной зоны он называл южную часть Парижского региона. В макрогеографическом плане это Северная Франция: геологическая эволюция четко разделила бассейны Сены и Луары. Вместе с тем, «влияния Запада и Юга» оспаривают здесь «влияние Севера». «Фундаментальное единство» Парижского региона не нарушается; но создаются новые отношения².

А наиболее ярким образцом переходной зоны Видаль де Лаблашу служила долина Луары: Орлеан, как место максимального сближения Луары и Сены, «направляет к Парижу дороги Центра и Юга Франции». «Ничто больше так не способствовало меридионализации Парижа», — резюмировал географ, указывая на историю вопроса. Французские короли вовремя поняли значение Орлеана:

¹ Ibid. P. 51.

² Ibid. P. 49, 152.

присоединение этого города позволило им продвигаться в южном направлении и объединить разрозненные части «наследия Рима». Париж был с тех пор «навсегда связан с Югом»¹.

Особая часть долины Луары — Турень, «соединение долин» (кроме Луары — долины ее притоков Вьенны, Эндра, Шеры). Это «врата» на одном из важнейших путей перемещения народов. Две большие, издревле противостоявшие друг другу части страны — «Аквитания, передняя иберийского мира» и Северная Франция, сформированная германским влиянием — «входят здесь в контакт и медленно примиряются во французском единстве». Такие центры обретают особое значение в массовом сознании, становясь маяками для народной памяти. Не случайно этот район освящен народными легендами, а его столица, г. Тур стал центром национального культа Св. Мартина и местом векового паломничества².

Долина Луары с Туренью — квинтэссенция Франции, считал Видаль де Лаблаш. Она не менее значима, чем долина Сены, и может еще больше претендовать на роль исторического центра страны, ибо цементирует связь Севера, где возникла французская государственность, с Югом, «колыбелью цивилизаций». Подобные «переходные зоны» служат иллюстрацией основного тезиса географа об естественном характере единства страны. В противоположность Мишле, который, отстаивая значение Парижа, дал, по выражению Гиомара, «иерархизированное видение» страны, Видаль де Лаблаш предложил картину «решительно эгалитарную»³.

«При отсутствии структурного единства возможна живая гармоничность; она и смягчает действительные и глубокие контрасты, которые образуют лицо Франции». Разнообразие, стимулируя торговые обмены между соседними районами, порождает, в результате, взаимозависимость всех частей страны. Взаимная дополняемость, а не единообразие оказывается системообразующим началом. Этот вывод Видаль де Лаблаш превращал в универсальный постулат культурной географии: «Нет края (*contrée*), который являлся бы единственным творцом своей цивилизации. Если это только не самодовлеющая цивилизация, которая быстро останавливается» в своем развитии⁴.

Следуя тогдашней научной традиции, Видаль де Лаблаш сосредоточился на характеристике отдельных частей Франции, заметно обеднив общую часть. И он находил для этого объяснение. Географи-

¹ Ibid. P. 149, 163.

² Ibid. P. 168 — 169.

³ *Guioamar J.-Y.* Op. cit. P. 1078 — 1079, 1088.

⁴ *Vidal de La Blache P.* Op. cit. P. 14, 17.

чески — ни климатом, ни флорой или фауной, ни геологией — Франция не образует целостность. Целостностью ее, в конечном счете, сделала не сама по себе природа страны, а хозяйствующий в этой среде и органически сращенный с ней человек, т.е. народ Франции.

Аналогичную мысль о роли субъекта высказывал Мишле, однако историк прямо-таки противопоставлял при этом природе политическую волю: «Влияние почвы, климата, расы уступает социальной и политической деятельности. Фатальность локальной зависимости была побеждена... Общество, свобода обуздали природу, история устранила географию». Единство страны определил ее исторический центр — Иль-де-Франс.

«Чтобы найти центр Франции, ядро, вокруг которого все должно было сплотиться, не нужно выделять центральную точку в пространстве. Не нужно искать главные водоразделы или даже места разграничения рас. Это не Бурже и не Бурбонне, колыбель династии; не плато Дижона или Лангре между истоками Соны, Сены и Мёза; не Луара между Бретанью, Овернью и Туренью. Нет, центр определяется обстоятельствами *скорее политическими, чем природными*. Это эксцентрический центр, главная арена национальной активности (курсив мой — *А.Г.*)».

Мишле не отказывался от географического фактора, но наделял географическое положение цивилизационными характеристиками: «Сена в полном смысле слова первая из наших рек, самая цивилизованная, самая совершенная. У нее нет ни капризности и обманчивой мягкости Луары, ни резкости Гаронны, ни свирепости Роны, кидаящейся с Альп подобно дикому зверю». Сене не нужны дамбы для укрепления берегов, но она предоставляет свои воды многочисленным мануфактурам, она «поит» Париж. Соединяет с Парижем своими притоками Шампань (через Марну) и Пикардию (через Уазу), а Руан и Гавр вместе с Парижем точно дома на одной улице, которой и является Сена¹.

Мишле в определении роли Парижа и Иль-де-Франса поддерживал Бродель: «Единая Франция зародилась... между Соммой и Луарой, в пределах окружности с Парижем в центре и радиусом, достигающим от него до Орлеана или же Руана; помимо небольшой области Иль-де-Франс, сюда входят также Орлеане, частично Шампань, Пикардия и Нормандия. Это как бы *родной дом Франции*... Она вышла именно из этого ядра, из этого средостения (курсив мой. — *А.Г.*)»².

¹ *Michelet J.* Op. cit. P. 59.

² *Бродель Ф.* Что такое Франция? Кн. 1. С. 264.

Исключительное преимущество Парижа заключалось в окружающих его известняковых возвышенностях, где дождевые воды легко просачиваются под землю и не застаиваются, а в случае засухи впитавшаяся в землю вода поднимается на поверхность и не дает растениям зачахнуть. Кроме того, на этих возвышенностях (Бос, Бри, Суассонне) сохранился слой рыхлой наносной почвы, которая благодаря своей легкости для вспашки влекла к себе со всей Европы первые земледельческие народы доисторической эпохи.

Избыток населения здесь имел место уже к моменту крушения римской Галлии, что могло послужить сохранению «римских порядков». А затем благодаря изобилию населения Иль-де-Франс и соседние с ним области послужили опорой для грандиозных «транснациональных» завоеваний Каролингов. Хорошая продовольственная и кормовая база обеспечили формирование тяжеловооруженной рыцарской кавалерии, которая, в свою очередь, стала основанием французского могущества вплоть до Столетней войны¹.

Итак, Париж мыслится географическим центром, вокруг которого концентрически располагается вся остальная территория: «первый круг» городов, которые он увлекает в своем движении — Руан, Амьен, Орлеан, Шалон, Реймс. Далее «внешний круг» — Нант, Бордо, Клермон-Ферран, Тулуза, Безансон, Мец и Страсбург. Париж «воспроизводит себя в Лионе» (этот «центр Юга», скорее, город Севера, чем Юга), чтобы достичь по Роне «эксцентрического Марселя». Этими кругами распространяется, по Мишле, «поток национальной жизни», наиболее интенсивный на Севере и ослабевающий к Югу².

Север — юг

Многообразие страны уже на заре современного страноведения вызвало к жизни попытки обобщения региональных различий, при этом экономгеографические подходы соединялись с культурно-историческими, а от типов хозяйствования или особенностей местных диалектов мысль исследователей восходила к полицивизационности страны. Наиболее распространенным остается широтное деление Франции. Восходившая к Средним векам лингвистическая граница, проходившая к северу и к югу от Луары по линии, соединяющей Ла Реоль на Гаронне до бассейна Вар и выраженная особенностями произношения «да» в северо-французском

¹ См.: Там же. С. 265 — 267.

² Michelet J. Op. cit. P. 59-60.

(ойль) и окситанских языках (ок), была осмыслена в цивилизационных категориях.

«В течение долгих столетий, — писал Бродель, — на нашей территории сосуществовали по крайней мере две могучие цивилизации, каждая в своем языковом пространстве; цивилизация ойль в конце концов победила, цивилизации ок суждено было превратиться едва ли не в колонию». Для историка, писавшего в конце XX в., фундаментальные культурно-исторические различия продолжали существовать: «На севере и на юге люди по-разному появляются на свет, живут, любят, вступают в брак, думают, веруют, смеются, едят, одеваются, строят дома и распахивают поля, держатся друг с другом»¹.

Генезис и эволюцию различий между Севером и Югом² проследживает Ле Руа Ладюри. Вначале то были хозяйственные различия, и возникли они за 5 — 6 тысячелетий до н.э. Особенности этносов, участвовавших в двух волнах переселения народов — придунайской на Севере, средиземноморской на Юге — закрепились в различии систем земледелия. На Юге благодаря свойствам выращиваемого зерна раньше научились выпекать хлеб, здесь преобладали овцы и козы, пахали на быках, долгое время сохранялась соха, пашня и пар менялись ежегодно, формируя двухпольный севооборот. На Севере разводили коров и свиней, при пахоте использовали конную тягу и плуг, применяли трехполье.

В античную эпоху благодаря греческой колонизации, а потом римскому завоеванию на Юге появляются виноград и оливковые деревья; в сочетании с зерновыми они составили «классическую триаду» продовольственных культур. Обращенный в римскую провинцию Юг сполна черпает культурные достижения античной цивилизации, пожинает все выгоды тесных экономических связей и административные привилегии. В это время опережение Юга в развитии достигает максимума³.

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 64 — 65.

² Существующая практика передачи указанной культурно-географической дифференциации как точек горизонта строчными буквами неудовлетворительна. В страноведческой литературе предлагают в качестве выхода ограничиться транскрипцией с французского — *Миди (Федулов С. Французский мир. Фрагменты и комментарии (I) Питт Ж.-Р. Франция: пер. с фр. — М.: Новый хронограф, 2010. С. 289). Тогда и север Франции должен обозначаться Нор. Очевидно, русскому читателю эти созвучия чужды. Мне представляется более близким по смыслу обозначение геополитического разделения современной мировой системы, включающее, кроме географической, политическую, экономическую и культурно-цивилизационную дифференциацию.*

³ См.: Ле Руа Ладюри Э. История регионов Франции: Периферийные районы Франции от истоков до наших дней (Пер. с фр. М.Б.Ивановой. М.: РОССПЭН, 2005. С. 293 — 298.

В Средних веках, по мере складывания военно-политического превосходства Севера положение радикально меняется. Феодалная экономика с крупным землевладением и *серважем* слабее внедрилась на Юге, где оставалось немало независимых собственников, поскольку, в отличие от Севера с его принципом «Нет земли без сеньора», здесь господствовал другой «Нет сеньора без титула», т.е. документально оформленного права на землю. В результате землевладение на Юге было более раздробленным, а дворянство более слабым. И в военных столкновениях «южное дворянство не шло в сравнение с... могущественными северянами, закованными в железо и жестокие идеи», самой могущественной из которых была идея централизации. На Юге, констатировал Ле Руа Ладюри, «не хватало централизаторской воли».

В X — XI вв. упрочивается культурное своеобразие Юга, первой основой которого становится размежевание лингвистических ареалов. Французский диалект *ойль*, пишет Ле Руа Ладюри, был «незаконнорожденным сыном латинских наречий», на которые местами «наложился кельтский субстрат (более ранний) и мощный франкский «суперстрат» (более поздний)». А на Юге местное наречие римлян, легионеров-язычников и христианских проповедников долгое время сохраняло чистоту латинского языка — на этой основе сложились диалекты «южного галло-романского языка», образовавшие зону *ок*. Несмотря на постепенное внедрение формировавшегося на Севере французского языка, даже в XVI — XVII вв. здесь еще процветала «строгая диалектная литература». А в эпоху господства на Севере религиозного аскетизма Юг прославил себя поэзией трубадуров, воспевавшей любовь и иные земные ценности¹.

Культурные различия Юга и Севера отчетливо проявлялись и в области права — господство римского права на Юге и *кутюмов* на Севере. Еще в XIII в., отмечает Ле Руа Ладюри, в королевских указах «Франция писанного права» (Тулуза, Каркассон, Бокер, Перигор, Руэрг, Керси) отделялась от остальной части королевства, подчинявшейся обычному праву — *кутюму* (*consuetudo*). Предпринятая в XVI в. кодификация *кутюмов* превратила их в писанное право; однако некоторые существенные различия продолжали сохраняться: на Севере для ротюрье сохранялось равенство наследников, на Юге глава семьи сам определял наследника, следуя, как правило, принципу старшинства по мужской линии. Защищаемый римским правом постулат неограниченности владения и распоря-

¹ См.: Там же. С.303 — 305, 321, 331.

жения частной собственностью препятствовал укоренению на Юге феодализма, а затем и торжеству абсолютизма¹.

Наиболее исторически значимыми и поистине трагическими для судеб Юга оказались религиозные различия. В античную эпоху здесь было распространено поклонение римскому пантеону, о чем свидетельствуют многочисленные сохранившиеся памятники. С Юга в первых веках н.э. начало распространяться в Галлии христианство, а тысячелетием позже здесь же возникли такие своеобразные феномены, как *альбигойство* (катарство) и *вальденство*, общей чертой которых было неприятие официальной Церкви, верховенства пап и особого статуса священства.

Реабилитация *альбигойства* как «внутрихристианского неортодоксального движения»² в новейшей историографии выглядит запоздавшей на несколько исторических эпох реакцией на его длительное шельмование и жесточайшее подавление. Объявленный против *альбигойцев* Крестовый поход возглавил в 1226 г. сам король Франции Людовик VIII. Последовавшие за упорным сопротивлением репрессии с многочисленными жертвами ускорили присоединение Юга к королевству.

Спустя три века религиозное своеобразие Юга проявилось при Реформации. Хотя были определенные созвучия между учением Кальвина и катарами в отрицании церковной иерархии и прямые связи между последователями Вальдо (Вальдеса) и гугенотами, важнейшую роль в религиозном сепаратизме Юге, как подчеркивает Ле Руа Ладюри, сыграла его отдаленность: «Католическая сила теряла свою мощь и смягчалась по мере удаления» от центров принятия репрессивных мер (королевского трона, Сорбонны, парижского парламента). Поэтому при наличии в регионе оплотов католицизма (в Оверни, Провансе, Руэрге, Жеводане) Юг прославился «гугенотским полумесцем»: от Ла-Рошели до Нима через Тонне, Монтобан, Соммьер³.

Последним отзвуком Религиозных войн на Юге стало восстание *камизаров* в оставшихся «цитаделью протестантства»⁴ Севенских горах (1702 — 1705 гг.). Для крестьян и ремесленников, живших на южных отрогах Центрального массива, верность протестантству сделалась выражением социального протеста.

На Юге «существовала, существует по сей день и будет существовать “вечно другая” Франция, — констатировал Бродель, ссылаясь на

¹ См.: *Le Roy Ladurie E. Nord — Sud () Les lieux de mémoire. T. 2. P. 1206 — 1209.*

² *Ле Руа Ладюри Э. Указ. соч. С. 315.*

³ Там же. С. 322.

⁴ *Michaud G., Kimmel A. Le nouveau guide France. Paris : Hachette, 1994. P. 87*

наблюдения классиков французской литературы от Расина до Стендаля. Заодно историк указывал на тех «северян», кто, подобно Эрнесту Ренану, изобличал «легкомыслие» южан, считая вредным их влияние на французскую историю. «Жителям Севера, — критиковал Бродель этот культурный шовинизм, — нередко случалось без зазрения совести похваляться, приписывая себе заслуги мнимые или даже подлинные, но объясняющиеся не столько их собственными талантами, сколько политическими и экономическими преимуществами, какими Северная Франция на деле обязана почти исключительно одной истории»¹.

Своеобразную историософскую базу под культурно-историческую дихотомию подводил Мишле: «Весь Юг, сколь бы он ни был прекрасен, в сравнении с Севером — край руин». Живописуя города-памятники Лангедока и местные традиции Прованса, он отчетливо проводил мысль, что самые замечательные страницы истории Юга относятся к прошлому — к Средним векам, эпохе римского владычества или еще более ранним временам. Эти южные провинции, «обособленные самим своим своеобразием, не могли способствовать формированию французского единства». Нужны были, и эту мысль Мишле неоднократно повторял, люди более склонные к централизованному порядку, «более способные образовать компактное ядро»².

Сен-Мало — Женева

Наряду с культурно-историческим («цивилизационным») разделением страны по широте, сложившимся в отдаленном прошлом, в недавнее время вводится ее «диагональное» социально-экономическое разделение.

Еще в 1827 г. барон Шарль Дюпен отметил («Производственные и торговые силы Франции»), что экономика развивается быстрее к северо-востоку от воображаемой линии Сен-Мало — Женева. В 1856 г. Адольф д'Анжевилль («Опыт статистики населения Франции») подтвердил это предположение как демографическими сведениями, так и «данными морального свойства»³. При взгляде на карту выясняется, что проведенная таким образом черта отделяет меньшую, северо-восточную часть страны от вдвое большей — Запада, Центрального

массива и Юга — и что в первую попадают почти все пограничные провинции: Пикардия, Фландрия, Эльзас и Лотарингия, Бургундия, Франш-Конте, а также Иль-де-Франс, Нормандия и Шампань.

Предпосылки «диагонального» раздела сложились, по предположению Ле Руа Ладюри к Ренессансу; в XVII в. по способности подписаться под брачным договором уже можно стало установить уровень культурного развития провинций. При военных наборах было замечено различие в росте новобранцев, обусловленное разницей в питании населения двух зон. В XVIII — XIX вв. констатировали, что жители Северо-Востока лучше платят налоги, в том числе «налог кровью», пополняя ряды армии. Тогда же обнаружилась своеобразная «география преступности»: преступления против собственности были более распространены в развитых частях — Иль-де-Франс, Нормандия, а убийства — в районах Пиренеев и Средиземноморья¹.

Ле Руа Ладюри предполагает, что в основе относительного преуспевания Северо-Востока и его форсированного промышленного роста было более производительное и более интенсивное, а как следствие — более прибыльное сельское хозяйство². Напротив, к юго-западу от «диагонали» способ хозяйствования оставался традиционно-экстенсивным — преобладание паров в севообороте, пшеницу заменяли посевы гречихи (Бретань), ржи (Центральный массив), кукурузы на Юге. «Демократические виноградники» на больших площадях (в Лангедоке) с посредственными по качеству и дешевыми плодами представляли контраст с небольшими «элитарными и утонченными» в Шампани и Бургундии. В Пуату, Лангедоке, Провансе лошадей заменяли мулы, коровы использовались как рабочий скот, а тех и других вместе взятых превосходили по численности козы. Обилие последних от Пуату и Лимузена до Прованса и Дофине беспокоило даже интендантов, прежде всего из-за угрозы лесам, и они в XVIII в. периодически объявляли «войну козам»³. Незаразвитое лесоводство представляли преимущественно заросли каштана.

Бродель отметил совпадение линии Сен-Мало — Женева с границей между «зоной густой застройки» и «зоной, изобилующей деревушками и хуторами»: компактные деревни к северо-востоку от линии и рассеянное поселение к юго-западу. Особое внимание историк обращал на «географию севооборота» — распространение трехполья с разделением участков под озимые, яровые (мартовские посадки) культуры

¹ Историк оговаривается, что относительно развитые области вроде долины Гаронны от Тулузы до Бордо встречаются и к юго-западу от «линии» (*Le Roy Ladurie E.* Op. cit. P. 1191, 1196).

² Ibid. P. 1192—1193.

³ Ibid. P. 1194—1195.

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 67.

² Michelet J. Op. cit. P. 29, 35.

³ Barral P. Depuis quand les paysans se sentent — ils français? () Ruralia. P., 1998. N. 3. P. 1—12. <http://ruralia.revues.org>53

и пар, с одной стороны и двуполья (зерновые и пар) — с другой. «Область трехполья» воплотила, по Броделю, «максимальное усилие овладеть максимумом пахотных земель — да здравствует *ager*, долой *saltus*!».

В зоне двуполья, наоборот, «*saltus* не ущемлен в правах», повсюду растут деревья. И эти деревья, за которыми почти не ухаживают, являются важным подспорьем. Зимы в зоне двуполья короткие, поэтому там в изобилии произрастают бобовые культуры (обеспечивающие почву питательными веществами, а население продуктами питания).

Хозяйственным типам соответствует психологический склад местных жителей: «За пределами трехполья свободы действий больше, индивидуализму там раздолье»; напротив, в зоне трехполья — торжество коллективного труда, «торжество порядка»¹.

Все же Бродель предпочитал дихотомии более дифференцированную картину, в частности, говорил о «трех сельских Франциях». Первая — собственно уже отмеченная часть к северо-востоку от линии Сен-Мало — Женева, «Франция открытых полей», четко расчерченных на отличающиеся цветом сектора севооборота. В центре этих полей большая деревня, где дома жмутся друг к другу, где нет деревьев, изгородей между полями, зачастую даже нет заборов между домами².

«Вторая Франция» — это Запад и Центр, «Франция *бокажей*», заросших густым кустарником перелесков, образующих в сочетании с полями и лугами своеобразный аграрный пейзаж: «Поля окаймлены живой изгородью» из деревьев, посаженных на насыпном грунте. Хозяйства занимают в среднем 30 — 40 га, но есть и значительно меньшие, которые так и называются «выгородки», ибо представляют один огороженный земельный участок. Возникает впечатление «шкафчика со множеством отделений». Вокруг домов яблони и груши (для сидра). А, кроме того, «ухабистые дороги и болотистые ланды, поросшие дроком и утесником». Наиболее известны Нормандский и Вандейский *бокажи*, охватывающие значительную часть территории провинций Бретань, Пуату, Нормандия, Мен.

«Третья Франция» — прежде всего юго-восток, по одну и другую сторону долины Соны и Роны, а в широком смысле — Юг при всем его многообразии. Кроме двухпольного севооборота, эту часть страны отличают от северо-востока многочисленные пустоши, при всей видимой хозяйственной бесполезности поражающие, однако, богат-

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 113; Кн. 2. Ч. 2. С. 112, 120 — 121.

² «Пейзаж вдруг резко изменился; — вспоминал историк о перелете из Германии на родину, — под нами была Пикардия, разделенная на узкие разноцветные полосы, границы которых были проведены словно по линейке; посадки всюду были аккуратные, чистенькие, словно с них только что смахнули пыль; колокольни довершали картину. Я понял, что я дома» (Там же. Кн. 2. Ч. 2. С. 118).

ством фауны и флоры. Еще одно принципиальное отличие — многообразие культурных растений и плотность их размещения. Высоко в горах — «царство каштанов и грецкого ореха», ниже олива, шелковица, финиковая пальма, яблони и вишни, инжир, начинающий цвести до окончания зимы. Местами прямо в открытом грунте растут цитрусовые. Характерна редкая плотность культур, когда на мельчайшем участке земли где-нибудь в горах фруктовые и масличные деревья сосуществуют с хлебами и овощами, виноград с цветами¹.

Природное своеобразие различных частей Франции в известной степени предопределило различие их исторических судеб. Историкографическая традиция выделяет как образец соединения природного и исторического своеобразия Запад, имея в виду, в первую очередь, устойчивый сепаратизм его жителей, отчетливо проявлявшийся в XVIII — XIX вв. в политической оппозиции Революции и становлению республиканского строя.

Запад

Кроме Запада в узком смысле, отождествляемого с Бретанью, современная научная и политическая традиция выделяет «великий» или «большой Запад (*Grand Ouest*)». К этому последнему, помимо Бретани, обычно относят соседние с ней края Нормандии — полуостров Котантен и Нормандский *бокаж* — а также частично провинции Мен и Анжу и ту область Пуату, что получила название Вандей.

Здесь на пространстве 600 тыс. кв. км. (больше 10% территории Франции), образующем двойное каменистое плато (одно от Пуату до мыса Раз и другое простирающееся от Нормандского *бокажа*, Котантена и Мен на запад), отмечаются, писал Видаль де Лаблаш, относительно единообразные условия существования. Их геологические предпосылки созданы такими мощными породами, как гнейс, гранит, сланцы, к которым в центре добавляются более благоприятные для земледелия известняки. Несмотря на обширное морское побережье и тесную связь с морем, запечатленную в географическом названии Армориканский полуостров (*armor* — букв. *при-морье* в кельтском), это, скорее, «внутренняя и сельская» область².

Как «великая сельская страна»³ Запад имеет свои особенности, обусловленные, прежде всего, бедностью почв на большей части территории. Это побуждало к длительному оставлению земли под

¹ Там же. С. 119 — 120.

² Vidal de La Blache P. Op. cit P. 308.

³ Ibid., P. 313.

пар, а поскольку неплодородие полей компенсируется изобилием угодий, то здесь получило преобладание пастбищное скотоводство. Обычная картина — небольшие участки для выпаса, огороженные живой изгородью из кустарника (или невысоких деревьев). Удобренный хватает лишь для примыкающих к жилищу огородов, которые тщательно обихаживаются.

Такой тип хозяйствования порождал хуторную систему расселения. В отличие от северной и восточной Франции, где сельские жители сосредоточивались в деревнях и поселках--*бургах*, сельское население Запада при всей своей многочисленности было предельно рассредоточено. Если на северо-востоке более 90% сельского населения «группируется непосредственно вокруг колокольни», то на Западе — 56 — 73%. Это дает географу основание для вывода: в Лотарингии, Бургундии, Пикардии, Шампани селянин — «житель деревни», на Западе — «крестьянин», иными словами, человек, который ведет исключительно изолированный образ жизни¹. Здесь край мелкой собственности и семейного хозяйства, в котором женщина играет самую заметную роль². На Западе часы истории, писал Видаль де Лаблаш, как бы остановились: изменения происходят там «иначе, чем в других краях, и иным темпом»³.

Бретань. Мнение основателя «географии человека» об отсталости и изолированности Запада опирается на устойчивую научную и культурную традицию, одним из ярких выразителей которой явился Мишле. Его романтическая увлеченность Западом и особенно Бретанью всецело обращена в прошлое, что делает воссозданный им исторический образ провинции исключительно колоритным⁴. Бретань — это край, в котором сохраняются патриархальные порядки, уже изжитые в других частях Франции. Этим историк и объяснял отчуждение жителей Бретани от современной ему Франции середины XIX в.

«И тем не менее, — отмечал он, — эта бедная старая провинция не раз спасала нас». Сопrotивление норманнам начал Номеноз (IX в.); в XIV в., период Столетней войны, «англичане были отражены Дюгекленом»; в XV в. — Ришмоном; в XVII в. их на всех морях преследовал

¹ Французское *paysan* означает буквально человека, привязанного к своей местности, с кругозором, замкнутым пределами своего края (*pays*).

² Ibid. P. 311 — 312, 338. Аналогичным было наблюдение Мишле о положении женщины, особенно на побережье Бретани: бретонки в условиях, когда мужчины надолго уходили в море, оставались главными труженицами и кормилицами, что и обеспечивало им высокий статус в местном обществе. Как одно из следствий — молодые крестьянки имели возможность «самим устраивать свое замужество» (*Michelet J. Op. cit. P. 9*).

³ *Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 313*.

⁴ *Michelet J. Op. cit. P. 6 — 13*.

Дюге-Труэн». У войн за религиозную и политическую свободу были свои герои среди бретонцев. И на Ватерлоо последним прозвучал возглас уроженца Нанта: «Гвардия погибает, но не сдастся!». «Дух Бретани, — заключал свой краткий экскурс Мишле, — это дух неукротимого сопротивления и непреклонной оппозиции», приводя в качестве примеров типичного для Бретани свободомыслия уроженцев края Пелагия¹, Абеяра, Декарта, Ламетри, Шатобриана, Ламенне.

Представляющая ныне отдельный регион с центром в **Ренне**, историческая Бретань до XVI в. сохраняла государственную самостоятельность, будучи герцогством (936 — 1547), а затем, став провинцией с центром в Ренне, обладала самой значительной в королевстве автономией. И в географическом отношении — это самая замечательная часть региона (достаточно указать на протяженность береговой линии — 2,5 тыс. км.). И, наконец, область характеризует этнокультурное своеобразие — кельтские корни, бретонский язык.

Свое название Бретань получила в связи с тем, что население края составили переселенцы с Британских островов. Теснимые скоттами, они в V—VI вв. заселили малолюдную до того северо-западную оконечность Галлии. Историческая область имеет внутри «настоящую Бретань», зону бретонского языка, на котором еще говорит около миллиона людей². Ее географическое название — Нижняя Бретань, в отличие от Верхней Бретани, где был распространен *галло*, один из языков группы *ойль*, затем эта восточная часть Бретани стала очагом распространения французского языка.

Границы области обозначены двумя лесными массивами — Нормандским и Вандейским *бокажами* и двумя городами — Сен-Мало на севере и Нантом на юге. Нант был столицей герцогства Бретани, но ныне является центром региона Земли Луары, что вызывает возмущение в Бретани, общественное мнение которой требует его возвращения.

Сен-Мало — «город корсаров», небольшой (сейчас это территория *intro muros* — маленькая часть современного города), но богатый с обширной бухтой, окруженной многочисленными островами и рифами, бывшими обиталищем грифов и орланов. При приливах он становился островом. К юго-западу от Сен-Мало находится соз-

¹ Монах кельтского происхождения (Бретань, Шотландия, Ирландия?), живший на рубеже IV — V вв. В противовес восторжествовавшему в Церкви учению Августина о благодати отстаивал значение собственных качеств и усилий верующего в обретении спасения. Своим учением (*пелагианство*) положил начало доктринальному конфликту между принципами свободы воли и божественного предопределения (см. гл. 4).

² *Michaud G., Kimmel A. Op. cit. P. 27*.

данный «по замыслу Ришелье волей Людовика XIV» военный порт Брест, представляющий «мощь Франции на краю Франции», «вызов Англии и природе». Море между тем нередко одерживало победу над людьми, следами ее торжества было кладбище кораблей в окрестностях Бреста: каждую зиму, по свидетельству Мишле, гибло 60 судов.

Жизнь человека на побережье поразила историка своим крайним неблагополучием: «Природа безжалостна к нему. Щадит ли его волна, когда страшными зимними ночами он выходит собирать на рифах плавучие водоросли для того чтобы удобрить свое жалкое поле? Щадит ли она его, когда, дрожа, он проходит под красными скалами мыса Раз, у входа в *ад Плогофа* рядом с бухтой Трепассе, где течение столько веков выносит трупы?»

Жизнь на грани смертельного риска ожесточала местных жителей. При этом природа и человек порой выступали будто в сговоре: «Когда море выбрасывает на берег несчастный корабль, мужчины, женщины, дети сбегаются и набрасываются на эту добычу». Сами жандармы признавали за жителями средневековую привилегию пользоваться имуществом, ставшим бесхозным в результате кораблекрушений (*droit d'alluvion*).

Местный пейзаж погружает в мистику архаических верований. Прежде всего сам мыс Раз, скала в 300 футов, откуда видно побережье на 7 лье, — это «в некотором роде святилище кельтского мира». За бухтой Трепассе виден остров Сен, а это «обиталище священных дев, которые предвещали кельтам хорошую погоду или кораблекрушение. Там происходят их печальные и смертельные оргии». Скалы — это «ушедший под воду... Ис, бретонский Содом; и эти два ворона, постоянно летающие вместе над побережьем, ни что иное, как души короля Граллона (Гладрона) и его дочери». А эти «хриплые крики... издают *crierien*, души потерпевших кораблекрушение, требующие захоронения».

За этим миром легенд многочисленные артефакты первобытной цивилизации. Все южное побережье Бретани от Ланво до Лорьяна и от Лорьяна до Киберона и Карнака усеяно монументами друидов. Впечатление сильное, но, по Мишле, тягостное: В этом «первом опыте искусства» чувствуется рука «разумная, но столь же грубая... как скала, которую она обрабатывала». Местные люди называют монументы «жилищем *кориганов* и *куруил*», маленьких человечков, которые вечерами выходят на дорогу и заставляют путников танцевать с ними, пока те ни падают замертво. В Анжу говорили, что эти камни приносят в своих передниках спускающиеся с гор феи.

Крупнейшие монументы расположены возле Оре. С берега видны острова, их «больше, чем дней в году». Поднимается туман, который по полгода накрывает побережье. Хлипкие мостки над болотами ведут

к низкому и сумрачному замку с длинной аллеей дубов, свято оберегаемых в Бретани. Однако деревья не вырастают высокими. Повсюду обширные *ланды*, «печально подкрашенные розовым вереском и разнообразными желтыми растениями; рядом белые поля гречихи».

От мрачного вида местности Мишле влечет к тягостным воспоминаниям недавнего прошлого, к которым он будет возвращаться вновь и вновь, умозрительно путешествуя по Западу и увлекая за собой читателя. Революция. Население Бретани и соседних краев не принимало в своей массе революционные преобразования, начиная с гражданского устройства Церкви, превратившего священников в государственных служащих. Опубликование декрета Конвента о военном наборе 24 февраля 1793 г. явилось сигналом к восстанию, вылившемуся в Вандее в ширококомасштабные военные действия.

В Бретани антиреволюционное восстание приняло форму партизанской войны — «*шуанерии*», которую вели с республиканскими частями небольшие отряды местных крестьян. Они получили от республиканцев прозвище «*шуаны*», по одной из этимологических версий от крика совы, служившего повстанцам опознавательным знаком. Вот почему у местного крестьянина Мишле, спусти полвека после событий, отмечает «проницательный взгляд совы», а центр восстания — департамент Морбиан, по его словам, «край застарелой ненависти, богомолья и гражданской войны», и даже Оре с его артефактами культуры друидов предстает, в первую очередь, «священным городом шуанов».

В распространенную характеристику «шуанерии» и Вандейских войн как религиозно-монархического движения Мишле внес серьезные коррективы. Отметив влияние священников, историк уточнял: «Большая ошибка считать население Запада, бретонцев и вандейцев, глубоко религиозными... В Бретани, подобно Ирландии, католицизм дорог людям как символ национальной принадлежности. Главным является политическое влияние религии... Ни одна Церковь в Средние века не оставалась дольше независимой от Рима, чем Церкви Ирландии и Бретани. Последняя пыталась отделаться от приматства Тура, противопоставив ему приматство Доля» (старинного, основанного в середине IX в. епископства на северном побережье Бретани, ныне Доль-де-Бретань).

Равным образом не следовало, по Мишле, преувеличивать влияние дворян. «Многочисленное и бедное дворянство Бретани было ближе к пахарям (*laboureur*)¹». Сохранялись и реликты клановых

¹ Так называли обеспеченных инвентарем и рабочим скотом крестьян, самостоятельно хозяйствовавших на земле (как правило арендованной). Это был верхний слой крестьянства, по степени зажиточности близкий к мелкому дворянству.

обычаев. «Масса крестьянских семей считали себя благородными; некоторые — потомками короля Артура или феи Морганы... Они позволяли себе в знак независимости сидеть, не снимая головных уборов перед своим сеньором. В некоторых частях провинции не знали *серважа*: *доманье* и *кевезье*, сколь ни тяжелым было их положение, оставались лично свободными, хотя их земля и находилась в зависимости. Они не сгибались перед самым высокомерным из герцогов Роганов, приговаривая выразительным тоном: «*Я тоже бретонец*»».

Так под пером Мишле очерчивался культурно-исторический парадокс: участники монархического движения вовсе не были закоренелыми роялистами. Напротив, и в Вандее, и в Бретани «эти люди по своей психологической природе являются республиканцами»; «республиканство социальное, не политическое», — уточнял историк. Определенно и то, что демократизм населения Бретани имел этно-культурный аспект.

И в Новое время Бретань продолжала «отстаивать свою национальную идентичность, так же как делала это в Средние века». За нее боролись английская и французская «партии», пока вследствие брака Анны Бретонской с Людовиком XII герцогство ни присоединилось к Франции. «Тогда началась правовая борьба», «война провинциальных привилегий против монархической централизации», парламент Ренна (столицы провинции) защищал *кутюмы* против римского права. Жестоко подавленное Людовиком XIV сопротивление центральной власти возобновилось при Людовике XV.

«Ныне сопротивление выдохлось, — считал Мишле, — и Бретань постепенно становится единой со всей Францией. Старое наречие, подрываемое продолжительной инфильтрацией французского языка, мало-помалу отстывает. Гений поэтической импровизации, столь долго существовавший у кельтов Ирландии и Шотландии и который у наших бретонцев не совсем угас, становится тем не менее большой редкостью. Когда-то при сватовстве сват (*bazvalan*) пел куплет собственного сочинения; девушка отвечала несколькими стихами. Теперь они декламируют заученные формулы». Рассказав о судьбе местного патриота, отдавшего жизнь изучению истории и культуре Бретани, Мишле констатировал: «Попытки бретонцев, скорее упорные, чем успешные, оживить при посредстве науки идентичность края встретили лишь насмешки»¹.

Однако уже в конце XIX и особенно в XX в. бретонский регионализм получил заметное развитие, одновременно развернулось

¹ Michelet J. Op. cit. P. 13.

экономическое возрождение Бретани¹. Неслучайно картина, нарисованная Видаль де Лаблашем на рубеже XIX—XX вв. более оптимистична (в том числе и в ретроспективном плане, по отношению к прошлому Бретани). Сославшись на пример Нормандского *бокажа*, географ отметил хозяйственную активность местного населения, Это, писал он, один из тех случаев, когда бедность делает людей изобретательными. «Приученные накапливать минимальную прибыль», те «добиваются достатка разнообразием продуктов, соединяют ресурсы мелкого сельского хозяйства с ресурсами мелких промыслов и доходами, полученными на стороне»².

Географ указывал на предприимчивость жителей побережья, на искусность бретонских моряков. Уже со второй половины XIV в., после перемещения международной торговли на морские пути Бретань испытала подъем, став «краем транзитной торговли и рыболовства». Бретонцы приняли участие в освоении Америки, и в XVI в. их слава искусных мореходов была оценена: испанские короли рекомендовали комплектовать экипажи бретонцами. Экспансию бретонцев на море тормозила, однако, бедность внутренних районов³.

Но и в XVII в. бретонские мореплаватели активно участвовали в качестве посредников в межконтинентальной и очень прибыльной торговле между испанскими владениями в Америке и Китае. В Сен-Мало в 1698 г. была учреждена Китайская, а в 1715 г. местная Ост-Индская компании. На рубеже XVII—XVIII вв. две трети отправлявшихся в Америку французских торговых судов были снаряжены негоциантами Сен-Мало. Однако в XVIII в. характер мировой экономики изменился, торговля серебром перестала приносить прежний доход, и жители Сен-Мало вновь занялись дальним рыболовством, преимущественно у берегов Америки. В целом, активность жителей Бретани на море далеко выходила за рамки «корсарской войны», в которой они тоже себя проявили⁴.

Корсаром начинал свою карьеру самый яркий флотоводец Франции, упомянутый Мишле Дюге-Труэн (Duguay-Trouin) (1673—1736). В 18 лет выходец из семьи мореплавателей Сен-Мало Рене Труэн — капитан корсарского корабля, в 24 стал капитаном королевского фрегата, в 42 — получил звание командующего эскадрой. В Сен-Мало воздвигнута статуя Дюге-Труэна, в связи с 300-летием со дня рождения его останки были перезахоронены в городском кафедральном

¹ См.: *Ле Руа Ладюри Э.* Указ. соч. С. 104 — 114.

² *Vidal de La Blache P.* Op. cit. P. 313, 325 — 326.

³ *Ibid.* P. 338.

⁴ См.: *Бродель Ф.* Что такое Франция? Кн. 2. Ч. 2. С. 326 — 329.

соборе. Уроженцем Сен-Мало был и «король корсаров», захвативший более полусотни вражеских судов Робер Сюркуф (1773 — 1827). По традиции имена Дюге-Труэна и Сюркуфа присваиваются боевым кораблям, вступающим в состав военно-морского флота Франции.

А жители старинного Сен-Мало высоко чтят еще одного своего земляка — знаменитого писателя-романтика и государственного деятеля Франции Франсуа-Рене де Шатобриана (1768 — 1848), могила которого по завещанию находится на скале возле города.

Во внутренней жизни Бретани (при всех традиционных голодовках и эпидемиях) были периоды относительного благополучия, когда она становилась поставщиком зерна, гречихи, сидра, сливочного масла для внутренних областей Франции. Это были те два столетия, которые последовали за присоединением Бретани к Франции, когда провинция максимально пользовалась выгодами своей автономии (1465 — 1675)¹.

Скованная до поры социальной структурой и аграрным перенаселением человеческая энергетика коренным образом изменила жизнь Бретани и всего региона во второй половине XX в. Бретонские крестьяне оказались в авангарде аграрного движения, которое начиналось при участии традиционных институтов, в том числе Церкви. Религиозное благочестие не помешало проявлению новаторского духа. В стремлении к нововведениям современная Бретань оказалась «ничуть не хуже Фландрии»², прославившейся своим прогрессизмом еще во времена Мишле. Возникшая в 1920-х годах организация Католическая сельская молодежь (*Jeunesse agricole catholique*) способствовала переориентации сельскохозяйственных профсоюзов Франции на производственные вопросы (профессиональное обучение, механизация, коммерциализация, внедрение новой агротехники).

При поддержке правительства Пятой республики движение привело к радикальной модернизации аграрной сферы всей страны. «И на граните, в принципе бесплодном», сформировалось сельское хозяйство, ставшее, по оценке Ле Руа Ладюри, в ряд самых развитых во Франции. А это привело к повышению общего уровня жизни и к постепенному изменению к лучшему даже у немущих семей вместе с всеобщим приобщением к культуре. «Стратегия выживания» уступала место «стратегии комфорта»³.

Все же новейшая литература и личные впечатления 1999 — 2002 гг. свидетельствуют, что по характеру сельского хозяйства Бретань

еще значительно отличается от более развитых аграрных районов. Урожайность пшеницы и надои молока в Шампани (о которой речь дальше) вдвое превышают показатели семейных ферм окрестностей Ренна, наиболее плодородного района Бретани. Качественно различны уровни механизации: на семейной шампанской ферме довелось видеть три трактора, тогда как под Ренном встречался и один трактор на две фермы. В Бретани сохраняется описанное еще классиками XIX в. пастбищное скотоводство, в Шампани — стойловое содержание, «выгородки» в одном случае, «открытые поля» — в другом. Тем не менее остается фактом: Бретань занимает первые места в стране по валовой продукции животноводства.

Сельское хозяйство вместе с перерабатывающей промышленностью составляет одну из основ благосостояния края. Процветает и традиционная отрасль рыболовства. Более половины национальной продукции поставляет Бретань. Развиваются одновременно современные производства — электроника, машиностроения (заводы Ситроен в Ренне)¹

Бретань отделяет от Вандеи Луара с Нантом, средневековой столицей Бретани. Это — шестой по численности населения город Франции, административный центр департамента Атлантическая Луара и региона Земли Луары, один из финансовых центров страны, ведущий центр авиакосмической и судостроительной, а также легкой и пищевой промышленности.

В Новое время **Нант**, по Мишле, вошел как «город работоторговцев», «наполовину Бордо, менее блестящий и более благоразумный, где смешиваются колониальная роскошь с бретонской умеренностью, центр цивилизации между двумя областями варварства, центр торговли между двумя очагами гражданской войны»² — областью «шуанери» и Вандейских войн. Вандейское войско осаждало Нант, но штурм города окончился неудачей и смертью вандейского предводителя Кателино.

Нант был центром не только работоторговли, но шире — колониальной торговли, преимущественно с Америкой, откуда ввозился в первую очередь сахар, потребление которого во Франции в XVIII в. резко выросло. Нант стал ярким примером быстро развивавшегося портового города, который, живя внешними связями, «отворачивался» от внутренних областей Франции. Город к концу XVIII в. утратил связь с окружающей его сельской местностью, и городские буржуа стали продавать свои земельные владения. Это привело к изумлению оставшего классическое описание предреволюционной Франции английского

¹ См.: *Ле Руа Ладюри Э.* Указ. соч. С. 80 — 84.

² Там же. С. 95 — 96.

³ Там же. С. 95, 102 (скорее, речь идет о «стратегии преуспевания»).

¹ См.: *Michaud G., Kimmel A.* Op. cit. P. 75.

² *Michelet J.* Op. cit. P. 14.

путешественника Артура Юнга «Что за диво — все это богатство и великолепие (Нанта — А.Г.) никак не связаны с деревней!»¹.

Разобщение города и деревни, превратившись в фактор экономической и культурной замкнутости последней, трагически сказалось на истории региона. Отчуждение соседствовавших с Нантом сельских областей от политической жизни страны полномасштабно проявилось во время Революции, выразившись в Вандейском восстании 1793 г.

Выше Нанта по течению Луары расположен **Сен-Флоран**, перекресток эпох. Здесь в окрестностях был один из очагов Вандейского восстания, здесь поднялась колонна в честь предводителя вандейского войска Боншана. И здесь же правитель Бретани Номеноз I (800-826-851)² поставил свою статую. Она неслучайно была обращена к Анжу, эту область государства Каролингов Номеноз, объявивший о независимости Бретани, считал своей добычей. А статуя Карла Лысого, от сюзеренитета которого отказался герцог Бретани, была, напротив, обращена к Бретани.

Победа в вековом противостоянии оказалась на стороне Анжу, что, по Мишле, было закономерно: «Крупный феодализм господствовал у этого более дисциплинированного населения; Бретань со своим бесчисленным мелким дворянством была неспособна ни к большой войне, ни к завоеваниям»³.

Облик **Анже**, центра провинции **Анжу**, напоминает об этом феодальном наследии огромным, семнадцатибашенным крепостным замком XIII в. и величественным кафедральным собором. Эта церковь Св. Маврикия XII--XIII вв. «наполнена не святыми, а вооруженными с ног до головы рыцарями», а ее разностильные башни (высотой 75 м.), вырывают, говоря словами Мишле, «несвершившуюся судьбу» Анжу⁴.

Еще при предках Капетингов Анже имел особое стратегическое значение: когда норманны устраивали свои набеги на земли вдоль плодородной долины Луары, когда бретонцы выходили за пределы своего полуострова или когда поднимали бунт сами анжуйцы. Город стал опорным пунктом Капетингов, будущие короли Франции были здесь «маркизами Анжу», по существу «военачальниками королевства»⁵.

В XII в. Анже оказался «выездной» для английских королей столицей владений Плантагенетов, включавших Англию, Нормандию,

¹ Цит. по: *Бродель Ф.* Что такое Франция? Кн. 2. Ч. 2. С. 190 — 191.

² Здесь и далее по порядку: даты рождения — коронации — смерти. Если для коронованных особ указаны только две даты, то они обозначают время правления. Аналогично и для пап — даты понтификата

³ *Michelet J.* Op. cit. P. 14.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Vidal de La Blache P.* Op. cit. P. 323.

Бретань и Аквитанию. А в XV в. при герое местного фольклора «добром короле Рене» и его сыновьях владельцы герцогства Анжуйского домогались небезуспешно тронов Неаполитанского, Арагонского, Иерусалимского королевств и обладания Провансом¹.

Город, замок, как и вся провинция, пострадали во время Столетней войны и особенно серьезно в Религиозных войнах. С тех пор значение Анже, несмотря на исключительно выгодное географическое положение, на трех рукавах Майен у ее впадения в Луару, непрерывно падает, и после Революции он производил впечатление спящего города.

Такова же была участь оставивших заметный след в истории Франции и расположенных выше Анже по течению Луары Сомюра и Тура. История **Сомюра** восходит к X в., когда здесь, при впадении р. Туэ в Луару возникло небольшое укрепление. Какое-то время за Сомюр шла борьба между графами Анжу и Блуа, и последние противопоставляли Сомюр Анже; но победа осталась за владельцами (графами, затем герцогами) Анжу. Сомюр как крепость уступил свое стратегическое значение Анжерскому замку. Тем не менее герцоги Анжуйские позаботились о благоустройстве Сомюрского замка, и их стараниями он в XIV — XV вв. сделался одним из красивейших на Луаре.

Во время религиозных войн Сомюр достался королю Наваррскому, будущему Генриху IV, который передал его в управление своему сподвижнику Филиппу Дюплесси-Морне, а тот в 1593 г. основал в замке первую во Франции протестантскую академию. Так почти на целое столетие, вплоть до отмены Нантского эдикта Людовиком XIV Сомюр стал «городом *предикантов*», протестантских проповедников. Реставрированный в XIX — XX вв. белокаменный замок на высоком берегу Луары и большой *дольмен* (40 футов в длину, 10 в ширину и 8 в высоту) в виде искусственного грота «навсегда сделали Сомюр историческим городом»².

Священным для традиционного вероисповедания является соседний город **Тур** с могилой Св. Мартина, святителя IV в. и первого епископа Тура, любимейшего священика католической Франции. Это, кроме того, «французские Дельфы», куда еще Меровинги направлялись узнать свой жребий, и прежде всего это «прибыльное место паломничества, за которое многократно ломали копья графы Блуа и Анжу». Ле Ман, Анже, вся Бретань зависели от Турского архиепископства, его канониками были Капетинги, герцоги Бургундии и Бретани, граф Фландрии и иерусалимский патриарх, архиепископы Майнца, Кельна, Компостеля. Здесь чеканили монету, как в Париже;

¹ *Michelet J.* Op. cit. P. 14.

² *Ibid.* P. 14

здесь когда-то выделывали шелк, дорогие ткани, а также те конфитюры и паштеты, которые в равной степени прославили Тур и Реймс, «города священников и сладострастия». Однако Париж, Лион и Нант своими предприятиями подорвали промышленность Тура.

Мягкий климат Тура, Блуа и Шинона, ласковое солнце, расслабляющие воды Луары, полагал Мишле, не располагали к упорному индустриальному труду. Эта земля была создана для наслаждения и умиротворения. Все королевские любимцы и фаворитки эпохи Возрождения владели замками вдоль Луары: Шенонсо, Шамбор, Монбазон переходили из рук в руки этой придворной знати. И немало королевских особ добивались чести быть здесь погребенными, в том числе «король-бродяга», неистовый Ричард Львиное Сердце (1157 — 6 апреля 1199), нашедший упокоение в аббатстве Фонтевро, вблизи Сомюра. Здесь же, в аббатстве провела последние годы своей долгой, полной драматических превратностей жизни (ок. 1124 — 31 марта 1204) и похоронена его мать Алиенора Аквитанская. А в 40 км. от Тура в Шато де Лош могила официальной «дамы красоты», любовницы Карла VII Агнес Сорель (1421 — 9 февраля 1450). В Амбуазе, как гость Франциска I, нашел убежище (1516 — 1519) и упокоение Леонардо да Винчи.

Однако с замками Луары связаны и подлинно драматические события. Во время Столетней войны в Шинон явилась Жанна д'Арк, здесь в феврале 1429 г. состоялась ее беседа с дофином, будущим Карлом VII, подготовившая поворот в ходе войны. А во время Религиозных войн, 23 декабря 1588 г. в замке Блуа был по распоряжению Генриха III убит открыто домогавшийся королевского престола глава Католической лиги герцог Генрих Гиз.

В сердце долины Луары расположен центр региона Центр Орлеан: Мишле сходил с Видалем де Лаблашем (см. выше) в оценке значения этого города в истории Франции. Орлеан, отметил историк, «серьезный город». Город средневековых легистов, затем кальвинистов, а потом и янсенистов, в XIX в. он сделался и «городом промышленников»¹.

Начинающаяся на правом берегу Луары провинция Пуату — «край очень различных, но не смешивающихся элементов». Неслучайно история этой провинции, которая несколько веков была самостоятельным графством, полна противоречий: три разные группы населения обособились здесь в направлении с севера на юг. В XVI в. Пуату — центр кальвинизма, где формировались войска адмирала Колиньи и где «попытались основать протестантскую республику».

¹ Michelet J. Op. cit. P. 14 — 15.

И именно из Пуату в XVIII в. вышла католическая и роялистская оппозиция Революции. Героями первой эпохи были главным образом люди с побережья; второй — население Вандейского *бокажа*. «При этом, — подчеркивал Мишле, — в обоих случаях действовал общий принцип... И республиканский кальвинизм, и католический роялизм выражали дух неукротимой оппозиции центральной власти»¹.

Пуату — это «сражение Юга и Севера». У Пуатье Хлодвиг разгромил готов, Карл Мартелл отбросил арабов, а в период Столетней войны англо-гасконская армия наследника английского престола герцога Эдуарда — Черного принца, пленила короля Франции Иоанна II Доброго. Область смещения римского права и *кутумов*, давшая своих легистов Северу и трубадуров Югу, «край мулов» (которых вывозили в Овернь, Прованс и даже Испанию²) и «край гадюк» (которых скупали фармацевты и отправляли за рубеж, вплоть до Венеции). Именно в этом смешении, заметил Мишле, следовало возникнуть мифу о Мелюзине, «полуженщине-полужмее». И именно этот «дух смешения и противоречий помешал Пуату что-нибудь завершить» в истории Франции. Здесь все только начиналось.

Древний римский город Пуатье вместе с Арлем и Лионом стал для галлов «первой школой христианства» и в определенном смысле — «колыбелью монархии». Здесь, по легенде, в городском соборе среди ночи заблестал огонь, который послужил путеводным ориентиром для войска Хлодвига. Французский король считался аббатом Сент-Илер де Пуатье, как и собора Св. Мартина в Туре, для которого церковь Пуатье была «старшей сестрой», чье влияние перехватила Турская епархия. Здесь, в Пуатье мелькнул в VI в. с Фортунатом, местным епископом и поэтом последний отблеск латинской поэзии., а в XII в. взошла заря новой литературы: герцог Аквитании Вильгельм VII «был первым трубадуром», тот самый, что был отлучен от Церкви за похищение виконтессы Шатлеро. Пуату была тогда «страной раскованных и свободомыслящих людей». Жильбер де ла Поре, сподвижник Абеяра родился в Пуатье и был местным епископом. С ним «родилась и умерла в Пуату философия».

У политического могущества Пуату, продолжал Мишле, была «ничуть не лучшая судьба». Оно началось в IX в. с выступления против Карла Лысого графа Гасконского Эменона (Эмона) де Пуатье (828 — 839). Эта семья была большой и могущественной и некоторое время главенствовала на Юге, взяв титул герцогов Аквитанских.

¹ Ibid. P. 15 — 16.

² Мишле сделал здесь примечание, что рождение мула для местного населения больший праздник, чем рождение в семье сына

Из нее происходили два знаменитых героя средневековых романов: Св. Гильом Тулузский и Жерар де Руссильон, граф Бургундский¹.

Экономическая характеристика края Видаль де Лаблашем может объяснить подчеркнутую Мишле политическую слабость Пуату. Геологически провинция представляет продолжение армориканского массива, однако здесь преобладают известняки, что делает почву более легкой для обработки. «Нежная как шелк», по словам крестьян, земля позволяла использовать самые примитивные орудия типа сохи. В общем, констатировал географ, плодородия земли хватало, чтобы при посредственном инвентаре и невысоких урожаях прокормить многочисленное население. В то же время «не хватало ни зерна, ни фруктовых деревьев, ни камня для строительства, ни глины для керамического производства, ни кремния для укрепления дорог — ничего такого, что позволяет стране самой себя обеспечивать»².

Присоединенная к королевству (XV в.), территория восточного Пуату активно включилась в общенациональные процессы. Фонтене дал «великих легистов», дворянство Пуату — искусных царедворцев. Из восточного Пуату вышли Ришелье и Вольтер. Иной была судьба той западной части провинции, где текут два Севра, один к Нанту, другой к Ниору и Ла Рошели. Обе своеобразные местности, которые пересекают реки, были крайне изолированы от Франции.

Тот Севр, что течет к югу, образует Южное болото, и оно почти все было искусственного происхождения. Разливы Севра оказывалось труднее победить, чем морские приливы. Нуармутье, будучи на 12 футов ниже уровня моря, был окружен дамбами длиной в 11 тысяч туазов³. Дамбы часто находились под угрозой. *Кабанье* (обитатели ферм, которые называли *кабан* — хижина) передвигались, по свидетельству Мишле, с шестью в 12 футов длиной, чтобы преодолеть рвы и каналы. Та часть, что находилась за пределами дамб, всю зиму пребывала под водой. Голландцы осушили *Маре дю Пти-Пуату* каналом, который прослыл «голландским бандажом»⁴.

Большая часть Пуату была, подобно Бретани, краем мелкого землевладения, многочисленных замков и мелкопоместного дворянства. В наибольшей мере это относится к Нижнему Пуату, которое вошло в историю в конце XVIII в. под названием **Вандеи** — так был назван департамент по имени протекающей в этой местности реки. Со своей изолированностью и привязанностью крестьян к их

¹ Ibid. P. 16 — 17.

² Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 315 — 316.

³ 1 туаз — 1,949 м.

⁴ Michelet J. Op. cit. P. 14 .

маленькому мирку, с участками земли, огороженными кустарником, и рассеянным типом поселения Нижнее Пуату являлось «законченным выражением сельского Запада»¹.

До Вандейского восстания 1793 г. эта область никак не проявляла себя, ее знали мало, и, по Мишле, «она сама себя не создавала». Она вошла в историю Франции, бросив вызов Революции и оставшись вплоть до современности классическим примером сопротивления модернизации со стороны крестьянства. Изобиловавшие жестокостью с обеих сторон Вандейские войны, в которых, по различным оценкам, вместе с последовавшими репрессиями погибло более полумиллиона французов, превратились, по выражению академика Пьера Шоню, во «франко-французский геноцид».

Мишле предлагал свое объяснение крестьянскому протесту: «Бассейн нантского Севра, окружающие его мрачные ущелья, весь Вандейский *бокаж* — таков был первый и основной театр той ужасной войны, что охватила весь Запад, Эта Вандея со своими 14 несудоходными реками, затерянная в своих кустарниках и лесах, была... ни более религиозной, ни более роялистской, чем большинство остальных провинций Франции. Она держалась за свои обычаи. Монархия Старого порядка со своей несовершенной централизацией мало беспокоила жителей; Революция захотела немедленно приобщить их к национальному единству; резкая и насильственная, распространяя повсюду внезапный свет, она испугала этих людей, пребывавших в темноте».

А непосредственным поводом к крестьянскому восстанию явился декрет о наборе в армию. Известно, что один из первых и наиболее авторитетный предводитель возчик Кателино замешивал тесто, когда услышал прокламацию о наборе. «Он просто вытер руки и взял ружье. Каждый сделал так и выступил против республиканцев (*bleus*). И это не были отдельные люди, скрывавшиеся в лесах, атаковавшие в темноте, как шуаны Бретани. Выступила народная масса и выступила открыто. Их было около 100 тысяч при осаде Нанта. Если войну в Бретани можно назвать героической балладой шотландского *порубежья*, Вандейская война — Илиада»².

Сохранявший свою изолированность и в XIX в. регион заметно преобразился во второй половине XX в., когда благодаря интенсивному промышленному предпринимательству к традиционному ткачеству района Шоле добавились современные виды производства. В то же время население Вандеи благоговейно чтит память о

¹ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 319.

² Michelet J. Op. cit. P. 18 — 19.

событиях 1793 г., посвящая своим предкам экспозиции местных музеев, фестивали, красочные представления и иные мемориальные мероприятия. Одним из наиболее посещаемых во Франции (полтора миллиона ежегодно) стал созданный в 1970 — 1980-х годах исторический парк Пюи-де-Фу.

В южной оконечности Нижнего Пуату расположен город-порт **Ла-Рошель**. Ставшая городом при графах Пуатье в XII в. она уже с той поры приобретает значение океанского порта. «*Белый город*» -- такое название Ла-Рошели дали англичане за выразительное отражение городских сооружений на темном фоне окружающих скал и утесов. Несколько веков владевшие, чередуясь с тамплиерами, Ла-Рошелью, они оценили ее географическое положение. Защищенная прибрежными островами от штормов бухта сделала город портом первой величины на Атлантическом побережье Франции, важнейшим центром торговли с Англией, Испанией, ганзейскими городами, а затем и с Новым Светом.

Подобно Сен-Мало, Ла-Рошель сделалась убежищем для евреев и сервов, а также «*колиберов* Пуату». «Вышедшие из этой разномастной массы авантюристы, — писал Мишле, — бороздили моря как торговцы и пираты, другие нашли прибежище при дворе, предоставив на службу королям свой демократический дух и ненависть к грандам»¹. Церковь и сама корона покровительствовали этим городам против сеньоров. Освобожденные от десятины и податей, они выросли и крепко держались за свои привилегии, что во многом объясняет сопротивление ларошельцев утверждавшемуся с XVI в. абсолютизму, лишавшему их этих привилегий.

К экономическим добавились религиозные факторы. Вместе с другими торговыми городами Юга, жители Ла-Рошели поддержали Реформацию. Город провозгласил себя независимой протестантской республикой по образцу кальвинистской Женевы. Оказавшись последним прибежищем гугенотов, Ла-Рошель прославилась обороной против королевских войск — сначала Карла IX (1572 — 1573), а затем Людовика XIII и Ришелье (1627 — 1628).

Последнему (эти события отражены в романе Дюма «Три мушкетера») удалось справиться с отчаянно защищавшимися ларошельцами, только соорудив дамбу, которая изолировала город от моря. Прозванное «дамбой Ришелье», это грандиозное сооружение, над которым трудились 4 тысячи рабочих, простиралось на полтора километра и имело высоту 20 м и ширину основания 16 м (Мишле еще видел остатки дамбы). На верхних площадках шириной в 8 м

¹ Ibid. P. 14.

были установлены пушки, огонь которых позволил отбить натиск английской эскадры. Лишенный подвоза продуктов, полностью блокированный город был обречен на вымирание. К моменту капитуляции из 28 тысяч городского населения осталось 5500 жителей и менее полторы сотни солдат — 62 англичанина и 78 ларошельцев.

300 знатных протестантских семей были немедленно выселены из города, немало их эмигрировали во время репрессий, предпринятых Людовиком XIV. В XVII — XVIII вв. Ла-Рошель постепенно обретала прежнее торговое значение, однако и в конце XIX в., по свидетельству Видаля де Лаблаша, скорее прозябала, чем развивалась. Предназначенная благодаря своему географическому положению стать «торговой республикой», писал географ, Ла-Рошель — «маленький порт» с остатками «боевого прошлого среди мирного довольства и благодати». Утрата Францией в середине XVIII в. большинства владений в Новом Свете нанесла сокрушительный удар по межконтинентальной торговле, от которого оправились лишь Нант и Бордо. Ла-Рошель разделила судьбу Сен-Мало. «Не столько география, сколько история изменила Ла-Рошели. Подобно другим городам океанского побережья, она пала жертвой нашей нереализованной мечты об океанском могуществе»¹.

Город стал расти только в XX в. Это по-прежнему прежде всего океанский порт² — торговый и рыболовный, а заодно центр морских путешествий. С населением 75 тыс. человек Ла-Рошель — важнейший населенный пункт между устьями Луары и Жиронды, центр департамента Приморская Шаранта с промышленной сферой, университетом (основанным в 1993 г.), аэропортом и транспортной инфраструктурой, стремительно развивавшимся в последние десятилетия XX в. туристским сервисом.

Расположенный к югу город **Сент** был крупным административным и культурным центром во времена Древнего Рима, а в Средних веках центром области **Сентонж**. Напоминанием о его богатой истории служат теперь остатки амфитеатра, арка Германикус (19 г. н. э.), церкви романской архитектуры и старинный городской центр. По соседству с Сентом в долине Шаранты находится винодельческий район, производящий хорошо известный «напиток богов», который получил свое имя по названию местного города Коньяк.

Рядом поля исторических сражений при Тайлебуре и Жарнаке. Тайлебур имел важное стратегическое значение благодаря мосту

¹ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 371 — 372.

² Глубоководный порт Ла-Рошели во время Второй мировой войны служил базой для немецких подводных лодок, ее гарнизон капитулировал лишь 8 мая 1945 г.

через Шаранту, по которому проходил путь из Северной в Южную Францию. Самым известным из боев за Тайлебур была битва 1242 г., в которой Людовик IX Святой вместе со своим братом Альфонсом, графом Пуатье, разбил местных феодалов, поддержанных английским королем Генрихом Ш. При Жарнаке в 1569 г. произошла битва между католиками и гугенотами, в которой пал предводитель последних принц Конде.

Между Пуату и Центральным массивом расположен **Лимузен**. Это уже предгорье — «край высокий, холодный и дождливый» с множеством рек. Мишле по поводу местного многоводья вспоминал поговорку: «Лимузен не погибнет от засухи». Его «красивые гранитные ущелья, окруженные горами, его обширные каштановые леса питают население, людей добропорядочных, но неповоротливых, боязливых и неуклюжих от нерешительности». К этим людям история была немилосердна: долгое время остававшийся предметом спора между Англией и Францией Лимузен стал «краем страданий». Выделяется при том характером своего населения Нижний Лимузен, это — «живой и остроумный характер южан». Имена Сегюра, Сент-Олера¹, Ноай², Вантадура³, Помпадур и, разумеется, маршала Тюрена — свидетельство, что люди этого края «были крепко привязаны к центральной власти и благодаря этому вполне преуспели»⁴.

Центральный массив

Горы верхнего Лимузена — часть горного пояса, который продолжается в Оверни и далее в Севеннах. Бывшая провинция **Овернь** — расположена в долине реки Алье, над которой с запада господствует массив Мон-Дора, возвышающийся между вершиной Пюи-де-Дом и массивом Канталя. Все это потухшие вулканы, наследие деятельности которых тектонические отложения, термальные источники («нет долины, над которой бы не курился дымок»), застывшая базальтовая лава. Здесь дикие заросли кустарника соседствуют с оазисами плодородной, удобренной вулканическими массами земли

¹ Наиболее известен François-Joseph de Beaupoil, marquis de Sainte-Aulaire (1643-1742), поэт и член Французской Академии; современником Мишле был Louis-Clair de Beaupoil, comte de Sainte-Aulaire (1778-1854), политический деятель и член Академии.

² Герцогский род, из которого вышло немало военных и государственных деятелей Франции XVII — XVIII вв.

³ Бернар де Вантадур — трубадур при дворе Алиеноры Аквитанской (XII в.).

⁴ Michelet J. Op. cit. P. 19 — 20.

(Лимань). Орешник на базальте и зерно, прорастающее на камнях, стали для Мишле символом этого края. «Города черны от лавы, из остатков которой они сооружены (Клермон-Ферран, Сен-Флур), но окружающая долина замечательна». Величественны горы, и самая величественная из них Пюи-де-Дом, «милый наперсток в 700 туазов (1464 м.) высотой»¹.

Видал де Лаблаш напоминал: «Эта вершина была священной для древней Галлии», с ней связано общее представление о стране. А Лимань (долина Алье между Клермон-Ферраном и Риомом) была одним из двух-трех мест, красотой и изобилием которых предки современных французов имели обыкновение гордиться. Это «синоним изобилия» для бедных районов, которые ее окружают, и «здесь в сердце Центральной Франции входит влияние Парижского бассейна», которое смягчает изоляцию Центрального массива.

«Между Лимань и Орлеанской долиной, другой областью ранней цивилизации, — продолжал Видал де Лаблаш, — существуют старинные связи; следы взаимного влияния сохраняются в архитектуре». Как оазис преуспевания среди окружающей бедности, Лимань нередко становилась объектом вторжений и междоусобиц. «Нашим Меровингам она внушала чувства, сходные с теми, которые охотнику внушает отличная дичь; с каким вожделием один из них, Хильдеберт вздыхал о «прекрасной Лимань»!»²

Области к западу от Центрального массива Видал де Лаблаш характеризовал, как место «встречи языков и рас», *ок* и *ойль*, долихоцефалов и брахицефалов, «перекресток влияний Севера, Востока и Юга». «Ни одна из частей Франции не может дать подобного представления о том, из каких глубоко различных элементов сложилась наша личность»³, — подчеркнул географ.

И, по Мишле, Овернь — «холодный край под южным уже небом». Так же как в Лимузене, местные обычаи свидетельствуют о «южной расе, дрожащей под северным ветром и как бы сжавшейся, ожесточившейся под этим чужим небом». Грубое вино, горький сыр, как жесткая трава, от которой он происходит. Люди продают лаву, шлифованные камни. «Скорее работающие, чем предприимчивые», они и в середине XIX в. еще нередко пахали сохой, которая едва рыхлила тяжелую почву. Как результат — активная миграция: люди уезжали со своих гор, захватывая «немного денег, но мало идей»⁴.

¹ Ibid. P. 20.

² Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 296, 299 — 300.

³ Ibid. P. 305.

⁴ Michelet J. Op. cit. P. 20.

Зато в плодородных долинах ни один клочок земли не пустовал, и это имело оборотной стороной истребление пастбищ. Для крестьянина как земледельца травы были врагом, «паразитом, который ворует землю у продовольственных культур». Кроме сохи, его основным орудием служила лопата, это «культура лопаты» (*culture à la bêche*), по выражению Видаля де Лаблаша¹.

Пастухи вынуждены были забираться высоко в горы, где и зимой ночевали вместе со своей скотиной. «В людях этой расы, — отмечал Мишле, — заключена настоящая сила с горьким, терпким привкусом, но живучая, как трава в Кантале. Возраст здесь ничего не значит. Посмотрите, как крепки здешние старики!». Отсюда вышли те «великие легисты, что стали логиками галликанской партии» (см. гл. 4). А это значит, заключал Мишле, что «непоследовательность и противоречивость, отмечаемые в других центральных провинциях страны, достигают в Оверни своего апогея»².

Руэрг — историческая область с многочисленными средневековыми памятниками, графство в раннем Средневековье, перешедшее в XIII в. к французской короне — не привлек Мишле: «огромная гряда угля, железа, меди, свинца, залегающих под мрачными кронами каштанов», прорезанная потоками Тарна и Авейрона. Залежи угля занимают более двух третей территории, и местами этот уголь веками воспламенялся. Плохо обработанной, покрытой гибельными трещинами, этой земле «едва ли могут завидовать даже Северны с их суровостью»³.

Юго-Запад

Другое дело — **Каор**. Город на высоком берегу в излучине реки Ло (притока Гаронны) и центр одноименного департамента, был при римлянах центром Аквитании, а в раннем Средневековье графства Керси. Сохранился собор XII в., мост с оборонительными башнями XIV в. При местном уроженце папе Иоанне XXII (1316 — 1334)⁴ в Каоре был основан университет, а приглашенные флорентийские мастера придали архитектуре города свой стиль. Уроженцем Каора был основатель Третьей республики Гамбетта. В мире город прославлен культурой красного сухого вина *кагор*, производимого из

¹ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 299.

² Michelet J. Op. cit. P. 20 — 21.

³ Ibid. P. 21 — 22.

⁴ Даты понтификата.

местного сорта винограда, который выращивается в специфических природных условиях края. Производятся также розовые и белые вина, которые регистрируют как «вино Земли Ло».

Здесь все покрыто виноградниками, вспоминал Мишле, а перед Монтобаном начинаются рощи тутовых деревьев. Широкое и одухотворенное «море агрикультуры», за которым возвышаются «своими серебряными горами Пиренеи»; «рогатые быки пашут плодородную долину». Слева в направлении гор начинается засушливая часть, обиталище коз и мулов¹.

Важнейший центр Юго-Запада **Бордо**, где, по выражению Мишле, Гаронна, собрав все притоки, разливается «как море перед морем». Один из старейших городов Франции с двухтысячелетней историей (римское название *Бурдигала*) и мировая «столица вина», океанский порт, остается центром имеющего богатое прошлое региона **Аквитании**, на территории которого располагалось одноименное герцогство (впоследствии провинция **Гиень**). Учрежденное в VIII в. герцогство принадлежало в XII—XV вв. английской династии Плантагенетов. Как «столица английской Франции», Бордо и по возвращении герцогства Франции долгое время, по Мишле, был «привержен Англии душой»: торговые интересы связывали его с «Англией, Океаном, Америкой»².

Однако после Войны за испанское наследство (1701—1714) внешнеэкономическая ориентация Бордо резко изменилась. И британцы тому способствовали, перейдя с *бордо* на португальский *портвейн*. Бордосцы сами стали вывозить свое вино в другие страны, для чего начали строить корабли и ходить по морю. Наряду с Нантом, Бордо сделался центром торговли с антильскими колониями, которая к концу XVIII в. достигала трети внешнеторгового оборота Франции. Но, в отличие от Нанта и других французских портовых городов, Бордо «преобразовывал деревню», стимулируя развитие в прилегающих областях товарного производства, в первую очередь экспортных культур³.

Тесно связанный с внутренними областями Аквитании Бордо поставлял на острова тонны муки (изготавливаемой на гароннских мельницах), вино и разнообразные промышленные изделия, поскольку сообщение с производившими их провинциями было налажено очень хорошо. А с Антильских островов везли так называемые колониальные товары, которые судовладельцы Бордо

¹ Ibid. P. 22.

² Michelet J. Op. cit. P. 22 — 23.

³ См.: Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 374.

в основном перепродавали: такой «реэкспорт» достигал 87% привезенного сахара, 95% кофе, 76% индиго. Наряду с Нантом, Бордо стал также центром работорговли, сформировавшей богатый слой купцов-негр^ы. В город стекались иностранцы — англичане, шотландцы, фламандцы, испанские евреи, жители внутренних районов страны. В XVIII в. он бурно рос, опережая другие города Франции: с 45 до 110 тысяч за столетие¹.

Одновременно Бордо со своим парламентом и торгово-промышленной буржуазией стал одним из региональных центров оппозиции королевской власти. Депутаты города в созданном Революцией национальном парламенте (с 1792 г. Конвент) составили ядро влиятельной политической группировки, получившей название по имени департамента Жиронды, столицей которого стал Бордо. Проигравшие в борьбе за власть якобинцам и уничтоженные ими, жирондисты остались в международном политическом лексиконе классическим образцом либерально-республиканской партии.

Как очаг культуры Бордо прославился еще в эпоху Просвещения. В 1712 г. в городе была учреждена Академия наук, литературы и искусств, одним из первых директоров которой был Монтескье. Кроме Академии, сейчас в городе действует три университета.

Юг

Тулуза — столица региона Юг — Пиренеи. Это — центр обширного южного бассейна: в ее окрестностях сливаются воды с Пиренеев и Севенн, Тарн и Гаронна, направляясь в океан. «С севера — это реки, с юга — потоки»². И Тулуза — центр важного с древности сельскохозяйственного района. Благоприятные для пшеницы твердые земли долины Гаронны более двух тысяч лет, не переставая, давали урожай, но требовали использования для пахоты тяжелого плуга с упряжкой мощных гасконских быков.

Поля господствуют в пейзаже, замечал Видаль де Лаблаш, притом, что купы деревьев, маленькие виноградники, небольшой луг, фруктовые деревья «вносят разнообразие». В отличие от больших плодородных пространств Севера, здесь все сосредоточивалось на небольших мызах (*borde*), каждая из которых имела все необходимое для своего существования и была отдалена от себе подобной на

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 2. Ч. 2. С. 334 — 335.

² Michelet J. Op. cit. P. 22.

300 — 400 м. Большие деревни были редким явлением, как и замки, а небольшие города края служили сельскими рынками¹.

Тулуза, писал Мишле, своим звучным наименованием напоминает об Италии. Однако это впечатление обманчиво: «Достаточно посмотреть на эти дома из дерева и кирпича!». А «резкая речь, энергичная и уверенная походка напомнят вам, что вы во Франции». Во всяком случае, зажиточные люди — французы, а простолюдины могут быть испанцами или маврами.

В Средние века Тулузское графство держало под своим контролем весь Юго-Запад, а в Новое время провинция прославилась своим парламентом, сделавшим ее, по выражению Мишле, «королевством, или тиранией Юга». «Эти свирепые легисты, наградившие папу Бонифация VIII пощечиной от Филиппа Красивого², часто искупали свою вину за счет еретиков»: они сожгли их четыре сотни менее, чем за век³.

В 1632 г. Тулузский парламент судил и приговорил к смерти герцога Анри де Монморанси, сыгравшего заметную роль в осаде Ла-Рошели (флот под его командованием очистил от гугенотов прибрежные острова, сделав возможным сооружение «дамбы Ришелье»), но затем примкнувшего к заговору против кардинала и казненного по обвинению в «оскорблении королевского величества».

В тулузском Капитолии, в железных шкафах, так же как архивы римских фламингов, хранились городские архивы. И парламент Тулузы, этот «гасконский сенат», по выражению Мишле, начертал на своих стенах, по примеру сенаторов Древнего Рима: *Videant consules ne quid respublica deltrimenti capiat*⁴.

Ныне, символизируя грандиозные перемены в судьбе многих исторических регионов, древняя Тулуза сделалась центром аэрокосмической промышленности.

Гасконь — историческая область, получившая свое название от латинского наименования басков, поселившихся здесь в VI в. — *васконы*. Стала франкским герцогством с IX в. но вскоре распалась на несколько графств, включая Арманьяк и собственно Гасконь, занимавшую территорию нынешнего департамента Ланды. До XIX в. в ходу было местное наречие, разновидность окситанских языков; сохранялась и культурная идентичность жителей.

¹ См.: Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 365 — 366.

² Речь идет, скорее всего, об уроженце Тулузы, советнике Филиппа IV легисте Гийоме де Ногаре, который, чтобы сломить сопротивление Бонифация VIII притязаниям короля на церковное имущество (см. гл. 4), во главе банды авантюристов пленил папу (7 сентября 1303 г.).

³ Michelet J. Op. cit. P. 22.

⁴ Ibid.

Край, писал Мишле, «бедных сорвиголов, очень благородных и очень нищих», которые все напоминают Генриха IV с его переходами из протестантства в католичество, возвращением в протестантство и новым причащением — согласно гасконской поговорке «каждый порядочный гасконец может трижды отречься». Эти люди «любой ценой хотели добиться успеха и добивались его»¹. Легендарный герой романа Дюма д'Артаньян тому пример. Среди исторических примеров графы Арманьяки, которые возвысились, поддержав во время Столетней войны династию Валуа против Плантагенетов и их союзников-бургундцев; из имевшего гасконское происхождение дома Альбре вышел основатель династии Бурбонов Генрих IV.

От долины Гаронны в сторону Пиренеев простирается обширная, постоянно заливаемая водами Бискайского залива низина, образованная песчаными наносами, окаймленная небольшими озерами и дюнами. Это — историческая область **Ланды**. «Океан *ланд*», по выражению Мишле, которому по дороге на юг «в компании черных баранов, совершающих свой вечный путь» между долиной и горами под присмотром ландского пастуха попадались лишь одинокие деревья-фелодендроны да просторные дома *pinadas* (исп. яз.).

Жизнь местных пастухов произвела сильное впечатление на историка-романтика: «Эти кочевники, переносящие все с собой, друзья звезд, частью астрономы — частью колдуны в своем извечном одиночестве, остаются приверженными азиатской жизни... среди нашего Запада»². По оценкам середины XIX в., численность этих перегоняемых овечьих стад достигала миллиона голов.

С середины XIX в. в рамках общегосударственных мероприятий восстановления французских лесов началось облесение *ланд*, и в настоящее время посадки сосны занимают значительную часть департамента Ланды, сделавшись ресурсом для деревообрабатывающей промышленности. Другим нововведением явилось интенсивное разведение домашней птицы. Регион остается и центром пастбищного животноводства.

«Чудовищным барьером» предстали взору Мишле Пиренеи — не комбинацией горных вершин и долин, как в Альпах, а сплошной стеной, понижающейся лишь с двух сторон к морскому побережью и потому недоступной для всякого сообщения большую часть года. Эта огромная, почти непроходимая стена символизировала в глазах историка «границу двух миров» — тот самый рубеж, что предстал в «сражении между Европой и Африкой», франками и маврами во времена

¹ Michelet J. Op. cit. P. 31 — 32.

² Ibid. P. 23 — 24.

Роланда (VIII в.), и выявлялся в середине XIX в. контрастом между «дикостью» испанской приграничной территории по одну сторону Пиренеев и обжитостью французской земли по другую. Даже Барселона, удивлялся историк, «живет нашими быками; эта страна виноградников и пастбищ вынуждена покупать наш скот и наши вина»¹.

Земли на границе веками оставались предметом спора между Францией и Испанией, неоднократно переходя из рук в руки. Так средневековое каталонское графство **Руссильон** со своей столицей Перпиньян, теперь центр департамента Восточные Пиренеи, было окончательно присоединено к Франции лишь в 1659 г. Эта французская «малая Испания» запечатлелась Мишле зелеными лугами, черными овцами и каталонскими романсами в исполнении местных красавиц².

Все многообразие пограничного горного края ассоциировалось у Мишле с ярмарками в **Тарбе**. Нынешний административный центр департамента Верхние Пиренеи был с X в. столицей графства Бигор, а стратегическим укреплением стал еще при римлянах и оставался таковым вплоть до недавних времен (с гарнизоном, казармами, оружейными и артиллерийскими мастерскими). Тарб — родина маршала Фоша, командовавшего войсками союзников на завершающем этапе Первой мировой войны, а также писателя Теофиля Готье.

Находясь в центре плодородной долины р. Адур, Тарб одновременно был известен как «город-рынок». На ярмарки в Тарбе сходились до 10 тысяч человек из округа более чем за 20 лье. Они представляли «все народности и все костюмы Пиренеев»: белый чепец Бигорры, коричневый из Фуа, красный Руссильона, иногда даже плоскую шляпу из Арагона или круглую из Наварры и остроконечный колпак с побережья Бискайского залива³.

Однако над этим живописным традиционным миром нависала угроза в виде коммерциализации и аграрного перенаселения. В крае интенсивно происходили распашка лугов и ставшее бедствием еще в XVII в. сведение лесов. В результате от богатых пастбищ оставалась теряющая плодородие сухая земля, а воды, которые удерживались лугами и лесами, потоками устремлялись вниз, неся опустошения полям, ради которых разрушалась естественная экосистема. Сказывалась и нехватка топлива. «Сбегая от собственных разрушений», крестьяне покидали горные долины⁴.

¹ Ibid. P. 26..

² Ibid. P. 29.

³ См.: Ibid. P. 27.

⁴ Ibid. P. 28 — 29.

Мысли об упадке древней цивилизации вызывала у Мишле судьба басков. Подобно руссильонцам, они — «привратники двух миров», не испанцы и не французы. К тому же баски — одна из древнейших народностей Европы, видевшая карфагенцев, кельтов, римлян, готов, арабов. Однако, обобщал Мишле, древние, «чистые расы», кельты и баски, Бретань и Наварра, должны были уступить первенство «смешанным расам» как периферия — Центру, природа — Цивилизации¹. Когда-то баски владели Аквитанией и оставили о себе память названием области Гасконь. В IX в. перешли в Испанию, основав королевство Наварры, позднее отошедшее Франции, сейчас это департамент Атлантические Пиренеи с центром — Байонна².

Средиземноморское побережье страны образуют две исторические области Лангедок и Прованс. **Лангедок** представляет горную систему, прорезанную речными долинами. Побережье менее благоприятно для освоения, чем в Провансе, морские сообщения затруднены, береговая линия неустойчива. В результате с завершением римского владычества, когда предпринимались активные усилия по устройению портов при помощи каналов, как в Нарбонне, Лангедок «отступил от моря», его прибрежные города не стали крупными портами. История Лангедока оказалась «больше континентальной, чем морской»³.

Гористое плато на севере и засоленные низины на юге не способствовали развитию агрикультуры. Однако местному населению «не откажешь в жизнелюбии и энергии»⁴, — заметил Мишле. Люди Лангедока упорно и находчиво использовали местные ресурсы, создав уникальные виды производства, отчасти сохранившиеся до сих пор. Из века в век живут аквакультура (разведение устриц и мидий) и использование минеральных источников. Побережье превратилось в крупнейший бальнеологический курорт, а долина в центре провинции стала самым обширным во Франции виноградником (350 тыс. га)⁵.

Древний и самобытный край (само название выдает принадлежность к ареалу окситанских языков — «ок»), Лангедок сделался и популярным местом исторического туризма. Назвав Юг «край руин»⁶, Мишле иллюстрировал эту мысль главным образом напластованиями культурного слоя («руины на руинах»). Яркий пример напластования

¹ Ibid. P. 24, 28.

² Ориентировочная численность басков во Франции от 90 000 до 150 000 человек, в Испании — от 600 000 до 1 800 000 (www.vokrugsveta.ru/vs/article/7529)).

³ Michelet J. Op. cit. P. 32.

⁴ Ibid. P. 31.

⁵ Michaud G., Kimmel A. Op. cit. P. 86 — 87.

⁶ Michelet J. Op. cit. P. 29 — 30.

ния культурных артефактов — **Нарбонна**, где стены зданий сооружались из могильных памятников, статуй, каменных стел с надписями античной эпохи, что превратило город в огромный музей. На сооружениях Арля остатки скульптур античного театра. Немало памятников между тем сохранились и, будучи реставрированными, сделались излюбленными объектами посещения многочисленных туристов.

Юг Франции — самый большой в стране (и в Европе за пределами Италии) мемориал культуры Древнего Рима. До сих пор используются для сценических представлений амфитеатр в Ниме на 16 300 мест и амфитеатр в Арле на 20 тыс., в первом разыгрываются гладиаторские бои, во втором происходит коррида. В том же Ниме от Древнего Рима остались Большая башня (тридцати с лишним метров высотой) и храм Мэзон-Карре («квадратный дом»), рядом Пон-дю-Гар — сложенный из шеститонных блоков, высотой с 16-этажный дом и длиной 275 м. мост через реку Гар.

Бесчисленными термальными источниками, смолами и бальзамами и в довершение раввинами и еврейскими школами Нарбонны Лангедок напомнил Мишле библейскую Иудею. Нарбонна была столицей римской провинции Южная, или Нарбоннская Галлия. Специальный канал сделал ее портовым городом — соперником Массалии (Марселя). После крушения Римской империи и особенно после изменения русла Ода, которое отрезало город от моря, он пришел в упадок. Однако жители не примирились с этим и начали интенсивно выращивать *salicor* (солерос травянистый). Он хорошо произрастал на засоленных почвах побережья и даже именовался «нарбоннской содой», поскольку окрестности Нарбонны были основным местом его культивирования. Растение использовалось для выработки мыла и стекла, в том числе зеркального. Культура процветала в XVII — XVIII вв. «Нарбоннская сода» поставлялась даже для мануфактур зеркал в Венецию, которая была в ту пору европейским центром этого производства.

Крупнейший город Лангедока и один из самых больших во Франции, административный центр департамента Эро и всего региона Лангедок-- Руссильон, расположенный в центре плодородной долины **Монпелье**. В 1141 г. граф Тулузский выстроил здесь замок и наделил Монпелье городскими привилегиями. Население города было полиэтничным и поликонфессиональным, большую роль играла еврейская община (сохранился ритуальный бассейн синагоги XII в.). Еврейские и арабские врачи, бежавшие из Испании, положили начало местной медицинской школе.

С конца XII в. в Монпелье стали съезжаться желающие выучиться лекарскому мастерству из разных частей Франции. В 1220 г.

был основан университет, самый старый медицинский университет Европы, статус которого был узаконен папской буллой 1289 г. Среди его студентов были Рабле и Нострадамус. А в 1593 г. по желанию Генриха IV был заложен первый в Европе ботанический сад, в котором уже полтысячи лет выращивают лекарственные растения (в помощь студентам университета). В настоящее время медицинский — один из трех университетов города студентов; в Монпелье их более 60 тыс.¹. В XVI — XVIII вв. Монпелье, благодаря особенностям местной флоры, стал центром парфюмерного производства, а еще раньше — изготовления ярь-медянки (*vert-de-gris*), зеленой краски, получавшейся в результате обработки меди уксусной кислотой от выжимок винограда. В средневековье здесь началась перегонка спирта, открытие которой связывают с Арно де Вильневом, местным медиком и ученым конца XIV — нач. XV вв., описавшим способ получения виноградной водки. Расцвет спирто-водочного производства пришелся на время правления Людовика XIV.

Городом-памятником является расположенный на границе Лангедока и Прованса, в устье Роны **Арль**. В римскую эпоху в нем жило около 100 тысяч человек (во времена Мишле 20 тысяч). Но история Арелата (древнее название города) уходит в более отдаленное прошлое. Около 800 г. до н.э. здесь обитали лигуры, важным торговым портом-факторией он стал для финикийцев. В римскую эпоху город являлся очагом христианизации Галлии, первым местным епископом был сподвижник апостола Павла, «апостол от семидесяти» Св. Трофим (I в. н.э.). Город был галльским приматством и главным некрополем галлов, здесь в Алискан находится древнейшее христианское кладбище.

Религиозное и политическое значение Арля сохранялось в раннем Средневековье: кроме приматства (до перехода этого статуса лионской епархии в XI в.), он был столицей Бургундско-Прованского королевства (IX в.). Выше по течению Роны расположен **Авиньон**, резиденция папского престола в XIV в. с многочисленными памятниками средневековой эпохи, включая Дворец пап, величественный готический ансамбль XIV в.

«Находящийся на краю Юга Лангедок оказывался как бы выразителем его настроений, узловым пунктом противоречий и нередко бывал замешанным в борьбу народов и религий». Начиная со Средних веков, писал Мишле, политическая история Лангедока, как и всего Юга, была ознаменована «борьбой за религиозную свободу». Идеи катаров (*альбигойцев*) в XIII в., Реформация в XVI — XVII вв. находили в крае отзывчивую среду. «Даже католики имели

¹ <http://archive.travel.ru/france/languedoc-roussillon/montpellier>

здесь свое протестантство в виде янсенизма»: в Але (Але-ле-Бен) объектом паломничества сделалась гробница (паломники, по свидетельству Мишле, скребли надгробную плиту, считая эту пыль излечивающей от лихорадки) местного епископа XVII в. Павийона, который сочувствовал янсенистам¹.

Дух сопротивления центральной власти и Церкви поддерживался и старинными вольностями, связанными с реликтами римского права. Феодализм смог утвердиться лишь вследствие Крестового похода как «помощник Церкви и приятель Инквизиции». Предводитель крестоносцев Симон де Монфор учредил 434 *фьефа*. Образовав «феодальную колонию», управлявшуюся на основе парижского кутюма, крестоносцы с Севера, однако, не смогли искоренить свободолюбивый дух провинции².

Прованс уже своим названием (Прованс — *провинсиа*, лат.) указывает на связь края с античностью. Центр региона Прованс-Альпы-Лазурный берег, крупнейший по грузообороту порт и третий по численности населения город Франции **Марсель** (Массалия) стал греческой колонией в VI в. до н.э. А расположенный по соседству Тулон, главная военно-морская база Франции и столица департамента Вар, был основан еще финикийцами. Военным портом он стал две тысячи лет спустя, при кардинале Ришелье. В 1942 г. на рейде Тулона, во избежание захвата фашистской Германией, был затоплен военно-морской флот Франции.

Именно Прованс олицетворяет в полной мере Средиземноморское побережье Франции: «Если Лангедок отступил от моря, Прованс вышел в море», устремившись в «морские путешествия, крестовые походы, завоевания в Италии и Африке»³. Марсель разбогател в XVI—XVII вв. благодаря исключительно прибыльной левантийской торговле, обеспечивавшей европейские страны высоко ценившимися уже в средневековой гастрономии пряностями. Новый расцвет пришелся на империалистическую эпоху. Значение Марселя и Тулона непрерывно возрастало во время колониальной экспансии XIX—XX вв. Во второй половине XX в. Марсель стал крупнейшим портом страны, ее нефтеналивным терминалом и центром нефтепереработки.

Однако и континентальная история этого своеобразного края исключительно богата. Символом здесь стала Рона, для населения Прованса река с большой буквы, его фетиш. Край был перевалочным пунктом на пути переселения народов: все останавливались у

¹ *Michelet J.* Op. cit. P. 31 — 32.

² *Ibid.* P. 31.

³ *Ibid.* P. 32.

переправ через Рону, где сходились дороги Юга. Не случайно, заметил Мишле, святые Прованса строили мосты. Так, Св. Бенезе основал в XII в. орден Братьев-мостостроителей. По легенде пастух Бенуа из Бурзе (Виваре) по прозвищу Бенезе, будучи еще подростком, проникся небесным повелением построить мост в Авиньоне. За 8 лет (1177 — 1185) был сооружен почти километровый переход через Рону. Этот, позднее (в XII в.) одетый камнем мост с часовой Св. Бенезе, сохраняется и сейчас¹.

Работу по наведению межкультурных мостов предприняли девушки Прованса, «энергичные и красивые». Они, по Мишле, изобрели *фарандолу*, воплотившую арабские, испанские, итальянские мотивы. Историк мог восхищаться также *мореской* (мавританским) или сарацинской *бравадой*. Население Прованса исторически оказалось исключительно смешанным, а культурный вклад пришельцев очень заметным. Они оставляли после себя «греческие, итальянские, арабские города» и ввели террасное земледелие: на каменистых склонах, на которых произрастали только тимьян и лаванда, насадили виноградную лозу².

Культура Прованса долгое время сохраняла реликты самых архаических верований. В бурлящих водоворотах Роны люди видели конвульсии чудовища, которого называли *драк* или *тапакс*. Происками этой разновидности дракона-черепахи (*tortue-dragon*), сшибающей все на своем пути при большом стечении народа, объясняли бурное проведение праздников, не обходившееся без членовредительства. Следы другого, митраистского, по определению Мишле, культа оставались в его время в виде «тавроболических алтарей»³ в Арле, Тене, Валансе, Сент-Андеоле, Бати-Мон-Салеоне, Фурвьере. Историк усматривал в этих культах проявление местного «духа» — «резкого, шумного, варварского», того самого психологического склада, что сделал край «страной воинов и неустрашимых моряков»⁴.

Неудивителен был и дух равенства в этом «краю республик», который знал античные образцы городского самоуправления — греческие *ситы* и римские *муниципии*. Свободолюбие распространялось на деревенских жителей: серваж здесь никогда так не обременял, как в Северной Франции. Крестьяне, «победители мавров», освободили и самих себя; лишь свободные люди могли окультивировать крутые ущелья и закрепить русло потоков. Прованс — су-

ровый край. Жаркое солнце иссушает поля, а постоянно дующий ветер засыпает песком сады и топит корабли. «С такой природой, — делал вывод Мишле, — нужны свободные и умные руки»¹.

«Свободный и смелый дух Прованса отразился в подъеме литературы и философии», — подчеркивал историк, отмечая духовную близость Прованса и Бретани и отклик, который находили в крае идеи сынов Бретани от Пелагия, выступавшего в V в. в защиту свободы человеческой воли, до Декарта, добивавшегося освобождения философии от теологии и поддержанного в этом уроженцем Прованса Гассенди.

«Дух» края выразился и в литературном творчестве, на этой стезе он явил себя «тонкостью и изяществом». Что касается вклада Прованса в литературу Франции, то в период расцвета XII — XIII вв., можно, считал Мишле, называть всю литературу Юга Провансальской. Прованс был страной прекрасных ораторов, велеречивых, страстных, становившихся подлинными мастерами слова. Яркий пример ораторского искусства времен Революции — это «потрясающий южной дерзостью» в Национальном собрании Мирабо².

Вклад края в историю и культуру всей Франции мог бы быть еще большим, если бы само его своеобразие и верность местным традициям, считал Мишле, не приводили долгое время к известному отчуждению от жизни страны.

Восток. Порубежье

Это, по Мишле, «ареал суровых краев и энергичных людей, которые заслоняют Францию с востока»: Дофине, Бресс, Франш-Конте, Лотарингия. Жизнь и поэзия здесь были связаны с войной, культивировались патриотические традиции, распространявшие свое влияние на женщин: «Вдовы и дочери солдат, они знают, что такое война, что такое страдать и умирать», и «при необходимости сами идут воевать». Отличавший эти провинции дух активного сопротивления внешним силам нередко сталкивал их с центральной властью, но был «спасением от иностранных вторжений»³.

Позднейшая историографическая традиция (Бродель, Ле Руа Ладюри) не разделяет пылкой увлеченности классика XIX в. в живописании героизма и патриотизма жителей восточного порубежья. Исто-

1 fr.wikipedia.org/wiki/Pont_Saint-Bénézet

2 *Michelet J.* Op. cit. P. 32 — 33.

3 Каменная стела с изображением бычьей головы.

4 *Michelet J.* Op. cit. P. 33 — 34.

¹ Ibid. P. 34.

² Ibid. P. 35.

³ Ibid. P. 38.

рическая картина выглядит более нюансированной. Не все здесь и не всегда воевали за Францию, главное в большинстве случаев жители этих пограничных провинций отнюдь не были активными участниками событий. Им доставалась участь служить придатком театра военных действий; война разрушала их дома, вместе с самыми основами существования, не щадила человеческую жизнь. Сама территория неоднократно в ходе истории переходила из рук в руки, не создавая возможностей для формирования стойких государственных идентичностей. Одно дело — Мец или Дофине, другое — Безансон и Лотарингия

Первой с юга в ряду пограничных провинций располагалась **Дофине**, «крепость на альпийском ветру», по Мишле, или «альпийский бульвар» (уже в современном, демилитаризованном лексиконе)¹. Не случайно, писал Мишле, население Прованса называет жителей Дофине *франсами* (*Franciaux*). Дофине принадлежит уже «к настоящей Франции», т.е., для Мишле — к Северу. Это, несмотря на географическую широту, «северная провинция». Входившая первоначально в состав Священной Римской империи германской нации, она перешла к французской короне в 1349 г., но до 1457 г. обладала автономией, являясь владением сына французского короля — *дофина*, за что и получила свое название². Свой патриотизм жители Дофине продемонстрировали в самое недавнее время. Край стал одним из очагов Соппротивления во время фашистской оккупации Франции.

Среди «людей строгого и аналитического ума», которых провинция дала французской культуре, Мабли и Кондильяк из Гренобля, из Дофине происходила мать д'Аламбера³. В Гренобле родился Стендаль, музей которого находится в городе.

В народной культуре Мишле привлекли искренняя простота горцев Дофине в соединении с учтивостью савояров, их патриархальные нравы: «старик пользуется уважением, это — центр семьи, два или три поколения которой зачастую совместно трудятся на одной ферме. Слуги едят за одним столом с хозяевами». 1 ноября, в день поминовения (ныне общенациональный праздник Всех святых), на стол ставят вареные яйца и мучное, у каждого умершего свой прибор. «Здесь, — замечал Мишле, — очень нужно, чтобы люди любили друг друга, ибо природа, кажется, совершенно не любит их». Под окаянным ветром с Альп «жизнь смягчают лишь доброе сердце и здравый смысл народа». Коммуны создают запасы для страховки от неурожая, из общинных хранилищ снабжают вдов.

¹ Michaud G., Kimmel A. Op. cit. P. 88.

² fr.wikipedia.org/wiki/Dauphiné

³ Michelet J. Op. cit. P. 38 — 39.

Ежегодно люди уходят на заработки, причем в отличие от Лимузена, Оверни, Юры, Савойи, откуда уходят представители рабочих профессий, выходцы из Дофине становятся домашними учителями в Лионне и на другом берегу Роны. В долинах Дофине, замечал Мишле, «крестьянин не столь добр и не столь скромнен», но «часто очень остроумен и сочиняет сатирические стихи»¹.

Никогда в Дофине феодализм не становился таким бременем, как в северной Франции. Сеньоры, пребывавшие в вечной войне с Савойей, были заинтересованы щадить своих людей. Поэтому Революция здесь не была кровопролитна; освобождение от феодального наследия свершилось там «заблаговременно». Собственно и «республиканский индустриализм» в образе частного предпринимательства, так же как в Лионе, Безансоне, Меце, имел в Гренобле истоком поддержку не только городского самоуправления, но и, особенно поначалу, церковное покровительство. Епископ, по меньшей мере до IX в., оказывался «подлинным *defensor civitatis*». Гренобль был наследственным собственником (*franc-allevu*) под патронажем епископа. Однако экономика провинции пострадала от религиозных преследований вначале *вальденсов*, затем протестантов (последних только в департаменте Дромы было 34 тыс.)². Более 2000 гугенотов эмигрировали из Гренобля в пору жестоких преследований при Людовике XIV.

Историческая столица Дофине (с XI в.) — **Гренобль** находится в обширной котловине, образуемой долиной реки Изер. Город — административный центр одноименного департамента, расположенный в самом предгорье, с окружающих его высот виден Монблан. Исторически он был и крепостью, и парламентским городом, а в конце XX в. стал промышленным и культурным центром общеевропейского масштаба.

Сохранились остатки крепостной стены еще римской эпохи. На окружающих возвышенностях располагается так называемая Бастилия, цепь укреплений, создание которых началось еще в Средних веках и превратившихся к началу XVIII в. — отражая значение Гренобля как альпийской крепости — в наиболее протяженное фортификационное сооружение Франции. От эпохи Ренессанса сохранился дворец, где с XVI в. до самой Революции заседал местный парламент. Рядом храм (*collegiale*) XIII в. Сент-Андре, бывший придворной часовней при правлении дофинов.

Город энергично развивался в XVIII в., став европейским центром пошива перчаток: накануне Революции их ежегодно про-

¹ Michelet J. Op. cit. P. 39 — 40.

² Ibid. P. 40 — 41.

изводилось 160 тыс. пар. В производстве, сочетавшем небольшие мастерские с надомным промыслом, было занято больше шести тысяч человек. В XIX в. рынок сбыта еще больше расширился, охватив Россию и Америку¹.

Тем не менее, подобно другим торгово-промышленным городам, столица Дофине оказалась в оппозиции королевской власти. В Гренобле началось движение, приведшее к созыву Генеральных штатов. Выступая против реформ, ограничивавших прерогативу парламентов и городского самоуправления, жители вступили в схватку с войсками, в ходе которой закидывали солдат черепицей (День черепицы, 7 июня 1788 г.). А затем нотабли организовали в Визильском замке (сейчас в нем Музей истории Французской революции) собрание сословий провинции, которое потребовало созыва Генеральных штатов королевства с двойной нормой представительства от третьего сословия. В Национальном собрании Гренобль был представлен двумя выдающимися лидерами — Антуаном Барнавом и Жаном-Жозефом Мунье.

В настоящее время Гренобль — один из ведущих европейских центров высоко-технологического производства и научных исследований в области энергетики, электроники, информационной, нано- и биотехнологии. Одновременно это университетский город и центр подготовки инженерных кадров. Имеющий высокую международную репутацию Технологический институт выпускает ежегодно 5000 специалистов. Центр зимнего спорта, «альпийская столица» Франции, Гренобль явился в 1968 г. местом проведения зимней Олимпиады.

Франш-Конте — гористая область с многочисленными реками и озерами. Почти половину территории (второе место в стране после Аквитании) занимают густые леса: бук, дуб, пихта (самый обширный пихтач во Франции). Здесь «вечная война» с Германией сделала феодализм «более обременительным», ибо много сил и средств шло на строительство укреплений, которые в сочетании с лесными массивами по Соне, Ду и Оньюну являлись серьезным препятствием для вторжения². В провинции дольше других частей Франции сохранялись остатки личной зависимости крестьян от сеньоров. Накануне Революции почти половина местного населения были сервами.

У церковных сервов в Сен-Клоде и Нантуа зачиналась тем не менее местная промышленность. Будучи зависимыми, они шили шляпы для

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 2. Ч. 2. С. 270.; Vernay F. Petite histoire du Dauphiné. 1933. P. 98; Bouchard G. L'histoire de l'Isère en BD. T 5. 2004 (<http://en.wikipedia.org/wiki/Grenoble>).

² Michelet J. Op. cit. P. 41.

Испании и Италии; освобожденные Революцией, иронизировал Мишле, «заполнили французские дороги извозчиками и коробейниками»¹. После Революции и вплоть до середины XX в. продолжался массовый «исход» сельского населения в более развитые районы страны.

Безансон — столица провинции, ныне департамента Ду, впервые в исторических документах был отмечен под названием Весонтио Юлием Цезарем как столица галльского племени *секванов*. От тех времен сохранились остатки амфитеатра на 24 тысячи зрителей. Франкоязычный Безансон с XI в. входил в состав Священной Римской империи на правах вольного имперского города, которые оспаривались Церковью, учредившей в городе архиепископство. Это была своего рода церковная республика с капитулом, где священникам требовалось доказывать свое благородное происхождение, в свое время архиепископами были бургундские герцоги.

Расцвет Безансона приходится на XVI в. и связан с тем, что в город перебрались купцы-банкиры Генуи. Тогда были построены лучшие здания города, а богатые переселенцы из различных областей Франции обеспечили городское благополучие. Напротив, XVII век принес городу, как и всей области, разорение от войн и сопровождавших их эпидемий и голода. Только при попытке отвоевания Франш-Конте при Людовике XIII (1635—1644), погибло более половины ее жителей².

Немало сил на завоевание края потратил Людовик XIV. Лишь в 1674 г. после месячной осады и мощной бомбардировки (было выпущено 20 тысяч ядер) Безансон сдался войскам короля. Получив статус центра провинции с обретенным парламентом, губернатором, интендантством, а также университетом и военным гарнизоном, Безансон сделался настоящей региональной столицей. А Вобан превратил город в мощнейшую крепость. Однако Революция нанесла тяжелый удар по Безансону, лишив его и парламента с интендантством, и монашеских общин, после чего город, писал Бродель, погрузился в «дремотную деградацию». Последняя продолжалась вплоть до середины XX в.³.

Это не исключает того, что в Безансоне развивались отдельные отрасли промышленности, вроде производства часов, начало которому в XIX в. положили швейцарские мастера. Во второй половине XX в. к этому традиционному промыслу добавилась микро-технология. Сейчас город — крупный образовательный и научно-исследовательский центр. В области сохранилось пастбищное животноводство и сыро-

¹ Ibid.

² fr.wikipedia.org/wiki/Franche-Comté.

³ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 162 — 172.

делие. Здесь производится знаменитый твердый сыр *конте*, близкий по консистенции к швейцарским. Основой местной экономики являются автомобильные заводы Пежо-Ситроен.

Противоречив и исторический облик **Лотарингии**. Эта была земля Австразии¹, отмеченная повсюду памятниками каролингской эпохи, со своими местными династиями и аристократией, с независимыми аббатствами. Наиболее престижным было Ремирмонское (620 — 1790), где перед аббатисой несли шпагу. Чтобы быть «дамой Римермона», требовалось свидетельство двухвекового дворянства по отцовской и материнской линии, а для канониссы, или *демуазель* в другом монастыре Эпинале — четыре поколения.

Настоятельницами Римермонского монастыря назначались представительницы Лотарингского дома. В 1638 г. аббатисса Екатерина Лотарингская, тетка правившего герцога, активно участвовала в обороне Римермона от армии Тюренна. В критический момент осады она вместе с монахинями увлекла жителей, которые спешно заделали проделанные французской артиллерией бреши в городской стене². Красноречивое свидетельство сложностей с включением Лотарингии в состав Франции!

Изначально, с Верденского договора 843 г. о разделе империи Карла Великого Лотарингия была промежуточным образованием между западнофранкским и восточнофранкским королевствами, доставшимся вместе с императорским титулом старшему из братьев-наследников Лотарю, по имени которого и получила свое название. В 870 г. область обрела статус герцогства, а в 936 г. была «поглослена Германией», тогда Священной Римской империей германской нации, в состав которой герцогство входило до 1766 г.³

Еще и в середине XIX в. Лотарингия, по свидетельству Мишле, представляла сложное в этно-культурном отношении образование: «Германия здесь повсеместно смешивается с Францией, и повсеместно образуется граница», так что тщетной была бы попытка составить *кутюм* из противоречивых обычаев «этой Вавилонской башни». Сначала во главе были герцоги эльзасского происхождения, «креатуры императора», которые постоянно враждовали с епископством Меца, с Шампанью, с Францией. Постепенно эта франкоязычная область подпадала под французское влияние. После женитьбы в 1255 г. одного из них на дочери графа Шампани владе-

¹ Восточная часть королевства Меровингов, включала северо-восточные департаменты нынешней Франции, Бельгию, Нидерланды, западные области ФРГ. Была объединена с Нейстрией (собственно Францией) Карлом Великим.

² http://fr.wikipedia.org/wiki/Abbaye_de_Remiremont

³ *Бродель Ф.* Что такое Франция? Кн. 1. С. 275.

тели Лотарингии чаще выступали на стороне Франции. Из герцогов Лотарингии вышли Гизы, возглавившие Католическую лигу в войне с гугенотами, которых поддерживали Англия и Голландия¹.

В герцогстве параллельно шли процессы «германизации» и «романизации». Если в «плане власти» Лотарингия относилась к Германии, в культурном отношении она тяготела к Франции, сделавшись, по выражению Ле Руа Ладюри, ее «духовным фьефом». Происходило «офранцузивание» верхушки: сами герцоги все чаще происходили из французской аристократии, на француженках женились и местные дворяне. Государственный курс колебался. В сражении при Бувине герцог выступил на стороне германского императора, во время Столетней войны, в битвах при Кресси и Пуатье герцоги были в союзе с французским королем. До известной степени, считает современный историк, герцогство играло «роль амортизатора» в столкновениях между Империей и Францией².

Все же сохранялась неуверенность в отношении колебавшейся, нередко враждебной и «постоянно подстрекаемой извне» Лотарингии. Ее независимость раздражала французскую корону, и при малейшей угрозе войны герцогство подвергалось продолжительной оккупации французскими войсками (1633—1661, 1670—1697, 1702—1714 гг.). «Как в завоеванной стране» французы занимали крепости и собирали герцогские налоги, вводили новые подати, продавали должности и назначали новых чиновников. Так происходило, пока в XVIII в. Лотарингия ни была, наконец, присоединена к Франции³.

Ставший центром Лотарингии еще при Лотаре **Мец** в древности был центром поселения одного из кельтских племен, а затем римским городом-крепостью. В Священной Римской империи имел статус вольного имперского города со своим самоуправлением, которое сохранилось и тогда, когда он, подобно двум другим пограничным городам Тулю и Вердену, стал епископством. Сюда стекались беглые сервы и евреи. Под сюзеренитет французской короны город перешел в 1552 г.

Выдающееся значение для Франции Мец обрел после того, как, одержав победу в Столетней войне и размежевавшись с Англией, а затем отказавшись от планов завоевания Италии, французские короли устремились к Рейну. Стратегическое значение Меца заключалось в его расположении на весьма уязвимом участке французской границы. Здесь не было естественного барьера против Германии,

¹ *Michelet J.* Op. cit. P. 42 — 43.

² *Ле Руа Ладюри Э.* Указ. соч. С. 43 — 45.

³ *Бродель Ф.* Что такое Франция? Кн. 1. С. 295 — 296.

как в Дофине и Франш-Конте. Ни Вогезы, ни горы Эльзаса не являлись препятствием для военных действий.

Не случайно нечасто покидавший Версаль Людовик XIV шесть раз посещал Мец. Вобан говорил королю: «Прочие крепости королевства служат для прикрытия отдельных провинций, тогда как Мец — прикрытием всего государства». «Дабы ускорить фортификационное оборудование этой крепости, — утверждал крупнейший военный инженер эпохи, — каждый настоящий француз должен был бы принести сюда по корзине камней и земли». Не менее категоричен был другой выдающийся военный деятель правления Людовика XIV маршал Тюренн: «Только Мец способен выручить нас в случае беды и военных поражений — принять в свои стены отступающую армию, защитить окрестные края и прикрыть тыловые пути сообщения. Только эта крепость, если привести ее в должный вид, могла бы дать решительный отпор всем объединенным силам Империи»¹.

Возраставшее в XVII в. стратегическое значение Меца предопределило аннексию Лотарингии, поскольку герцогство виделось неким придатком к Мецу. Городские эшевены объясняли королю: «Владений города недостаточно, чтобы прокормить его жителей... даже в течение трех месяцев. Весь строительный лес, хлеб и вообще все потребное для жизни поступает к нам из Лотарингии»².

Город превратился в крупнейшую крепость, место пребывания многочисленного гарнизона, предельно стеснившего жителей. Вместе с тем гарнизон сделался отличным рынком сбыта для продукции городских ремесленников и виноградарей. К тому же в город шел постоянный приток казенных денег, да местный монетный двор и сам чеканил монету для солдатского жалованья. Несмотря на милитаризованность и даже благодаря ей, констатировал Бродель, в городе «можно было жить и даже жить неплохо». В общем, война, представлявшая для Меца повседневный способ существования, влекла за собой как «неизбежные неудобства, так и выгоды» — тем более что настоящая война, как правило, не доходила до его ворот и грозила больше сельским окрестностям, чем самому городу³.

Город подвергся осаде во время Франко-прусской войны 1870 — 1871 гг., а после Первой мировой войны городские укрепления стали частью линии Мажино, на которую французские генералы возлагали чрезмерно большие и совершенно неоправдавшиеся надежды.

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 295 — 296.

³ Там же. С. 296, 307, 309.

После поражения Франции в 1871 г. Лотарингия была аннексирована Германией, и возвращение ее вместе с Эльзасом явилось одним из мотивов развязывания Первой мировой войны. Яблоко раздора между Францией и Германией, Лотарингия с ее месторождениями угля и железной руды в XIX и XX вв. была крупнейшей базой французской индустриализации.

Северную часть выделенного Мишле восточного порубежья образовали **Арденны** — невысокое плато древнего происхождения, покрытое густыми зарослями и частично заболоченное. Исторически Арденны относились к Австразии, затем принадлежали епископству Меца. Обширный массив почти первобытного леса (кельтское *ar duinn*), несмотря на низкорослость деревьев, создавал определенные препятствия для вторжения. К этому добавлялся Мёз с укрепленными пунктами (Верден и Стене, Седан, Мезьер и Живе, Маастрихт), которые господствовали над его течением. В том же лесу изредка попадались городки, деревушки, пастбища с мелкими овцами местной породы. «Убогие города и еще более нищие деревни»¹, — отмечал Бродель в конце XX в.

Этот мрачный и военизированный край, по наблюдению Мишле, резко отличался от соседней Шампани с ее светлыми и открытыми равнинами от Реймса до Ретеля. Красные черепичные крыши Шампани в Арденнах уступали место мрачному шиферному скату; стены защищала железная крошка (*limaille de fer*). В небольших промысловых городах работали мануфактуры оружия, кожаных изделий, шифера. Своеобразен был и характер народа: «Край не богат, и враг в двух шагах. Это заставляет думать. Житель серьезен, господствует критический дух», развито чувство собственного достоинства².

Внутренний Восток

За «суровой и героической зоной» Дофине, Франш-Конте, Лотарингией, Арденнами, писал Мишле, простирается другая, более благоприятная по природе и «более богатая плодами мысли» — Лионне, Бургундия, Шампань. «Зона виноделия, вдохновенной поэзии, красноречия, изысканной и искусной литературы». Не подвергаясь постоянным вторжениям, здесь могли лучше культивировать «деликатный цветок цивилизации»³.

¹ Там же. С. 295.

² *Michelet J.* Op. cit. P. 43 — 44.

³ *Ibid.* P. 45.

Прежде всего это — **Лион**, дух которого, писал Мишле, объединял народы и культуры. Место было священным для друидов, здесь галльские племена воздвигли святилище Августа. Обнаруженные в XVII в. бронзовые дощечки с записью речи императора Клавдия (I в.н.э.), уроженца Лиона, о допуске галлов в сенат — первый знак, по Мишле, принятия страны в цивилизованный мир. Свидетельства ранней христианизации края можно найти в катакомбах Св. Иринейя, в крипте Сен-Потен, на горе паломников Фурвьер.

Расположенный у впадения Соны в Рону Лион с древнейших времен был узлом пересечения водных и сухопутных дорог. Географическое положение Лиона, названного ими Лугдуном (Lugdunum) было оценено римскими завоевателями. Узловой пункт всех перевозок, главный промежуточный лагерь для легионов, направлявшихся на Рейнскую границу, Лион сделался «колониальной столицей», политическим, экономическим, военным и религиозным центром владений древнего Рима во всей Галлии. Римляне построили форум, амфитеатр, храм. Водоснабжение осуществлялось по четырем акведукам. В городе возникли многочисленные лавки и мастерские, которые зачастую открывали ветераны легионов. Производство лионских ремесленников ценилась по всей Империи¹.

Лион переживал упадок вместе с Римской империей. В страшных потрясениях начала Средневековья Лион, открыв ворота беженцам, стал расти на фоне общего запустения. Беженцы занялись промышленностью и торговлей, поддержав городскую экономику. Однако город долгое время окружали феодальные владения, самодостаточность которых препятствовала ее развитию.

Былое значение города восстановилось спустя много веков с развитием товарно-денежных отношений и международных экономических и финансовых связей. Расцвет начался в 1450 — 1490 гг., чему содействовало несколько обстоятельств, сходящихся к превращению Лионской ярмарки при поддержке французской королевской власти в центр европейской торговли².

Кульминацией экономического расцвета и влияния Лиона оказалась первая половина XVI в., когда он держал под своим контролем капиталы страны, будучи крупным финансовым центром Европы (во многом за счет поселившихся в городе 80 итальянских семей, одно из которых считалось самым богатым в Европе). В условиях

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 242 См. также: Michelet J. Op .cit. P. 45; http://www.culture.lyon.fr/culture/sections/fr/patrimoine_histoire/lyon/l_histoire_de_lyon

² Pelleitier A. et al. Histoire de Lyon : des origines à nos jours. Lyon: Éditions Lyonnaises d'art et d'histoire, 2007 (http://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_Lyon).

упорной борьбы французских королей за Италию важнейшими кредиторами этой экспансии оказались лионские банкиры, в это время Лион мог даже, по Броделю, сделаться столицей королевства.

Однако в середине того же века Европа повернулась к Атлантике. Средиземноморье утратило свое значение, а с этим и Италия перестала быть центром геополитического притяжения. Начался упадок лионской экономики, явственно обнаружившийся в банкротстве 1557 г.¹. Все же через город продолжали проходить торговые потоки, развивалось книгопечатание, а с XVI в. начался подъем шелкопрядения. В конце XVIII в. в этом производстве была занята треть городского населения. Шелкопрядение сделало Лион европейским центром производства предметов роскоши.

Такая специализация сыграла роковую роль во время Революции. Изоляция революционной Франции и изгнание дворянства погрузили уже переживавшую упадок городскую экономику в состояние жесточайшего кризиса. Его сопровождала острая борьба между фабрикантами и ткачами, вылившаяся в череду политических переворотов, во время которых власть в городе переходила от умеренных республиканцев, поддержанных, а затем и оттесненных роялистами, к якобинцам и обратно. Объявленный декретом Конвента 12 июля 1793 г. «в состоянии мятежа против законной власти» город был осажден и после бомбардировки взят штурмом. За этим последовал декрет 12 октября, который гласил: «Лион объявил войну свободе. Лиона больше нет». Лиону было присвоено название «Освобожденного города». Были разрушены несколько десятков домов самых богатых промышленников, две тысячи жертв унес террор. После падения якобинцев новую жатву смерти собрал «белый террор».

В XIX в. Лион прославили восстания ткачей 1831 и 1834 гг., знаменовавшие начало рабочего движения в стране. Промышленная революция диверсифицировала городскую экономику, добавив к шелкопрядению, металлургию и металлообработку, а затем и химическую промышленность с фармацевтикой.

В настоящее время Лион, вместе с Греноблем и Парижским районом, стал важнейшим научно-производственным центром в сфере высокой технологии. Это город-миллионник (1260 тыс. жителей) и второй по численности населения город Франции, центр региона Рона-Альпы.

В качестве примера превратностей исторической судьбы Мишле выделил **Отён**, находящийся к северу от Лиона небольшой город (ныне 16 тыс. жителей) с богатейшим прошлым. Центр расселения

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 257.

одного из кельтских племен во времена друидов, от которых у него в гербе была змея, Отён стал городом в правление императора Августа. Тесно связанный исторически с Лионом как «мать и дочь», по выражению Мишле, Отён имел менее счастливую судьбу. Римляне предпочли ему Лион: напрасно, улещивая императоров, Отён сменил свое священное имя Бибракт на Августодун и затем Флавия, принял религию римлян, уподобившись вполне римским городам. Сохранились развалины амфитеатра на 17 тыс. зрителей. Известность ему в древнем мире принесли школы риторики. Но городу, писал Мишле, всегда не везло: возле него происходили крупнейшие сражения древности, оборачивавшиеся большими разрушениями¹.

В Средние века город переходил из рук в руки, довелось ему побывать даже под властью Омейядов (725 — 732 гг.): Отён оказался крайней восточной точкой арабской экспансии в Европе. Ситуацию изменило образование Отёнского графства. При его владетеле в конце IX в. графство стало ядром, вокруг которого образовалось Бургундское герцогство. Ричард, граф Отёнский в 918 г. стал первым герцогом Бургундским. Выстроенный в начале XII в. городской кафедральный собор Сен-Лазар, пример романской архитектуры, был одно время часовней герцогов. А их дворец стал резиденцией местных епископов.

Возможно, от его знаменитых школ остался, как предположил Мишле, строгий дух воспитания. Вплоть до Нового времени город давал государственных деятелей. В Отёне жил и умер Николя Роллен, канцлер Бургундского герцогства в 1422 — 1462 гг. и меценат (особо известен заказанный им шедевр Ван Эйка «Мадонна канцлера Ролена»). Перед Революцией и в ее начале епископом Отёнским служил Талейран².

Для Мишле «настоящая» Бургундия — это «приветливый, винодельческий край», который начинался к северу от Шалон-сюр-Сон и занимал дижонское плато, вплоть до Осера на западе. «Край жизнелюбцев и веселых сказочников», где в гербах городов виноградная лоза, а люди зовут друг друга «брат» или «кузен». «Древнейшая в этом краю культура виноделия отложила особый отпечаток на его историю», способствовал в том числе умножению населения³.

Прославивший Бургундию и известный с римских времен винодельческий пояс сосредоточивался в пределах Золотого берега (ныне департамент Кот-д'Ор) долины Соны. Историческая Бургундия — регион, охватывающий сейчас четыре департамента

¹ Michelet J. Op.cit. P. 47 — 48.

² <http://en.wikipedia.org/wiki/Autun>

³ Michelet J. Op.cit. P. 48 — 49.

(кроме Кот-д'Ора, Сона-и-Луара, Ньевр, Йонна). В XI-XII вв. она включала Прованс на юге и прирейнские области на востоке, а в период Великого герцогства Бургундского (XIV — XV вв.) расширилась до Нидерландов на севере.

Область получила свое название по имени германского племени *бургунов*, образовавших в V в. свое государство (*regnum Burgundiae*) со столицей сначала в Вормсе, затем в Лионе. Территория и статус собственно герцогства Бургундского стали определяться, начиная с X в., когда упомянутый граф Отёнский Ричард, получивший прозвище Заступник, присоединил к своим владениям Невер, Осер, Сенс и Труа, а его сюзеренитет признали другие бургундские графы. Французский король Карл III присвоил Ричарду титул маркграфа, в 918 г. — герцога Бургундии.

Славу Бургундии в христианском мире принесли в Средние века ее монастыри. «Ни одна из провинций, — заметил Мишле, — не имела более крупных, более богатых, более плодотворных в создании сети родственных отпочкований аббатств». Наиболее знаменитыми и влиятельными среди них были бенедиктинское аббатство Ключни и центральный монастырь отпочковавшегося от бенедиктинцев ордена цистерцианцев Сито. Первое было основано в 909 г. и достигло апогея своего влияния, распространявшегося почти на полторы тысячи монастырей, в XII в. Это влияние затрагивало сферу культуры и искусства. Придавая большое значение торжественности службы, бенедиктинцы были активными строителями храмов, восприняв из Италии и переработав основы романского стиля.

В 1098 г. бенедиктинцами, желавшими утвердить более строгий устав монашеской жизни, было основано аббатство Сито, влияние которого стало быстро расти, когда к нему присоединился св. Бернард Клервоский (1112). Как дань его харизме вторым названием ордена стало «бернардинцы». В начале XIII в. цистерцианский (от латинского названия местности) орден насчитывал около 300 монастырей, в конце века уже около 500 обителей во Франции, Германии, Англии, Скандинавии, Испании, Италии, Венгрии¹. После непродолжительного спада влияние аббатства, неизменно пользовавшегося покровительством коронованных особ (особую симпатию к цистерцианцам питал Людовик IX Святой), продолжало расти, к концу XV в. число цистерцианских монастырей превысило тысячу, а, по свидетельству Мишле, в 1491 г. 3252 монастыря признали аббата Сито своим главой².

¹ ru.wikipedia.org/wiki/Цистерцианцы

² Michelet J. Op.cit. P. 48.

Орден энергично боролся с иноверцами и неортодоксальными учениями, признаваемыми Церковью ересями. Св. Бернард был глашатаем Второго Крестового похода (1147—1149) и воинствующим оппонентом Абельяра. В XII в. монахи Сито громили альбигойцев, в начале XIII в., во время Реконквисты основали рыцарские ордена в Испании.

Одновременно цистерцианцы внесли свой вклад в культуру, усовершенствовав технику каменного зодчества и внося в строительство храмов на востоке Франции готическую архитектуру, родившуюся в Иль-де-Франс. Бургундии они оставили замечательные памятники, в их числе базилику Сент-Мари-Мадлен в Везеле и аббатство Фонтене, внесенные в список объектов мирового наследия ЮНЕСКО.

В политической истории средневековой Франции наибольший отпечаток имело существование Великого герцогства бургундского. В Столетней войне, добиваясь независимости и расширения своих владений, герцоги стали союзниками Плантагенетов. Именно бургундцами была пленена и затем выдана англичанам Жанна д'Арк. Герцогов подвела жажда территориального расширения, встречавшая отпор со стороны соседей. Поражение от объединенного войска швейцарских кантонов и германских князей и смерть последнего из дома бургундских Валуа Карла Смелого в битве при Нанси 1477 г. положили конец Великой Бургундии и самому существованию герцогства, вместе с притязаниями ее правителей на независимость.

Войдя в состав Французского королевства и обретя статус провинции, Бургундия сохранила автономию с парламентом, осуществлявшим функции юстиции, и генеральными штатами провинции, распределявшими налоги. В 1722 г. был основан Университет, а вслед за ним и Дижонская академия, которая в 1750 г. наградила премией Ж.Ж.Руссо за сочинение «Речь о науках и искусствах», в котором классик Просвещения изложил основы своего эгалитаризма и культурного пессимизма.

Вольнолюбивые мысли, предвосхищавшие идеи Просвещения, высказывал уроженец Бургундии архитектор и зодчий обороны Франции в век Людовика XIV маршал Вобан. Это — страна «пышного и торжественного красноречия», «страна ораторов», восхищался Мишле, приводя примеры Св. Бернарда, Боссюэ, ярчайшего проповедника века Людовика XIV, окончившего коллеж иезуитов в Дижоне, а также писателя и натуралиста Бюффона. «Дружелюбная сентиментальность» Бургундии выразилась в уроженце Макона «поэте религиозной и одинокой души» Ламартине; а поэзия «истории и человечности» — в Эдгаре Кине, уроженце Шароля. В

городке Паре-ле-Мониаль родился культ Св. Сердца Иисуса. Здесь «религиозность определенно носится в воздухе»¹.

Однако, размышляя об исторических судьбах Бургундии, Мишле сосредоточивался на другой части духовно-нравственного спектра. Да, подчеркивал он, у области были возможности «примирить Север с Югом». Не случайно ее герцоги и графы становились в XII в. испанскими королями, позднее — суверенами Франш-Конте, Фландрии и Нидерландов. Но в сердце Франции их успехи были ограниченными: они не смогли, несмотря на поддержку англичан, утвердиться на центральной равнине. «Не Бургундии, — патетически заключал Мишле, — уготовано было свершить судьбу Франции. Эта провинция не могла придать ей форму монархическую и демократическую, к которой та стремилась».

В обоснование классик французской историографии приводил доводы весьма фривольного свойства, выдававшие его увлеченность Парижем и Иль-де-Франсом. Он находил в духе Бургундии «что-то от ее бургундов», слишком беспокойное, избыточное: «бургундское красноречие отдает риторикой», «вызывающая красота женщин Вермантона и Осера» отражается «вульгарной чувственностью» местной литературы. «Плоть и кровь господствуют здесь»; необходимо было «что-то более трезвое и более строгое, чтобы сформировать ядро Франции»².

Видал де Лаблаш отвечал на поставленный Мишле вопрос более основательно: «Изобильная лесами и водами, долина не имела необходимых размеров и мощи, чтобы утвердился политический центр тяжести. Бургундии всегда не доставало территориальной базы при множественности пересекающихся здесь связей. Ее положение вдохновляло строить планы расширения и величия... Но в географической структуре коренилась внутренняя слабость структуры господства, пытавшихся найти здесь точку опоры»³.

Виноделие, развитие которого вплоть до XX в. было крайне неустойчиво, вместе с другими отраслями сельского хозяйства, даже имевшими репутацию во Франции (шарольское мясо, птица, сыры), не могло обеспечить материальную основу. Промышленность стала развиваться относительно поздно. Ставшая базой индустриализации горно-металлургическая отрасль (уголь, руда, металл) берет начало в XVIII в. В XIX в. традиционное мануфактурное производство (множество небольших домен на древесном

¹ Michelet J. Op.cit. P. 48 — 49.

² Ibid. P. 49.

³ Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 246.

угле) заменили промышленные комплексы общенационального значения: заводы Шнейдера в Крезе и шахты Монсо-ле-Мин в Соне-и-Луаре. Появилась химическая и фармацевтическая промышленность. Но в целом ограниченность экономических ресурсов региона проявляется до сих пор.

Современная **Шампань** в Средних веках была представлена Реймским архиепископством, графством Шампань и международными ярмарками. Реймс со своим архиепископством и собором, хранившим легендарный елей для помазания, оставил самый выдающийся след в религиозной традиции Франции (см. гл. 4).

В Реймсе был крещен Хлодвиг, и уже при первых Каролингах местный собор (ныне перестроенный — великолепный памятник готической архитектуры XIII в.) становится местом коронации французских королей. После 816 г. даты коронации в Реймсе сына Карла Великого Людовика Благочестивого главы местной епархии начинают претендовать на привилегированную роль в государстве. В XI в. коронационная привилегия реймских архиепископов была признана папой, после чего стать «помазанником Божиим» означало во Франции конкретно быть помазанным в Реймском соборе из священного сосуда с елеем.

Архиепископство сыграло заметную роль и в политической истории Франции: при содействии архиепископа Реймского на королевский трон был избран Гуго Капет (887), положивший начало правящей династии Капетингов. В Реймском соборе по настоянию Жанны д'Арк, при поддержке архиепископа и местного населения в 1429 г. был коронован Карл VII, что явилось важным поворотным пунктом в Столетней войне.

Графство Шампань со столицей в Труа отделилось от герцогства Бургундского в X в. и просуществовало до XIII в. Европейскую славу Шампани в Средних веках (особенно XII — XIII) принесли ярмарки в Труа, Бар-сюр-Об, Ланьи, Провене. Возникшие на торговых путях между Французским королевством и Священной Римской империей, они принесли благосостояние краю и послужили толчком к развитию местной промышленности. Наибольшей популярностью, наряду с вином, пользовались сукна ремесленников Труа, Провена, Реймса и других городов Шампани.

Ранняя коммерциализация разительно изменила структуру общества. Кутюм Труа, установивший равенство в разделе наследства и приводивший к разделу любой сеньории на 50-100 частей уже в четвертом поколении, подорвал силы дворянства. Обедневшие дворяне пытались улучшить свое положение замужеством дочерей за богатыми ротюрье, однако хотя тот же кутюм провозглашал возможность аноблирования по женской линии, статус детей от таких

браков менялся мало. «Отбросив ложный стыд, они в конце концов становились коммерсантами», «устраивались по своей доброй милости у прилавка и совершали политес перед вилланами», как иронизировал Мишле. В потоке своих разноплеменных покупателей торговцы благородного происхождения не могли установить генеалогию и спорить о церемониале. «Ранняя деградация феодальности с гротескной трансформацией рыцарей в лавочников» была мало привлекательной, но так, «мало-помалу начиналось равенство».

Если общественный статус благородного сословия снижался, то статус местных торговцев и ремесленников повышался. Индустрия Шампани была «глубоко плебейской»: изготовление пряжи, тканей, головных уборов, выделка кожи (из Труа происходили кожевники запечатлевшего себя в событиях Революции парижского пригорода Сен-Марсо). Но эти скромные товары были нужны всем и приносили богатство краю. И граф Шампани отнюдь не тяготился дружбой с торговцами. А папа Урбан IV (1261 — 1264), который был сыном сапожника из Труа, в строившейся в городе базилике Сент-Урбан распорядился изобразить на гобелене своего отца за изготовлением башмаков¹.

Однако Шампань — область исторических и экономических контрастов. В середине XIX в. она после яркой и жизнеобильной Бургундии произвела на Мишле неблагоприятное впечатление. От самого рельефа гладкой равнины (отсюда, видимо, и название Шампань, *champ* — поле) на него повеяло «прискорбным прозаизмом». Животные хилые, минералы и растения однообразны. «Унылые речушки струят свои белесые воды между двумя рядами молодых тополей. Дома, несмотря на молодость, ветхи от рождения; главная задача защитить хоть немного их хрупкое существование, покрыв, насколько можно, шифером, по меньшей мере, его заменителем из дерева; под этим лжешифером, под этой крышей... грязь и нищета».

«Из таких домов нельзя создать прекрасные города. Шалон ничуть не веселее окружающих долин. Труа почти столь же некрасив, как и индустриален. Реймс печален: в величественном просторе его улиц дома кажутся еще ниже; некогда город буржуа и священников, собрат Тура (по значению архиепископства — *А.Г.*) выглядит теперь елейным, но не очень благочестивым: четки и имбирные пряники, прекрасные простынки, восхитительное местное вино, ярмарки и паломники». И все же, замечал Мишле, вклад городов Шампани во французскую историю значителен: «эти по своей природе демократические и антифеодальные города были важнейшей опорой монархии»².

¹ См.: *Michelet J.* Op.cit. P. 50 — 51.

² *Ibid.* P. 49 — 50.

Наряду с Лотарингией, Пикардией и особенно Бри, Шампань поставляла слуг для аристократических домов старой Франции; и уроженцев Шампани ценили больше других за дисциплинированность. Однако, подчеркивал историк, за их видимым простодушием скрывалось «много злости и сарказма». Ими проникнут даже фольклор этого края «добрых сказок, шуточных рассказов о благородном рыцаре, о честном и благодушном муже, о г-не кюре и его служанке».

«Повествовательный гений» Шампани проявил себя и в литературе. Список французских романистов открывается Кретьеном де Труа и Гийо де Провеном. Знатнейшие сеньоры края сами описывали свои деяния: Виллардуэн, Жуанвиль и кардинал де Ретц рассказали о крестовых походах и Фронде. История и сатира стали призванием Шампани. После того как граф Тибо повелел развесить свои стихи на стенах дворца в Провене, бакалейщики Труа выписывали над своими прилавками аллегорические и сатирические истории о Ренаре и Изенгрине. «Самый пикантный французский памфлет “Мениппова сатира”¹ был большей частью творением прокуроров Труа»².

Обобщая заметки о культуре ареала, простирающегося от Лангедока и Прованса через Лион и Бургундию до Шампани, Мишле выделил три типа: (1) духовный пыл и упоение Юга; (2) красноречие и риторика Бургундии; (3) изящество и ирония Шампани. Этот последний — «наиболее деликатный продукт Франции». В Шампани рождается «легкое вино Севера, полное каприза. Сама земля, которая дает ему жизнь, «кажется капризной». Часто, как уверяют местные жители, лишь один, средний арпан³ из трех совершенно сходных дает хорошее вино. Очень важна была тщательность возделывания: неслучайно на том же участке земли, где при посеве пшеницы заняты пять-шесть семей, на возделывании винограда трудились порой 600-700 человек⁴.

Бродель отчасти соглашался с описанием Шампани как «меловой пустыни» («Мишле так и писал о «пустыни Шампань-Пуилёз»⁵), вспоминая, как доводилось ему в солдатских башмаках «шлепать по той молочной жиже, в которую дождливой порой превращается не прикрытый перегноем мел», и увязать в ней.

«Среди этой бесплодной Шампани, — продолжал историк, — встречаются несколько долин, где на берегу реки или озера, на зыб-

¹ Цикл сатирических произведений, опубликованный в 1594 г.

² Michelet J. Op.cit. P. 49 — 51.

³ Бытовавшая до Революция единица измерения. Как единица площади парижский арпан (по-разному в разных провинциях страны) соответствовал 0, 34 га.

⁴ Michelet J. Op.cit. P. 52.

⁵ Champagne-Pouilleuse, букв. «бесплодная Шампань».

кой наносной почве, в окружении соседних безлюдных меловых плато, поросших травами (*des savarts*), стоят деревни — однообразные ряды угрюмых домов, обшитых деревом или обмазанных землей». Жизнь здесь была суровой, ибо ко всем крестьянским бедам из-за отсутствия лесов добавлялась нехватка топлива, заставлявшая суровыми зимами укрываться от холода в винных погребах или стойлах. Однако и здесь в середине XX в. произошло «чудо»: неустанными стараниями, благодаря удобрениям и современной технике, вчера еще бесплодные земли превратились в «превосходные пшеничные поля»¹.

Когда-то бедная провинция, жившая преимущественно пастбищным скотоводством, благодаря сельскохозяйственной революции 1960 — 1970-х годов превратилась в один из важнейших агропромышленных районов страны (с урожайностью пшеницы 66 центнеров с гектара). Преуспевание (по личным наблюдениям) заметно, особенно в «поясе виноделия»; однако бывшая провинция остается малолюдной с разительными контрастами между городом и деревней, между районами виноделия и полеводства («пояс свеклы»).

«Пояс виноделия», долина Марны с центром Эперне, начал прогрессировать с XVIII в., когда местный монах Дон Периньон открыл способ изготовления игристых вин, названный «шампанизацией». Сейчас Шампань ежегодно производит 153 млн. бутылок. В Эперне и окрестностях Реймса расположены самые известные дома шампанских вин: «Вдова Клико», «Поммери», «Кристалль», «Моэт э Шандон», «Редерер». Запасы хранятся в подвалах до 30 м. глубиной. А виноматериал поставляют семейные виноградники: 20 тыс. га земли разделены между 16 тыс. хозяевами².

Благословенному краю шампанского неоднократно приходилось бывать полем сражений. Расположенная на подступах к Парижу с востока, Шампань оказывалась на путях иноземного вторжения. 20 сентября 1792 г. здесь в сражении при Вальми революционные войска отбросили прусскую армию герцога Брауншвейгского, а на следующий день, 21 сентября декретом Конвента была упразднена монархия и установлена первая Французская республика.

В сентябре 1914 г. на равнине Шампани произошло первое генеральное сражение Первой мировой войны, в ходе которого наспех собранные войска союзников остановили стремительно прорывавшуюся к французской столице германскую армию. Это «чудо на Марне» сорвало планы германского «блицкрига», а весной 1918 г. здесь же было остановлено последнее крупное контрнаступление вермахта,

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1. С. 36.

² Michaud G., Kimmel A. Op. cit. P. 66.

что предопределило окончательное поражение Германии. Шампань в результате войны исключительно пострадала. Реймс лежал в руинах, над которыми высился собор, сохранивший лишь стены.

Север — Северо-Восток

Здесь Мишле и Бродель выделяли три исторические области: Фландрию, Нормандию и Пикардию. Фландрию, вместе с Нормандией (а также Иль-де-Франс, Бос, Артуа, Па-де-Кале), Бродель отнес к «стоявшим особняком» богатым областям Франции, а Мишле назвал Фландрию с Нормандией «второй Англией».

Фландрия занимает ныне самый населенный департамент Франции Нор, который входит в регион Нор — Па-де-Кале с центром Лилль. Исторически область конституировалась как одноименное графство, которое в IX — XVI вв. входило в состав Французского королевства, а затем после периодов испанского и австрийского владычества, было разделено между Францией и нынешней Бельгией.

Начиная со Средних веков, Фландрия была экономически развитым районом. Процветала текстильная промышленность, сукноделие, сырье для которого поставляла одно время (до запрета вывоза шерсти) Англия. На XIV в. пришелся апогей процветания торговых-ремесленных городов-коммун Лилля, Дуэ, Камбре, Дюнкерка. В годы промышленной революции Фландрия, будучи центром угледобычи, сделалась авангардом французской индустриализации.

Предприимчивость местного населения выявилась еще в Средневековье: «Никто лучше их не разбирался в торговле, промышленности, сельском хозяйстве. Нигде здравый смысл, чувство позитивного, реализм не проявлялись столь замечательно. Ни один народ в Средние века не понимал, может быть, лучше текущее положение в мире, не был способен лучше считать и действовать. Шампань и Фландрия единственно, кто мог тогда соперничать за историческую роль с Италией».

На плодородных долинах Фландрии, продолжал Мишле, хорошо удобренных и мелиорированных, посева, люди и животные «растут на зависть, множатся с удовольствием. Бык и лошадь раздуваются до слоновьих размеров». Женщина не уступит мужчине по физическим кондициям и часто превосходит его. «Порода тем не менее несколько рыхловата при своем росте и скорее крупная, чем прочная». При всем том это, безусловно, люди огромной физической силы: «Геркулесы наших ярмарок часто происходят из департамента Нор».

Свою роль сыграли достижения фламандцев в культуре: в самой Франции скульптура начиналась с деятельности ученика Микеланджело, уроженца Дуэ Жана де Булонь. В архитектуре фламандцы явили образец храмов, отличавшихся пышностью и изощренностью внешних форм, великолепием орнамента, обилием мрамора. В то же время во времена Мишле местные храмы производили впечатление уюта и обихоженности. Прихожане, подмечал историк, заботятся о них так же тщательно, как о своем жилище. «Они чище, чем церкви Италии и не менее милы... Над этими церквами, с высоты их башен звучит однозвучный и мудрый перезвон, честь и радость фламандской коммуны. Одна и та же мелодия ежечасно из века в век удовлетворяла музыкальные вкусы бесчисленных поколений ремесленников, что рождались и умирали с ощущением установленного порядка»¹.

Произошедшая в большинстве районов Франции XX в. сельскохозяйственная революция имела место здесь двумя веками раньше. Местное сельское хозяйство, отмечал Бродель, привело в восторг даже Артура Юнга. Контраст между этим высокоразвитым «островком» и «французской нормой» (втрое более высокая урожайность) сохранялся в XIX в. Во Фландрии землю не оставляли под пар, не было общинных угодий, плодородие почвы поддерживалось исключительно удобрениями, под которые шло все — кроме навоза, «городские отбросы, песок, жмыхи, кости, морской песок, человеческие экскременты». И урожайность оказывалась даже выше, чем в Англии².

Эта часть Франции между тем постоянно подвергалась опустошительным разрушениям. «Граница рас и языков Европы», Фландрия сделалась «великим театром сражений не на жизнь, а на смерть». Здесь постоянно возобновлялась схватка между Францией, Англией и Германией. Этот уголок Европы, по выражению Мишле, был «рандеву войн»³.

Нормандия, разделенная в рамках административной реорганизации второй половины XX в. на два региона (Верхнюю и Нижнюю Нормандию), — историческая область, занимающая обширную территорию (более 30 тыс. кв. км.) на севере Франции, границы которой сложились целое тысячелетие тому назад. Облюбованная с конца VIII в. викингами как плацдарм для вторжений на континент, эта территория по мере перехода норманнов к оседлости превратилась в область их поселения. В начале X в. конституируется норманнская государственность в образе герцогства Нормандского

¹ Michelet J. Op. cit. P. 54 — 55.

² Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 2. Ч. 2. С. 62.

³ Michelet J. Op. cit. P. 57.

(911). Признавая сюзеренитет французской короны и политически тяготея к Англии, герцоги Нормандии фактически оставались независимыми. В XI в. один из них, вошедший в историю под именем Вильгельма Завоевателя, стал английским королем (1066). Еще раньше норманны основали свое государство в Южной Италии и Сицилии. В XIII в. Нормандское герцогство, в свою очередь, было покорено французским королем Филиппом II Августом (1204).

Став провинцией Французского королевства, область сохранила свою автономию и управлялась на основе нормандского *кутюма*, был признан статут городского самоуправления (*коммуны*) Руана, столицы герцогства. Нормандия удержала привилегию судоходства и торговли по Сене. У воинственных завоевателей быстро обнаружили предпринимательские способности. XIII в. стал временем процветания края, ознаменовавшимся распашкой земель, диверсификацией сельского хозяйства (пшеница, рожь, лен, конопля, марена), ростом городов. Руанские торговцы возили в Англию пшеницу и вино, привозя металлы, шерсть, сукна. Это благополучие, наряду с бесчинствами интервентов, предопределило антианглийскую позицию Нормандии в Столетней войне.

В Нормандии из поколения в поколение передавалась память о завоевании Англии далекими предками, жители французской области гордились влиянием, которое они, в том числе как носители французского языка, оказали на культуру островного государства. «Сохранились еще плиты, где можно прочесть имена нормандцев, завоевавших Англию», — вспоминал Мишле. А «воинственный и чуждый англо-саксам сутяжнический дух, сделавший Англию после завоевания нацией воинов и писарей, и есть чисто нормандский дух», — безапелляционно утверждал историк.

Мишле отмечал среди нормандцев деловую хватку, разнообразие интересов и талантов. Отец семейства, возвратившись с поля, «любит толковать внимательным детишкам статьи Гражданского кодекса». Оставшийся в наследство участок земли здесь немедленно делится между претендентами, а любовь к красноречию столь велика, что, как писал автор XI в., у нормандцев даже «малые дети, видимо, должны говорить как ораторы». Ни уроженец Лотарингии, ни уроженец Дофине «не могут соперничать с нормандцем в стремлении к развитию (*pour l'esprit processif*)». Если Нормандия символизирует завоевание, то во времена Мишле оно выражалось покорением природы в сельском хозяйстве и развитии промышленности. «Честолюбивый и завоевательный гений» нормандцев, утверждал историк, «проявляет себя упорством, а зачастую — дерзновением и устремленностью», в том числе к возвы-

шенному. «Дважды французская литература получала развитие благодаря Нормандии»: поэма «Роман о Роллоне» появилась в XII в., в XVII в. новаторскую роль сыграл Корнель¹.

Нормандия, писал Видаль де Лаблаш, сложилась в силу «двойного политического процесса»: один состоял в обустройстве побережья, где возникали укрепленные поселения, другой — в формировании центра, каким явился Руан с его церковной метрополией, значимой уже в римскую эпоху. Будучи колонией заморских завоевателей, Нормандия, в свою очередь, приступила к колонизации внутренних районов. Возникшее образование могло претендовать на статус королевства, о чем напоминают монументальные сооружения в долине Кана времен Вильгельма Завоевателя. Однако нормандцев тянуло море, они принимали участие в великих географических открытиях, становились корсарам и рыбаками.

Вместе с тем, замечал отец «географии человека», «элемент глубоко местный, даже сельский», укоренился в характере этого народа. Плодородие земли, ставшее основой процветания таких районов, как Ко и Льевен, привило жителям Нормандии большую привязанность к жизненным благам. «Земля Нормандии способствовала формированию характера нормандца». Об его отдаленном этническом прошлом напоминают привычки и вкусы нормандцев-моряков, которые с юности промышляют рыболовством у далеких берегов. Конечно, для них родина — море, и они с гордым презрением относятся к хлебопашцу. Однако последних большинство; и среди них культивируется стремление к методичному и расчетливому накоплению ради улучшения условий жизни. Питание, одежда и жилище нормандцев, увитые плющом и украшенные цветниками дома, их поля и заводы, многочисленные церкви с прекрасными колокольнями немало свидетельствуют о преуспевании².

Тенденция преуспевания Нормандии сохранялась и в XX в., при том что развитие области происходило весьма неравномерно. Прогрессировала главным образом восточная часть, Верхняя Нормандия с центром в Руане. Эта часть стала очагом индустриализации, местом строительства металлургических, машиностроительных, химических, текстильных заводов, привлекавших тысячи рабочих. Особую роль играло и играет устье Сены, сделавшее Верхнюю Нормандию морскими воротами Парижа и всего Парижского региона.

Гавр, важнейший перевалочный пункт в торговых связях с Северной Америкой, стал вторым (после Марселя) портом страны по

¹ Michelet J. Op.cit. P. 53 — 54.

² Vidal de La Blache P. Op. cit. P. 182 — 183.

грузообороту, первым по ввозу кофе, табака и хлопка и вторым по нефти. Руан занимает ведущие позиции в морской торговле зерном и продукцией сельского хозяйства. Нормандское побережье с XIX в. в силу близости к Парижу, а также к Англии — первостепенный морской курорт Франции¹. Как и в других районах страны, активно развивается индустрия туризма. Наиболее популярный объект — средневековое аббатство Мон-Сен-Мишель, сооружения которого, соединяющие романскую и готическую архитектуру, теснятся от подножья до вершины скалы, выдвинутой на несколько сотен метров в море и соединенной с сушей узким перешейком, который заливали до постройки современной дамбы воды прилива.

В целом динамично развивается и сельское хозяйство, перестроившееся в XX в. с зерноводства на животноводство. По продукции последнего Нормандия делит первые места с Бретанью. Масло, сыры (знаменитый *камамбер*) и другие молочные продукты области известны по всей Франции и за ее пределами. Местные традиции культивируются, как и в Бретани, в домашнем производстве *сидра*, из тех же яблок нормандцы изготавливают *кальвадос*.

При этом сохраняется, по личным наблюдениям 2011 г., описанная классиками специфичность западных районов, примыкающих к Бретани (Нормандский *бокаж*) — небольшие, около 0,5 га луга, на которых пасутся до полусотни коров и несколько десятков овец. Встречается домашняя птица. Поля окружены плетнем или живой изгородью и перемежаются небольшими перелесками и купами фруктовых деревьев (яблони, груши), скрывающими невысокое здание фермы.

Между Нормандией и Фландрией располагается **Пикардия**, историческая область, образующая сейчас одноименный регион из трех департаментов, названных по имени прорезывавших равнину рек (Эна, Уаза, Сомма). Название происходит от диалекта языковой группы *ойль*, на котором говорили на северо-востоке Франции и в соседних областях Бельгии². Центр — Амьен, город в долине Соммы, примерно посередине между Парижем и Лиллем, кафедральный собор XIII в. — один из лучших образцов готической архитектуры.

В Средние века область состояла из множества феодальных владений. Тем не менее Видаль де Лаблаш писал о «пикардийской нации» как едином народе, который занимает большую сельскохозяйственную зону, простирающуюся вдоль Мёза и Самбры и вплоть до Соммы и Уазы, говорит на одном диалекте и имеет общность нравов, образа жизни, характера. «Тысяча поговорок свиде-

¹ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Normandie>

² <http://fr.wikipedia.org/wiki/Picard>

тельствуют об образе мысли пикардийца или валлона, отличном от брабансонца или чистого фламандца». Сказки и пословицы, распространившиеся по всей Франции, имеют «валлонское или пикардийское происхождение». Этот народ, «оставшийся романским, отделился от германизма своими особыми чертами. Он очень самобытен». Для Франции он служил «живой границей».

Земля Пикардии очень плодородна, но требует больших усилий человека, умноженных широким применением железных орудий (отсюда распространение в деревнях кузнечного ремесла) и конной тяги. «Этот ил, — писал Видаль де Лаблаш, — в сущности, воспитывает земледельца», формируя качества, позволившие затем покорить малоплодородные земли и в результате — расширить продовольственную базу, в которой «историческая Франция черпала свою силу». Здесь камни не мешали пахарю, и он мог, не останавливаясь и не сворачивая, проводить длинные ровные полосы, а затем и применить колесный плуг.

Являясь северной частью Иль-де-Франса, Пикардия в отличие от Парижского района традиционно страдала от маловодья, колдцы приходилось углублять до 80 м. Поэтому население жалось к водоемам. Многочисленные деревни располагались не далее трех километров друг от друга, представляя конгломерат ферм, каждая из которых образовывала квадратный двор, дома окружали фруктовые сады, придававшие деревням вид поросших лесом.

Традиционно Пикардия была воротами Франции. Через Пикардию проходил главный путь Римской империи к устью Рейна. В Новое время через нее проходили дороги, связывающие Реймс и Париж с Нидерландами. Таким образом, в дополнение к сельскому хозяйству богатство страны прирастало «великими торговыми путями»¹.

Не только, однако, торговые пути шли через Пикардию. К ней в полной мере относится высказанное в отношении Фландрии суждение Мишле о «рандеву войн». Между 1477 и 1659 гг. Пикардия была пограничной провинцией Франции. Видаль де Лаблаш, переживший франко-прусскую войну 1870 — 1871 гг. и вторжение германской армии, с абсолютной убежденностью писал о геополитическом значении Пикардии как пограничного укрепления «перед лицом германизма», подчеркнув, заодно со стратегическим и политическим значением городов и рек старинной области, верность жителей своей культурной идентичности.

Яркий пример, говоря словами географа, «живой границы» — Перонн, девиз которого гласит о непобедимости (*Urbs nescia vinci*),

¹ См.: *Vidal de La Blache P.* Op. cit. P. 92 — 96, 98 — 99.

а герб с тремя лилиями и короной — о близости к королевской власти. Расположенный на возвышенности, господствующей над Соммой и ее притоками, Перонн уже в IX в. сделался крепостью. Разграбленный норманнами, выстрадавший и не сдавшийся во время осады в XVI в., опустошенный в 1870 г. и разрушенный полностью в 1917 г., сожженный немецкой авиацией в 1940 г., город был награжден двумя военными крестами и орденом Почетного легиона (1913). В президентском декрете о награждении орденом говорилось: «Среди пограничных городов, которые в разные периоды нашей истории подверглись вражескому вторжению, мало таких, кто хранит в своих анналах столь же славные подвиги, как город Перонн. Одной памятной осады имперскими войсками... в 1536 г., ставшей легендой, было бы достаточно, чтобы подтвердить это»¹.

В Пикардии, писал Мишле, кажется «нагромождена вся история древней Франции», Меровингов и особенно Каролингов. Королевская власть при Фредегонде и Карле Лысом пребывала в Суассоне, Крепи, Вербери, Аттини; в Суассоне основатель династии Каролингов Пепин Короткий был избран королем (750). Последующие правители находили убежище или место заключения в Лаоне, Перонне, Сен-Медар-де-Суассоне. Одновременно в Пикардии в полной мере проявилось возвышение феодальной знати. В XIII в. прославились владетели Куси, которые ставили свой статус наравне с высшими рангами феодальной иерархии: «Я не король, не герцог, даже не принц. Я — господин Куси»². Один из этих «господ» Энггеранд III в 1220-х годах построил замок размерами 92 x 35 x 50 x 80 м. По краям возвышались четыре башни 20 м. в диаметре и 40 м. в высоту. А донжон, крупнейший в тогдашней Европе был 35 м. в ширину и 55 м. в высоту («чудовищная феодальная башня», по Мишле). Для подрыва башен и донжона вермахт в 1917 г. потратил 28 т. взрывчатки³.

Все же знать Пикардии проявляла не только спесь и стремление к изоляции. Дом Гизов, пикардийская ветвь правителей Лотарингии, «защитил Мец от германцев», «взял Кале у англичан» в Столетней войне и «едва также не взял Францию у короля», иронизировал Мишле по поводу участия Гизов в Религиозных войнах XVI в., когда они возглавили могущественную Католическую лигу, оспаривавшую власть короля. Пикардийцем был и герцог Сен-Симон, оставивший критические воспоминания о правле-

нии Людовика XIV. «Пылкая», по определению Мишле, Пикардия прославилась не только феодальными, но и демократическими традициями, борьбой за права городских коммун: первыми во Франции их получили Нуайон, Сен-Кантен, Амьен, Лаон¹.

Петр Пустынный, монах из Амьена «поднял в религиозном порыве всю Европу, правителей и народы», став одним из вдохновителей первого Крестового похода (1096 — 1099), а Кальвин, легист из Нуайона, «изменил эту религию», возглавив Реформацию. Пикардийцы от Кондорсе (уроженца Рибмона) до Камилла Демулена (уроженца Гиза) и от Демулена до Гракха Бабефа (уроженца Сен-Кантена) придали Первой республике ее «необузданность»².

Заканчивал Мишле свой историко-географический очерк прославлением столицы в ее объединительной и «обобщающей (le résumé du pays)» роли. «Париж и Иль-де-Франс, центр центров, можно описать только одним способом — изложив историю монархии. Сам феодализм в Иль-де-Франсе выражал общие черты... А многочисленные писатели, уроженцы Парижа, многим обязаны провинциям, откуда вышли их родители». Благодаря этому они (Виллон, Буало, Мольер, Ренар, Вольтер) стали выразителями «французского духа всеобщности».

Конечно, Париж сконцентрировал политическую, экономическую и культурную жизнь страны лишь в столетия, последовавшие за Революцией; однако процесс начался гораздо раньше и особенно усилился при абсолютной монархии Людовика XIV. Мишле наследовал еще более давнюю, восходящую, по меньшей мере к эпохе Возрождения, традицию, духовно отождествлявшую страну с ее столицей. «Я стал французом только благодаря этому великому городу... ни с чем не сравнимому в богатстве своего многообразия, символу всего доблестного, что есть во Франции, и одному из самых изысканных украшений планеты»³, — писал уроженец Бордо Монтень.

«Каким образом один город сделался великим и законченным олицетворением всей страны?». Для ответа Мишле предлагал обратиться ко всей ее истории: описание Парижа будет последней главой. «Дух Парижа — самое сложное и одновременно самое возвышенное выражение Франции». Это — «живая универсальность (généralité vivante) как позитивная и животворящая сила»⁴.

¹ Среди первых был и упомянутый город-крепость Перонн.

² *Michelet J.* Op. cit. P. 62.

³ Цит. по: *Pumm Ж.-П.* Указ. соч. С. 136.

⁴ *Michelet J.* Op. cit. P. 63.

¹ [http://fr.wikipedia.org/wiki/Péronne_\(Somme\)#Histoire](http://fr.wikipedia.org/wiki/Péronne_(Somme)#Histoire)

² *Michelet J.* Op. cit. P. 61 — 62.

³ en.wikipedia.org/wiki/Château_de_Coucy

Глава 2

От Галлии к Франции: мифологемы происхождения

Вопросы происхождения страны, сложения этноса, возникновения государства занимают центральное место в любой исторической традиции¹. В самом генезисе нации веками искали предназначение и предзнаменование ее судьбы, объяснение того, что происходило со страной в ее истории. Для христианской страны, где собственная история изначально мыслится частью священной истории, факт появления страны на исторической сцене уподобляется акту Творения: «Полагают, что индивид или коллектив не формируются своим развитием или опытом, а представляют модель, которая дается раз и навсегда божественным усилием»². В зарождающейся нации ищут все ее особые качества (преимущественно благие, если не чудодейственные), точно так же как в чертах легендарного основателя (основателей) государства усматривают архетип поведения всех последующих правителей.

Усилиями Церкви, государственной власти, интеллектуальной элиты факт (или акт) образования страны ретроспективно становится «устроительным», этно-генетическим мифом, который есть не что иное как вариация архаического космогонического мифа для эпохи письменности и государственности. «Устроительный» миф претерпевает различные метаморфозы, которые каждый раз отражают конкретное историческое время, переживаемое страной, выражая при этом вкусы, настроения и интересы реальных мифослагателей.

Вкусы эпохи стилизуют «устроительный» миф при том, что тенденция к предельной архаизации длительное время сохраняется. Все стародавние правители стремились увековечить свою власть подведением под нее квазиисторической базы в виде бесконечной

древности правления, отыскивая себе предков, живших в «незапамятные времена», а «времена» в идеале восходили к легендарному сотворению мира. И сами предки обретали равноценную сакральность, ассоциируясь с персонажами священных текстов.

Следующими по статусу за кумирами религиозного канона оказывались культурные герои, представители той или иной исторической культуры, которая служила духовным ориентиром. Для европейских стран таким ориентиром была античная цивилизация, Древняя Греция и Рим. Уже в VII в.¹ во франкском королевстве получает распространение *Троянская легенда* — скроенный по образцу легендарного основания Рима Энеем и его спутниками мифологический сюжет о генетической связи народа франков с троянцами. Хроника Фредегара (VII в.) называет прародителем франков племянника Энея с символическим именем Франсион, версия «*Gesta regum francorum*» (VIII в.) выдвигала на эту роль друга царя Приама Антенора.

Элементы обеих версий сливались в едином сюжете, Покинув захваченный греками горящий город с частью троянского войска, легендарные предки высадились в устье Дуная, где основали некое государство; затем через Паннонию и Германию перебрались к берегу Рейна и оттуда в Галлию. К миллениуму (1000 г.) Троянская легенда инкорпорировалась в историко-мифологический канон «Больших хроник». При этом Франсион возвысился в статусе, сделавшись в качестве сына Гектора членом царской семьи.

Подоплека Троянской легенды прозрачна: мифослагатели придавали франкам равноценный статус с «имперской нацией». Оказывалось, что «подобно римлянам, правившим миром, франки, или французы происходили из древнейшей и благороднейшей расы»². Так освящались права франкских завоевателей, династические права Меровингов на часть Римской империи. А для позднейшей династии Капетингов легенда стала обоснованием претензий на наследие Рима в споре с двумя другими претендентами — папским престолом и Священной Римской империей германской нации.

Еще и в начале XIV в. (1302) Филипп IV Красивый обосновывал свои династические права троянской генеалогией — заявляя о кровном, в буквальном смысле, родстве с прародителем Приамом. По версии его придворных хронистов между ним и троянским царем было 48 монархов и «среди них ни одного бастарда»³. Троян-

¹ «Откуда есть пошла Руская земля, кто в Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда Руская земля стала есть», — отправная точка сказания для древнерусского летописца (Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 7).

² *Beaune C. Naissance de la nation France. P. 15.*

¹ Согласно некоторым историкам (Камилл .Жюллиан), даже в IV в., т.е. до франкского завоевания Галлии..

² *Beaune C. Naissance de nation France. P. 16.*

³ *Ibid. P. 218.*

ская легенда сделалась на века стержнем легитимности для французских королей, однако этот династический миф так и не стал национальным эпосом, оставшись, по выражению Г. Курта, автора «Политической истории Меровингов» (1893), «продуктом творчества узкой прослойки книжников»¹.

Троянская легенда обрела подобие второго рождения в драматических перипетиях Столетней войны — в силу настоятельной необходимости защитить местную, французскую традицию от посягательства со стороны британской Короны, которая в целях легитимации тоже прибегала к троянской «родословной». Заодно с различными атрибутами национальной, точнее автохтонной государственности легенда была востребована для освящения связи этноса, территории, которую он занимал, и правящей династии.

Собственно окончание войны ознаменовалось первым «открытием Галлии». Если столетием раньше авторов официальных хроник интересовали исключительно франкские короли и «отцами-основателями» оказывались Хлодвиг либо Фарамонд, то отныне их стали замещать Верцингеторикс и Бреннус². «Благодаря открытию заново античных текстов между 1450 и 1480 гг. все большее число французов узнавали о Галлии и ее жителях и признавали себя их потомками, — констатирует исследователь. — В 1480 г. француз совершенно точно имел галльских предков, которые отсутствовали у него в 1400 г.»³.

Характерным свидетельством «галлизации» исторической памяти явилась новая этимологическая версия Салического закона. Легендарный акт, исключавший возможность престолонаследия по женской линии, приобрел в ходе Столетней войны исключительное значение в обосновании прав династии Валуа против притязаний Плантагенетов на французскую корону. В «Большом трактате» 1464 г. он был провозглашен «первым законом французов». Первоначально Салический закон генетически связывали с салическими франками, жившими возле Кельна. В XV в. упоминание о франках исчезает, закон соотносится с городом Saleheim, вокруг которого, как указывали тексты XV в., жили тогда галлы⁴.

Своеобразным итогом поисков новой сакральной легитимности явилось произведение придворного поэта бургундского герцога Лемера де Бельж «Прославление Галлии и необычайные судьбы

¹ Duranton H. Nos ancêtres, les Gaulois: Genèse et avatars d'un cliché historique () Cahiers d'histoire. Lyon, 1969. T. 14. N. 4. P. 340.

² Beaune C. L'image du fondateur: Vercingétorix et Brennus de 1450 à 1550 () La monarchie absolutiste et l'histoire en France. Paris, 1987. P. 29.

³ Beaune C. Naissance de nation France. P. 33.

⁴ Ibid. P. 285.

Трои» (1511 — 1513), в котором Троянская легенда контаминирована с библейской традицией. В интерпретации Лемера франки оказывались натуральными галлами, автохтонным населением Галлии, появление которого восходило ко временам Великого потопа. Первый галльский король провозглашался потомком Яфета, сына Ноя. Лемер начертал генеалогическое древо, куда включил поименно (но без соблюдения хронологии) 25 (!) легендарных правителей Галлии. Рядом он поместил такое же древо троянских правителей¹.

По Лемеру оказывалось, что в ходе своего перемещения с запада на восток галлы основали Троию, явившись таким образом предками троянцев из гомеровского эпоса. А затем, смешавшись с франками, через Германию возвратились восвояси. Эта литературная обработка открывала новые перспективы в развитии «генетического» мифа: 1) мирное переселение заменило уязвляющую пробуждавшееся национальное сознание формулу «завоевания», 2) происходила «духовная деколонизация»² — раскрепощение от безоговорочного подчинения античной традиции, 3) свершился поворот от генеалогии правителей-основателей к мифологии «избранного народа», обретшего отечество на земле, дарованной библейскими прародителями. Династическая легенда начала перерастать в национальный миф.

Лемер не преминул закончить свое произведение вдохновляющими призывами к соотечественникам «крепить свою преданность и любовь, служить и подчиняться» своим государям. При этом в его сочинении закрепились предпосылки для новой формулы французской идентичности «наши предки — галлы», что стала прорисовываться в ходе Столетней войны. Потомки предводителей франков обрели теперь галльскую (или галло-франкскую) родословную. Собственно завоевание Галлии франками в новой перспективе оказывалось войной за освобождение: франки, будучи в прошлом галлами, возвращались на землю предков, чтобы «освободить своих братьев от владычества Рима». И Гуго Капет мог в XVI в. уже числиться «природным галлом»³.

О сохраняющейся влиятельности в XVI в. троянской легенды свидетельствует эпическая поэма Пьера Ронсара «Франсиада» (1572). Отзвук сохранялся даже в XVII в., в самом имени героя авантюрного романа Шарля Сореля «Правдивое комическое жиз-

¹ Dubois C.-G. Celtes et gaulois au XVI siècle: Le développement littéraire d'un mythe nationaliste. Paris, 1972. P. 29 — 30.

² Ibid. P. 38.

³ Duranton H. Op. cit. P. 342, 344- 345.

неописание Франсиона» (1623). Все же троянский «след» заметно слабел и в середине XVI в. уже полностью уступает свое место Галльскому мифу.

Кроме мотивов автохтонной государственности, Галльский миф был вызван к жизни ситуацией на восточной границе. Вместе с Религиозными войнами актуализовалась геополитическая задача размежевания с Империей. Возродившееся после Столетней войны Французское королевство начало свою экспансию на Восток, которая продолжалась весь последовавший затем «великий век» Ришелье и Людовика XIV. Ближайшей целью стала граница на Рейне, а обоснованию продвижения к Рейну служила идея «естественных» границ, отсылавшая к Галлии времен Юлия Цезаря. Парадоксально, но завоевания оккупировавших Галлию римских легионов были призваны обосновать французские территориальные претензии к Священной Римской империи германской нации.

Французские космографы XVI в. предъявили суровое обвинение соседям-обидчикам. «Алеманы, — писал Франсуа Бельфорест (1575), наделенные физической мощью и наиболее воинственные, не довольствуясь своими границами и пределами, перешли их... И почти вся народность (nation) белгов, подчиненная в старину юрисдикции Галлии, и весь Рейн принадлежат теперь Алемании¹». Завоевание закрепилось распространением немецкого языка, и в результате Германия «узурпировала большую часть Галлии»².

Территориально-государственный статус страны как правопремницы античной Галлии закрепился в новой версии происхождения Франции. Она оформилась в «Методе истории» Жана Бодена, опубликованном на латыни («Methodus ad facilem historiarum cognitionem») в 1566 г. Отвергнув троянскую версию, Боден указывает на то, что франки пришли из Германии (Франконии), однако по происхождению они были галлами, которые сбежали от римского владычества, а затем вернулись (опять-таки, как по Лемеу) восвоаяси, уже свободными («franc» этимологически «свободный»). Так, подчеркивалась автохтонность галло-кельтов и утверждалось их генетическое старшинство (в силу, можно сказать, первородства) над франко-германцами.

Мифологическая версия Лемеу--Бодена, подобно Троянской легенде, затушевывала исторические, да и этнические различия между завоеванными кельтами (галлами) и германскими завоевателями

¹ Германия по-французски так и осталась Алемань, по названию одного из могущественных германских племен.

² Nordmann D. Des limites d'État aux frontières nationales () Les lieux de mémoire: T. 2. P. 1126 — 1127.

(франками), объединяя их общим автохтонным происхождением. Дальнейшая жизнь генетического мифа оказалась сфокусирована тем не менее именно на этих различиях. В начале XVIII в. сформировались два направления мифологической интерпретации генезиса Франции.

Для одних, «германистов» исходным в образовании Франции стал факт завоевания страны германским племенем, которое подчинило себе местное население, обретя по «праву завоевания» и власть, и наследственные привилегии. Другие, «романисты» настаивали на том, что франки, воины и военачальники появились в Галлии в качестве союзников Римской империи и стали приемниками имперского сюзеренитета над Галлией.

Предвещая грандиозную революцию, генетический миф приобретал обостренный социальный смысл, который был явлен уже в идейной коллизии 1720 — 1730-х годов: аббат Дюбос против Анри де Буленвилье, графа Сен-Сера. Монтескье лаконично определил позиции сторон — «заговору против третьего сословия» аббат противопоставил «заговор против дворянства»¹. По сути литературно-идеологическая коллизия первых десятилетий XVIII в. выражала реальность формирующегося «классового» (в позднейшей терминологии) самосознания дворянства, с одной стороны, и ротюрье, прежде всего буржуазии — с другой.

Центральной в сочинениях Буленвилье (1658—1722) была тема наследственных привилегий дворянства, которые он обосновывал происхождением дворян от франков-завоевателей. Неотчуждаемыми, таким образом, привилегиями дворян объявлялись: власть над теми, кто происходил от покоренных галлов (отношения «господин — слуга»), освобождение от налогов и иных государственных повинностей, кроме военной службы, владение землей (на условиях пользования)².

Отправляясь от наследственных привилегий, Буленвилье развивал тему особого положения дворянства в обществе. Он доказывал, что своей привилегированностью дворянство не обязано короне; напротив, королевская власть обязана своим существованием и могуществом поддержке со стороны дворянства. Ссылаясь на классические примеры, в частности из римской истории, Буленвилье формулировал силлогизм: там, где и до той поры, пока в обществе удерживается привилегированное положение знатных родов, сохраняется и государственность.

¹ Монтескье Ш.Л. О духе законов (Сост., пер., коммент. А.В.Матешук. М.: Мысль, 1999. С. 511.

² Nicolet C. La fabrique d'une nation: La France entre Rome et les Germains. Paris: Perrin, 2003. P. 78.

Пером Буленвилье французская аристократия предъявляла претензии сложившемуся при Людовике XIV абсолютизму, его бюрократической системе и выдвиганию «аноблированного» чиновничества. В сочинениях Буленвилье объявлялось о существовании следствием «учредительного акта («*acte fondateur*»)» Французского королевства и «право завоевания» провозглашалось его важнейшим элементом: оно принесло предводителям франков французскую корону, оно же дало их боевым товарищам и потомкам земли, господство над покоренным населением, а также доступ к государственной власти. Выдвижением в администрацию людей незнатных «Бурбоны нарушили эту традицию», а абсолютизм стал «предательством», разорвав «учредительный акт Франции между королем и его дворянством»¹.

Буленвилье-литератор — сын века Людовика XIV, тогда как его критический анализ политической системы абсолютизма обнаруживает дух века Просвещения. Граф не возражал против признания заслуг отдельных ротюрье и кооптирования их в ряды дворянства, допускал межсословные браки. Принятая терминология («раса», «народ», «кровь») трактовалась им в социальном смысле. «Смешение крови» — и это главное — не должно было привести к социальному уравниванию. Признавая равенство первичным, а неравенство следствием насилия, Буленвилье утверждал, что неравенство приобрело тем не менее силу «естественного закона» и его сохранение обеспечивает прочность общественного устройства².

Концептуализованное Буленвилье «право завоевания» сделалось знаменем своеобразного контрнаступления тех, кто считал себя потомками завоевателей. В течение XVIII в. они преуспели в отвоевании своих позиций в высших слоях бюрократии: в парламентах (девять из десяти вакансий), Церкви, армии. Для третьего сословия, замечает современный историк, «социальный лифт оказался заблокированным барьером привилегий»³.

Третье сословие ответило концепцией Дюбоса. Дипломат и историк дипломатии, секретарь Академии аббат Дюбос (1670 — 1741) в многотомном произведении «Критическая история установления французской монархии в Галлии» (1734; 1742) выстроил прямо противоположную систему заключений о генезисе Франции. Согласно Дюбосу, французское дворянство не имело никаких генетических

¹ *Bourguière A.* L'histoire de la France : Genèse d' un imaginaire national () Annales. HSS. Paris, 2003. A. 58. N. 1. P. 49.

² *Nicolet C.* Op. cit. P. 75 — 76.

³ *Verrière J.* Nation française, une et indivisible? Compte rendu de la conférence de Jacques Verrière du 7 février 2001 (IUFM de Mont-Saint-Aignan).

www.ac-rouen.fr/hist_geo/doc/cfr/nfr/nation_indivisible.htm

привилегий. Сам акт завоевания становился у него простым эпизодом истории Римской империи. Франки, в толковании Дюбоса, являлись солдатами римской армии, и их предводители, подобно отцу Хлодвига Хильдериху, находились на службе Империи.

При Хлодвиге франки оказались равными в правах с галло-римлянами и платили налоги наравне с последними. Никаких статусных привилегий у них не было. Установленная франками в Галлии монархия изначально была наследственной, а не избираемой. И самое главное — эта монархия выступала правопреемницей Римской империи. Из такого постулата вытекали два следствия: во-первых, сохранение при франках внутреннего устройства Галлии и, во-вторых, обоснованность внешнеполитических притязаний франкского государства на имперское наследство. Французская монархия оказывалась «единственной законной и прямой наследницей Рима»¹.

Во внутривосточном отношении принципиальным моментом была трактовка генезиса феодализма. Вопреки Буленвилье, Дюбос доказывал, что при вторжении воинства Хлодвига местное население Галлии не попало в личную зависимость от франков-завоевателей, а вместе с ними обратилось в подданство общему сюзеру, ставшему (изначально) королем Франции. Феодальная зависимость возникла позднее, при ослаблении королевской власти, и явилась следствием узурпации ее прерогатив. Знать по собственному усмотрению стала творить суд и собирать налоги, превратив их в повинности, от которых сама была освобождена. Вот тогда-то «галлы и стали поистине завоеванной страной»².

Никаких выпадов по поводу «германского» происхождения дворянства у Дюбоса не было; напротив, он выступал в защиту этнической общности населения Франции. Однако не случайно его сочинение называлось «критической историей»: пафос автора — осуждение «привычных» ошибок и «предвзятостей» у историков. Одной из причин искажений он считал «тщеславие некоторых семей», т.е., претензии аристократии. Тем не менее просветители не поддержали Дюбоса, восприняв его книгу как защиту абсолютной власти. До середины XIX в., когда ее переиздал Фюстель де Куланж, она оставалась в забвении.

Классики Просвещения, ставившие во главу угла своих умозрительных построений «человека вообще», были довольно равнодушны к историко-этническим противоречиям между галлами и франками. Те и другие оказывались для них в равной степени «варварами». Однако Век Просвещения открыл дорогу цивилизацион-

¹ *Nicolet C.* Op. cit. P. 94.

² *Pomian K.* Francs et Gaulois () Les lieux de la mémoire. T. 2. P. 2271.

ным идеям, а вместе с ними новой интерпретации генетической проблемы. Вслед за гуманистами XVI в. некоторые авторы XVIII в. в самой превосходной степени живописали вклад изначальной Галлии в мировую цивилизацию. Так, аббат Лонгшан утверждал, что зачатки античной культуры (риторики, поэзии, философии) возникли в доримской Галлии, распространившись оттуда в Древнюю Грецию и Рим. Формулируя цивилизационный ответ «германистам», аббат доказывал, что вторжение франков привело к деградации этой культуры. Примером служила эволюция языка: «Жаргон французов, этот холодный и грубый язык народов Севера и Германии, извратил элегантную чистоту древнего галльского наречия»¹.

Универсалистская тенденция эпохи Просвещения обернулась неожиданно крайностями «кельтомании», провозглашавшей что в существующем мире «все от кельтов». Вольно толкуя орфографические созвучия, эти литераторы объявляли кельтские наречия неким праязыком, от которого произошли все современные европейские языки, а самих кельтов древнейшим народом, который населял едва ли не весь обитаемый в древности мир. Толковали о кельтской «империи», равной Римской и простиравшейся от Евфрата до Мавритании, а в греческой мифологии находили кельтских персонажей. Сам Гомер оказывался «подлинным отцом галльских народов». «Не только французы, но добрая часть жителей известного мира могла с гордостью сказать «наши предки — кельты», иначе говоря — галлы, поскольку эти этнонимы представлялись синонимами»².

По своему политическому значению «кельтомания» решительно уступала «франкомании». Век Просвещения оставался во многом аристократическим, даже если аристократия усваивала демократические вкусы. И не случайно верх взяла формула «наши предки — германцы». Эта формула этнической идентичности, как бы походя провозглашенная Монтескье³, сохраняла силу до середины следующего века, оставаясь — как ни парадоксально — историческим обоснованием социальной иерархии Старого порядка даже тогда, когда самой иерархии был брошен решительный вызов.

Любопытно, что автор следующего крупного произведения XVIII в., написанного с позиций демократического монархизма,

¹ *Abbé de Longchamps*. Tableau historique des gens de lettrés. Vol. 1 — 6. Paris, 1767 — 1770. Vol. 1. P. XXVIII — XXIX. (Cit.: *Duranton H.* Op. cit. P. 359).

² См.: *Duranton H.* Op. cit. P. 348 — 352.

³ См.: *Монтескье Ш.Л.* Указ. соч. С. 87 (русский переводчик передал формулу буквально: «Наши отцы, германцы, допускали только денежные наказания. Эти воинственные и свободные люди полагали, что их кровь должна проливаться лишь на поле битвы»).

аббат Г.Мабли отталкивался не от Дюбоса, а от Буленвилье. Оказавшись среди тех, кто искал «тайну французской конституции» в германских лесах¹, один из радикальных эгалитаристов Просвещения истолковал, однако, факт завоевания прямо противоположным образом. Согласно Мабли, франки принесли с собой «дух равенства», а в их военной демократии он нашел идеал для демократической государственности.

Установление ее Мабли связывал с Карлом Великим, который «научил французов подчиняться законам, сделав их своими собственными законодателями». Основатель каролингской империи получил в сочинении Мабли² колоритную характеристику просвещенного монарха, «одновременно философа, законодателя, патриота и завоевателя». Плод безмерного исторического воображения, этот «удивительный портрет» (К.Николе) монарха-демократа запал в историческую память. Образ Карла Великого в демократической ипостаси был воспринят в XIX в. столь различными персонажами, как Наполеон, Гизо, Конт³.

Однако на путях к 1789 г. концепция «германистов», интерпретированная в духе сословной исключительности, сыграла провокационную роль. «Дворянский расизм»⁴ сменился «расизмом наоборот»: дворянская исключительность из обоснования привилегий сделалась репрессивным формуляром. В лучшем случае формула «завоевания» угрожала благородному сословию изгнанием.

«Почему бы, в самом деле, не препроводить обратно в леса Франконии все те семьи, которые сохраняют безумные претензии на происхождение от расы завоевателей и на наследование их прав?», — саркастически вопрошал в 1789 г. аббат Э.Сийес. Чем «происхождение от сикамбров, вельхов и других дикарей, вышедших из лесов и болот древней Германии», выше происхождения от галлов и римлян? Если завоевание дает прирожденные привилегии, то оно третье сословие, которое сейчас сильнее, обретет их, «став, в свою очередь, завоевателями» страны.

В своем мобилизационном памфлете 1789 г. «Что такое третье сословие?» Сийес формулировал род национальной программы:

¹ *Duranton H.* Op. cit. P. 357.

² *Mably G.B.* Observations sur l'histoire de France. Geneve, 1765.

³ *Nicolet C.* Op. cit. P. 99.

⁴ «Всеобщий словарь» Фюретьера 1690 г. декларировал: «Истинные Дворяне — это Дворяне расы. Дворяне по крови, по происхождению». Хотя в течение XVIII в. реальное положение радикально менялось за счет формирования «дворянства мантии», дух «дворянского расизма» не только сохранялся, но даже усиливался (*Пименова Л.А.* Дворянство накануне Великой французской революции. М: Изд-во Моск. ун-та., 1986. С. 91).

единство через очищение от «расы завоевателей». В обновленной стране, населенной лишь «потомками галлов и римлян», третье сословие должно было стать «всеми»¹.

В 1793 г., пройдя через стадию самоутверждения третьего сословия, идеологема «завоевания» обернулась формулой террора. Обосновывая установление режима революционной диктатуры, Сен-Жюст заявил: «Республика будет упрочена лишь тогда, когда воля суверена подчинит монархическое меньшинство и обретет власть над ним по праву завоевания»². Вслед за титулами дворянство лишилось — как категория «подозрительных» — и прав гражданства в конституирующейся Республике. Уравненные сначала в политических правах, «бывшие» затем испытали «исключительный режим» неравенства «наоборот», когда их легендарное и реальное происхождение сделалось обоснованием репрессий.

Последний всплеск общественно-политической борьбы в рамках дискурса «завоевания» пришелся на пору Реставрации. В новых условиях идеологами господствовавшего до 1789 г. класса была реанимирована концепция дуализма французской нации, ее фундаментального разделения на франков-завоевателей и покоренных галлов. Развита в 1814 г. графом Монлозье³ она явилась идеологией исторического реванша, требовавшей возвращения дворянству исторических прав и привилегий. Отвечая на претензии третьего сословия быть «всеми» (Сийес), граф заявил: «Мы не являемся членами вашей общности; мы сами по себе все... Делите права на наши титулы; мы сумеем их защитить»⁴.

Противники дворянской аристократии расценили возвращение к идеологеме «завоевания» как объявление войны, усмотрев в этом нарушение условий конституционной Хартии 1814 г., воспринятой в качестве исторического компромисса, «нового пакта единения французов». «Мы думали, — сетовали они, — что являемся единой нацией. А мы — две нации на одной и той же земле, враждующие в своих воспоминаниях, непримиримые в своих устремлениях. Одна когда-то завоевала другую, и ее замыслы, ее вечные желания требуют снова установить режим завоевания»⁵.

¹ *Sieyès E.* Qu'est-ce que le tiers état? Paris, 1888. P. 32 — 33.

² Archives parlementaires de 1787 à 1860. Série 1. T. 76. Paris, 1910. P. 313 — 317. *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995. С. 93 — 94.

³ *Reynaud F.D., comte de Montlosier.* De la monarchie française, depuis son établissement jusqu'à nos jours, ou Recherches sur les anciens institutions françaises et sur les causes qui ont amené la Révolution... Vol. I — III. Paris, 1814.

⁴ *Thierry A.* Dis ans d'études historiques. 5 éd. Paris, 1836. P. 251.

⁵ Ibid. P. 250, 248.

Либеральные историки периода Реставрации со страстью подхватили острую тему, считая политически необходимым добраться до исторических истоков сословного неравенства. «Каким бы ни было физическое смешение двух первоначальных рас, этот антагонистический дух дожил до наших дней, воплотившись в отчетливом разделении населения, — писал Огюстен Тьерри. — ...На смену различию по крови пришли кастовые различия, их заменили сословные и различие титулов. Нынешнее дворянство претендует на свою связь с привилегированными XVI в., а те называли себя потомками господ (*possesseurs d'hommes*) XIII в., происходящими от франков Карла Великого, которые восходят к сикамбрам Хлодвига».

«Мы, — продолжал Тьерри, — претендуем на иную преемственность. Мы — сыны третьего сословия. Третье сословие вышло из коммун, коммуны стали прибежищем сервов, сервы оказались завоеванными. Богу угодно, чтобы это завоевание само отреклось от себя», чтобы «набат» социального антагонизма «вновь не зазвучал»¹, — предупреждал лидер либеральной школы.

У Гизо и особенно у Тьерри борьба третьего сословия против привилегированных принимала вид борьбы «рас». Но, в противоположность «реваншистам» из дворянской аристократии, которые клеймили «восстание завоеванных» как историческую несправедливость в отношении потомков завоевателей, Гизо и Тьерри защищали Революцию. Как итог «более чем тринадцативековой» (У — XVIII) борьбы «народа побежденных» за освобождение от гнета «народа победителей» Революция представлялась им справедливым «триумфом новых победителей над бывшими обладателями власти и земли»².

Французская история в изображении либеральных историков наполнилась сражениями двух «народов» — франков и галлов, сеньоров и крестьян, благородных и ротюрье. Либеральные историки периода Реставрации критиковали «публицистов третьего сословия» XVII в., за то, что, рассуждая о поработченности предков, те игнорировали наследие «вооруженного вторжения» и за то, что в поисках всеобщего примирения, «забывая о нем сами, стремились, чтобы и другие о нем забыли».

Тьерри, Гизо и их коллеги отвергли средневековую «теорию трех классов», которые сотрудничают во имя «всеобщего блага» и, обмениваясь услугами, получают вознаграждение «в соответствии

¹ Ibid. P. 252 — 253.

² *Guizot F.* Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel. Paris, 1820. P. LII, 2 (cit.: Lieux de la mémoire. T. 2. P. 2273).

со своими трудами и заслугами»¹. История страны приобрела социальный драматизм и особую динамику, притом что социальный конфликт представлялся этим историкам не универсальной закономерностью исторического существования классовых обществ², а, скорее, неким надысторическим роком, поразившим Францию вследствие ее «первородного греха» — чужеземного завоевания³.

Историки периода Реставрации (1814 — 1830) оставались тем не менее на идеологической платформе исторического компромисса, который в его своеобразии и являл режим Реставрации. Они не настаивали, в отличие от революционных идеологов 1789 г., на том, что третье сословие представляет (или должно представлять) «все». Тьерри, напротив, страстно доказывал, что в истории страны отражено ее многообразие. Он подчеркивал, что в образование Франции внесли свой вклад не только франки и не только галлы, что на самом деле и те, и другие представляли смесь различных племен и что к ним добавлялись в ходе расширения государства иные этносы. Едва ли не самым важным было то, что генетический миф подвергся исторической критике и его изначально креационистскую основу стала решительно теснить идея становления французской Франции.

Либерально-романтической школой была разработана радикальная альтернатива конституирующей роли франкского завоевания, таковой явилась концепция *галльской цивилизации*. Ее выдвинул брат Огюстена Тьерри Амедей, сочинение которого «История галлов с древнейших времен»⁴ открыло целый исторический («доисторический» для предшествовавшей историографии) материк кельтской Галлии. И востребованность этого открытия оказалась столь велика, что несмотря на серьезную критику, основанную на достижениях интенсивно развивавшейся в середине XIX в. галльской археологии, «История галлов» Амедея Тьерри, вышедшая в свет в 1828 г., выдержала до 1870 г. десять изданий, причем издание 1857 г. было напечатано четырежды⁵.

Амедей Тьерри доказывал, что уже во II в. до н.э. среди галлов под влиянием греческой культуры начался процесс цивилизации и к

¹ Thierry A. Dix ans... P. 249

² Как в марксизме, классики которого признали Тьерри-Гизо своими предшественниками.

³ Обращаясь к исторической судьбе «наций, более счастливых, чем мы, уделом которых стала свобода», Тьерри задавался вопросом, «откуда проистекает эта огромная дистанция, отделяющая нас от этого предмета, от этого блага, которого мы жаждем и способны достичь?». И отвечал, что причина «не в нас самих», а во «внешнем факте» (Ibid. P. 247).

⁴ Thierry A. Histoire de Gaulois depuis les temps les plus reculés jusqu' à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine. Paris, 1828.

⁵ Pomian K. Francs et Gaulois () Llieux de mémoire. T. 2. P. 2274.

моменту римского завоевания варварские обычаи среди них, вроде обыкновения использовать черепа врагов как задравные чаши, исчезли. Возникли многочисленные города, в которые и переместилась общественная жизнь. Любопытной была попытка воссоздать политическую жизнь доримской Галлии. Под влиянием идей брата относительно средневековой истории Франции Амедей обнаружил две галльских «революции»: «аристократическую», в результате которой власть перешла от жреческой касты друидов к племенным вождям, и «народную», заменившую принцип наследственной власти выборами.

Амедей Тьерри отрицал неизбежность установления господства Рима. Причиной утраты галльской независимости он считал раскол среди племенных объединений и полагал, что если бы Верцингеторикса поддержали другие галльские вожди, события приняли бы иной оборот. Тем не менее он признавал превосходство римской цивилизации над галльской и находил, что ее распространение в период римского владычества компенсировало отчасти для Галлии потерю независимости. В частности, галльская верхушка приобрела вкус к знаниям, а народ — к земледелию. Была обуздана неистовая энергия населения Галлии и учреждены заимствованные из Рима институты.

Самым важным с точки зрения генетического мифа было проведение Тьерри прямой линии родства от древних галлов к своим современникам-французам. Он находил, что генеалогически 19 из 20 последних являются потомками галлов. Притом главной для автора «Истории галлов» была не генеалогическая, а развившаяся на ее основе духовная связь, преемственность «морального типа». В это понятие включались «не имевшая равных у древних народов личная отвага», свободолюбие, неукротимость духа, открытость, а, наряду с ними — непостоянство, «неприятие дисциплины и порядка, столь характерное для германских народов (gaces)», упрямство, «постоянные раздоры как следствие чрезмерного тщеславия»¹. Как нетрудно предположить, в описании психологических черт легендарных предков нашло отражение состояние политической жизни революционной и постреволюционной Франции.

В период Июльской монархии (1830—1848) новой элитой смешанного — заметим — происхождения был выдвинут принцип гражданского согласия, который стал активно внедряться в генетический миф идеологемой слияния различных структурообразующих начал в виде *германо-романского синтеза*. Ее наиболее видным проповедником сделался министр и глава правительства Луи-Филиппа Франсуа Гизо (1787-1874). С пылкостью ветхозаветного пророка обличал он

¹ См.: Ibid. P. 2275 — 2276.

после 1848 г. «слепое соперничество высших социальных классов», разьединение между дворянством и буржуазией, которое обрекло страну на революции и установление деспотического, бонапартистского режима. В качестве спасения предлагалась программа классового союза, под которую подводилась историческая база. В стремлении определить основные черты французской цивилизации Гизо находил, что «дух законности и общественных установлений явился... из римского мира, от муниципалитетов и законов Рима»; христианство принесло нравственность, «моральный закон и обязанности людей друг перед другом»; германцы — «дух свободы»¹.

Ранее, в 1820 — 1830-х гг., Гизо подчеркивал, что у завоевателей были лишь «лесная свобода», «равенство дикарей» и не было институтов, способных закрепить либеральный дух². Еще более критичным был он в отношении Римской империи: от Августа до Феодосия историк констатировал «подлинный упадок» и, несмотря на внешнее величие — творческое бессилие и бесплодность. «Никакой новой идеи, никакого принципа для возрождения» управления. Оно «поддерживалось только своей массой». Диоклетиан создал мощную разветвленную административную систему; но то была лишь материальная сила противодействия разрушению. Моральную жизнь в империи реанимировать так и не удалось³.

Спустя десять лет акценты сменились. Воскресла антифеодалная демократическая традиция, восходящая к Мабли, и одновременно укрепилась антиимперская линия. И все это при подчеркивании в этнокультурном генезисе фактора «завоевания»! Германцы, по Гизо, повлияли не столько своими институтами и древними обычаями, сколько «самим своим положением среди римского мира», тем, что «они его завоевали» и стали «господами для населения и хозяевами территории». Свобода у древних германцев по-прежнему выглядела в его изображении диковатой: «Никакой государственной власти, никакой религиозной власти... Единственная реальная власть — человеческая воля. Каждый делал то, что хотел, на свой страх и риск»⁴.

И такая квазианархическая свобода-воля стала у высокого государственного чиновника последних французских королей ассоциироваться со свободой в понимании цивилизации Нового времени — с «правом каждого индивида распоряжаться собой и своей

¹ Guizot F. Histoire de la civilization en France depuis la chute de l'empire romain. 6 éd. T. I. Paris, 1886. P. IV — V, 229 — 230.

² Guizot F. Histoire des origines du gouvernement representatif en Europe. T. 1. Paris, 1851. P. 21.

³ Ibid. P. 34 — 35.

⁴ Guizot F. Histoire de la civilisation en France. P. 229.

судьбой, так чтобы никому не нанести ущерб!»! Из всех элементов цивилизационной истории страны соратник Тьерри выделил теперь роль германского «вклада».

Именно последний, доказывал Гизо, определил своеобразие цивилизации Франции и Европы. В других цивилизациях человек «был поглощен Церковью или Государством. Только в нашей Европе... он смог развиваться самостоятельно..., все более принимая на себя заботы и обязательства, но находя в себе цель и право для себя. Именно к германским нравам восходит эта отличительная черта нашей цивилизации. Фундаментальная идея свободы пришла в современную Европу с ее завоевателями»¹.

Парадокс свободы как дара завоевателей, плода насилия, иначе говоря — принудительной свободы, вряд ли был осмыслен, и это доказывает между прочим, что чужеземность и инородность завоевателей в середине XIX в. не представлялись существенными. Сам Гизо был поклонником (и историком) британского конституционализма, а никак не германофилом. И его подход можно объяснить тем, что его мало интересовали обстоятельства генезиса, а больше — укоренение либеральных начал в государственном устройстве современной ему Франции.

Несущественным показался факт внешнего завоевания и крупнейшему французскому историку середины XIX в. Жюлю Мишле (1798—1874), внесшему важнейший вклад в формирование «национального мифа» Третьей республики. Он отверг стремление обусловить историю страны «фатализмом рас». «Рядом с развитием рас, — утверждал Мишле в учебном курсе 1828-1829 г. — следует поместить другой (принцип. — А.Г.)... развитие идей, в котором проявляется свободная деятельность человека... Раса удерживает нас на земле, однако в нас находится движущая сила, благодаря которой мы определяем движение истории». Сами законы общественного развития, согласно Мишле, изменяются, поскольку изменяется общество, которое, подобно индивиду, способно к бесконечному самосовершенствованию. «Фатализм рас» не учитывает «труд общества над самим собой», благодаря которому «расовый элемент становился все более вторичным, все более подчиненным»².

Дуализму «рас» противостоял образ единой нации-народа. Мишле доказывал, что в ходе истории происходило смешение различных этносов и культур, что французы — это «смешанные кельты», кель-

¹ Ibid. P. 230.

² Цит. по: Gauchet M. Les «Lettres sur l'histoire de France» d'Augustin Thierry: «L'alliance austère du patriotisme et de la science» () Lieux de mémoire. T. 2. P. 842.

ты, смешавшиеся с греками, римлянами, германцами. Во Франции, утверждал историк, «произошло тесное слияние рас»; и такое соединение, «неполное в Италии и Германии, неравное в Испании и Англии, оказалось во Франции равным и завершённым». Оно образует идентичность французской нации, «личность» Франции. «Франция не является расой, как Германия. Франция — это нация»¹, — заключал историк. Так, «расовый» креационизм разошелся с историческим развитием страны, генетический миф — как оказалось вскоре, не окончательно и не полностью — отступил перед особенностями ее эволюции.

К середине XIX в. коллизия аристократического самосознания, с одной стороны, и самоутверждения третьего сословия — с другой, стала терять свою остроту. Соответственно в историческом сознании факт завоевания представлялся все менее существенным для драматических судеб страны, а этническая инородность полуполюгендарных завоевателей никогда в исторической памяти нации до той поры не выходила на первый план.

Положение радикально изменилось в последней трети XIX в. вследствие вооруженной схватки Франции с возродившейся Германской империей и национальной катастрофы 1870 — 1871 гг. Из факта внутренней истории страны идеологема «завоевания» сделалась яблоком раздора между соседними государствами, из инструмента политической и социальной борьбы — инструментом формирования нации. Явившись антитезой пангерманизму, французский генетический миф приобрел подчеркнуто международную направленность, и этнические (или «расовые» в терминологии эпохи) аспекты стали выходить на первый план. Однако, если говорить о формирующейся исторической науке, идеологический поворот происходил в более утонченной форме культурного национализма.

Ярким и наиболее основательным воплощением новых тенденций явилось творчество Ньюма-Дени Фюстель де Куланжа (1830—1889). Пламенный сторонник превращения исторического знания в науку, авторитетный эрудит, знаток античной истории и средневековых актов, он одновременно был страстным патриотом, поборником «национальной науки», освобожденной от влияния германской историографии, которую он упрекал в предвзятости и служении (хотя и несознательном) экспансионистским целям.

Историк предлагал очиститься от идеализации германских племен и взглянуть на протоисторию франко-германских отношений свежим взглядом. Историю германской расы от происхождения до 800 г.н.э., писал Фюстель де Куланж, можно обобщить

¹ Michelet J. Histoire et philosophie. P. 88.

одним словом — «Вторжение». «Это безостановочное нашествие, начавшееся с давних времен, которое приостанавливали Марий, друзья, Марк-Аврелий, но оно возобновлялось с каждым новым поколением... Наконец, оно взяло верх, оно восторжествовало; Галлия, Италия и Испания пали жертвой его... В течение трех веков вторжение было перманентным состоянием, институтом».

«Только франки предприняли последовательные усилия, чтобы остановить его. Да, франки были тевтонами по происхождению, но в своей уникальной судьбе они всегда были врагами тевтонов и от Хлодвига до Карла Великого истощали свои силы, чтобы разбить или цивилизовать их. В конце концов они добились успеха: с Карлом Великим вторжение было решительно остановлено. Более того, религия и цивилизация галлов овладели Германией»¹. Итак, создание империи франков отныне воспринималось как подспудное торжество галлов, точнее галло-римской цивилизации над германцами!

С Фюстель де Куланжем «романисты» одержали решающую победу над «германистами». А отправным пунктом стал явленный предшествовавшей эпохой «цезаризм» — культ сильной личности, «одновременно основателя государства и воина» (по выражению Наполеона III). Имперская идея! Хотя античная версия генетического мифа была заметно потеснена в XVII и особенно в XVIII в., сама по себе античная традиция отнюдь не умирала; и Революция ознаменовала в какой-то мере ее триумф. Отвергнув постулаты Старого порядка, революционеры широко прибегли к античному наследию для обоснования легитимности нового порядка.

Особый интерес представляет обоснование революционной диктатуры, внеконституционной системы власти с опорой на доктрину национального спасения, сформулированную в латинском афоризме «*salus populi suprema lex*». Именно эта доктрина, равно как прецеденты соответствующей формы правления в древнем Риме, оказалась в основании имперского «цезаризма». Ни Наполеон I, ни Наполеон III не скрывали от себя чрезвычайную природу императорской власти²; и первый меньше, а второй больше использовали в целях ее легитимации древнеримскую традицию.

Однако при этом у Наполеона Бонапарта последняя сочеталась с германской версией генетического мифа. Он отверг предложенные

¹ *Fustel de Culanges N.* Questions historiques. Paris: Hachette, 1893. P. 13, 15.

² «По возвращении во Францию (если бы я одержал победу в России), в лоно отечества, великого, сильного, грандиозного, успокоенного, славного, я бы провозгласил ее границы неприкосновенными... Моя диктатура тогда бы завершилась, и мое конституционное правление началось», — продиктовал Наполеон на острове Св. Елены (*Nicolet C.* Op. cit. P. 148).

ему Институтом (1809) римские титулы вроде Августа, указав на недобрую историческую память о Римской империи. По его словам нет ничего завидного в том, что известно о римских императорах, правивших без законов и правил наследования власти и совершивших множество преступлений. Единственное исключение «своей личностью и славными делами» — Цезарь, но он не был императором. Напомнив ученым-академикам, что его титул «император французов», Наполеон назвал главной научной задачей — показать, какое различие существует между историей Рима и французской¹.

Как «император французов» Наполеон считал себя преемником франкской династии Каролингов и персонально ее основателя. Неслучайно в одной из инспирированных сверху петиций в пользу присуждения ему императорского титула (1804) звучал риторический вопрос: «Разве титул императора, который носил Карл Великий, не принадлежит по праву человеку, напоминающему его в ваших глазах образом законодателя-воина?». А в 1810 г. сам Наполеон в письме брату ставил себе в заслугу то, что «спустя тысячу лет он вернул французам Империю»².

Положение изменилось в середине XIX в., и Наполеон III в своих сочинениях, обосновывая бонапартистскую систему, проводил прямые аналогии между ее основателем и древнеримским диктатором. Высоко оценивая нормативную функцию истории (ему довелось написать слова, под которыми, очевидно, захотали бы подписаться многие государственные мужи: «Историческая истина должна быть не менее священна, чем религиозная»³), преемник основателя династии был весьма озабочен укоренением ее в исторической традиции.

Целью личного обращения Луи Бонапарта к истории, как он писал в предисловии к «Истории Юлия Цезаря» (1862), было «доказать, что Провидение призывает таких людей, как Цезарь, Карл Великий, Наполеон, для того чтобы указать народам путь, которым им надлежит следовать, отметить печатью своего гения новую эпоху и завершить за несколько лет работу нескольких веков. Счастливы народы, понимающие их и за ними следующие! Горе тем, кто отворачивается от них и противоборствует им!».

Центральная идея «Истории Юлия Цезаря» — особая роль посланцев Провидения: эти люди не хотят власти, но вынуждены взять ее в свои руки, становясь диктаторами ввиду чрезвычайных обстоятельств. «Отправляясь в Галлию, он (Цезарь. — *А.Г.*) не думал

¹ Ibid. P. 147.

² Ibid. P. 145.

³ Ibid. P. 162.

воцарить в Риме, так же как генерал Бонапарт, отправляясь в 1796 г. в Италию, не мог мечтать об Империи». Напротив, в намерения Цезаря, по Луи-Бонапарту, входило «восстановить Республику во всем ее прежнем блеске и в прежних формах, но на основании новых принципов»¹.

Особое внимание Наполеон III уделит кульминационному моменту «встречи» галлов с Римом — решающему сражению ополчения Верцингеторикса с легионами Цезаря (52 г. до н.э.). Он лично побывал на месте легендарной крепости Алезии, где галлы были осаждены и разгромлены римлянами, император записал: «В этих плодородных долинах, — записал император, — на этих умолкнувших холмах сошлись около 400 тыс.² человек. Одни — влекомые духом завоевания, другие — духом независимости». Проведя три с половиной часа (по воспоминаниям сопровождавшего его Проспера Мериме) в центре местности на горе Оксуа и взяв частицу земли на память, да еще распорядившись воздвигнуть здесь статую Верцингеторикса (что и было сделано в 1865г.), Наполеон III положил начало «мемориализации» этой территории. А Верцингеторикс был отныне увековечен как «отец нации» и «объединитель Галлии»³.

Обращение императора к античной истории способствовало бурному росту интереса к римскому периоду в истории страны и интенсификации археологических раскопок памятников древней Галлии. Были основаны Французский институт в Риме и Галло-римский музей (предшественник Музея национальных древностей (Antiquités nationales). На волне общего интереса к античности начинал свои исследования и Фюстель де Куланж. И, знаменательно, что на заре своей научной деятельности он преподавал историю в Тюильри императрице Евгении (и, очевидно, ее супругу)⁴.

Фюстель де Куланж отверг бытовавшее со времен просветителей противопоставление «римского деспотизма» «германской свободе», свел к минимуму значение франков во французской истории и возвеличил римское наследие, утвердив в новой историографии линию государственно-институциональной и культурно-цивилизационной преемственности между историей Франции и историей Рима (и воскресив тем самым идеи аббата Дюбоса).

¹ Ibid. P. 163, 167, 170.

² По современным оценкам 45 тысячам легионеров противостояли 80 тыс. галльских ополченцев.

³ Express. 2009. N. 3051 — 3052. P. 45, 61 (*M. Wesfreid*).

⁴ Эти уроки были обобщены в посмертно опубликованном сочинении «Уроки императрицы» (*Fustel de Coulanges. Leçons à l'impératrice sur les origines de la civilisation française*. Paris: Librairie Hachette, 1930).

Идеей преемственности древнеримских институтов во Франции проникнут крупнейший труд историка — шеститомное сочинение «История политических учреждений старой Франции». В центре сочинения идеологема «встречи» между римским миром и варварами. Было «германское вторжение», но не было завоевания одним государством другого, доказывал Фюстель. От варварских нашествий ничего не осталось, они не основали новых институтов.

«Истинные завоеватели Галлии сражались под знаменами Империи. Вестготы, бургунды, франки были солдатами союзнических войск на римской государственной службе... Они уважали имперский суверенитет (*majesté impériale*) и желали принадлежать к римскому имени». В конечном счете, вторжение франков явилось не «революцией», а «эволюцией», оно ускорило политические процессы, которые начались с упадком Римской империи. Для Галлии то была «замена одной власти другой; сохранялся прежний режим, но при новых правителях»¹.

Отстаивая необходимость «национальной науки» как науки, лишённой политических пристрастий и избавленной от духа партийной борьбы, Фюстель де Куланж всецело перенес эту установку на «теорию завоевания», заклеив её как «опасное мнение», как распространение среди людей «ложного представления о том, каким образом формируются человеческие общества». Оно «порождает ненависть и увековечивает её».

Относительно генезиса «теории» у историка не было сомнений. Её не было в Средние века, она начинает складываться только в XVI в. и приобретает влияние в XVIII в. Мнение о разделении французов вследствие франкского завоевания на «неравные расы» «порождено антагонизмом между классами и усиливалось с ростом этого антагонизма», — делал вывод Фюстель де Куланж².

Ученый последовательно опровергал выкладки сторонников «теории завоевания»: о порабощении населения Галлии, о конфискации их земли, о дискриминации по этническому принципу, об освобождении франков и бургундов от налогов, об отсутствии среди них рабства и т.д. Фюстель де Куланж не отрицал фактов грубого насилия, беспощадного грабежа, включающего захват земли, или обращения в рабство жителей. Но, по его словам, то были производные эксцессы. Систематического и легального, т.е. опирающегося на акты королевской власти, порабощения не было. Действо-

вали «законы войны», обязанность содержать военных. Галлы не попали в личную зависимость от интервентов, вместе с последними они сделались подданными франкских королей.

Безапелляционно отвергался и довод о заимствовании германского права, который поддерживался либеральными авторами, имевшими в виду индивидуальную свободу и общинное самоуправление: «Когда Хлодвиг и франки стали хозяевами страны, у них никогда и в мыслях не было упразднить римское законодательство. Для себя они сохранили германские законы, но от галльского населения требовали подчинения римскому кодексу». Началось с той поры, считал Фюстель де Куланж, многовековое сосуществование римского права с германскими, а потом феодальными нормами. Две юридические системы противоборствовали друг с другом до конца XVIII в.: «Борьба завершилась лишь в 1789 г. победой римских законов. Они возобладали окончательно и образуют теперь основу нашего Кодекса Наполеона»¹.

Августейшей собеседнице из Тюильри Фюстель де Куланж доказывал, что не было по большому счету не только германского, но и римского завоевания, если иметь в виду под завоеванием насильственное покорение: «Галлия отказалась от своей суверенности (*nationalité*), своей религии, своего языка, своего имени; и все это без сожаления, без принуждения».

Страна стала «латинской», но не по крови, а по духу: «Не было римских гарнизонов в стране, кроме границы, не все чиновники и даже наместники были римлянами. Следовательно, римская кровь не влилась в нашу. Но в наш дух влился римский дух. Мы не относимся к латинской расе; однако мы принадлежим латинскому духу». Переведя вопрос о генезисе страны из сферы антропологии в сферу «духа», т.е. цивилизации, Фюстель де Куланж из цивилизационных приобретений на первое место ставил систему управления: 1) «le régime de la cité» — «регулярную систему выборных магистратур», 2) «привычку к дисциплине» и 3) «равенство всех перед законом»².

Следующим этапом эволюции генетического мифа было провозглашение на рубеже XIX — XX вв. формулы «Наши предки — галлы». Современные историки придают ей особое значение в утверждении мессианской идеи «вечной Франции». Записанная в школьном учебнике истории Эрнеста Лависса³ формула сделалась основой национальной идентичности.

¹ *Fustel de Culanges. Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. T. 2: L'invasion germanique et la fin d'Empire. 2 éd. Paris, 1904. P. 560, 565, 567.*

² *Hartog F. Le XIXe siècle et l'histoire: Le cas Fustel de Culanges. Paris: Presses univ. de France, 1988. P. 533.*

¹ Ibid. P. 215 (из «Уроков императрице»)

² Ibid. P. 210.

³ Действовал с 1886 г. до 1960-х годов.

И решающая роль принадлежала здесь Камиллу Жюллиану (1859—1933). Ученик и преемник Фюстель де Куланжа, продолжая линию «дегерманизации» французских истоков, довел ее до самых галльских «корней», связав французскую идентичность с доримской Галлией. Сакральное со времен Революции понятие Отечества получило историческую прописку в глубине тысячелетий. «Галльское отечество», «галльский патриотизм» — таковы были новые идеи, внесенные в генетический миф Жюллианом.

Убежденный республиканец, Жюллиан отрешился от цезаризма времен Второй Империи, что проявилось в его отношении и к имперской идеологии вообще, и к римскому наследию прежде всего. Римская империя предстала перед ним «нескончаемым» бонапартизмом, «режимом 18 брюмера (1799) и 2 декабря (1851)». И, расставаясь с эгегическими воспоминаниями, он писал после Первой мировой войны: «Какой бы ни была моя признательность к латинским учителям моей юности, я не могу больше восхищаться Римской империей и радоваться тому, что Галлия к ней принадлежала... Сохраним навечно это слово и эту идею Империи. Они были заразой для человеческого рода»¹.

Так формировались мировоззренческие основы антиимперского «кельтского национализма», и империалистическая война способствовала его углублению². Но еще в довоенный период Жюллиан пришел к убеждению, что независимая, доримская Галлия представляла собой подобие нации — общность языка, верований, культуры. Чего не хватало Галлии — так это политического единства. Наличие последнего «могло бы изменить ход истории»³. Получилось по-другому. Спасаясь от германских вторжений, галлы обратились к Риму, а римское владычество побудило их обратиться к германцам.

Вслед за Фюстель де Куланжем, Жюллиан отвергал германский «вклад» и высмеивал тех (вспомним Гизо), кто полагал, что «практики свободы и равенства», так же как «принципы человеческого достоинства», пришли в Галлию из «германских лесов»⁴. В противоположность своему учителю, он, однако, подчеркивал амбивалентность римского «вклада». Плодотворное в материально-цивилизационном отношении, что запечатлено в облике старинных городов и в сельских пейзажах, оно лишило галлов национального духа, подорвало их боевые и гражданские качества.

¹ Jullian C. De la Gaule à la France. Paris, 1921. P. 154 — 192 cit. : Nicolet C. Op. cit. P. 232.

² О значении аналогии между Римской империей и Германской империей см.: Grenier A. Camille Jullian. Paris: Albin Michel, 1944. P. 258.

³ Nicolet C. Op. cit. P. 230 — 231.

⁴ Ibid. P. 233.

Жюллиан пылко полемизировал с господствовавшим мнением о необходимости римского владычества для цивилизации Галлии. Он доказывал, вслед за Амедеем Тьерри, что та отнюдь не пребывала в состоянии варварства и могла цивилизоваться без римского вмешательства, ибо уже вступила на этот путь благодаря греческим колониям на юге страны (Массалия¹). Греки принесли письменность (греческий шрифт предшествовал латинице), культуру каменного зодчества, основы храмоздательства и градостроительства, дали своих богов, обновивших галльский пантеон, и металлическую монету, а также культуру виноделия и оливководства. Римляне лишь продолжили, «распространили и использовали» то, что дали греки. Но между этими культурутрегерами существовала принципиальная разница: римляне были «правителями (dominateurs)», греки — «воспитателями»².

«Греция не покоряла силой оружия; она показывала пример... Она предоставила галлам возможность самим заниматься своим образованием». В результате, плоды греческой цивилизации Галлия «приняла как бы играючи, ничего не утратив из своей независимости, не перестав быть *отечеством*»³ (термин, который у Жюллиана нередко заменял понятие нации или самостоятельного этнического образования по отношению к прошлому). Так, на новом этапе, с применением специальных научных знаний возродился троянский «след» генетического мифа; но эллины выступали уже не как легендарные прародители, отцы-основатели, а как исторические культурутрегеры, способствовавшие самообразованию Франции.

Однако не античная цивилизация и не древний Рим, а современная Германия была исходной точкой в размышлениях Жюллиана. Он выступал против — в терминах Мишле — «фатализма рас», причем если Мишле отвергал, условно говоря, «расовый» подход коллег (Тьерри) к отношениям внутри французского общества, то Жюллиан имел в виду расовые теории своего времени. Понятие «расы» таит в себе опасность, писал Жюллиан. Представление о прирожденных физических особенностях как «неустранимой фатальности», предопределяющей поведение индивидов и обществ, оправдывает ненависть, предубеждения, даже уничтожение. Жюллиан указывал на примеры геноцида в Африке. Расовому детерминизму он противопоставлял просветительский эволюционизм.

В мире, охваченном смертоубийственной лихорадкой расистского национализма, Жюллиан утверждал, что слово «нация» озна-

¹ Сам Жюллиан был уроженцем Марселя.

² Jullian C. Au seuil de notre histoire. T. 2. Paris: Boivin, 1931. P. 218.

³ Ibid. P. 220.

чает «свободу и воспитание», что нация — добровольное образование из людей, одушевленных едиными устремлениями. Нельзя, писал историк, восхваляя или осуждая какую-либо нацию, говорить о «фатальности», «неизбежности», «необходимости». «Нет в истории Запада чего-либо неизбежного», — заявлял Жюллиан, иллюстрируя свою мысль переходом к судьбе галлов.

Галлы, подчеркивал историк, были побеждены Домицианом и Цезарем не из-за своей расовой неполноценности и по воле богов, а из-за неспособности преодолеть внутреннюю разобщенность, из-за того, что «люди не умели подчиняться, а начальники не умели управлять». Если бы они «лучше понимали и лучше выполняли свой национальный долг, вряд ли боги отдали бы свое расположение Юлию Цезарю».

Тем не менее Жюллиан не исключал детерминизма: «Нельзя сказать, что в истории народов действует только свободная воля, что их жизнь не имеет научного объяснения или что их судьбы не подчиняются никакому закону». Движение нации через века определяют, по Жюллиану, «характер почвы, на которой она живет, и особенности ее психики». Размежевываясь с расизмом, он уточнял: «В коллективной жизни людей действуют не физиологические законы, а институты, обусловленные почвой и историей»¹.

Нет поэтому «немецкого характера» как свойства особой «породы людей», которую никакой социальный прогресс не может изменить. Теориям о превосходстве германской расы французский историк противопоставил постулаты теории нации: «Немец — человек нации, а не расы». А претензии немцев на расовую исключительность Жюллиан объяснял культурной неразвитостью германской нации: «Она едва вышла из подросткового возраста, ее политическое тело едва сформировалось, когда менее полувека тому назад она внезапно обрела неожиданную славу, славу оружия, науки, промышленности. Этот триумф пришел слишком рано для нее. Ее дух и душа были недостаточно зрелыми, чтобы она могла оценить и использовать во благо эти основы силы, труда и богатства»².

Итак, по научным и по идеологическим соображениям французская историческая наука в лице ее виднейшего представителя времени Первой мировой войны, члена Французской академии, категорически отвергла расовую природу генетического мифа, противопоставив «голосу крови» детерминизм «почвы» в историко-географическом смысле этого слова, а креационизму — эволюцию, упорную «работу нации над самой собой», говоря словами Мишле.

¹ *Jullian C.* Au seuil de notre histoire. T. I. Paris: Boivin, 1930. P. 186 ; T. 2. P. 16.

² *Ibid.* T. 2. P. 17 — 18.

Такое представление вошло в идеологию формировавшейся Третьей республики, став частью ее «национального мифа».

Однако усилиями национал-радикального крыла политического спектра «голос крови» вернулся в национальную жизнь и расовые теории «из-за Рейна» обрели популярность. Девиз «Наши предки — галлы» был использован режимом Виши (1940 — 1944) в дискриминационных целях, прямо противоположных «национальному мифу» Третьей республики. «Настоящими» французами были объявлены люди, объединенные общим происхождением («кровью»), притом на роль предков были сподвигнуты «чистокровные» галлы. Вишисты проводили манифестации в Оверни, в центрах до-римской Галлии, на месте очагов ее сопротивления римскому завоеванию. Маршала Петена, объявленного «национальным вождем», его приближенные сопоставляли с вождем этого сопротивления, «национальным» героем Верцингеториксом.

Портреты легендарного галла украшали официальные церемонии режима. Само поражение Верцингеторикса подверглось переоценке. Выражая аллюзию на соглашение поверженной Франции с Германией режим Виши его стали представлять победой «национального духа» в стиле популярной картины Л. Руайе «Верцингеторикс слагает оружие к ногам Цезаря» (1899), где стойкий галл не склоняет своей головы перед победителем.

Мотив галльской стойкости вдохновлял, впрочем, и бойцов Сопротивления. Этот мотив увековечила мраморная стела на ближайшей к легендарной Алезии железнодорожной станции с надписью «В этой долине Галлия спасла свою честь»¹.

Потребовались немалые ухищрения, чтобы подогнать героических предков под коллаборационистскую практику. Галлия «признала свое поражение, — говорил в январе 1941 г. один из деятелей Виши, — Юлий Цезарь принес римский мир; победители и побежденные пришли к взаимопониманию. От этого великого потрясения родилась галло-римская цивилизация, которая сделала нас такими, какими мы являемся. Спустя два тысячелетия, мы пребываем в том же положении, что и наши праотцы-галлы. И мы всем сердцем желаем, чтобы из согласия между победителями и побежденными родился, наконец, европейский мир, который один может спасти вселенную»².

В наиновейшие времена генетический миф был задействован против мигрантов: отзвуком «европейского мира», исключаящим из последнего всевозможных чужаков, становится в современной право-

¹ *Express.* 2009. N. 3051 — 3052. P. 45.

² *Pomian K.* Francs et Gaulois... P. 2248.

радикальной субкультуре идея арийского единства. Современные «арийцы» (естественно, тщательно отмежевывающиеся от аналогий с германским нацизмом) с энтузиазмом пишут о единой индоевропейской культуре, распространившейся в III тысячелетии до н.э. на Францию и достигшей здесь во II тысячелетии до н.э. своего зенита.

На этой протоисторической основе правые радикалы выстраивают модель «французской идентичности» как слияния кельтского, латинского и германского этносов. Иными словами, галлы, римляне и франки провозглашаются родственными народами, а их антропологическое и этнокультурное родство кладется в основу формирования этнической общности, превосходящей своей культурой и чертами характера другие народы¹.

Галльский миф глубоко укоренился в историческом сознании современных граждан Франции. Побывав в 1985 г. на местах галльского сопротивления легионам Цезаря, президент Миттеран заговорил о «чувстве приближения к каким-то тайнам, когда силы земли диктуют человеку его судьбу». А под старость он пожелал приобрести здесь участок земли, чтобы быть на ней похороненным².

Возвеличивание Галлии как прото-Франции вызывает, однако, серьезные сомнения. «Будет много чести присваивать титул отцов нашей Франции военным предводителям, являвшим элементарные воинские доблести, — возражала Мари-Мадлен Мартен. — Стремлений одного человека недостаточно, чтобы основать отечество, если только он не установит институты, которые увековечат силу его порыва». Усилия Верцингеторикса, как и его предшественников, «выражали гораздо больше индивидуальный героизм и талант, чем дух общности». Деятельность этих героев «никоим образом не синтезировала объединительные устремления народа». Хотя история Галлии содержала «некоторые элементы, из которых могло образоваться отечество», «не было никакой уверенности, что это отечество станет реальностью». Потребовалась та лепта, которую в протоисторию Франции внесла Римская империя: «Именно Рим определил окончательно особую судьбу Галлии»³.

Французская историография продолжает оставаться расколотой в трактовке темы. «Катастрофой», концом «неповторимой эволюции» объявляют римское завоевание последователи Жюльиана; для лидера

¹ Flood Ch. The politics of counter-memory on the French extreme right (J) Journal of European studies. Chalfont St. Gilles, 2005. Vol. 35, N. 2. P. 233 — 234.

² Покупка не состоялась из-за кампании, поднявшейся в прессе (Express. 2009. N. 3051 — 3052. P. 45).

³ См.: Martin M.-M. La formation morale de la France (Histoire de l'unité française). Paris: Gallimard, 1949. P. 24 — 25, 27 — 28, 32.

второго поколения «школы Анналов» Фернана Броделя, наоборот, с римского завоевания Галлии началась история Франции¹. Определенный, хотя весьма противоречивый консенсус предлагает Жак Ле Гофф: «Средневековый Запад зародился на развалинах римского мира. Рим поддерживал, питал, но одновременно и парализовал его рост».

У современного классика средневековедения находят развитие антиимперские мотивы Гизо и Жюльиана: «Римская история... оставалась, даже в период наибольших успехов, лишь историей грандиозного закрытого мира. Город... в I в. решительно закрылся пограничным валом, своего рода китайской стеной западного мира. Под защитой этого укрепления город занимался эксплуатацией и потреблением... После эллинистической эпохи не появилось никаких технических новшеств, хозяйство поддерживалось за счет грабежа и победоносных войн». В чем он преуспел, так это «в искусстве самосохранения». Римская цивилизация, заключает Ле Гофф, в период владычества Рима в Галлии представляла «шедевр консерватизма», и развитие страны сделалось возможным лишь благодаря ее эрозии (курсив мой. — А.Г.)².

Между тем в исторической памяти нации выявляется некоторое согласие на основе галло-романского «синтеза». Характерный пример — подборка материалов в одном из популярных журналов под выразительным названием «Наши богатые предки галло-римляне»³. Доримская Галлия предстает здесь технически развитой и поступательно цивилизующейся. «Страна была богатой, население мастеровитым и легко ассимилируемым. Галлы были замечательными земледельцами, и Галлия вскоре сделалась, наряду с Африкой (современный Тунис) и Египтом, одной из кладовых хлеба для Рима». Кроме того, Галлия поставляла качественный табак и свинину. Виноделие, возникшее благодаря греческой колонизации юга (Марсель), в римский период распространилось по всей стране. Галлы слыли «опытными металлургами», «искусными ткачами», «замечательными гончарами», славились столярами и плотниками.

Из помещенного здесь интервью со специалистом по истории Галлии Кретьяном Гудино остается совершенно неясным, что привело римлян в Галлию. С одной стороны, профессор указывает на «мощные экономические интересы»: заинтересованность Рима в рынках сбыта, рабах и земле для колонизации. С другой стороны, вторжение представляется ему чисто «военной операцией» наведе-

¹ Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 2. Ч. 1. С. 45, 68.

² Ле Гофф. Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 9.

³ Point. 2008 № 1874. P. 56 — 76.

ния порядка, «подобной тому, что мы видим сейчас в Ираке», и римляне вовсе не ставили первоначальной целью завоевание страны.

Противоречивыми оказываются в толковании Гудино и последствия вторжения. Полмиллиона погибших и полмиллиона попавших в рабство¹ при населении в десять миллионов на многие годы создали «демографический дефицит», при колонизации юга страны местное население лишалось земли в пользу переселенцев из Италии и т.п. Вместе с тем, стала складываться территориальная общность, были очерчены современные границы страны, появился «национальный герой» — Верцингеторикс². Наконец — урбанизация, которая предстает неоспоримым благодеянием римского владычества и наглядным свидетельством цивилизующего воздействия Римской империи.

Основную часть журнальной подборки составляют древние планы и панорамы городов: Лютеции (Парижа), Массалии (Марселя), Лугдуна-Кондата (Лиона), Гезориакума (Булонь-сюр-Мер), Бурдигалы (Бордо), Диводурума (Меца), Нима, Нарбонны, Никаеи (Ниццы). Вся изобразительная часть демонстрирует торжество римского геометрического гения и городского благоустройства. Площади, акведуки, мосты, театры, термы, храмы, скульптуры — впечатляющее свидетельство присутствия древнеримской цивилизации и ее вклада в образование Франции!

Типичный довод в защиту римского «вклада» находит французский академик. «Несомненно, — пишет Клод Николе о галлах, — их материальная цивилизация, их техника обработки дерева и металлов характеризует их способности к совершенствованию.... Но столько захоронений с лошадьми и слугами, принесенными в жертву, а еще ужаснее таинственные захоронения, как в Рибмон-сюр-Анкр, — все это отправляет нас к истории, если не сказать к предыстории, богатой и завораживающей, но определенно очень далекой и даже чуждой». В то же время «Римская Галлия, особенно романизованная ее часть, представляет.. картину гораздо более близкую, ибо соответствует образу Римской империи, которую, как нам кажется, мы хорошо знаем»³.

¹ Это не максимальные оценки. Жюллиан писал о 30 сражениях, 800 взятых римлянами укрепленных местах, 300 покоренных племенах, о трех миллионах сражавшихся галлов и о миллионе погибших и миллионе попавших в рабство (*Julian C. Vercingétorix*. Paris, 1901. P. 343).

² Point. 2008. № 1874. P. 58 — 59.

³ *Nicolet C.* Op. cit. P. 260.

Формирование национальной идентичности

Вопрос, с какого времени можно считать Францию «французской», какие исторические события стали определяющими, как складывались формы и менялись формулы национальной идентичности, остается злободневным. И в трактовке выявляются те же тенденции, что были отмечены в предыдущей главе о происхождении страны. Прежде всего это — архаизирующая тенденция. В данном случае речь уже не шла о библейском Потопе, как в одной из версий происхождения предков современных французов; но измысливание национальной протяженности в веках, а то и в тысячелетиях имело место, и все оборачивалось подменой понятий: сознание людей прошлых эпох характеризовалось на основе позднейших представлений. Национально-культурный миф оказывается столь же сложным в своей эволюции, что и миф этногенетический, с которым они содержательно переплетаются.

В причудливом соотношении с репродуцированием культурных мифологем разворачивались процессы расширения научных знаний и углубления осмысления исторических фактов. Через века, исподволь, осознавалась связь территории с народом, ее населяющим, связь народа с государством, образованным на этой территории, а затем через взаимосвязь групп народа, различающихся местом заселения и этническим происхождением, языком, религией, социальным статусом и материальными условиями жизни осознавалось их единство.

Реально складывавшееся территориальное и политическое единство одушевлялось особым, «национальным» сознанием, чувством принадлежности индивидов к общему прошлому, настоящему и будущему. Этапы познания нацией своей истории становились ступенями формирования национальной идентичности, и обратно — развивающееся национальное самосознание активно воздействовало на познание истории страны.

Французская традиция восприятия и толкования комплекса «национального», всего, что относится к *nation*, исключительно богата проработанностью подходов и многообразием тенденций. Резко различаются подходы от территории, или «почвы» (*terrain*), в которых «французскость (*francité*)» определяется местом рождения, и подходы от «системообразующего» этноса (франки, галлы, галло-римляне). В одних случаях во главе угла оказываются складывание государственности и установление «естественных» государственных границ, в других — вперед выходят культура и язык. Наконец, прямо противоположны подходы «сверху», сфокусированные на созидательной деятельности правителей, и «снизу», подчеркивающие пробуждение и обострение чувства национальной принадлежности («патриотизм») среди масс населения. Для одной историографической традиции Францию «создали» короли (общим числом — сорок), для другой — это Народ.

Можно говорить о приоритете политической культуры Франции с появлением самого термина да и собственно понятия «нация» в его современном (с упором на государственную принадлежность) значении. «Все жители одного государства, одной страны, живущие по одним и тем же законам и пользующиеся одним и тем же языком», — так было сказано о «нации» в «Словаре Академии» в 1694 г. О значении территориального и государственного единства для определения «нации» свидетельствовал словарь Фюретьера (1698 г.). По этим косвенным признакам можно заключить о том, что уже к концу XVII в. процесс формирования французской нации достиг такой степени зрелости, что требовал осмысления. А систематическое рассмотрение под этим специфическим углом зрения прошлого страны началось лишь в XIX в., который справедливо был назван в международной историографии «веком национализма», веком «изобретения» традиций, прежде всего — национальных¹.

Развернутая попытка придать прошлому Франции «национальное измерение» была предпринята романтико-либеральной школой периода Реставрации (см. гл. 2). В известной мере ее стремление «национализировать» историю было реакцией на философию истории просветителей, которые следовали за гуманистами Возрождения (см. гл. 5) и, исходя из выдвинутой теми идеи единства человечества, отстаивали принцип универсальности исторического процесса.

Духовный вождь школы Огюстен Тьерри доказывал, что при «философском» подходе не нужно было специальных знаний, и, «не

отдавая себе отчета в различии эпох», просветители «воспринимали в истории Франции лишь то, что напоминало им их собственное время». Но «разве история Франции от У до XVIII века представляет историю одного и того же народа, имеющего общее происхождение, одни и те же нравы, один язык, одни и те же социальные и политические интересы?»¹, — задавал он риторический вопрос.

Тем не менее и романтикам, в первую очередь самому Тьерри, оказался присущ тот же грех восприятия истории Франции сквозь призму своего «собственного времени». Рассуждая о Средних веках (включая самый ранний период), они использовали понятия XIX в. — «революция», «гражданская война», «иностранный вторжение». Было привнесено и понятие «нации», а само формирование французской нации рассматривалось в контексте «войны двух рас» — дворянства и третьего сословия.

Как «сын третьего сословия»² Тьерри выстраивал для него «национальную» родословную, которая и совпадала в основных чертах с формированием французской нации. Он решительно и патетически отверг господствовавшую формулу «сотворения Франции» франкскими королями. Сама монархическая власть виделась историку предметом исторической эволюции, а не актом творения. И, прежде всего, борясь за национальную историю, Тьерри добивался разграничения понятий «король франков» и «король Франции».

«Национальная династия»

По убеждению Тьерри, лишь с Капетингами Франция стала «национальным королевством». Ни Меровинги, ни Каролинги — представители «расы завоевателей» — не могли претендовать на статус национальных правителей. Напротив, чтобы утвердить независимость страны от Империи³, требовалось изгнать потомков Карла Великого и искоренить во французском королевстве наследие франкских королей. В установлении новой династии — Капетингов выразилось «движение национального мнения». Ее основатель, считал Тьерри, пользовался популярностью и, будучи, хотя и

¹ *Thierry A.* Lettres sur l'histoire de France. 6-me éd. Paris, 1881. P. 7, 25.

² *Thierry A.* Dis ans d'études historiques. 5-me éd. Paris, 1836. P. 252 — 253.

³ Оттоном I в 962 г. была воссоздана империя Карла Великого под именем Священной Римской (германской или германской нации в различных вариантах) империи.

¹ The Invention of Tradition (Hobsbawm E., Ranger T., eds. London: Cambridge univ. press, 1992; Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the origins and spread of nationalism (rev. ed.). London: Verso, 1983.

франкского, но незнатного происхождения, мог стать «представителем местной расы (*candidat à la race indigène*)»¹.

Список «французских» королей открывал герцог Эд (Эвд), коронованный в 888 г. Эту дату и можно было, по Тьерри, считать подлинным «началом французской нации»². Однако позднейшая традиция признала основателем «национальной» династии его внучатого племянника Гуго по прозвищу Капет³. Именно его коронацию (987) в качестве основополагающей даты национального календаря зафиксировал состоявшийся в 1988 г. праздник Тысячелетия.

Современные историки объясняют выбор Гуго Капета в качестве основоположника французской государственности тем, что, в отличие от своих старших родственников, Гуго де-факто размежевался с Каролингами, отвергнув притязания на королевский престол потомков Карла Великого. Важнейшим нововведением явилось то, что Гуго еще при жизни добился интронизации своего сына. Обретя корону в силу акта избрания, по франкской традиции, Гуго сделал решающий шаг к учреждению наследственной монархии, утвердив принцип первородства — примогенитуры,

Из этого королевского корня произросли не только собственно Капетинги, но и последовавшие за ними родственные династии Валуа (1328 — 1589) и Бурбоны (с перерывом до Февральской революции 1848 г.). Как писал Тьерри, «национальная идентичность сделалась основанием, на котором веками покоилось династическое единство»⁴.

Воодушевленный идеей национально-государственного самоутверждения Франции в раннем Средневековье, Тьерри увлекся, полного разрыва новой династии с предшественниками не произошло. Авторитет Карла Великого и его династии среди франков сохранялся, и даже в конце XII в. хронисты считали основателя новой династии узурпатором. Капетингам пророчили недолговечность — согласно одной из легенд лишь семь поколений. А сочувствовавшие Гуго авторы ссылались в обоснование его легитимности на то, что матерью основателя новой династии была принцесса Эдвиги, сестра Оттона I Великого. Сознвая свою династическую «неполноценность», ранние Капетинги как правило вступали в браки с каролингскими принцессами (исключением была Анна Ярославна, жена Генриха I).

¹ *Thierry A. Lettres...* P. 180 — 182

² *Ibid.* P. 405, 169.

³ Во владения герцога, группировавшиеся вокруг Парижа и Орлеана, входили аббатства, самым крупным и знаменитым из которых было Св. Мартина в Туре. Прозвище намекало на облачение аббата (*chapes d'abbés*), выделяя нового правителя как «короля в ризе».

⁴ *Thierry A. Lettres...* P. 182.

Как бы ни подчеркивала национально-государственное значение утверждения на королевском троне Капетингов поздняя историографическая традиция, до Столетней войны господствовала все же идея «возвращения к Каролингам»¹, отчетливо выраженная стремлением потомков Гуго Капета укрепить династическую легитимность, восстановив генеалогическую связь с имперской (т.е. наднациональной) династией. Ритуальный «дефект» Капетингов мог восприниматься их преимуществом лишь через века: в конце XVI в. уже заговорили о победе «галла» Гуго Капета над «германцем» Карлом Лотарингским².

Важно и то, что понятий «Французское королевство» и «король Франции» не было при ранних Капетингах. Предводители франков, подчеркивала Мартен, «были королями *народов*, а не *страны*», они неизменно именовали себя *rex Francorum*, а не *rex Franciae*³, и «*natio Francorum*» следует переводить как «народ франков». Так же с осторожностью, предупреждала Мартен, следует относиться к встречающемуся с VII в. понятию «Франция». В течение трех веков оно подразумевало территорию, включавшую, заодно с северной и восточной Францией, «страны, которые однажды назовут Бельгия, Рейнланд, Франкония и Бавария». Так, зародился раскол между Севером и Югом (см. гл. 1): с VII в. «тексты называют *франсом (franc)* всякого подданного Меровингов, независимо от этнического происхождения, тогда как галло-римляне к югу от Луары неизменно именуется *романи*»⁴.

Хотя вся территория Франции вошла в VIII в. в состав империи Карла Великого, это, утверждала Мартен, отнюдь не добавило национального единства стране. Император одновременно сохранял титул «правителя франков», и его владения были далеки от того, чтобы стать в полном смысле государственным образованием. Ничего принципиально нового не дал и распад Империи. Мартен оспаривала мнение, что Верденский договор 843 г., разделивший государство Карла Великого между тремя его внуками Лотарем, Карлом Лысым и Людовиком Немецким, положил начало национально-государственному существованию Франции, Германии и Италии. Раздел происходил по обыкновению франков — стороны стремились лишь уравнивать свои доли, не заботясь о территориальном или этническом единстве своих владений⁵.

¹ В середине XIII в., резюмирует Бон, «тема возвращения королевства к Каролингской династии» восторжествовала (*Beaune C. Op. cit.* P. 216).

² *Express. Paris*, 2009. N. 3051—3052. P. 49 (*E. Hecht*).

³ «Правитель франков», а не «правитель Франции» (лат.).

⁴ *Martin M.-M. Op. cit.* P. 54 — 55, 67.

⁵ *Ibid.* P. 74, 93.

С мнением Мартен совпадают в целом наблюдения современного медиевиста Колет Бон. Она пишет, что Франция вначале была «только именем», означавшим то ли Иль-де-Франс, то ли все королевство — «понятием, скорее географическим, чем политическим. В раннем Средневековье слово «Francia» означало державу Меровингов, затем всю территорию империи Карла Великого, наконец, то или иное из королевств, возникших в результате раздела 843 г. — Западную, Среднюю, Восточную Франсию (Francia occidentalis, Francia media, Francia orientalis). И в современном значении появилось лишь во второй половине XI в.

В 1083 г. Филипп I в одной из своих грамот провозгласил себя «правлящим во Франции» (Philippo regnante in Francia). В XII в. Франция стала ассоциироваться с Francia occidentalis. При Филиппе II Августе слово «Francia» означало все королевство, и канцелярия использовала выражение «regnum Francia». Но лишь в 1254 г. «rex Francorum официально стал rex Francia»¹. Начиная с правления Людовика VI, Людовика VII и Филиппа II, резюмирует Жак Веррьер, «вместе с выражением «Королевство Франции» или прилагательным «французский» появляются первые следы французской нации»².

Для других ученых ключевое значение имела все же дата раздела империи Карла Великого. «Это был всего лишь один раздел среди многих других в эпоху Меровингов и Капетингов, — признает Бернар Гене. — ...Однако этот имел долговременные последствия. Карл Лысый получил владение, которое мало-помалу сделалось Францией»³. Ретроспективная достоверность соединяется здесь у современного французского медиевиста с географическим детерминизмом, будто средневековому государству было предначертано занять нынешнюю территорию страны, явиться *Гексагоном* (см. гл. 1).

Между тем формирование национальной государственности началось не с восстановления территориального контура Галлии (прообраза границ Франции), а с возникновения при ранних Капетингах государственного ядра, пусть это был при основателе династии «узкий коридор от Компьена⁴ до Дрё и от Парижа до Орлеана»⁵.

«Колыбелью французского народа является не родина франков за Рейном и не Галлия во всей своей протяженности, а страна меж-

¹ Beaune C. *Beaune C. Naissance de nation France*. P. 310.

² (Verrière J.). *Nation française, une et indivisible ? Compte rendu de la conférence de Jacques Verrière du 7 février 2001 (IUFM de Mont-Saint-Aignan) : www.acrouen.fr/hist_geo/doc/cfr/nfr)nation_indivisible.htm*

³ Guenée B. *Des limites féodales aux frontières politiques () Lieux de mémoire*. T. 2. P. 1109.

⁴ 80 км. от Парижа. От Парижа до Орлеана — 130 км.

⁵ Express. Paris, 2009. N. 3051—3052. P. 49 (E. Hecht).

ду Маасом и Луарой»¹, — категорически утверждал Тьерри. «Колыбель» поддается более точной локализации: это Иль-де-Франс, отсюда, по распространенной этимологии, название этой исторической области — буквально «Остров Франции»².

Именно с консолидации этого ядра начали выковывать национальную государственность Капетинги. Так, во всяком случае, считал крупнейший представитель «методической школы» конца XIX — начала XX вв. Шарль Сеньобос. Он высмеивал точку зрения, что королевское могущество было изначальным, затем подорвано из-за сопротивления феодалов, но, «тайнственным образом удержавшись в народных чувствах», было восстановлено на всей территории Франции вследствие общего «желания единства и любви к порядку». Сеньобос возражал: «Монархия была создана не распространением королевской власти на все королевство, а распространением на всю территорию Франции личного домена короля, где он господствовал как сеньор. Иначе говоря, не прежнее каролингское по происхождению *королевство*, а собственный *домен* семейства Капетингов сделался каркасом французского единства».

Сеньобос предлагал обратить внимание на земли, вроде Фландрии, которые, входя в королевство (Западной Франции), не входили в королевский домен. Они оказались за пределами страны; и, напротив, территории, не входившие в королевство, будучи присоединенными к домену, стали частью Франции. «Королевская власть, оставаясь до конца XII в. очень слабой, распространявшейся на очень небольшую территорию, в конце XIII в. сделалась достаточно могущественной, чтобы стать основанием того, что назвали «французским единством»³.

И лишь в XVI в. территория домена стала, наконец, совпадать с границами Французского королевства. Тогда-то и оформился их государственный статус, что, разумеется, не могло не способствовать национальной консолидации страны, объединяемой налоговой системой, воинской повинностью, таможенными правилами.

Тезис Тьерри о «национальной династии» подтверждается лишь в том смысле, что «идентичность» французского государства форми-

¹ Thierry A. *Lettres...* P. 168.

² Другая этимология объясняет название созвучием *Ne—de—France* и *Liddle Franke*, т.е. «Малая Франкия (Франция)» на франкском наречии. Объяснение представляется равно убедительным, поскольку область являлась центром укоренения франков на территории Галлии. Не случайно на карте современной Франции она выглядит — «эксцентрический центр», по Мишле — резко сдвинутой к северо-востоку, в сторону исторической родины франков.

³ *Seignobos Ch. Histoire sincère de la nation française: Essai d'une histoire de l'évolution du peuple français*. 29 éd. Paris: Rieder, 1933. P. 122 — 123.

рвалась как независимость от воссозданной империи Карла Великого, которая «стремилась быть римской всемирной», в действительности, по меткому определению Жоржа Дюби, все больше становясь «германской»¹. Критическим моментом стало правление Филиппа II Августа (1180 — 1223). Он был как раз седьмым, т.е. последним королем из Капетингов по пророчеству Св. Валерия. И именно он, считал Дюби, стал основоположником французской государственности, при нем произошел «коренной перелом» в истории французской власти, сложились «все части той политической системы, которая просуществовала вплоть до гибели “старого порядка”»².

Следуя известной исторической традиции, для которой битва при Бувине — «одно из основополагающих событий национальной идентичности»³, Дюби живописал победу «нации франков» как национальное торжество для «всех сынов Галлии». Разгром войска императора впечатляет прежде всего с военной точки зрения, как решительная победа французского оружия, открывшая эпоху господства в Западной Европе французской тяжелой кавалерии, эпоху, которая резко контрастирует с сокрушительным разгромом той же кавалерии в сражениях Столетней войны, веком позже.

Очевидны и политические аспекты победы с точки зрения той историографической традиции, что привязывает формирование французской нации к «собираанию земель» будущей Франции. А в этом Филипп II, действительно, замечательно преуспел, почти учетверив территорию королевского домена (за счет Нормандии, Оверни, графств Вермандуа, Анжуйского и Турского) и успешно защитив свои приобретения. В контексте «собираания земель» вполне логично, что Дюби оспаривает возвеличивание Людовика IX (тот даже утратил часть «собранных» в своей устремленности к решению вселенских задач).

Между тем именно последний ритуализовал династическую преемственность учреждением королевского некрополя в аббатстве Сен-Дени. В пространстве единого мемориального ансамбля коронованных особ Каролинги и малочисленные Меровинги были объединены в правой части, а Капетинги размещены в левой. Так, за последними было закреплено место младшей, но законной династии. Сам будущий святой монарх предпочитал позиционировать себя потомком Карла Великого, что и утвердила церковная тради-

¹ Дюби Ж. *Время соборов: Искусство и общество 980 — 1420.* (Пер. с фр. О.Е.Ивановой, М.Ю.Рожновой. М.: «Ладомир», 2002. С. 46.

² Дюби Ж. *Средние века (987 — 1460) от Гуго Капета до Жанны д'Арк.* (Пер. с фр. Г.А.Абрамова, В.А.Павлова. М.: Международные отношения, 2001. С. 321, 375.

³ Nora P. *L'histoire de France* de Lavissee: *Pietas erga patriam* () Lieux de mémoire. T. 1. P. 881.

ция, соединившая в сакральном единстве Св. Дионисия с Карлом Великим и Людовиком IX. Преемство Карла Великого, доминантной фигуры средневекового Запада, означало между тем не только генеалогическо-ритуальные, но и политические притязания.

Хотя, подобно своим предшественникам, Людовик IX добивался независимости от имперской короны, одновременно он, по оценке Ле Гоффа, «ощущал себя частью единого тела — христианского мира», а оно представляло «тело о двух головах, каковыми были папа и император»¹. В этом имперско-христианском мире Людовик Святой отстаивал выдающееся положение своего королевства. Отсюда, в частности, его уже анахроничное к тому времени рвение в устройении Крестовых походов (заметно контрастировавшее с поведением Филиппа Августа)². Впрочем, и без стараний крестоносного короля (см. гл. 4) к миллениуму (таково мнение Дюби) возникает представление, что именно западная часть Империи впитала в себя настоящий «дух франков»³.

Столетняя война. «Нация короля»

Все же не размежевание с Империей, не победа при Бувине и не мессианская активность Людовика IX закрепили формирование национальной государственности. Связь между династией и страной, правителями и населением была освящена испытаниями Столетней войны (1337—1453). Симптоматично разительное расхождение в оценке ее характера между британской и французской традициями. Для первой это одна из многих феодальных междоусобиц. Есть сходная тенденция и во французской историографии. Маститому Дюби Столетняя война представлялась процессом рефеодализации Франции, ослабления центральной власти, а с ней и национальной государственности. У истоков распада страны на локальные владения с «маленькими столицами»⁴ он видит раздоры в королевском дворце, обусловленные, в конечном счете, упадком морали.

За то, что эта Война имела основополагающее значение этой войны для формирования нации выступает, однако, мощная исто-

¹ Ле Гофф Ж. Людовик IX Святой. С. 94.

² Союзники обвиняли его в дезертирстве во время третьего Крестового похода.

³ Дюби Ж. *Средние века.* С. 30.

⁴ Там же. С. 344 — 345, 348.

рическая и не менее основательная историографическая традиция. «Борьба с Англией, — писал Мишле, — сослужила Франции безмерную службу. Она упрочила и уточнила ее национальную природу (sa nationalité). Вынужденные сплотиться против врага, провинции стали народом. Именно так! Обнаружив себя лицом к лицу с англичанами, они почувствовали себя Францией... Таким образом, Франция сформировалась под влиянием великих войн с Англией»¹.

Начавшись с династического спора, Столетняя война превратилась в угрозу самостоятельному существованию страны и, следовательно, в национальную войну. Восходящая к Мишле традиция делает упор не на внутренних разборках и морали двора, а на иноземном вторжении, на народном сопротивлении ему и на формировавшейся в ходе последнего национальной морали. В отличие от Дюби, подчеркивавшего значение французского противостояния Германии — и это понятно для ученого XX в., участника одной из войн — для Мишле образующим нацию фактором стала борьба с притязаниями Англии.

Суть сводится к одной фразе: англичане разбили королевскую армию, оккупировали столицу и почти всю страну; но так и не смогли закрепиться на французской земле и вынуждены были уйти восвояси, утратив все свои владения во Франции (кроме Кале). «Англичане выиграли Столетнюю войну на земле, но проиграли ее в духовной сфере»², — резюмирует современный французский историк.

Важнейшим символом национального сопротивления становится героиня из народа Жанна д'Арк. Мишле не просто провозгласил Орлеанскую деву «спасительницей Франции». Об этом говорили и до него. «Своеобразием Девы, предопределившим ее успех, являлись не столько твердость духа или веры, сколько ее здравый смысл, — писал Мишле. — Эта дочь народа увидела суть проблемы и в своем энтузиазме сумела разрешить ее. Узел, который политики и неверующие не могли распутать, она разрубила. Божьим именем она провозгласила Карла VII наследником. Она уверила его в его легитимности, в которой он сам сомневался»³.

Как видим, Мишле ставил в центр событий династический вопрос; и оригинальным был, разумеется, не этот факт, а подход историка. От имени народа, проникаясь сознанием участников и современников Столетней войны, он берется рассматривать вопрос с позиции права: «Народ хотел подчиниться исключительно праву». Но выясняется, в

конечном счете, что народ Франции, по Мишле, сам творил право, а Жанна взяла на себя эту правотворческую миссию.

«Народ в это время признавал короля только при двух условиях — королевское происхождение и факт коронации». Так вот, опекаемый интервентами малолетний король в Париже Генрих VI, «безусловно, был французом», мог претендовать на престол по материнской линии как сын дочери Карла VI Безумного. Между тем, отмечал Мишле, «легитимность Карла VII была крайне сомнительной»: его мать Изабелла Баварская, поддерживавшая права на престол Генриха VI, заявила, что родила сына-дофина не от мужа.

Жанна разрубила этот гордиев узел: признав дофина из Буржа подлинным королем Франции и добившись его коронации в Реймсе (Генрих VI был коронован лишь в Сен-Дени). «Женщина запутала этот великий вопрос о праве (наследования. — А.Г.); женщина сумела его прояснить»¹, — резюмировал историк. Персонализируя волю народа, воплощая его представление о должном, нравственном, выражая его здравый смысл, Жанна, под пером Мишле, сделалась олицетворением самой Франции как формирующейся в тяжелейших испытаниях нации. Ее образ выполнял «функцию матрицы»², историк желал, чтобы в Жанне с ее способностью сохранять доброжелательность в самых жестоких раздорах видели завет «старой Франции» «новой Франции».

В позднейшей историографической традиции подчеркивали «неудержимый лиризм», «экзальтированный стиль», фактические ошибки в образе Жанны, созданном великим историком-романтиком, а его концепцию сводили порой к «конструированию патриотического мифа, в котором национализм превращается в карикатуру на самого себя». Действительно, Мишле впадал в патетику: существовал «необъятный хаос феодалов», великая страна жила «без определенной общей идеи». И вот явилось «прекрасное чудо», силой «огромной и чистой любви юного сердца» страна «стала Родиной»³.

Тем не менее в близких классику XIX в. выражениях подчеркивал роль Жанны критически относившийся к традиции Мишле классик современной медиевистики: «Прихожанка из Домреми принесла народное слово... Она призвала к покаянию во имя очищения королевства от грехов, которые его низвергнули... Благодаря ей произошло чудо, осветившее все вокруг. Это чудо, позволившее

¹ Ibid. P. 736.

² Цит. по: *Винок М.* Жанна д'Арк (Пер. с фр. Д. Хапаевой ()) Франция — память. СПб.: Изд-во С.Петербургского университета, 1999. С. 236.

³ Там же. С. 259 — 260.

¹ *Michelet J.* Histoire de France. T. 1. Paris : J.Rouff, s.d. P. 45.

² *Beaune C.* Naissance de nation France. P. 11.

³ *Michelet J.* Histoire de France. T. 1. P. 736 — 737.

преодолеть дух безнадежности, полностью изменило ход вещей..., дало толчок глубинному движению, которое не могла остановить ее мученическая кончина... Жанна объединила нацию»¹. А, по словам другого современного классика, Жанна «перевернула военную ситуацию, которая могла показаться безнадежной, и вновь направила Францию по предназначенному ей пути»².

Итак, в ходе Столетней войны, по Мишле, 1) формировалась французская нация, 2) в основе национального формирования заключалось нравственное чувство и 3) главным носителем его явилась женщина, и женщина из народа, от истинных национальных корней. Когда Мишле утверждал «Францию могла спасти только женщина»³, он вступал в скрытую полемику с государственной традицией, сформировавшейся в ходе Столетней войны.

Разрешением династического вопроса явилось принятие так называемого салического закона, лишавшего женщин и наследников по женской линии прав на престол. Историки отнесли этот закон к категории «фундаментальных», образующих «институциональную идентичность»⁴ французской монархии. Оснований для принятия закона казалось достаточно. Столетняя война началась с династических притязаний Эдуарда III Плантагенета, как сына дочери Филиппа IV, и на заключительном этапе войны иноземцы вновь опирались на наследование по женской линии и на ставшую во главе проанглийской партии Изабеллу Баварскую, которую людская молва сравнивала с виновницей Троянской войны Еленой Прекрасной. Наконец, во французском сознании оставалось памятным «грехопадение» красавицы Алиеноры Аквитанской, изменившей своему супругу Людовику VII и сочетавшейся вторым браком с королем Англии (1154), принеся британской короне в приданое те самые земли, вековое соперничество за которые сделалось подоплекой войны⁵.

Похоже, Мишле это, равно как разврат при дворе Филиппа IV, интересовало мало. Он воспевал добродетельность простых французских женщин, прежде всего той, что олицетворяла для него самое Францию и выражала волю ее народа. Патриотизм с его «женским лицом» сделался важнейшей особенностью процес-

¹ Дюби Ж. Средние века. С. 371.

² Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. (Пер. с фр. И.Эльфонд. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 464.

³ Michelet J. Histoire de France. T. I. P. 736.

⁴ См.: Beaune C. Naissance de nation France. P. 314.

⁵ См.: Перну Р. Алиенора Аквитанская (Пер. с фр. Васильковой А.С. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001.

са, который историк назвал «исцелением Франции»¹, имея в виду как «болезнь» упадок духа и кризис нравственности. И то, и другое историк относил прежде всего к правящему классу. Рухнула та система морали, что была основана на «страхе Божьем и уважении к обычаю (usage)»². Феодальную мораль должна была заменить национальная. Впечатляющим выражением национального формирования и явилась феминизация сакральной сферы — высвобождение нации в женском облике из символического «тела короля»³.

Сфокусированное на личности короля «национальное чувство», пишет Бон, стало в ходе Столетней войны превращаться в национальное сознание: «Нация, наконец, обрела самовыражение. Отныне она мать, и долгом всех французов стало жертвовать ради нее жизнью». С конца XIV в. национальное сознание выражало себя преимущественно в жанре lamentаций. Характерны «Lamentации Франции» Ю. Дешана:

Я скорблю и оплакиваю потерянные годы, стойкость, честь.

Я лишаюсь имени,

Над ним смеются.

Я погибаю и потому кричу⁴.

В XV в. голос, оплакивающий несчастья страны и утрату ею «имени» (в понятиях того времени идентичности), обрел телесность. У Никола де Кламанжа уже прорисовывается восприятие Франции как матери — обессиленной, с повязкой на глазах, лишившейся скипетра и короны, неспособной прокормить своих детей. В популярном аллегорическом сочинении Алена Шартье «Четырехголосая инвектива» (1422) — это четко очерченный образ величавой дамы. «У нее королевская корона на распущенных белокурых волосах. На ее накидке королевские лилии и эмблемы, а также символы различных наук». По краю накидки заметны цветы, плоды, животные — все то, что символизирует природные особенности и богатство страны. На фоне разрушенного дворца дама бранит трех своих детей, олицетворяющих различные сословия, призывая их к выполнению своего долга⁵.

Образ Франции-Матери был растиражирован в текстах XV в. с различными вариациями, среди которых выделяются представление Франции вдовствующей королевой или в ипостаси Девы Ма-

¹ Michelet J. Histoire de France. T. I. P. 818.

² Ibid. P. 812.

³ Kantorowicz E.N. The King's two bodies: A study in Medieval political theology. Princeton: Princeton univ. press, 1957 (есть перевод на фр.яз).

⁴ Beaune C. Naissance de nation France. P. 340, 314.

⁵ Ibid. P. 315.

рии. Образ Богородицы как верховной представительницы («предстателя») страны подтверждает, что аллегория нации в иконографии того времени относится не только к реальной иерархии, но и к системе духовных ценностей. Сам король изображается подчиненным Королеве-Франции, он поклоняется ей вместе с другими ее детьми.

Так продолжалось недолго: XVI век опрокинул всю эту иконографическую систему. Символизируя переход к абсолютизму, аллегорией Франции сделалась женщина, «опустившаяся на колени перед королем, который отныне изображается отцом, а не сыном нации»¹. Восторжествовала концепция национального единства как территориального объединения вокруг королевской власти, что, впрочем, отнюдь не исключало духовного объединения. «Королевская религия», народная вера в короля распространялась в различных частях королевства, соединяя прочной связью особу короля со страной, которой он управляет.

Характерная особенность текстов XV в. — возрождение античной темы «умереть за родину». Если с XI — XII вв. признаком лояльности суверену, ассоциируемой с «патриотизмом», признавалось выполнение фискальной, а затем и воинской повинности, то Столетняя война придала всем видам долга характер общественно-служения и драматическую чувствительность: «Каждый должен посвятить себя защите своей земли... Нет таких трудностей, которые нельзя преодолеть, чтобы спасти родной край (*lieu de sa nativité*)». «Путь Небу будет угодно, чтобы я умер за общее благо, а не вместе с ним. Пусть все беды падут на меня и мою семью, но пусть Бог спасет Францию!»².

Следующий этап национального формирования приходится на время абсолютной монархии (XVII—XVIII вв.), притом что истоки ее генезиса относят к Столетней войне. Уже на ее заключительном этапе королевская власть (Людовик XI) присваивает себе право самостоятельного введения налогов (*талья* в 1440 г.). В том же ряду революционных мер установление королевской властью монополии на правотворческую деятельность, выразившееся во введении Франциском I (1515—1547) формулы «*Car tel est notre plaisir*». Как констатировал Сеньобос, «власть короля стала абсолютной: он мог даже изменять *кутюмы* посредством *ордонанса*»³.

Принципиальное значение имела статья 111 ордонанса Виллер-Коттрет (1539), требовавшая замены латыни во всех правовых ак-

тах «родным французским языком (*langage maternel français*)». В ней усматривают начало лингвистической унификации Франции, и, несомненно, даже в самой формулировке эта правовая норма отражала на процессы формирования национального сознания, явленные патриотизмом Столетней войны. Автор специального исследования фиксирует произошедшую в годы Войны «настоящую языковую революцию»¹.

Параллельно с изменением формы правления расширялось пространство власти в самом буквальном смысле распространения королевского домена. К концу XVI в. он уже совпадал в основном (кроме границ на востоке) с территорией Французского королевства, каким оно оставалось до самой Революции. Существует устойчивая традиция от Вольтера до современного историка-медиевиста Ле Руа Ладюри, подчеркивающая по преимуществу мирный характер процесса. «Королевство, долго разделенное и нередко готовое пасть, было объединено все же благодаря главным образом мудрым переговорам, ловкости и терпению»², — писал классик Просвещения. Речь шла об обменах, покупке, наследовании и, разумеется, династических браках.

Хрестоматийным примером присоединения к короне одного из последних феодальных владений на территории королевства служат два брака Анны Бретонской сначала с Карлом VIII (1491), а через год после его смерти — с преемником Людовиком XII (1499). Драматическая история этой коронованной золушки, «*duchesse en sabots*», в детстве обещанной принцу Уэльскому, помолвленной с императором Максимилианом и ставшей в 14 лет женой французского короля, который использовал вместо подарков как средство убеждения свою армию, сделалась сюжетом многочисленных легенд, литературных произведений и даже рок-оперы. Между тем «герцогиня в деревянных башмаках» условиями брачной унии добилась сохранения привилегий для Бретани, а на месте ее захоронения (совместно с Людовиком XII, пережившим ее на год) в некрополе Сен-Дени установили великолепный мраморный мавзолей в ренессансном стиле.

Ле Руа Ладюри замечает, что два брака герцогини («насильственный» с Карлом VIII и «по любви» с его преемником) «метафорически» соединили два аспекта интеграционного процесса — насильственное подчинение и добровольное присоединение. Ведущим

¹ Если в начале Воны на французском языке составлялось 10% правительственных документов, то в 1330 — 1350 гг. 65 — 80%. Впрочем, затем королевская канцелярия вновь вернулась к латыни (*Марусенко М.А.* Языковая политика Франции. СПб.: СПбГУ, 2011. С. 112).

² История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. (Пер. с фр. Н.В.Ревуненковой. Л.: «Наука», 1978. С. 183.

¹ Ibid. P. 317 — 318.

² Ibid. P. 330 — 331.

³ *Seignobos Ch.* Op. cit. P. 248.

было последнее. Новые области соединялись в одно государство на основе «полуфеодальной» лояльности суверену — «преданность королю представляла наиболее общий способ связи» между центром и периферией. Такой способ унификации допускал известную автономию, сохранялись местные языки, существовали сословные представительства¹. Однако продолжение унификации ставило сохранение автономии под вопрос.

Становление абсолютизма считают прологом формирования современной французской нации, хотя отождествление абсолютизма с «нацией-государством» вызывает серьезные возражения. Налицо не только различие в оценках явления, но и несходство самих подходов. Яблоком раздора предстает в историографической традиции развернувшаяся с конца XVI в. централизация, ставшая сердцевиной политики абсолютизма.

Притом, что Столетняя война решительно способствовала формированию национальной идентичности, этот подъем отнюдь не привел к государственной унификации. «Обновление, — отмечал Дюби, — опиралось как раз на местные особенности. Провинции сохранили свои кутюмы, представительные собрания, столицы, самобытные учреждения»². Более того с конца XV в. развернулась систематизация и кодификация *кутюмов*. Абсолютизм переломил эту тенденцию.

Мишле считал централизацию «благодетельной», хотя и отмечал противоречивость ее последствий: «Эта замечательная централизация, благодаря которой Франция является Францией..., при первом взгляде удручает. Жизнь существует в центре и на окраинах, между ними она слаба и бледна». Подвергшиеся централизации провинции «смотрят только на центр, ему они обязаны своим значением», и «благодаря озабоченности интересами центра их значение больше, чем то, которое присуще провинциям, не охваченным централизацией (excentriques), при всей самобытности, которую они сохраняют»³.

Конечно, Мишле не воспевал абсолютизм; но для историка-народника тот был более приемлем, чем феодально-аристократическое правление. Абсолютистская «революция», понимаемая в узком смысле как упразднение сеньориальных прерогатив и в широком смысле как ликвидация всех локальных структур власти, была непростым и многозначным процессом. Однако «если бы свобода

¹ Ле Руа Ладюри подчеркивает, что в отличие от других стран Европы (включая Россию) процесс территориального объединения происходил во Франции при «экономии средств» и «изысканности методов», а потому и с «длительными результатами» (*Ле Руа Ладюри Э.* История регионов Франции. С. 411, 383.

² Дюби Ж. Средние века. С. 371.

³ *Michelet J.* Histoire de France. Т I. P. 48.

городов превалировала, если бы продолжали существовать коммуны, Франция, покрытая республиками, никогда не стала бы нацией»¹.

Прямо противоположную оценку централизации дал Токвиль: по его мнению, именно она обусловила ситуацию перемежающегося хаоса и деспотизма, в которую попала Франция в XIX в. Если для либеральной школы и для Мишле абсолютистская централизация была промежуточным этапом между феодализмом и демократическим устройством, в представлении Токвиля она сделалась вместе с подрывом традиционных устоев инструментом подавления общества государственной властью, а, в конечном счете, самоубийственной для последней.

Паразитирующая на уравнилельных тенденциях самого общества административная централизация облегчается — здесь Токвиль был солидарен с Мишле — ненавистью к социальному неравенству, к возвращению и культивированию которой, однако, королевская власть совместно с привилегированными сама приложила руку. Лишив дворянство политической власти, абсолютная монархия сохранила их привилегии, которые в таких условиях сделались особенно одиозными. В свою очередь, дворянское своекорыстие усугубило положение.

Сокрушили монархию, по Токвилю, произвол и неравенство в налоговой сфере: «В тот день, когда нация, утомленная продолжительной неурядицей..., дозволила королям ввести общий налог без ее участия и когда дворянство имело низость (sic!) допустить обложение третьего сословия, лишь бы самому остаться без налога, — в тот день было посеяно семя почти всех пороков и злоупотреблений, подтачивавших Старый порядок... и, наконец, вызвавших его насильственную смерть»².

«Государство это я»

Историографическая традиция связывает торжество абсолютизма с расколом страны в XVI — XVII вв.: «Тенденция, которую яростно ниспровергали в XVI в. и которая к началу XVII в. обрела поддержку из-за отвращения к религиозным войнам, а затем в детские годы Людовика XIII подкреплялась повсеместно ощущавшейся потреб-

¹ *Michelet J.* Histoire et philosophie. P. 79 — 82.

² *Токвиль А.* Старый порядок и революция. Изд. 4-е (Под ред. П.Г. Виноградова. М., 1905 С. 116 — 117.

ностью в восстановлении порядка, организации, здоровой экономики и сильной власти, тенденция, дополнительно стимулированная ужасными последствиями Фронды, эта тенденция, ставшая совершенно неодолимой, привела Францию к принятию абсолютистской доктрины»¹.

На первый план выходит завершение Религиозных войн (1562—1598) благодаря объединительной роли основателя новой королевской династии, Бурбонов Генриха IV (1589 — 1610), сына Антона Бурбонского и Жанны д'Альбре Наваррской. Вылившееся в разновидность культа почитание этого короля достигло пика через два века, при Реставрации, как выражение тенденции к национальному примирению. В 1814 г. из эмиграции возвращается брат казненного Людовика XVI, уже признанный монархистами как французский король Людовик XVIII. И парижане выражают свою лояльность новому королю, поспешно из гипса установив у Нового моста² памятник Генриху Наваррскому. В 1818 г. на средства, собранные по подписке, был изваян бронзовый памятник. Юго воспел энтузиазм народа, втащившего статую вместе с пьедесталом на предназначенное место³.

Реставрированная монархия была солидарна с народом. Людовик XVIII захотел увидеть в песне «Да здравствует Генрих IV!» из популярной предреволюционной пьесы «Приключения Генриха IV на охоте» подобие национального гимна. А в Версале в 1817 г. появилось огромное полотно Ф.Жерара «Вступление Генриха IV в Париж 22 марта 1594 г.».

Попытка выстроить модель социального примирения на основе культа «добротного короля» не выдержала революционных пертурбаций XIX в. Более стойким образцом в национальном сознании оказалась религиозная политика. Макс Галло называет Наваррского «королем-основоположником», который «закладывал семена той французской исключительности, каковой является отделение Церкви от Государства». Открывавшая журнальную подборку материалов о Генрихе IV статья французского академика имела красноречивое название «Настоящий французский король». В это понятие включались не только королевские увлечения «настоящего

¹ *Pintard R.* Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle. T. 1. Paris : Boivin, 1943. P. 559.

² На этом достопамятном месте (Новый мост был сооружен по воле Генриха IV) уже стоял памятник королю, и он был разрушен в 1792 г.

³ «Подталкиваемый тысячью рук двинулся этот тяжелый колосс. Так весь народ посвятил это бронзовое сооружение твоей памяти» (*Hugo V.* Odes et ballades. Ode VI Le rétablissement de la statue de Henri IV. 1819). www.canalacademie.com/La-statue-equestre-d-Henri-IV-et.html.

француза» — балладный триптих «война, охота, женщины», — но и способность возвыситься над междоусобной борьбой. «Генрих IV, король Божьей милостью, но также и в силу Разума, — пишет Галло, — поставил Францию выше фракционности»¹.

Если образ «славного короля Анри» в общем выдержал испытание временем, то его внук Людовик XIV, для которого «Великий Генрих» был вначале образцом, оказался спустя века фигурой гораздо более противоречивой. Несомненно, безмерно возвеличенный своими современниками, Людовик XIV и в исторической памяти французов остается не иначе как Великий Людовик, Король-Солнце и пр., а время его правления (1661² — 1715) — как «великий век», самый замечательный период истории Старого порядка. Это историческое воплощение Французского величия, которое остается важнейшей идеологемой национального сознания.

И густая тень величия «века Людовика XIV», пишут современные историки, прочно скрывает от обыденного сознания куда более прозаические и даже мрачные стороны этого правления³. Впрочем, слава славе рознь. У Генриха IV современная традиция выделяет стремление к диалогу со страной и ее жителями («я обращаюсь к вам как к французам»), от его внука самой знаменитой осталась апокрифическая фраза «Государство — это я». «Он никогда не сомневался, даже если не говорил этого, — пишет о Людовике XIV Пьер Губер, — что государство — это он, что королевство — это он, что нация, как он внушил, не имеет физического существования во Франции и пребывает только в самой особе короля»⁴.

Людовик не только стремился творить историю, но и запечатлеть себя в ней, отмечал Робер Мандру. «Я вручаю вам самую драгоценную вещь на земле — мою славу», — объявил он представителям «ближнего круга» ученых и литераторов («малая Академия»)⁵. «Выправить историю», — вот чего он требовал от своих придворных⁶. Больше всего королю хотелось, чтобы в будущем он ассоциировался с Величием Франции. Впервые мы сталкиваемся

со столь продуманной, последовательной и масштабной «политикой величия». Король настойчиво навязывал стране и всему ев-

¹ Point. 2009. N. 1926. P. 54.

² Официально Людовик вступил на трон в 1643 г. пяти лет от роду.

³ *Mandrou R.* Louis XIV en son temps. 1661 — 1715. 2^e éd. Paris, 1978. P. 556 — 557.

⁴ *Goubert P.* Louis XVI et vingt millions de Français. Paris, 1977 (с. 1966). P. 404.

⁵ *Mandrou R.* Op. cit. P. 7, 159.

⁶ «Меня не очень беспокоит, если вы в чем-то выправите историю, коль она... не может дать верного представления о моих проектах и глубокого проникновения в их мотивы».

ропейскому сообществу «абсолютистский дизайн» этого величия: «лучшая династия», «древнейшая монархия», «самая великая держава», «самая абсолютная власть»¹.

Этой цели служила наступательная внешняя политика: стремление утвердиться в качестве арбитра на континенте, вмешательство в дела Германии и Италии, завоевания в Нидерландах — все то, что вылилось в бесконечные войны с переменным и все уменьшавшимся успехом. Но было еще устройство королевских мануфактур, учреждение Академии наук и Королевской (ныне Национальной) библиотеки, покровительство искусствам.

Ведал разработкой «абсолютистского дизайна» крупнейший государственный деятель Кольбер. Как глава управления королевскими зданиями он, кроме их оформления, занимался церемониалом многочисленных празднеств. Кольбер опирался на «малую Академию»², в нее входили четыре члена Французской академии, которым поручалось составление надписей и девизов для памятников Людовику XIV и медалей, чеканившихся в его честь. Помимо конструирования королевского имиджа, те вели отбор выдающихся ученых и литераторов, которым предоставлялось королевское «пожалование». Даже комплектование фондов Королевской библиотеки, которое направлял тот же Кольбер, должно было угодить «любопытности короля (*curiosités du roi*)», становясь частью обширной идеологической программы абсолютистского государства. Вовлеченная в пропаганду правления сфера культуры оказывалась под высочайшим патронажем, ибо поощрение искусств и наук являлось привилегией и обязанностью монаршей особы, озабоченной своим «Величием».

Наиболее убедительным свидетельством величия короля и Франции и одновременно наиболее красноречивым выражением «абсолютистского дизайна» остался в веках Версальский ансамбль. Воздвигнутый, буквально «из топи блат», он (подобно Граду Св. Петра) явился королевской проекцией всей страны, прообразом или перспективой ее будущего. Как в замысле, так и в воплощении Версаль несет на себе отпечаток личности Людовика XIV. «Большинство шедевров, которыми восхищаются в его дворце, обязаны своим происхождением его задумкам»³, — свидетельствовал Расин. Испытывавший с детства основательные подозрения к Парижу король строил — в течение полувека усилиями 50 тыс. рабочих —

¹ Mandrou R. Op. cit. P. 556.

² В начале XVIII в. на основе этого учреждения была создана знаменитая Академия надписей.

³ Pommier E. Versailles, l'image du souverain () Lieux de mémoire. T. 2. P. 1253.

новую столицу для своего королевства (Версаль и стал с 1682 г. фактической столицей Франции), и это, само по себе, явилось переломной вехой в развитии национальной государственности.

Уходила в прошлое «кочевая монархия», традиция постоянных перемещений королевского двора по территории королевства — «караван», по выражению историка, или даже «войско на марше»¹. Генрих IV провел в поездках по стране 5597 дней, итого — 15 лет жизни верхом². Случай чрезвычайный, но оттеняющий по контрасту переход к бюрократической монархии его внука.

Людовику XIV больше не требовалось представлять себя жителям полусуверенных владений, он мог править не с коня, а со своего бюро, на котором собиралась необходимая информация и подписывались общеобязательные распоряжения. Бюрократическая (в том числе от *бюро* короля) монархия олицетворяла в самом буквальном смысле установленный порядок, и ему надлежало быть достойно представленным, т.е. прежде всего поражать воображение.

«Версаль, — утверждала Мартен, — поистине, quintessence (*gésime*) Франции XVII в.». Страна не ждала, что скажут в будущем, чтобы познать себя в творении Людовика XIV. Все королевство выразило себя в нем. Кульминацией этого грандиозного ансамбля видится, говоря словами историка, «гармония могущественного порядка», порядка, сотворенного «победоносным королем» и ему подчиненного³.

Идеи королевского творчества и полного господства над окружающим — природой, людьми, всем миром — важнейшие принципы королевского проекта устройства обиталища своего двора, который одновременно служил аппаратом управления. Если воплощенная в творческом гении короля как его «мистическое тело» нация выступает субъектом процесса, весь мир — его объектом. «Чудо» по образу творения, Версаль являл «конспект вселенной» по своему символическому смыслу⁴.

Для обоснования нового масштаба королевского владычества потребовалось обращение к имперской традиции Древнего Рима, к героике древней Греции. При этом, однако, античность являлась лишь точкой отсчета. Уже в 60-х годах придворные литераторы стали внушать королю, что он «превосходит всех героев Плутарха», что любое сравнение с античностью будет недостойно его, что созвездие талантов, собранное им вокруг себя, не уступает выдаю-

¹ Февр Л. Бои за историю (Пер. с фр. А.А.Бобовича, М.А.Бобовича, Ю.Н.Стефанова. М.: Наука, 1991. С. 291.

² Point. 2009. N. 1926. P. 59.

³ Martin M.—M. Op. cit. P. 244.

⁴ Pommier E. Op. cit. P. 1268, 1253.

щимся мужам античности и «даже превосходит» их. Такова подоплека литературного вначале спора между «старыми (anciens)», сохранявшими каноническую верность классическому наследию, и «новыми (modernes)», для которых каноном становилось величие французской королевской власти¹.

Представители «новых» потребовали заменить латынь в величальных надписях французским. «Чудесные события царствования Вашего Величества вознесли французскую нацию на вершину ее величия, — провозглашал Ф. Шарпантье. — ...Следует ли ей искать в иностранном языке слова для выражения своего счастья? Почему я не могу прямо сказать о заносчивости и ложной деликатности постоянного заимствования у древних римлян выражений, которые должны выразить нашу справедливую признательность Вам? Ведь Древний Рим не предлагает нам ничего столь же поразительного, как Ваша беспримерная деятельность»².

Итак, уже в XVII в. возникла мощная традиция, восхвалявшая королевские усилия и провозгласившая короля «Людовиком Великим». В XVIII в. ее подхватил Вольтер, увидевший в Людовике XIV образец «просвещенного правителя». Классик Просвещения не скрывал негативного отношения к разорительным войнам и особенно к религиозным преследованиям, но обращал внимание на культуртрегерство короля, монументальность его культурных проектов, покровительство ученым и литераторам. «Век Людовика XIV», изданное впервые в 1751 г. в Берлине сочинение Вольтера, задумывалось в назидание современным просветителю монархам, включая, в первую очередь Людовика XV.

Однако позиция Вольтера уже в середине XVIII в. была подвергнута критике с точки зрения ставшей модной через два века проблемы «издержек величия». Лабомель указал на то, что во внешне-неполитических акциях короля интересы страны подменялись соображениями личного престижа и что военные действия превращались в карательные меры за неповиновение королевскому диктату. Главный же упрек — король «забывал» и «забывал постоянно», что «власть вручается одному лицу лишь для блага всех».

«Был ли он справедлив, уважал ли он законы, щадил ли он права человечности, — полемизировал Лабомель с мнением Вольтера, — когда отягощал свой народ налогами? Когда, чтобы поддержать свои неосторожные мероприятия, придумывал тысячи новых по-

боров...? Когда каждый год он отягощал государство миллионной рентой..., чтобы давать празднества и строить Версаль?»¹.

Серьезный удар по возвеличиванию Людовика XIV был нанесен в XIX в. Мишле писал о «безмерной мании величия» Людовика, а «методическая школа» подвергла культ Короля-Солнца последовательному и профессиональному развенчанию. «Людовик XIV, — подводил итоги его правления Сеньобос, — умер непопулярным, оставив население сократившимся и обедневшим, а (государственный. — А.Г.) долг слишком тяжелым, чтобы его можно было выплатить. Из-за его политики величия Франция утратила то особое положение, которое она приобрела благодаря политике кардиналов»².

Некая примирительная линия была прочерчена в «Истории Франции» Лависса. Квинтэссенция характеристики Старого порядка — оценка правления Людовика XIV, который противопоставлялся своим слабым преемникам. Лависс подчеркивал, что полнота политической власти была «наиболее очевидным успехом» короля, притом, что бунты все же продолжались, становясь предзнаменованием Революции.

Лависс приветствовал завоевания Людовика XIV, но полагал, что можно было достичь существенно большего, например — приобретения испанских Нидерландов. Можно было, опираясь на рост торгового флота, стать военно-морской державой. Между тем постоянные войны, причиной которых зачастую становилось королевское честолюбие, привели в конце концов к печальному финалу, объединив против Франции всю Европу. «У него, — заключал Лависс характеристику короля, — были качества хорошего штабного офицера; но не было ни головы генерала, ни сердца солдата»³.

Между тем культ «величия Франции» вокруг Людовика XIV не исчезал, усиливаясь с подъемом монархических и патриотических чувств накануне и после мировых войн. Ссылаясь на тексты XVII в., Мартен писала о «гордости современников, сознававших величие Франции», о всеобщем «осознании принадлежности к одному и тому же отечеству». В пику раздорам республиканского времени автором-монархисткой отчетливо проводилась идея сплочения нации вокруг короля, достижения им «единения всего народа».

«Нация бесспорно существовала, поскольку отечество было прочно установлено». И сплочению ее способствовали не только

¹ Гордон Л.С. Политические максимы Лабомеля () Французский ежегодник... 1967. М., 1968. С. 43.

² Seignobos Ch. Op. cit. P. 323.

³ Цит.: Llieux de mémoire. Т. 1. P. 887 — 888.

¹ Michel C. Les enjeux historiographiques de la querelle des anciens et des modernes () La monarchie absolutiste et l'histoire en France. Paris, (1986). P. 142 — 143.

² Pommier E. Op. cit. P. 1269.

внешнеполитические успехи, но даже неудачи Людовика. Когда в самый тяжелый момент Войны за испанское наследство старый король выступил с агитационным призывом к нации (обращение зачитывалось во время воскресной мессы по всем приходам), казалось, что каждый в стране, по уверению Мартен, был готов «отдать все свое имущество» для поддержания военных усилий¹.

Споры о деятельности и личности Короля-Солнца перекочевали во вторую половину XX в. На современном уровне научных знаний, с опорой на демографическую, в первую очередь, статистику выявилась эффективность абсолютистской бюрократии, позволявшая максимально использовать национальное богатство крупнейшей в Европе по численности населения (трижды превосходившей Англию или Испанию) и по размерам обрабатываемых земельных площадей страны. Богатство страны сделалось, однако, ресурсом для бесперывных войн и разорительных престижных проектов.

Был поднят старый вопрос о цене «политики величия». Представители наиболее влиятельной в 1960-1970-х годах школы «Анналов» (Губер, Ле Руа Ладюри) не ставили в вину королю сокращение населения. Следуя известной логике, которую связывают с именем Мальтуса, они ссылались на перенаселенность Франции: в стране было «слишком много ртов», при существовавшей производительности труда «люди все равно бы умирали». Эпидемии и голод, принимавшие гигантские масштабы в 1649—1652, 1661, 1694, 1709 гг., «унесли плохо ли хорошо избыток населения»².

Защищая Людовика XIV от чрезмерной, с их точки зрения, социальной критики, эти ученые обращали внимание на другой и более существенный, с их точки зрения, порок: оборотной стороной «политики величия» явился все более ошущавшийся застой. В экономическом и научно-техническом отношении страна стала отставать от мировых лидеров, которыми сделались Голландия и Англия, а это и оказалось предпосылкой негативного поворота в войнах, затевавшихся королем.

«Решающей из всех, — считает Ле Руа Ладюри, — была война с Голландией. В 1672 г. могущественное средневековое королевство Людовика XIV ринулось на штурм Голландии, самой маленькой, самой капиталистической, самой искусной страны на континенте, просвещенной страны банков и флотов, сыров и тюльпанов». Это стало «поворотным пунктом, более важным, может быть, чем Фронда, ибо именно с этого момента, с 1672 — 1679 гг. некоторые

¹ Martin M.—M. Op. cit. P. 244 — 245.

² Goubert P. Op. cit. P. 329 — 330, 399.

регионы и сектора французской экономики на 40 лет погрузились в кризис и нищету»¹.

«Людовик XIV, — развивает эту мысль Губер, — продолжал видеть Европу такой, как в 1640 — 1660. — Собранием католических правителей, где важны королевские браки и завещания, где идет процесс пограничных захватов, строительства крепостей и неожиданных ударов. Он не был готов понять экономику Голландии, своеобразие Англии, зарождение германской нации». Он старился, утрачивая восприимчивость и упорствуя, тогда как «Франция изменялась, а Европа еще больше. Та самая Европа, которую он не понимал» и с которой «он столкнулся, пытаясь противостоять ее движению».

Исправлять положение после смерти короля выпало французскому народу — «17 или 18 миллионам французов, мирно работавшим на полях и в мастерских, медленно с еще архаичной техникой и еще в рискованных условиях существования, но энергично, с мастерством, смекалкой и упорством, которые никак нельзя отрицать». «Это они, в конечном итоге, — подчеркивает Губер, — представляли основу будущего и силу нации»².

Выдвижение на первый план простых тружеников не понравилось приверженцам роялистской традиции, которые увидели в книге Губера попытку «отдать славу божественного правления от этого государя его подданным». «Он ничего не мог без них, — признают роялисты, — но без него они никогда не смогли бы сделать из Франции светоч Европы»³.

Революция

При различных оценках Старого порядка вообще и абсолютизма в особенности во второй половине XX в. преобладает стремление восстановить историческую преемственность, разрушенную Революцией. Очевидно, что переход от «нации короля» к Республике дался стране нелегко не только из-за насильственных форм, но потому в том числе, что это вносило новизну в понимание Нации как национального государства («Нации-государства», в современных терминах).

¹ Ibid. P. 399 — 400.

² Ibid. P. 335, 404 — 405.

³ Мнение Б.Фея (Barnard Fay, Aspects de la France, 26 janvier 1967) цит. по: Ibid. P. 414 — 415.

В действительности, указывает современный историк, «слово Нация в нынешнем понимании есть изобретение Французской революции». В новой концепции воплотилась новая геополитическая реальность национального государства: «государство — нация — территория». Утвердилась «политическая идея нации». В качестве «исторического нововведения» она явилась, когда депутаты Генеральных Штатов провозгласили себя Национальным собранием, 21 июня 1789 г.¹

Произошло превращение воплощавшего традицию вспомогательного института, который созывался по воле государя и имел ограниченные функции (распределение налогов), в неизвестный прежде представительный орган страны, аккумулирующий ее волю. По установившимся понятиям Генеральные Штаты передавали королю «пожелания» народа. «С пожеланиями можно было считаться, при необходимости частично их удовлетворять. Но если нация выражает не пожелания, а свою волю, ее можно лишь осуществлять»², — замечает современный историк Бернар Манен.

«Приход Нации» таким образом точно совпал с самым началом Революции — созывом Генеральных Штатов. «С того момента, — пишет Нора, — как они отвергли название, которое существовало для них столетиями, и двинулись за пределы ограниченного круга вопросов, для рассмотрения которых они были созданы, произошел полный разрыв с тем, что народ уже летом начал именовать Старым порядком»³.

Орган, избранный населением, которое выразило свою волю в наказах, составленных и записанных при избрании депутатов, был призван выработать основной закон государства. Национальное собрание стало воплощением государственного суверенитета, и его члены воспринимали этот суверенитет абсолютным, единым и неделимым, каким был суверенитет государя. Конституция 1791 г. провозглашала «единым и неделимым» Французское королевство, в 1792 г. «единой и неделимой» была признана Французская республика. «Унитарная концепция нации» была, таким образом, воспроизведена «унитарной концепцией монархии». Депутаты «неосознанно передали сакральность Единого в лице короля провозглашенному ими Единому в образе национального представительства»⁴.

¹ Citron S. Histoire de France : crise de l'identité nationale () Dialogues politiques. 2003. N. 2. www.ldh-toulon.net/spip.php?article225.

² A critical dictionary of the French Revolution (Furet F., Ozouf M. eds. Tr. A. Goldhammer. Cambridge univ. press, 1989 (ориг. фр. издание 1988 г.). P. 833, 837.

³ Ibid. P. 744.

⁴ См.: Milhaud O. Les France. Introduction critique à la « civilisation » française. Stockholm : Université de Stockholm, 2003.

Для монархической традиции народ становится единым только в акте подчинения суверену. «Король — суверен, ибо государство... существует только в нем и через его индивидуальную личность... Воля всего народа воплощена в его воле». И для Руссо, отмечает Кейт Бейкер, множественность индивидов, составляющих нацию, может стать единством только в акте «полного и безоговорочного подчинения каждого одной единой персоне». Такой персоне у автора «Общественного договора» мыслилась абстрактная совокупность под названием «народ»¹. В ходе Революции ее все более авторитарно воплощала революционная власть в виде высшего государственного органа, полномочия которого, подобно королевской власти, представлялись абсолютными.

Если король первоначально еще занимал в формуле суверенитета свое место, то значимость этого места быстро снижалась — с паритетного «Король. Нация. Закон» к подчиненному «глава исполнительной власти». Напротив, Нация занимала все более высокое место в формуле государственного суверенитета как обозначение или выражение этой самой «общей воли» народа, что и было закреплено в конечном счете понятием Республика — т.е. в переводе с латинского «общее» (или общественное) дело».

Бурная активность депутатов Собрания и периодическое вмешательство в критических случаях разбуженных его деятельностью масс придали новому органу государственной власти первостепенное значение. Король как партнер Национального собрания в диалоге с Нацией был оттеснен на задний план, прежде чем устранен юридически, а затем и физически. Божественное право как принцип суверенитета вместе с самим королем решительно уступило место воле Нации. При этом немедленно встал вопрос об авторитетности новой власти для населения французской «глубинки».

Власть короля опиралась не только на обычай и традиционную религию. Она была наглядна и очевидна как персона короля. Национальная воля была абстракцией, мало доступной восприятию людей традиционного, в значительной степени еще бесписьменного общества. Понадобились особые знаки, символизирующие суверенитет Нации. И они быстро появились в большом многообразии, в котором ведущую роль стали играть: национальное трехцветное знамя, национальный гимн («Марсельеза») и триптих «Свобода. Равенство. Братство» как девиз французской нации. Ритуальное значение приобрели национальные праздники, начиная с Дня Бастилии.

¹ A critical dictionary. P. 746, 748 — 749.

Последовала форсированная сакрализация новых государственных символов и институтов, прежде всего самого национального представительства — Национального собрания и сменявших его высших органов государственной власти. Сакральное значение было придано основному государственному закону — Конституции. Легитимность учреждавшегося нового государственного порядка была закреплена введением такого института, как всенародное голосование — референдум. Первым в ряду стало одобрение Конституции 24 июня 1793 г.

В истории революционной драмы Мишле особо отметил один из новых праздников — День Федерации, который состоялся в первую годовщину взятия Бастилии и который, по мнению Мишле, явился апофеозом Революции. Историк, глубоко понимавший духовное содержание и символическое значение революционных событий, полагал, что праздничные лозунги, прославлявшие «единую и неделимую» страну, Братство и Федерацию, — наглядное подтверждение крайней озабоченности революционеров проблемой национального единства.

Движение, начавшееся с подготовки празднования Дня Федерации, вылилось в процесс, в ходе которого отдельные внутренние территории ликвидировали свои границы, чтобы воссоединиться и образовать единую нацию. «Чтобы очиститься от феодального наследия, отказались от провинций, так же как от кутюмов и парламентов, приняв систему департаментов... Новые образования окрестили исходя из природных топонимов, главным образом по названиям рек». Так, по словам Жака Веррьера, реализовывался «революционный идеал упразднения промежуточных органов между индивидом и государством»¹.

Более того, это означало, что перед лицом французского государства нет ни басков, ни бретонцев, ни нормандцев, ни провансальцев. Есть только граждане Франции. Унитарная концепция нации, в свою очередь, делала государство гарантом национального единства и освящала не только административную, но и языковую унификацию национальной территории.

К этому направлению революционного объединения нации в настоящее время приковано особое и весьма критичное внимание историков, ибо, по выражению Веррьера, то был «лингвистический империализм». Королевская власть не добивалась внедрения французского языка в повседневную жизнь. Согласно ордонансу Франциска I (Вилерс-Коттрет, 1539), французский язык — вернее

¹ (Verrière J. (. Op. cit.

парижский диалект, на котором говорили в Иль-де-Франс, утверждался как единственный официальный язык королевства в противовес другим территориальным диалектам и, в первую очередь, латыни. Однако речь шла лишь об административных и правовых актах, а также о судебной практике. Во время Революции французский язык стал «политическим символом», языком революционных документов, Конституции, выражением самой Нации.

При таком восприятии торжествовал специфический подход к политическому расколу страны: «Революция говорит по-французски, ее враги — на местных языках». Так заявлял Барер с трибуны Конвента 27 января 1794 г.: «Федерализм и предрассудки говорят на нижне-бретонском, эмиграция и ненависть к Республике — по-немецки, фанатизм — на басском». А в июне того же года в докладе аббата Грегуара подчеркивалась необходимость искоренения *патуа*, поскольку они препятствуют победе Революции¹. Достижение языкового единства выпало уже на школу Третьей республики.

Именно на пути к национальному единству революционеров ждало самое серьезное испытание: и не только из-за захлестнувшей их стихии социального возмездия — они стали жертвами идей, которыми руководствовались. Как пишет Сюзан Ситрон, революционеры настолько были поглощены «отстаиванием своего принципа единства», что с самыми лучшими намерениями превратили его в догму, обнажив «религиозную природу своего мышления». Из представления, что истина может быть только одна, следовала «неспособность мыслить о множественности, об альтернативности, «священный ужас перед разнообразием». Так, представление о нации и о ее единстве приобретало «манхейский оттенок»² — нации и ее врагов.

С первых дней Революции понятие Нации приобрело политическое значение, став чем-то вроде пароля, по которому устанавливали «своих», тех, кто принадлежит к «народу», к «патриотам», а не к «аристократам». Формула Сийеса (памфлет «Что такое третье сословие?»), объявлявшая непривлекательных «ВСЕМ», Нацией в ее целокупности, ставила под вопрос национальную идентичность двух других сословий. Им оставалось «раствориться» в революционной нации, утратив свои привилегии, статус и самое идентичность, чего они отнюдь не спешили делать.

Наследием Революции оказалась, говоря словами Нора, «двойственность национальной идентичности». «Франция включает в

¹ (Verrière J.). Op. cit.

² Citron S. La Révolution française et la problématique de l'Etat-nation (l)Bicentenaire de ces îles que l'on dit françaises, Paris: Syllepse, 1989.

себя, — утверждает академик, — ... две полноценные нации, каждая из которых может претендовать на абсолютную уникальность. Это — *монархическая нация* во главе с исключительно долговечной династией, начавшейся с прихода Гуго Капета в 987 г. и достигшей полной зрелости в своей абсолютистской форме при Людовике XIV. И это — *революционная нация*, отличавшаяся от своих одноклассников, будь-то голландская, английская или американская, полнейшим радикализмом своих принципов и их приспособленностью для экспорта» (курсив мой. — А.Г.)».

Революция, продолжал Нора, «стремилась монополизировать национальную идею и сфокусировать все отсылки к нации на революционном эпизоде». Произошла «идентификация нации с Революцией», и это выразилось не только в государственных символах (флаг, гимн, конституция, праздники, лозунги) и в присвоении революционной властью атрибутов монархического прошлого (памятники, здания, архивы), но и в реквизиции земель Церкви, получивших статус «национального имущества».

А невозможность исключить монархическое прошлое превратила «национальную реальность Франции» в арену «непримиримого, фундаментального конфликта между старой Францией и новой, между религиозной Францией и светской, между Францией левых и Францией правых, где правые и левые не просто политические направления, а формы национальной идентичности, способы выстраивания образов прошлого». Миссия историков, заявляет Нора, сделать «из двух одну нацию и одну историю»¹.

Нация — Республика

Эта задача решалась на протяжении всего XIX в., приобретая особую остроту после катастрофы 1870 — 1871 гг. Поражение в войне с Пруссией явилось историческим вызовом, был разрушен не только миф о могуществе французского государства, ставший весьма зыбким еще после Ватерлоо, чувствительный удар был нанесен по идеологии цивилизационного первенства и морального превосходства Франции. Ходячая фраза о том, что в решающем сражении под Седаном (1 сентября 1870 г.) «победил школьный учитель», иначе говоря, лучше образованные массы резервистов (ранее то же самое

¹ A critical dictionary... P. 749 — 750.

было сказано о битве при Садовой 1866 г., в которой прусским воинством наголову была разбита австрийская армия), оборачивалась властным побуждением к реформе школьного образования.

Реформа высшего образования закономерно предшествовала преобразованию школьного обучения. Большое место в этой реформе заняла история. В преподавании истории нашли средство нравственного возрождения, знание истории страны должно было обеспечить подъем морального духа нации. К историческому знанию предъявлялись требования гражданственности и патриотизма: это было знамение времени.

История становилась полем битвы между государствами, что зафиксировали риторика и терминология поднимавшегося повсеместно в Европе национализма. «Наиболее активные нации ищут сейчас в своих исторических корнях доказательство права на существование и гарантии будущего... Иностранная наука атакует нас. Она вторгается в нашу национальную историю с ложными и бесчестными ее толкованиями», — заявлял Лависс. «Не заняться обороной значит совершить национальное самоубийство»¹, — делал вывод историк-реформатор.

Как отмечает современный исследователь (Георг Игерс), «никогда прежде немецкие историки не играли столь активной роли в жизни Германии, как в решающие годы борьбы за национальное объединение, с 1830 по 1871 г.»². Фюстель де Куланж резюмировал: французские историки перед войной занимались поиском истины, германские думали об отечестве. В результате «французская история сражалась на стороне Германии против Франции».

Как же выдающийся историк обосновывал свой приговор? Во-первых, историческая наука во Франции сделалась «разновидностью перманентной гражданской войны». Историки стали «людьми партии», «писать историю во Франции означало участвовать в борьбе одной партии против другой». Во-вторых, именно из-за партийных раздоров историописание стало способом борьбы с прошлым нации. «Для многих из нас быть патриотом означает быть врагом старой Франции. Наш патриотизм очень часто заключается в том, чтобы позорить наших королей, предавать ненависти нашу аристократию, клеветать на все наши институты». Историки «сокрушали французскую традицию и воображали, что после этого еще может сохраниться французский патриотизм». Между тем, доказывал Фюстель де Куланж, «истинный патриотизм — это не лю-

¹ Ibid. P. 92.

² Цит. по: Keylor W.R. Academy and community: The foundation of the French historical profession. Cambridge, Mass.: Cambridge univ. press, 1975. P. 43.

бовь к почве, а любовь к прошлому, уважение к предшествовавшим поколениям (курсив мой. — А.Г.)»¹.

Во имя патриотических целей историк рекомендовал-таки отказать от традиций (!) национальной историографии. «Любимая нами история — это подлинно французская наука прошлого, это умиротворенная, простая и возвышенная эрудиция наших бенедиктинцев, нашей Академии надписей, Бофоров, Фрере и многих других... История в то время не знала ни партийной, ни этнической (расе) ненависти... Но мы живем в военное время...». Эрудиция неизбежно сама вооружается щитом и мечом. Вот уже 50 лет, как Францию атакует и преследует войско эрудитов²... Будет вполне законно, если наши историки ответят, наконец, на эту непрестанную агрессию, разоблачат измышления, остановят честолюбивые замыслы и защитят... от этого нашествия границы нашего национального сознания и устои нашего патриотизма)курсив мой. — А.Г.)»³.

Хотя и не столь радикально, как предполагал Фюстель де Куланж, происходило сближение исторического образования с патриотическим воспитанием. Снискавший за свою просветительскую деятельность звание «национального педагога (instituteur national)» Эрнест Лависс заранее отверг возможные упреки: «Скажут, что опасно придавать цель интеллектуальному труду, поскольку ему надлежит неизменно быть превыше всяких интересов. Но в стране, где науку почитают, ее используют для национального воспитания». Так, когда для возрождения Германии потребовалось знание исторических источников, там с (с 1826 г.) начали издавать многотомное собрание «*Monumenta Germaniae Historica*», которому был предпослан девиз «*Sanctus amor patriae dat animum*».

Следовательно, заключал Лависс, «законным будет... опросить (interroger) всех известных или неизвестных свидетелей нашего прошлого, обсудить и лучше понять их сведения, чтобы дети Франции могли обрести эту *pietas erga patriam*, которую предполагает знание истории отечества»⁴.

«Отцы Республики, — подчеркивает Ситрон, — были ультрапатриотами, глубоко уязвленными поражением 1871 г. ... Они вынашивали гордый, мессианский образ Франции». Его заключал в себе «малый Лависс», написанный реформатором образования школьный учебник, обеспечивавший стандарты исторического

¹ *Fustel de Coulange N.-D.* De la manière d'écrire l'histoire en France et en Allemagne depuis cinquante ans () Fustel de Coulange. Questions historiques. Paris: Hachette, 1893. P. 6.

² Имеется в виду германская историческая школа

³ Ibid. P. 16.

⁴ *Nora P.* «L'Histoire de France» de Lavissee () Lieux de mémoire. T. 1. P. 859.

знания с 1880-х до 1960-х годов. Юный француз наизусть заучивал положения учебника: «Ты должен любить Францию, потому что природа сделала ее прекрасной, а история — великой»¹.

Основатели Третьей республики, пишет заслуженный профессор Университета Париж-VII Клод Лиозу (Liauzu), хорошо поняли общественное значение исторического образования. Поставив в центр обучения «триптих история-география-гражданское воспитание» они формировали «культ нации»².

Стремясь легитимировать режим Третьей республики и воспитать новые поколения в патриотических и демократических идеалах, реформаторы исторического образования выстраивали особую, национальную историю, дистанцированную в отношении монархии, но в полной мере сохранявшую идею французского величия. Возник, по оценке Робера Мандру, ««республиканский» образ монархического апогея»³. Классический пример — многотомная «История Франции», созданная коллективом ученых во главе с Лависсом. Переосмысление преемственности многовековой истории страны здесь во главе угла: история Старого порядка подводит к неизбежности Революции, Революция отождествляется с Республикой.

Лависс и его коллеги постарались, чтобы на нацию не пала тень ее феодально-монархического прошлого, которое стало неприемлемым для республиканской Франции. За крушение Старого порядка вина в «Истории Франции» возлагалась на последних Бурбонов и непосредственно на Людовика XVI с его слабохарактерностью и неспособностью управлять страной. Преобразования были неизбежны, но «за беспорядок в королевстве и нереализованность монархического правления ответствен всецело он», — формулировал Лависс свое обвинительное заключение⁴.

Незадачливому Людовику XVI противопоставлялся Король-Солнце, а последнему, в свою очередь, — Кольбер, в котором Лависс видел одного из блестящей плеяды министров-реформаторов прошлого (Сюлли, Ришелье, Тюрго). Кольбер оказывался под пером Лависса «идеальным королем», «парижским королем» (в подозрительности парижан к Версалю Лависс видел одну из причин падения монархии), «другом торговцев». Кольбер мог бы завершить

¹ *Citron S.* Op. cit. Vide idem: *Nora P.* Lavissee, instituteur national () Lieux de mémoire. T. 1. P. 239—273; *Detienne M.* L'identité nationale, une énigme. Paris: Gallimard, 2010. P. 105;

² La judiciarisation du passé et la crise mémorielle: La France malade de son passé (Dossier réalisé par J.-P.Husson.http://www.cndp.fr/crdp-eims/memoire/enseigner/memoire_histoire)05bishistoriens2.htm

³ *Mandrou R.* Op. cit. P. 558.

⁴ Lieux de mémoire. T. 1. P. 886.

дело абсолютной монархии в смысле централизации страны и привести к национальному единству, которые удалось осуществить лишь Революции.

Так, прочерчивалась прямая политическая линия преемственности от Старого порядка к Республике. Революция оставалась опорной точкой, но и монархия получала свою долю пиетета. «Лависс ничего не перевернул в традиционном национальном пейзаже», резюмирует Нора, но, «перегруппировав факты», получил нужный смысл¹.

Не следует сводить реформу национального образования к патриотическому воспитанию, существовали и более общие просветительские задачи. Введение в 1882 г. (законами Жюлья Ферри) всеобщего начального обучения (от 6 до 13 лет) явилось непосредственным следствием утверждения во Франции всеобщего избирательного права (в 1876 г. для мужчин). Осуществлялась грандиозная программа просвещения народа, как его «обучения демократии»², и тут вдохновение черпали у Мишле: «Что является первой частью политики? — Воспитание. А второй? — Воспитание. А третьей? — Воспитание»³. Связь демократического устройства страны с народным образованием оставалась со времен Революции фундаментальным принципом республиканского мировоззрения.

Кроме единой истории, основой национального воспитания сделалась языковая унификация. Отцы-основатели Третьей республики подхватили идеи революционеров XVIII в. Французский язык стал таким же символом Республики, как триколор, «Марсельеза» и День Бастилии. Разумеется, единая школа требовала введения общего языка. Но, как подчеркивает Ситрон, республиканцы, действуя в духе Революции, проводили его форсированное насаждение: они буквально искореняли, заодно с диалектами, местные языки. Начало было положено впрочем раньше. «Прежде всего, господа, помните, — говорил в 1845 г. учителям супрефект в департаменте Финистер, — что вы посланы только для того, чтобы уничтожить бретонский язык»⁴.

«Городские люди, носители среднего и высшего образования», основатели Третьей республики искренне полагали, что это и есть высшая культура», а ее распространение их цивилизационная миссия. Смысл последней для республиканских культуртрегеров заключался в «цивилизации варваров», каковыми (в ряду с колониальными народами и первобытными племенами) виделись

¹ Ibid. P. 891.

² Под таким названием читал курс публичных лекций Лависс (Nora P. L'«Histoire de France» de Lavis. Pietas erga patriam () Lieux de mémoire. T. 1. P. 893).

³ Monod G. Renan, Taine, Michelet: Les maîtres de l'histoire. Paris, 1894. P. 273.

⁴ Марусенко М.А. Указ. соч. С. 320.

французские крестьяне¹. Требовалось, по выражению Ситрон, «национализировать» крестьян. Суть этой политики американский историк Юджин Вебер в своей, ставшей популярной во Франции книге определил: «Из крестьян во французов»². Однако среди французских историков эта схема вызывает серьезные возражения.

Отношение крестьян к «национализации» было, доказывает Пьер Барраль, избирательным³. Сельское население Парижского бассейна и его периферии от Лилля до Клермона и от Манса до Лиона, многочисленная часть французского крестьянства, располагавшая наиболее плодородными землями страны, было в определенной степени захвачено общим для центрального региона «обменом людей, товаров и идей», а, следовательно — процессом национальной консолидации.

На Юге культурная интеграция отставала от политической. Но на рубеже XIX—XX вв. положение менялось. Республиканские законы и политика центральной власти, способствовавшие урегулированию аграрных конфликтов, в частности в Лангедоке, сделались мощным фактором «национальной аккультурации» местного крестьянства.

Большинство наблюдений Вебера о неинтегрированности французского крестьянства относятся к горным районам Альп, Центрального массива и Пиренеев. Центральная власть выступала здесь в одиозной форме лесной администрации, которая боролась с вырубкой лесов, а также с контрабандой, которой занималось местное население. Еще в 1944 г. местные крестьяне возмущались, что *маки* сражаются с немцами на «их земле». Однако отхожие промыслы подтачивали изолированность этих районов.

Определенная дистанцированность в отношении к национально-культурной консолидации была характерна, по Барралю, для крестьянства тех регионов, о которых и в середине XIX в. говорили, что они представляют «особую часть нации» — Бретань, Эльзас, Фландрия, Страна басков, Руссильон, Корсика. Хождение местных языков, действительно, способствовало здесь сохранению отличной от французской культуры, и Третья республика, в частно-

¹ «Краснокожие Фенимора Купера — вот они здесь», — писал Бальзак в своих «Крестьянах».

² Weber E. Peasants into Frenchmen: The modernization of rural France, 1870 — 1914. Stanford Univ. press, 1976. Во Франции книга получила название, более точно отражающее суть процесса: «Конец терруаров», локализованных миров, в которых протекала жизнь сельского населения. (Weber E. La fin des terroirs: La modernization de la France rurale 1870 — 1914. Paris: Fayard, 1983).

³ См.: Barral P. Depuis quand les paysans se sentent-ils français ? () Ruralia. P. 1998. N. 3. P. 1 — 12.

сти своим лаицизмом, способствовала обособлению, не доходившему все же в XIX в. до политического сепаратизма.

Внедрение французского вместо *патуа*, на котором говорили крестьяне (а также бретонского, окситанских и других местных языков), сделалось мощным инструментом национально-культурной консолидации. Однако делать упор — как сейчас принято в обоснование защиты региональных языков — лишь на языковую политику было бы упрощением. Проводниками «национализации» французских крестьян становились такие республиканские институты, как участие в выборах в высшие органы государственной власти, или всеобщая воинская повинность. Разумеется, действовал такой мощный фактор, как углубление экономических связей, складывание развитой инфраструктуры путей сообщения, внедрение железнодорожного транспорта. Крестьяне в течение XIX в. все больше оказывались вовлеченными в национальную политику и экономику.

Со времен Третьей республики понятия «Нация» и «Республика» стали тождественными. И не случайно в названиях центральных улиц и площадей современных французских городов решительно преобладает слово «Республика», а среди политических деятелей популярны отцы-основатели: Гамбетта, Жан Жорес, Жорж Клемансо, Жюль Ферри, среди писателей — идеологи и борцы за Республику: Виктор Гюго, Анатоль Франс, Эмиль Золя, из историков исключительное место занимает Жюль Мишле¹.

Дело Дейфуса

За Республику, действительно, приходилось отчаянно бороться с носителями монархической традиции, которые первоначально составляли большинство в Национальном собрании, и лишь раздоры между легитимистами, сторонниками Бурбонов, и бонапартистами торпедировали реставрационистские поползновения. Еще большую сдерживающую роль играл крестьянский фактор: крестьяне в массе боялись возврата к Старому порядку, и выступления правых немедленно оживляли у них воспоминания о притеснениях сеньоров.

Третью республику тем не менее потрясали политические кризисы, и один из них, «дело Дрейфуса» (1894 — 1906) прямо затронул сферу национального сознания. Уголовное дело ложно обвиненно-

го в измене капитана французской армии, еврея по происхождению, дало толчок к развертыванию интенсивной антисемитской кампании, зачинателем которой в своей газете «Либр пароль» стал публицист Дрюмон, «автор бессмертного труда «Еврейская Франция», как говорилось в эпитафии на его могиле, выбитой в 1942 г. (и уничтоженной распоряжением мэрии Парижа в 2002 г.).

Пространный (1200 стр.) памфлет Дрюмона о «засилии» евреев, изданный в конце 1885 г., сделался бестселлером, открыв серию подобных публикаций (по несколько дюжин ежегодно), которые психологически подготовили общественное мнение в отношении к «Делу»¹. Симптоматично, что начало кампании пришлось на время подготовки к торжественному празднованию столетия Революции, один из важнейших принципов которой, универсальность Прав человека и гражданина, антисемитская кампания сделала своей мишенью.

Тем не менее на первых порах верные принципам Революции республиканцы активно не реагировали. Так продолжалось до тех пор, пока не выяснилась ложность обвинения попутно с нежеланием военной юстиции его отменять. Открытым письмом Эмиля Золя к президенту Республики, вошедшим в историю под названием «Я обвиняю» (1902), где писатель потребовал вмешательства высшей государственной власти в ситуацию, уголовно-процессуальный вопрос превратился в вопрос политический, дело частного лица, попавшего в жернова ведомственного правосудия, стало государственной проблемой.

Тогда-то и выявилось в полной мере, что ультраправые ставят под вопрос национальное самоопределение республиканской Франции: если со времен Революции республиканцы вкладывали в это понятие чисто политическое содержание (вопрос государственного суверенитета), ультранационалисты придали ему подчеркнuto этническую и даже расовую тональность. Отодвигая на второй план внешнюю угрозу, они сосредоточились на борьбе с «внутренним врагом», иначе сказать — с республиканским режимом.

Не заметно германофобии у Дрюмона. Напротив, застрельщик антисемитской кампании открыто восхищался Германией — «мужеством ее солдат», «гением ее мыслителей и поэтов»; более того, клялся «никогда не использовать свое перо, чтобы разжигать к ней народную ненависть». У Моррасса, как подмечает Дижон, исторический рубеж на Рейне и аннексия прирейнских провинций не возбуждали особых чувств. Идеолога коллаборационизма времен

¹ Шарль К. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века (Пер с фр. под ред. С.Л.Козлова. М.: Новое издательство, 2005; С. 131; Histoire de l'extrême droite en France (Sous la dir. de M. Winock. Paris: Seuil, 1993. P. 68

¹ Lieux de mémoire. T. 2. P. 306—307.

Виши, уроженца Прованса (ультранационалисты обычно бывали выходцами из провинции) заботила ситуация в столице: «его Германия — это Париж»¹.

Это была идеология «почвы и зова предков (terrains et morts)». «Именно Шарлю Моррасу, — подчеркивал симпатизирующий автор, — первому довелось придать национализму силу, которой у него никогда не было». Отвергнув «существующую форму французского сообщества»², идеолог и самая яркая личность всего ультраправого направления представил нацию в виде воображаемого сообщества соплеменников, наследников общего достояния. Этот «новый национализм» диктовал обращение к прошлому, каким в общенациональном масштабе был явлен идеализированный в патриархальном стиле Старый порядок. При известных различиях национализм ультраправых был тесно связан с реставрационистскими устремлениями.

С поворотом к прошлому радикально изменился эмоциональный настрой общественного мнения. «Даже став реваншистским, республиканский патриотизм, — отмечал Клод Дижон (имея в виду Гюго как певца патриотизма и Гамбетту как его «политическое воплощение»), — был в своей основе оптимистическим; он опирался на сознание силы, которую нужно только пустить в ход, чтобы право возобладавало»³. Однако время шло, а силы не прибавлялось. Режим Третьей республики никак не мог укрепиться, страна раздиралась антагонизмами, теряя международные позиции и подвергаясь угрозам со стороны могущественного соседа.

Для националистов создались все условия. После поражения под Седаном национальное сознание было уязвлено. Самые серьезные последствия это имело «не столько для гордости народа, сохранявшего убеждение в своем величии, сколько, — считает Прохассон, — для существа его идентичности». Обращение к национальному прошлому, характерное для нового национализма, было ничем иным, как «реакцией на чувство упадка»⁴.

Ультраправые разжигали общественные страсти, чтобы (заимствуя мобилизационные приемы левых) добиваться политических целей. «Упадок Франции» представители нового национализма списывали на Революцию и трактовали неизлечимой болезнью Третьей республики. И даже для более умеренных типа Мориса Барреса «золотой век» Франции был позади, а настоящее страны представало в самых

¹ Digeone C. La crise allemande de la pensée française (1870 — 1914). Paris : PUF, 1959. P. 359, 434., 446.

² Martin M.-M. Op. cit. P. 390, 398.

³ Digeone C. Op. cit. P. 431.

⁴ Histoire de l'extrême droite... P. 67.

мрачных тонах. «Подобно своим учителям Тэну и Фюстелю де Куланжу, — пишет Дижон, — Баррес видел Францию больной... Он воспевал беспокойство и нагнетал тревогу. Земля и могилы предков — вот его девиз... В созерцании кладбищ Баррес искал свой путь», «упиваясь запахом смерти». Дух упадничества ползет, уверял он: «яростные националистические страсти необходимы побежденным народам»¹.

Объектом страстей сделались этнические предрассудки. Антисемитизм явился находкой, как откровенно признавал создатель «Аксъен франсез», Моррас: «Все казалось невозможным или трудно осуществимым без этого провиденциального антисемитизма. Благодаря ему все упорядочивается, выравнивается и упрощается. Если не быть антисемитом из патриотизма, стоило стать им из простого чувства целесообразности»².

В антисемитизме — и в этом секрет успеха ультраправой агитации — тесно слились средневековые предрассудки и фрустрации определенных слоев общества, обойденных историческим процессом или опасавшихся его. Этот антисемитизм, отмечает Винок, питался «старыми фантомами христианской Европы», образом изолированной, замкнутой общины, подвергнутой остракизму в силу религиозной ненависти³. К средневековым добавились фантомы Нового времени, в которых евреи воплощали все зло модернизации.

Евреи — это власть денег, дымящие трубы заводов, разрушение сельского уклада жизни, контрасты капиталистического города, наконец, то, что теперь окрестили «глобализацией». «Торжеством еврейства» назвал Экспо-1889 Дрюмон, с мрачным восторгом описав посещение Всемирной выставки: «Еврей сделал из нее образец своих идей. Этот гигантский базар; этот шатер, более величественный, чем дворец; этот Номадизм, струящийся золотым дождем и покрытый пурпуром; это последнее слово Модернизма — башня, напоминающая о Вавилонской башне и ее происхождении; это низменная магия со своим лживым сиянием»⁴.

При таком мироощущении не имело значения, что евреев во Франции (по данным 1914 г.) было 0,2% населения — 80 тыс. жителей нескольких крупных городов. Важно, что этот народ воплощал, как пишет Винок, «в самом чистом виде» Другое или Другого⁵, чужеродное начало во французском обществе, от которого следовало избавиться.

¹ Ibid. P. 431 — 432.

² Ibid. P. 129.

³ Ibid. P. 128.

⁴ Ibid. P. 69. Вавилонской башней воображению Дрюмона представилась Эйфелева башня, сооруженная к открытию Выставки.

⁵ Ibid. P. 13.

Следуя давней роялистско-клерикальной традиции, чуждыми французской нации объявлялись, наряду с евреями, протестанты и масоны.

Сам Моррас порой снисходил до лирических размышлений относительно «монаршей милости», которой при Старом порядке пользовались евреи. Идеолог ультраправых делал из этого свои выводы: «Наше французское государство неизменно должно вести себя как благородный и добрый опекун. Наш антисемитизм — государственный, который исключает какие-либо ненужные притеснения». Этот антисемитизм, подчеркивал идеолог, символизирует восстание против «120 лет революционного разложения»¹. Коротко — ультраправые жаждали реванша над Революцией и, предаваясь антисемитизму, вступали в решающее сражение с ее наследием.

В этой борьбе ультранационалистическое движение затронуло глубокие пласты национальной идентичности и в первую очередь ее универсалистские устремления, отчетливо проявившиеся уже при Людовике Святом с его убежденностью, что Франция является частью многообразного христианского мира, и верой во вселенскую миссию страны. При Короле—Солнце и в эпоху Просвещения культурно—гегемонистские идеи приняли уже внерелигиозную форму. Пафос культурной гегемонии Франции, общецивилизационного значения ее культуры оставался доминантой национального сознания в XIX в., служа в том числе духовной компенсацией утраченной политической гегемонии.

Именно против допущения этнокультурного многообразия и признания ценностей универсализма и выступали праворадикальные националисты. Мартен хвалила Морраса за то, что во французском духовном наследии тот отделил «сущностное (essentiel)» от «второстепенного (secondaire)». В «сущностное» попали «греческая мудрость, римский порядок, трансцендентное откровение христианства». А к «второстепенному» был причислен ни много ни мало «вклад кельтов, германцев и Востока»². Выходило, что в своем желании навести, по словам Мартен, «порядок» в культурном наследии идеолог ультранационализма отсеял то, что для большинства французов стало историческим основанием их идентичности.

Все, что в политике, литературе, общественной мысли расходилось с представлениями Морраса о «средиземноморском классическом духе Франции», он провозгласил национально чуждым. А это с неизбежностью обернулось культурным сепаратизмом. «Национа-

лизм Морраса не является, следовательно, «французским пангерманизмом», как утверждали впоследствии его противники. В гораздо большей степени, — доказывает Дижон, — это французский «партикуляризм». Ограничение «французского духа» изнутри сопровождалось ограждением от внешних заимствований, а курс на культурную самодостаточность вел к «интеллектуальной автаркии»¹.

Итак, в конце XIX в. в определении французской национальной идентичности противостояли универсализм и партикуляризм, или, по-другому, культура всеобщего и этнокультурное сознание нации. Этот конфликт имел разнообразные мотивы у различных носителей. Прав Винок: нельзя сводить ультраправых к «какому-либо одному классу или социальной категории», пусть даже роль лавочников и ремесленников (а также разорвавшихся сельских хозяев) как наиболее расположенных к восприятию ультранационалистической идеологии вполне очевидна².

Можно сказать, нашедший выражение в «деле Дрейфуса» кризис идентичности расколол французское общество по вертикали, произведя болезненный разлом в различных слоях общества, начиная с самих военных. Роковую роль в судьбе капитана (затем майора и офицера Почетного легиона³) сыграло то обстоятельство, что он был не только евреем и эльзасцем, уроженцем онемеченной провинции, но и «политехником»: после катастрофы 1870 г. выпускники Политехнической школы стали пополнять ряды офицерского корпуса, принося с собой идеи модернизации армии и подрывая традиционную монополию выпускников академии Сен-Сира, отличавшейся корпоративным духом.

Раскол поразил и социалистическое движение. В творениях некоторых социалистов-утопистов, особенно Прудона, антикапитализм сближался с антисемитизмом, а последователь Фурье Туссенель сочинил уже первое произведение на тему «еврейского завоевания»⁴. Руководство Рабочей партии в разгар «дела Дрейфу-

¹ Digeone C. Op. cit. P. 447, 449.

² Histoire de l'extrême droite... P. 13.

³ На государственной церемонии в связи со столетием официальной реабилитации Дрейфуса 12 июля 2006 г. президент Жак Ширак назвал Дрейфуса «образцовым офицером» и «патриотом, страстно любившим Францию». Ширак отметил при этом, что «сражение с темными силами нетерпимости и ненависти нельзя считать завершенным». Юбилей постановлений Палаты депутатов, восстановивших на военной службе Дрейфуса и Пикара с присвоением им следующих чинов (формальное закрытие «дела») был ознаменован также мемориальным заседанием Национального собрания Франции.

⁴ Toussenet A. Les Juifs, rois de l'époque: histoire de la féodalité financière. 2 vol. Paris, 1847.

¹ Joly L. Les débuts de l'Action française (1899 — 1914) ou l'élaboration d'un nationalisme antisémite () Revue historique. P., 2006. T. 308, N. 3. P. 709 — 712.

² Martin M.-M. Op. cit. P. 401.

са» заняло позицию невмешательства. Как утверждалось в манифесте Геда—Вайяна, этот кризис — «гражданская война буржуазии», и пролетарии не должны принимать в ней участие¹. Зато в защиту Дрейфуса выступил основатель «Юманите» Жан Жорес.

Позиция деятелей культуры была далеко не однозначной. На стороне антидрейфусаров оказалась «большая» Академия: 22 ее члена подписали манифест Лиги защиты французского отечества против пересмотра дела². Если учесть, что во Французской академии традиционно преобладали «литераторы» — писатели, критики, историки литературы, есть основания у тех историков, кто видит оборотной стороной кризиса противостояние Академии и Университета, «литературной республики» и «республики профессоров»³.

Все же коллизия «литераторы vs ученые» оказывается на поверку упрощением. Среди «дрейфусаров» был Шарль Пеги, которому участие виделось исполненной религиозного смыслом борьбой за принципы справедливости и истины⁴. На той же стороне выступил Анатолий Франс, которому его мощный талант и широкое признание позволили занять независимую от академического «истеблишмента» позицию, а также еще не признанные тогда классики французской литературы Марсель Пруст и Андре Жид.

У деятелей культуры прослеживается противоборство традиционализма и модернизма. Поэты-авангардисты и писатели-натуралисты высказывались в защиту Дрейфуса, а среди литературного «истеблишмента», который образовали романисты традиционного типа и литературные критики ведущих журналов, еще до кризиса начал формироваться «литературный национализм», носители которого, борясь против влияния на французскую публику немецкой, русской, скандинавской литературы, выступали с позиций «интеллектуальной закрытости». Все новое приравнивалось к «иностранным», а иностранное — к «странному и варварскому»⁵.

Раздел чувствительно затронул и высшие учебные заведения. «Техники», вроде студентов Горного института и Центральной инженерной школы, были в общем на стороне консервативного «истеблишмента». На другой стороне выступили студенты обновленных в ходе образовательной реформы факультетов, прежде всего гуманитарных и естествен-

¹ Шарль К. Указ. соч. С. 170.

² *Rebérioux M.* Histoire, historiens et dreyfusisme () Revue historique. Paris, 1976. Т. 255, N. 2. P. 424.

³ *Keylor W. R.* Op. cit. P. 207; Шарль К. Указ. соч. С. 180.

⁴ *Dreyfus F.-G.* De Gaulle et le gaullisme: Essai d'interprétation. Paris, PUF, 1982. P. 51 — 52.

⁵ Шарль К. Указ. соч. С. 121, 130.

ных наук — наряду с Сорбонной, Эколь нормаль, Коллеж де Франс, Эколь пратик. Те, кто составлял Университет (с большой буквы)¹.

Школа протестантской теологии единодушно выступила на стороне «дрейфусаров», в противоположность, понятно, католическим школам. Однако заметная часть католической общины уклонилась от поддержки «антидрейфусаров». И это можно считать одним из свидетельств, что раздел проходил не по религиозному, а по политическому принципу.

Ультранационалистов воодушевляли и финансировали «интегралы», клерикальные круги, добивавшиеся восстановления статуса государственной религии. Эта коалиция носила прагматический характер. Воспитанный в католической среде, но ставший агностиком, Моррас откровенно презирал «сочиненные четыремя темными евреями» Евангелия. В 1926 г. папа Пий XI осудил «Аксъен франсез», однако его преемник Пий XII под растущим влиянием фашизма в 1939 г. отменил интердикцию².

Знаменателен раскол в стане ученых. Среди активных «дрейфусаров» оказались добивавшиеся превращения истории в социальную науку основоположники «методической школы» (Габриель Моно, Шарль Сеньобос) и создатели новых отраслей гуманитарного знания — социологи Эмиль Дюркгейм, Морис Хальбвакс, Франсуа Симиан, культурантропологи Марсель Мосс и Люсьен Леви-Брюль.

Основатель «Ревю историк», ставшего важнейшим печатным органом в борьбе за реформу образования, душеприказчик Мишле, Моно в полной мере унаследовал универсалистские устремления своего учителя. Вначале он не вступал в борьбу, опасаясь, что его конфессиональная принадлежность (протестант) станет одним из козырей для «антидрейфусаров». Затем, счез свои опасения малодушным, занял самую решительную позицию.

Для Сеньобоса «именно необходимость защиты ценностей демократии против сил традиции обуславливает значение социальных наук». Помогая современному человеку понять унаследованные им «инстинкты, страсти, предрассудки и привычки», они тем самым способствуют формированию граждан демократического общества. Новые науки, считал Сеньобос, должны отмежеваться от «литературной традиции», т.е. от традиционной учености³.

«Литературную традицию» защищал маститый историк внешней политики Альбер Сорель. Выразив неприятие «интеллектуаль-

¹ Там же. С. 281; *Keylor W. R.* Op. cit. P. 145.

² Histoire de l'extrême droite... P. 132, 143.

³ *Keylor W. R.* Op. cit. P. 200.

листской», «позитивистской» и «сциентистской» тенденции, восторжествовавшей в университетской среде, академик обрушился на «олигархию эрудитов», которые «льстят народным массам, чтобы править государством»¹. Переведя взаимодействие различных тенденций в национал-патриотическое русло, литераторы Массис и Тард доказывали, что профессора Сорбонны — охваченные «германизмом» педанты, которые убивают «классическую французскую культуру». Они требовали возвращения национального образования к античным классикам и отцам Церкви.

На обвинение в «педантизме» ответил в 1898 г. Дюркгейм: «Если за последнее время некоторое количество художников, а особенно ученых сочло своим долгом выразить несогласие с вердиктом, законность которого кажется им сомнительной, так это не потому, что они — в качестве химиков или филологов, философов или историков — приписывает себе какие-то особые привилегии)...». Нет, это потому что, *будучи людьми*, они намереваются полностью осуществить свое человеческое право)...». Да, они выказали большую заинтересованность в этом праве, чем остальная часть общества; но это просто означает, что *вследствие их профессиональных привычек* оно их больше волнует. Приученные практикой научного метода воздерживаться от суждения, пока не удостоверятся в чем-либо полностью, они...) не так легко поддаются порывам толпы и влиянию авторитетов (курсив — *А.Г.*)»².

Закономерным следствием «дела Дрейфуса» называют установление союза новой науки и республиканской демократии. Национальный кризис сформировал во Франции категорию «интеллектуалов», как называли тех, кто, вслед Золя, выступил в защиту Дрейфуса³. Со своей стороны, лидеры республиканцев приветствовали политизацию Университета. Клемансо с радостью увидел в выступлении ученых «энергичное выражение приверженности старым традициям либерализма, разума и справедливости»⁴.

В конфликте идейно-политических направлений и глубинных культурных течений, каждое из которых отстаивало свое исключи-

¹ Ibid. P. 206.

² Там же. С. 159 — 160.

³ Честь изобретения принадлежит, как считают, Барресу, который назвал заявление группы ученых и литераторов, опубликованное в «Орор», «манифестом интеллектуалов» как мудрецов, претендующих на особое мнение. Уничтожительность нового термина была снята издателем газеты Жоржем Клемансо, который приветствовал активную общественную позицию деятелей культуры. С коннотациями, который придал термину политический лидер Третьей республики, «интеллектуалы» вошли в историю Франции.

⁴ Keylor W. R. Op. cit. P. 145.

тельное право на существование, совершенно очевидно столкнулись константы различных эпох национального формирования — возможность личного самоопределения, в одном случае, и предписанность поведения господствующим мнением либо принятой в той или иной среде общества традицией — в другом.

Республиканские принципы, включая политическое и универсалистское определение национальной идентичности, ставящее во главу угла государственную принадлежность (гражданство), восторжествовали в «деле Дрейфуса» и устояли в испытаниях Первой мировой войны. «Священный союз», как называли национальное сплочение в 1914—1918 гг., диктовал даже Моррасу заявления о патриотическом долге солдата-француза подчиняться приказам офицера-еврея. В 30-х годах борьба возобновилась. Все же крайне правые — и «те, кто вдохновлялся контрреволюционной традицией, и те, кто исходил из национал-популизма или кого вдохновило установление фашистских режимов, оставались лишены власти»¹.

«Национальная революция»

Но вот грянула июньская катастрофа 1940 г. Учреждается коллаборационистский режим, который устами маршала Петена провозглашает курс на «национальную революцию» — «единственный пример в новейшей истории Франции того, как политическая культура тоталитарного и реакционного толка, — пишет Анри Руссо, — берет на себя ответственность за состояние государства в целом и определяет его будущее»². Возникновение режима Виши, претендовавшего на нечто гораздо большее, чем роль сателлита Третьего Рейха, безусловно, нельзя относить лишь к превратностям мировой войны. Если бы не разгром фашизма, «эта административная и политическая культура могла бы укорениться»³, — указывает директор Института истории современности (Париж).

Терпевшая неизменные поражения в открытой политической борьбе, ультраправая субкультура тем не менее опиралась на устойчивые тенденции, восходившие к эпохе Революции. Коллабораци-

¹ Histoire de l'extrême droite... P. 191.

² Руссо А. «Национальная революция» режима Виши () Французский ежегодник, 2003. М., 2003. С. 182.

³ Там же. С. 196.

онисты попытались разработать новую национальную идеологию, которая вобрала в себя не столько откровенно контрреволюционные (роялизм-клерикализм), сколько многообразные консервативные элементы (антикапиталистический коммунитаризм и «аграрный романтизм», персоналистский авторитаризм и провинциальный сепаратизм) заодно с системообразующим «национал-популизмом», жестким расистского толка национализмом.

Вождь «национальной революции» Петен не хотел прослыть революционером. В условиях победы, мира, при «добровольном союзе равноправных народов» «мы бы даже не задумались» о необходимости «национальной революции», — утверждал маршал. И, если со «старым политическим режимом» в образе Третьей республики следовало поступить так, как Революция поступила со Старым порядком, с монархией, то потому что тот несет, ответственность за национальную катастрофу, заявлял Петен в своем программном заявлении¹.

Провозглашенная «национальным вождем» «национальная революция» не была в полном смысле контрреволюцией по отношению к принципам и идеалам 1789 г. Поскольку выставлялся лозунг «национального примирения», следовало осмотрительно относиться к наследию Революции. Сохранялся триколор, и даже день Бастилии признавался национальным праздником. Однако с ним произошла показательная метаморфоза.

Подчеркнув, что праздник сохраняется в силу политической необходимости, Петен предложил превратить его в «день печали и размышлений» о погибших и попавших в плен соотечественниках, о развалинах городов и т.п. А популярная (300 тыс. экз.) газета режима «*Je suis partout*» (переключка с названием газеты Геббельса) требовала вместо 14-го («праздника масонско-еврейской республики») отмечать 13 июля в честь убийства Марата. Напротив, Сопротивление поспешило актуализовать революционную традицию, превратив 14 июля в день мобилизации сил, устройства митингов и демонстраций². Так, национально-революционный праздник вернул себе республиканско-патриотическое содержание и одновременно обострил раздел внутри французской нации.

«Национальная революция» оказалась несостоятельной в своем центральном звене, в претензиях на национальное единение. Идеология последнего была всецело заимствована у Моррасса, который вос-

торженно приветствовал утверждение «нового порядка» как «божественное явление». Маршал, со своей стороны, восхищался идеологом ультранационализма как «французом из французов»¹. Режимом Виши была воспринята логика основателя «Аксъен франсез»: французской нации для обретения своей идентичности надлежало 1) очиститься от «анти-Франции» и 2) сплотиться на патриархальных основах.

В окружении Петена «очищение» означало: нация «изгоняет из своей среды или лишает всякого руководящего влияния индивидов и группы, которые в силу расовой принадлежности или убеждений не могут или не хотят признавать примат французского отечества (курсив мой. — АГ.)». К проскрибированным категориям в этом толковании были отнесены: «иностранцы, евреи, франкмасоны, коммунисты, интернационалисты» всех своих разновидностей². К идее «еврейско-масонского заговора» добавилась «еврейско-большевистская угроза»³.

Вслед за правыми националистами конца XIX в. идеологи «национальной революции» в основание французского единства закладывали «естественные» образования, из которых на первое место ставили семью. «Изначальная ячейка общества», как ее называл Петен, сделалась первой частью триптиха Семья-Труд-Отечество, который «национал-революционеры» противопоставляли девизу Свобода-Равенство-Братство. «Для того чтобы Франция жила, нужны семейные очаги. Именно семейный очаг — утверждал маршал, — (...)спасает человека от эгоизма, учит его забывать о себе и отдавать всего себя тем, кто его окружает». Истолкованные как «духовное объединение» семейные узы предлагались в качестве архетипа возрождаемой Франции⁴.

Современное общество должно было очиститься от классового и партийной борьбы, экономической конкуренции, индивидуализма. Патриархальная деревня и «исконный» способ хозяйствования крестьянской семьи провозглашались национальными идеалами. Восстанавливались соответствующие половозрастные принципы социальной организации: статус главы семейства за мужчиной, функция домохозяйки у женщины, трудовое воспитание и физические занятия для молодежи. Аборты воспрещались, многодетность становилась почетной, многосемейные получали поощрение, с бездетных взимался налог.

¹ Histoire de l'extrême droite... P. 148.

² Общества франкмасонов были распущены, евреев режим лишил политических прав и запретил им заниматься всякой профессиональной деятельностью, прежде чем наложить секвестр на имущество.

³ Ibid. P. 200 — 201.

⁴ Руссо А. Указ. соч. С. 192.

¹ <http://www.fonjallaz.net/MLH/Petain-11-oct-1940.html#anchor>

² Katz E. Memory at the front: The struggle over revolutionary commemoration in occupied France, 1940 — 1944 () Journal of European studies. Chalfont St. Gilles, 2005. Vol. 35. N. 2. P. 157 — 161.

Голлистский синтез

Хотя в условиях послевоенных репрессий против коллаборационистов ультраправые, защищая режим Виши, утверждали, что вся Франция в 1940 г. была на стороне Петена («сорок миллионов петенистов»)¹, фактически события 1940—1944 гг. стали еще одним драматическим этапом во «франко-французской войне». В то же время навязчивое желание забыть о расколе Франции превратилось в «вишистский синдром», который, как считает автор одноименной книги Анри Руссо, не преодолевается (симптоматична открытая дата в названии книги) и, более того, этот раскол обостряет².

Особый оттенок «синдрому» придает муссирование идеи о родстве «национальной революции» с голлизмом, об их взаимодополняемости в политическом устройстве Франции. Ближайший соратник де Голля полковник Реми выступил в 1950 г. с заявлением, что в личной беседе (1946 г.) генерал сказал: «Франции всегда нужны две опоры. В 1940 г. ей нужна была опора Петена, как и де Голля». «Во имя чести и будущего Франции», как он подчеркнул, генерал немедленно отмежевался от утверждения своего бывшего соратника, а заодно — от «петено-голлистов» и «клеветы относительно “двух опор”». «Ничто не может оправдать политику режима и людей Виши...» капитуляцию и коллаборационизм...». Нация это осуждает», — твердо заявил де Голль.

Между тем, как констатирует Руссо, «нация» была не столь безоговорочна в своем ретроспективном осуждении Виши. «Ревизионистская» волна общественного мнения 80-х годов выявила, что многие французы считали заключенное Петеном перемирие вынужденным, отделяя самого маршала как «спасителя» от «предателей-коллаборационистов» в Париже. По данным опроса 1980 г., 31% (против 42%) французов находили, что Петен и де Голль дополняли друг друга — один, защищая интересы Франции в Виши, другой, готовя ее освобождение. И 59% «желали бы» союза между ними³.

Что же сближало двух лидеров в общественном мнении? Коротко — прокламирование примата национальных интересов над партийными. Как и Петену, де Голлю была ненавистна партийная борьба, поскольку она ослабляла Францию. Как и маршал, де Голль возлагал на «режим партий», с которым ассоциировалась Третья

¹ По данным специального исследования, с 1941 г. «петенистские» настроения большинства французов сменились «выжидательными» (*Laborie P. L'opinion française sous Vichy. Paris: Seuil, 1990 (См.: Histoire de l'extrême droite... P. 212).*

² *Rouso H. Le syndrome de Vichy (1940 — 198...).* Paris: Seuil, 1987. P. 55.

³ *Ibid.* P. 45, 47, 55, 300.

республика, ответственность за катастрофу 1940 г. Напрасно активисты внутреннего (т.е. на территории оккупированной Франции) Сопrotивления призывали его воздерживаться от подобных заявлений: «Ваш язык должен во всех пунктах быть противоположным языку маршала». Де Голль не соглашался, считая достаточным для размежевания политический факт: «Он подписал перемирие, но не я! Он принял поражение, но не я!»¹.

Политический факт явился историческим водоразделом, и, в частности, обозначил принципиальное различие политических стилей — пораженческого и победоносного. «Петен хотел воспользоваться поражением, де Голль использовал победу». Первый в своей игре делал ставку на «смятение» среди французов. Второй от начала до конца своей политической карьеры — на «обретение Францией величия»². Вера в страну, в национальную гордость французов, уверенность в окончательной победе продиктовали де Голлю его обращение к нации 18 июня 1940 г., когда в ответ на заключенное Петеном перемирие он призвал к продолжению борьбы.

Было в решимости де Голля еще одно измерение, интернациональное, и оно чрезвычайно существенно. Поражение 1940 г. лидер Сопrotивления оценивал как эпизод — драматический эпизод Мировой войны, исход которой будут определять силы, противостоящие фашизму. Поэтому Франция должна быть среди тех, кого позднее назвали «антигитлеровской коалицией», чтобы, как говорил де Голль, «участвовать» в общей победе. Можно отметить политическую его прозорливость в тот момент, когда из будущей коалиции одна Великобритания продолжала борьбу с фашистскими державами. Но эта прозорливость отчетливо характеризует его мировоззрение в целом, включая принципиальное отличие от традиционалистского мировосприятия вождя «национальной революции».

Мировоззрение основателя Пятой республики было открыто восприятию исторического прогресса. С того самого времени, когда капитан де Голль столкнулся с бюрократической рутинной Третьей республики в бессильных стремлениях перестроить ее военную организацию с учетом требований современной войны (качественно возрастающей роли танков и авиации), он зарекомендовал себя сторонником модернизации в самом широком смысле слова. И уже в предвоенные годы обнажилась противоположность его мировоззрения взглядам «героя Вердена»: Петен, вполне оправ-

¹ *De Gaulle en son siècle. T. 1. Paris: Plon, 1991. P. 543 (воспоминания Кристиана Пино).*

² *Rouso H. Op. cit. P. 258.*

дывая изречение «генералы хорошо готовятся к прошлым войнам», считал, что приспособленные к длительному позиционному противостоянию военная организация и оборонная доктрина Франции не нуждаются в изменениях.

Открытость прогрессу, в свою очередь, означала широту пространственной ориентировки в силу тесного единства времени и пространства, как отметил многолетний директор левокатолического журнала «Эспри» Жан-Мари Доменак, цитируя манифест де Голля 18 июня 1940 г.: «Франция не одинока. Война не ограничивается несчастной территорией нашей страны. Она — мировая». Призыв к Соппротивлению был обусловлен восприятием не только глобального, но и тотального характера войны, тем что она затрагивала фундаментальные общечеловеческие ценности. «Врага, — писал Доменак (сам участник Соппротивления), — нельзя было представлять только агрессивной империалистической державой. То было абсолютное зло, которое угрожало не только территории и суверенитету, но самой душе народа и одновременно всему человечеству, его единству и достоинству»¹.

Широта кругозора имела основанием универсализм политического и исторического мышления. Де Голль глубоко усвоил идею историков романтической школы, и особенно Мишле, об универсалистском призвании Франции. Он трактовал эту идею как выражение борьбы за свободу народов и людей, при этом национальные аспекты тесно сплетались с международными. «153 года назад, — обращался де Голль к оккупированной стране, — победоносная ярость народа сделала из 14 июля Праздник Нации. И поскольку таким образом был проложен путь к свободе, этот праздник одновременно стал праздником всех свободных людей»².

Впоследствии де Голль уточнил, что универсализм возник задолго до Революции и является коренной особенностью нации. «Призвание Франции, предназначение Франции — это призвание и предназначение общечеловеческие», это «служба человечеству». Людовик Святой был для президента первым французским правителем, воплотившим в своей деятельности и личности идею универсальности. Противопоставляя эту позицию национализму в обычном смысле слова, сподвижник президента Пейрефит говорил о «паннационализме» де Голля³.

Фактически, речь идет о слиянии универсалистского пафоса с идеей величия Франции, которую, по собственному признанию и

¹ De Gaulle en son siècle. P. 222.

² Ibid. P. 198.

³ Ibid. P. 108, 161, 523.

свидетельству окружающих, де Голль постоянно вынашивал в своих помыслах. Даже его политические противники, например Франсуа Миттеран, признавали: «Нельзя любить Францию больше, чем он», а другой лидер социалистов Мишель Рокар уточнял: «Служить французам он хотел прежде всего своим стремлением возвеличить Францию, тогда как мы его упрекали в том, что он больше заботится о Нации, чем о тех, кто ее составляет»¹.

Стремлением к возвращению стране прежнего ореола де Голль выполнял в буквальном смысле историческую задачу. Несколько поколений граждан Третьей республики, учась в школе по учебникам Лависса, усваивали постулат величия Франции. Недаром в 1940 г. капитан Марк Блок услышал от сослуживца недоуменный вопрос: «Действительно ли история нас обманула?»². Де Голль перечеркнул этот вопрос и теоретически, и практически. Своей концепцией «тридцатилетней войны» (1914—1944), сплавив в единое целое обе Мировые войны, он сводил разгром 1940 г. к несчастному, но мимолетному эпизоду. А главное постарался всей своей политической деятельностью вернуть нации сознание ее величия. Он был убежден, что Франция как нация может осознавать себя только великой. И добился на этой основе определенного национального консенсуса.

Желая, чтобы величие страны и ее народа не зависело больше от «провиденциальных лидеров», историк Винок признает, что ему, человеку левой ориентации импонировала независимая внешняя политика де Голля, позволявшая «гордиться тем, что мы французы». «Мы восхищались им потому что его образ возвеличивал нас самих», и в этом смысле великий лидер явился «замещением великого народа». Подобно Виноку, немало представителей левых ощутили себя после кончины генерала «посмертными голлистами»³. Возвеличивание Франции явилось предпосылкой того, что получило название «голлистского синтеза» в политике, а сутью его была идея исторической преемственности.

В мировоззрении де Голля соединились «самые противоречивые элементы национальной традиции, притом, однако, сублимированные, гармонизированные, переплавленные в синтез, в котором разум и сердце принимают равное участие. В некотором роде он предался работе историка, важнейшее качество которого доброжелательность»⁴, — отмечал Доменак. Историк Франсуа Беариде уточнил, что занятия де Голля историей Франции, сам круг его

¹ Ibid. P. 20.

² Блок М. Странное поражение: Свидетельство, записанное в 1940 году. (Пер. с фр. Е. В. Морозова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 136.

³ De Gaulle en son siècle. P. 523.

⁴ Ibid. P. 217.

чтения «соединяли преемственностью традицию и Революцию, не исключая ни один из эпизодов этой истории. Скорее, чем о синкретизме..., следует говорить об экуменизме, который все принимает и все собирает, отдавая должное каждому персонажу и каждому времени»¹.

«У Франции только одна история», — говорил де Голль. Его возмущало противопоставление Старого порядка тому, что за этим последовало в 1789г.; он отвергал ту антитезу, что сделалась для Третьей республики заучиваемой в школах азбучной истиной, равно как идеологическим постулатом для роялистов и ультранационалистов. Значительная часть французов считала его лучшим продолжателем революционных традиций². Но вместе с последними де Голль высоко ценил монархическое прошлое страны: «Капетинги создали Францию. Они взяли ее, когда она была ограничена Иль-де-Франсом, и придали ей размеры нынешней Франции. Они вознесли ее в ряд первых стран мира, а Третья республика провалилась с этим... Не роялисты подорвали Республику в 1940 г., а республиканцы»³.

От приближенных де Голль не скрывал монархических симпатий, но он прекрасно понимал, что в его время: «монархии не делают, от них отделяются». Республика для него была «инструментом», используемым Францией. При этом он хорошо чувствовал настроение нации: «Я не люблю Республику ради Республики. Но французы привязаны к ней, поэтому я всегда считал, что другого выбора нет». И на прямой вопрос Пейрефита, «не хотел ли он реставрации монархии через графа Парижского», потомка Орлеанской ветви французского королевского Дома который выражал желание стать «дофином», де Голль отрезал: «Нет! Никогда! Ни через него, ни через кого! Ни во время войны, ни после возвращения к делам!»⁴.

Полезность «дофина» он оценивал сквозь призму «интересов Франции»; и выходило, по де Голлю, что граф Парижский упустил свой шанс, не присоединившись к движению Сопrotивления, как упустил исторический шанс из-за «упрямства» внук Карла X граф Шамбор⁵ в 1873 г., когда роялистское большинство Национального собрания готово было поддержать его. Де Голль признавал, что

конституция президентской республики близка к монархии. «Однако это монархия выборная, — уточнял президент. — Она совсем другой природы, чем наследственная монархия Старого порядка. Она установила новую легитимность, ставшую соединительной нитью с легитимностью, нарушенной Революцией. Но эта легитимность опирается на народ»¹.

Еще более суровые упреки, чем роялистам, де Голль предъявлял католической Церкви. Ее клир в своем большинстве не был, по его мнению, ни галликанским, ни патриотическим. Он с горечью говорил Пейрефиту, что иерархов больше привлекал режим Виши: «Эта Франция, которая была им по сердцу». У него как мыслящего католика были основательные претензии и к папству: После Реформации Церковь «оцепенела в консервативной и даже... реакционной позиции. И в таком положении она оставалась в общем 400 лет... Она отказывалась принять современный мир. Нужно покончить с этим неприятием. Этого требует дух времени». С таких позиций де Голль высоко оценивал деятельность Иоанна XXIII и, сознавая трудности, приветствовал начатое тем «великое дело *l'aggiornamento*»².

Де Голлю это чувство времени было присуще в высокой степени, что и позволяло ему, по словам Доменака, воспринимать антитезу «традиция — модернность» не как неизбежное противостояние, а как «напряжение, которое необходимо снять». Де Голль оказался наделенным «легитимностью, унаследованной не от королевской крови, а от духовной линии, в которой смешались все традиции и все культуры, создавшие Францию». Такой синтез, заключал философ, может иметь перспективы, поскольку современная эпоха «не страшится больше традиций и отвергает те непростительные разрывы, которые столь часто были кровотоющими ранами на теле модерности»³.

Сыгравший свою роль «голлистский синтез» видится теперь достоянием истории. Прежнюю конфронтацию между наследниками республиканской и монархической традициями заменяют внутренние разногласия республиканцев, в первую очередь по поводу интеграции мигрантского населения. В этих разногласиях ставится под вопрос господствовавшая со времен Революции и Третьей республики трактовка универсализма как унификации, культурной ассимиляции и административной централизации..

Общей тенденцией является движение от того, что получило название «унитарной концепции нации», к плюралистической ин-

¹ Ibid. P. 145.

² По обследованию, проведенному «Монд» в год 200-летия, де Голль оказался во главе списка «лучших продолжателей Революции», значительно опередив занявшего второе место Жореса (Ibid. P. 303).

³ *Peyréfite A. C'était de Gaulle.* (Т. 2): "La France reprend sa place dans le monde". Paris: Fayard, 1997. P. 534.

⁴ Ibid. P. 533 — 534.

⁵ Не желая никаких уступок республиканским настроениям, он отвергал даже трехцветное знамя.

¹ *Peyréfite A. Op. cit.* P. 537.

² Ibid. P. 203, 199.

³ *De Gaulle en son siècle.* P. 219, 223, 226.

терпретации национальной идентичности. Национальное празднование в последние десятилетия XX в. трех ключевых дат французской истории (200-летия Революции, 1000-летия Капетингов и 1500-летия крещения Хлодвига), отношение к которым разделило в свое время религиозно-монархическую и революционно-республиканскую традиции и их носителей, явилось впечатляющим свидетельством происходящих сдвигов.

Три праздника символизировали выбор, который был предложен нации на основе единства многообразия. В публикации МИД говорилось, что Франция как «живое существо развивалось постепенно, вбирая многообразные воздействия, исходя из которых она формировала свою идентичность». В то же время Франция остается редким в мировой истории примером «государства-нации», в котором «три основных составляющих идентичности — территория, государство и народ — образуют единое целое»¹.

Бурно происходившие с началом XXI в. дискуссии о национальной идентичности перешли в новое русло. Меняется, как замечает Пьер Нора, собственно национальное сознание: «Национальное чувство из утверждающего стало вопрошающим, из агрессивно-воинственного соревновательным, всецело выражающимся в культе промышленного прогресса и спортивных достижений. Из жертвенного, мрачного и оборонительного оно стало обращенным к наслаждениям, любопытствующим и, можно сказать, туристическим. Из воспитательного — ознакомительным и из коллективного — индивидуальным, и даже индивидуалистским... Воплощавшее силу гражданственности, теперь оно эмоциональное и даже сентиментальное. Оно было универсалистским — теперь оно становится партикуляристским. Подвергавшее физическим испытаниям, отныне оно символическое»².

«Требуется заново изобрести французскую идентичность», — утверждает Ситрон, имея в виду, что французская нация не является больше «гальской, однородной и обращенной в прошлое (*passéiste*), но плюралистической, смешанной (*métissée*) и открытой будущему»³.

Сложности этого процесса нового определения национальной идентичности предстоит рассмотреть в специальной главе «Культура многообразия».

¹ France (Ministère des affaires étrangères. Paris : La Documentation française, 1999. P. 41.

² Nora P. Comment écrire l'histoire de France?)) Lieux de memoire. T. 1. P. 2234

³ Citron S. Op. cit.

«Старшая дочь церкви» и лаицизм

Религиозная традиция Франции, в отличие от некоторых типичных случаев, когда четко указывается на духовный авторитет (например, Св. Патрик в Ирландии) или на «воцерковляющего» представителя светской власти («равноапостольный» князь Владимир), не имеет единого общепринятого источника. Хлодвиг, Св. Ремигий или Св. Дионисий? «Моя страна христианская, поэтому для меня история Франции начинается с христианского короля»¹, — с образцовой четкостью рассуждал де Голль. «Религия Хлодвига, Карла Великого и Св. Людовика», — триадой прославленных королей обосновывалось право католичества на восстановление в статусе государственной религии². Торжеством по случаю полуторатысячелетия (1996) крещение короля франков вошло в череду фундаментальных дат национальной истории.

Традиции Сен-Дени и Реймса

Основополагающее значение юбилея было воспринято между тем далеко не всеми. Оппоненты полагали, что считать Хлодвига основателем христианской Франции — упрощение, ибо в таком случае недооценивается история христианства в стране, насчитывавшая к моменту крещения короля франков несколько веков³. За триста лет до крещения Хлодвига Св. Ремигием существовала церковь в Лионе, епископом которой с 177г. был один из Отцов Церкви Св. Ирины. В Пуату в

¹ Pognon E. De Gaulle et l'histoire de France. Paris: Albin Michel, 1970. P. 30.

² См.: Бовыкин Д.Ю. Религия и политика в планах Людовика XVIII и его окружения в 1795 — 1799 гг. () Французский ежегодник... 2004. С. 226.

³ Amalvi Ch. Le baptême de Clovis : heurs et malheurs d'un mythe fondateur de la France contemporaine, 1814—1914 () Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1989. N. 1. P. 583-610.

IV в. проповедовали учение Христа Иларий из Пуатье (315—367) и его ученик Св. Мартин Турский (ум. в 397 г.). В III в. в Галлию для распространения христианства были посланы из Рима семь епископов. Среди них наиболее известен Дионисий, образ которого явился источником другой влиятельной церковно-государственной традиции.

Традиции почитания Хлодвига и Св. Ремигия или Св. Дионисия начали формироваться в одно время (IX в.) и бытовали параллельно, в значительной степени переплетаясь. Они опирались на связь епархий с правителями, и суть культивирования традиций была двойственной: с одной стороны, религиозная легитимация королевской власти, с другой — апология государственной роли Церкви. Основателями традиций выступали церковные иерархи, представлявшие в одном случае реймскую епархию, в другом — монастырь Сен-Дени, под Парижем. Центральное положение обоих предопределило роль, которую сыграли указанные традиции в средневековой легитимации формировавшейся национальной государственности.

Становлению культа Св. Дионисия положила начало агиография «*Vita Sancti Dionisii*», составленная около 835 г. настоятелем монастыря Сен-Дени Гильдуином. Миссионер III в., крестивший жителей Лютетии и обезглавленный вместе со своими сподвижниками Рустиком и Елефтером на Монмартре (отсюда топонимика *Холм мучеников*) в 270 г. (по Григорию Турскому), был отождествлен с учеником апостола Павла Дионисием Ареопагитом (по названию места, где он проповедовал, и важнейшего для ранней патристики сочинения), епископом Афинским (I в.).

Контаминация имела глубокий смысл и многообразные значения: древнейший парижский епископ попадал в первый ряд христианских мучеников, сама смерть которых способствовала утверждению новой религии. Кульминацией предания оказывалось чудо: Дионисий, подхватив отсеченную палачом голову, устремился с Монмартра в поисках места, достойного упокоения, найдя его за 6 км. от места казни. Место упокоения мученика стало центром поклонения, возникла обитель, положившая начало монастырю. Агиография Дионисия, причисляя его к христианским первомученикам, вносила лепту в возвышение одноименного монастыря.

Но за этим «конгрегационным» смыслом выдвигался другой, несравненно более масштабный. Религиозное откровение для страны сдвигалось к первому веку христианской эры, и ее наиболее известный просветитель как духовный сын важнейшего, *первоверховного* апостола претендовал на место в следующем ряду — *апостолов от семидесяти*. А это могло символизировать церковную самостоятельность, ибо свое изначальное просвещение Галлия получала,

таким образом, минуя Святой Престол¹. При непростых, а нередко конфликтных отношениях с папством репутация Ареопагита становилась одним из аргументов.

Не случайно Гильдуин получил императорскую поддержку. Не случайно он обвинял сомневающихся клириков и theologов в том, что те «против славы своей страны». Св. Дионисий превращался в небесного покровителя сначала Каролингов, а потом и Капетингов; параллельно возрастало значение монастыря Сен-Дени и крепили его связи с короной. Возражения становились государственным преступлением. Если и в XI в. отрицать что монмартрский мученик и есть Дионисий Ареопагит, становилось не просто, то «после «1120 г. это стало невозможно». Трагедия Абеяра, подвергнувшего официальную установку рациональной критике (1121), тому свидетельство. Философа обвинили в том, что он «бесчестит королевство и корону»².

Королевская власть, совместно с церковной, рьяно защищала предание, которое освящало королевскую усыпальницу, ибо в крипте Сен-Дени, наряду с останками Дионисия, Рустика и Елефтера, начали в VII в. хоронить правителей страны. XII век стал апогеем славы и могущества монастыря, превратившегося в главное аббатство государства, важнейший духовный и экономический центр страны³. При 30-летнем руководительстве аббата (с 1122 г.) Сугерия была развернута грандиозная храмоздательская работа, в результате которой возник шедевр готики базилика Сен-Дени, соединившая новаторские эстетические и теологические идеи («Бог — это свет»⁴). Воплотившись в многочисленных соборах по всей Западной Европе, эти идеи послужили обоснованием готического искусства, по признанию многих исследователей — высшего достижения в культуре Средних веков.

Немаловажно, что аббат монастыря опирался на всестороннюю поддержку короля и сам выступал крупным государственным деятелем. Проповедник Второго крестового похода (1147—1149), он во время отсутствия отправившегося в поход Людовика VII стал упра-

¹ Характерно, что в православии, подчеркивающим роль проповедников с христианского Востока в религиозном просвещении европейского Запада, удержалась контаминация в агиографии парижского епископа. Так, в современном Православном церковном календаре читаем: сщмч. Дионисий Ареопагит был убит в Галлийской Лютетии в 96 г. (days.pravoslavie.ru/Life/life1657.htm).

² *Beane C.* Naissance de la nation France. P. 89 — 90. Вставка XVII в. в средневековую рукопись об Абеяре: «плохой француз» и «плохой христианин», не подлежащий спасению.

³ *Дюби Ж.* Время соборов. С. 123.

⁴ Идея, превратившая храмы из мрачных подземелий в «амбары воздуха и света», по Осипу Мандельштаму.

вителем (термина «регент» еще не существовало) королевства. В аббатстве хранились королевские регалии, происхождение которых отсылает нас к другой церковно-государственной традиции.

У истоков Реймской традиции был местный (с 845 г. в течение 37 лет) архиепископ Хинкмар, проходивший церковное обучение в Сен-Дени под руководством Гильдуина. В агиографии Ремигия («Vita Sancti Remigii»), составленной в 877 (878) г., Хинкмар со ссылкой на неизвестные предания живописал засвидетельствованный хрониками акт крещения Хлодвига, представив крестившего его реймского епископа первосвященником королевства. Исключительным влиянием пастыря да еще просьбами христианки Св.Клотильды, на которой (дочерью короля бургундов) тот женился тоже под влиянием епископа, следовало объяснить, по Хинкмару, обращение короля франков¹. Св. Ремигий был провозглашен Хинкмаром «апостолом франков». Приводилось завещание Ремигия и другие тексты (нередко сомнительного происхождения) в защиту монополии Реймского собора на коронацию франкских королей, а соответственно — на королевские привилегии и особую роль в государстве. Глава Реймской епархии провозглашался «*élit*», «избранным по Божественному внушению»².

В идущей от Хинкмара традиции происходила контаминация иного рода, чем в традиции Сен-Дени — совмещение ритуалов крещения и коронации. Письменные источники указывали лишь на крещение Хлодвига, который был к тому времени избранным королем своего народа. По Хинкмару, Хлодвиг был коронован Ремигием, что подразумевало определенные следствия. Как резюмировал Марк Блок, целью прелата было не только «утвердить главенство реймской церкви», но и установить «контроль церкви над монархией». Сама структура обряда коронации позволяла сторонникам прерогативы церковной власти формулировать довод: «Тот, над кем совершается помазание, ниже того, кто совершает это помазание»³.

И основатель «реймской религии» (выражение Ренана) откровенно пользовался этим аргументом. «Именно помазанию, дея-

¹ С характерным епархиальным «патриотизмом» Хинкмар оставил без внимания роль Св. Женевьевы (423 — 512). Между тем о существовании глубокой духовной связи между святой покровительницей Парижа и королевской четой свидетельствует уже тот факт, что она была похоронена рядом с Хлодвигом (ум. 511 г.). Впоследствии к ним присоединилась и Клотильда (ум. 545 г.).

² Defo S.D., Petitot E. Clovis dans l'histoire de France (www.fdn.fr) rebours/clovis.htm).

³ Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. (Пер. с фр. В.А.Мильчиной. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 38, 320.

нию епископскому и духовному, а не земному вашему могуществу обязаны вы вашим королевским достоинством», — писал он Карлу Лысому. Значение помазания было уже усвоено королевской властью, которая вкладывала в обряд свой смысл. Избранный по обычаю франков королем в ноябре 751 г., Пипин в мае 752 г. торжественно короновался и был помазан на царствие Св. Бонифацием. Подчеркивая значение этого акта для легитимации новой династии (Каролингов), «узурпатор» Пипин торжественно заявлял, что «сим помазанием возвело нас божественное Провидение на престол»¹.

Подменяя акт народного избрания эманацией Божьей воли, священнодействие бесконечно возвышало помазанника над подданными. Он становился посредником между людьми и Богом, между земным и небесным царствиями, как бы «соправителем Христа»². Помазание сулило прямую дорогу в рай. Вместе с тем ритуал символизировал определенную зависимость (реальная степень которой постоянно менялась) коронованных правителей от священнослужителей. Возникшее в результате обряда «царственное священство» светской власти оказывалось, следственно, амбивалентным — возвышающим и обязывающим.

Характерно пророчество Ремигия, предсказывавшее (по Хинкмару), что династия Хлодвига «будет одерживать победы над всеми народами, пока останется на пути истины и веры». Если же правители «пренебрегут Церковью и нанесут оскорбление Богу», королевству грозят потрясения и смена династии. Об этом пророчестве станут часто вспоминать в потрясениях Столетней войны³.

Со ссылкой на Ремигия появляется термин «*rex christianissimu*», «христианнейший король». Войдя в историческую традицию, понятие сделалось своего рода эталоном для правителей королевства (*le roi très—chrétien*). Король франков оказался первым среди варваров государем, принятым в лоно Церкви⁴, на основании чего Святым Престолом было признано особое место страны как «старшей дочери Церкви». А на правителя Франции норматив «христианнейшего» накладывал особые обязательства, прежде всего заботу о благополучии Церкви. Кодекс королевского поведения предполагал набожность и благочестие, так чтобы подданные могли гордиться отменными свойствами своего государя. Постепенно эталон

¹ Там же. С. 143, 145 — 146.

² Ле Гофф Ж. Людовик IX Святой. С. 437.

³ Beane C. Naissance de la nation France. P. 215.

⁴ Соседи франков и прежде всего алеманы, с которыми сразился Хлодвиг, исповедовали арианство. Победа над ними (496 г.) со всеми ее мистическими коннотациями и стала, по преданию, прологом крещения короля франков.

королевской религиозности становился признаком особой природы и высокого статуса самого государства, превращаясь в идеологию избранничества.

Хлодвиг уже в хронике Григория Турского уподоблялся своим крещением Константину, возродившему Римскую империю. Через века тема получила свое развитие, отражая надежды, которые возлагала Церковь на франкских королей, и одновременно возвеличивая последних. Согласно хронике Флодоарда «*Historia Ecclesiae Remensis*» (X в.), каноника Реймского собора, Ремигий при крещении заповедывал королю франков, что его королевство «предназначено Богом защищать Римскую Церковь, единственную настоящую Церковь Христа», что однажды оно станет «самым великим среди королевств» и охватит все пространство Римской империи, «подчинив все народы своему скипетру». И пребудет это королевство «до конца времен». В хронике, составленной аббатом реймского монастыря ок. 1118 г., («*Roberti Monachi historia Hierosolymitana*»), франки как истинно христианский народ заменили библейских евреев, оказываясь «святым народом»¹.

«Между 1150 и 1250 гг., — пишут Дефо и Птите, — французское королевство утвердится и упрочится в своих обрядах и своей идеологии. Король франков станет королем Франции и провозгласит себя самым могущественным на Западе. Закрепится память о Хлодвиге. Наиболее официальная из версий его жизни будет составлена на вульгате, что расширит ее распространение»². Собственно ритуал формирующейся «королевской религии» восходил к крещению Хлодвига (который при крещении получил имя Людовика: *Clodoveus* — *Ludovicus*). Легендарные атрибуты этого акта становились регалиями королевства, возвышавшими его в силу божественного происхождения над другими. Важнейшей реликвией стал сосуд со священным елеем.

Все чудодейственные свойства королей Франции, включая не в последнюю очередь целительные способности, оказывались производными от божественной мази. В хартии, дарованной в 1380 г. Реймскому капитулу Карлом V, сообщалось: «В святом храме славного города Реймса Хлодвиг... король Франции, услышал предсказание знаменитого исповедника блаженного Ремигия; и вот когда исповедник крестил того короля и народ его, Святой Дух или же ангел спустился с неба в виде голубки и принес сосуд, полный священного мира; сим-то миром и помазали короля Хлодвига, а затем в дни освящения и коронации... всех последующих королей

Франции... Помазание же сие, милостию Господней, даровало королям Франции такую силу и такую благодать, что одно лишь прикосновение их рук избавляет страждущих от болезни золотухи.

Небесный дар, выделяя французских королей, возвышал их над другими коронованными христианскими владыками. В начале XIII в. Людовик VIII с гордостью заявлял, что он «один из всех королей земли владеет блистательной и славной привилегией, ибо помазан он елеем, спустившимся с небес»¹. С XII в. стать «помазанником Божиим» означало во Франции конкретно быть помазанным в Реймском соборе из священного сосуда. В 1089 г. коронационная привилегия реймских архиепископов была признана папой Урбаном и нарушалась только дважды: в 1110 г. Людовиком VI и в 1594 г. Генрихом IV. «Вместе с реймскими архиепископами победу одержал и Священный сосуд»².

Сам акт помазания на царство, возводивший монарха в разряд священнослужителей, был заимствованием ветхозаветной традиции, в которой теократические идеи накладывались на анимистические представления о высших дарах и чудодейственных способностях правителя. Мотив чудо-происхождения реймского елея Блок считал фольклорным, а «едва ли не гениальной находкой» Хинкмара называл использование этого мотива в ритуале коронации. Не имея за собой прочной традиции бытования в стране, обряд нуждался в освящении. Хинкмар «одарил его преданием»³.

С первым христианским королем традиция связывает также происхождение королевского герба. По одной из легенд, Хлодвиг перед поединком с могущественным соперником получил щит с тремя золотыми лилиями на лазоревом фоне. Доспехи, обеспечившие Хлодвигу победу, были обретены чудесным образом в результате молитвенного обращения Клотильды вместе с монахом-отшельником к Богу. Характерна описываемая в легенде местность, где разворачивались события, со знаменитой уже к тому времени башней Монжуа в центре⁴. Превращение местной легенды в официальную версию Блок связывает с окружением того же Карла V, с его внимательностью — в разгар Столетней войны — ко всему, что «могло укрепить авторитет королевской власти как силы сверхъестественной»⁵.

¹ Блок М. Указ. соч. С. 223, 345.

² Там же. С. 534.

³ Там же. С. 333.

⁴ Слово «монжуа» (*montjoie* от лат. *Mons Jovis* — *Гора Юпитера*) означало первоначально курган некоего обожествленного языческого вождя, а во множественном числе — каменные стелы на дороге от Парижа к монастырю.

⁵ Там же. С. 339.

¹ Beane C. Naissance de la nation France. P. 82.

² Defo S.D., Petitot E. Op. cit.

Одна из средневековых королевских регалий, *орифламма*¹, изначально была церковной хоругвью Сен-Дени. В качестве королевского боевого штандарта ей предшествовала хоругвь небесно-голубого цвета из аббатства Св. Мартина в Туре. В 1124 г. Людовик VI получил орифламму вместе с причастием в Сен-Дени перед сражением с английским королем Генрихом I. По другой версии, превращение орифламмы из церковной хоругви в королевское знамя началось в XI в., с Филиппа I². В обоих случаях событие связывают с приобретением у аббатства Сен-Дени в лен Вексенского графства, после чего французские короли «стали одновременно вассалами, защитниками и гонфалоньерами святого»³.

Происхождение орифламмы ярко живописуется в легенде о видении византийскому императору всадника с копьем, из которого вырывалось пламя. Всадник был идентифицирован как Карл Великий, который явился спасти Византийскую империю от «сарацинов». Согласно своему сакральному смыслу орифламма предназначалась для войн с «неверными» и искоренения ересей. Однако в качестве королевского знамени в XII—XV вв. она вела в бой с христианскими соседями и даже с непокорными феодалами.

К XIII в. уже вполне сложилась церковная традиция избранничества французской короны. Показательно описание битвы при Бувине (1214) капелланом Филиппа II Гильомом Бретонцем. Перед сражением король просит милости у Бога и, «простерши руки над головами коленапреклоненных воинов, благословил их». Затем, «строго следуя ритуалу», произносит речь о том, что против французов «ополчились сатанинские силы» и что сам император «предан анафеме за то, что хотел погибели Святой Церкви». Свое место отведено регалиям: «Французы держали священную орифламму и золотолилейное знамя короля, а германцы — разнообразные эмблемы, не имевшие ни малейшей святости, дерзостные и словно бы дьявольские»⁴.

Реймский елей и королевские регалии с их чудесным происхождением позволяли увериться в избранничестве франкского государства. А к ним стали добавляться новые реликвии. Строительство величественных храмов, участие в Крестовых походах, суровая борьба с ересью — все это укрепляло международно-религиозный пре-

¹ Лат.: *aurum* — золото, *flamma* — пламя. Стяг алого цвета, расшитый золотом.

² Д.Э.Харитонович считает, что это произошло в 1096 г. (См.: *Ле Гофф Ж.* Людовик IX. Святой. С. 725).

³ Блок использует итальянский термин «*gonfalonieri*», «знаменосцы». В переносном смысле — предводители воинства, осененного знаменем Сен-Дени. (см.: *Блок М.* Указ. соч. С. 343).

⁴ *Дюби Ж.* Средние века. С. 281.

стиж основанного Хлодвигом государства, и до XIV в. он неуклонно возрастал. «Ты — самый христианский из государей, — говорил папский посол Карлу VII. — Мы все доверяем тебе общее спасение, ибо в силу наследственного права ты вождь армии христиан»¹.

Изъявление почтения папского престола к «старшей дочери» Церкви имело к тому времени уже серьезные исторические предпосылки. Каролинги способствовали рождению папского государства (756 г.). Французские короли активно поддерживали понтификов, нередко вмешиваясь в наследование папского престола. Короли постоянно диктовали свою волю папам в вопросах внутреннего устройства Церкви на французской территории. Конфликт Филиппа IV Красивого с Климентом V (пресловутая «пощечина» о которой писал Мишле, иллюстрируя дерзость тулузского парламента — см. гл. I.) обернулся так называемым Авиньонским пленением пап (1309 — 1377), когда их резиденция находилась на территории Франции. «Пленение» явилось апогеем влияния французской королевской власти на Святой престол.

Людовик Святой, королевская религия

Начиная с сына Карла Великого Людовика Благочестивого (778—840) и кончая Людовиком XVIII (1814—1824), франкские, а затем и французские короли именовались чаще всего латинизированной версией имени своего предка. Однако позиции Хлодвига в церковно-государственной традиции вплоть до середины XIV в. (драма Столетней войны) были далеко небесспорными. Хлодвиг так и не был канонизирован и в этом отношении не выдерживал сравнения ни с Карлом Великим, ни с Людовиком IX. К тому же важнее был сакральный авторитет «имперской династии» Каролингов, символизировавшей христианский мир Запада в его целокупности.

В конце XIII в. великого Каролинга стал теснить образ Людовика IX (1214—1226--1270), короля и Капетинга, канонизация (1297) которого, в отличие от растянувшейся на века канонизации императора, в 1165 г. была «скорой и бесспорной». Кроме папства и правящей династии, епископата и монашеских орденов за нее был «глас народа». Чуть ли не на другой день после погребения монахи Сен-Дени начали записывать сведения о чудесах, творимых на могиле Людовика IX. В королевском культе примитивная (паломники скоблили

¹ *Beane C.* Naissance de la nation France. P. 215.

плиту надгробья и глотали пыль) народная вера в чудеса влилась в житие уникальной личности, воссозданное искусностью клириков. «Создание «королевской религии», — констатирует Ле Гофф, — достигло почти апогея», серьезно укрепив сакральный потенциал французской монархии. «Могучая идеология крови» придала священный ореол всем последующим правителям, в которых роялистская традиция склонна была усматривать его прямых потомков¹.

Если Хлодвиг был образцом «короля-воина», то Людовик IX соединял в себе два нормативных качества «христианнейшего короля», прославив еще при жизни не только «королем-воином», но и «королем-монахом». Потомки в его лице возвели в идеал сплав религиозной морали и государственного разума. «Король ностальгии» (Ле Гофф) сделался предметом ностальгии сначала по правителям «добрых времен», затем по «добрым королям», в конце концов по королям вообще — по священной монархии.

Так, Сен-Луи остался в веках чем-то вроде матрицы для наследников королевского престола, стремившихся стяжать ореол великого предка. Не случайно уже при его внуке Филиппе IV Красивом зародился обычай придавать скульптурному облику Людовика IX черты короля, правившего во время создания изваяния². Однако, считает Бон, правление Св. Людовика было гораздо больше «духовным ориентиром, чем политической моделью»³. И, по мнению Ле Гоффа, в исторической памяти больше запечатлелись человеческие черты и жизненная драма короля.

«Человек апогея»⁴, Людовик IX своими качествами символизировал целую эпоху с ее грандиозностью и зарождением грандиозных противоречий, кульминация которых пришлась уже на Новое время. Эпоха, которую величают «наивысшим подъемом средневековой французской цивилизации»: превращение Парижского университета в центр европейской теологической образованности и тогдашней, схоластической науки, расцвет готики («французского искусства»), сооружение величественных соборов, — все то, что позволяло видеть во французах наследников цивилизации Древней Греции и Рима⁵.

¹ Ле Гофф Ж. Людовик IX. С. 627, 635 — 636, 643, 670, 674 (по преданию исповедник напутствовал Людовика XVI на эшафоте: «Сын Людовика Святого, взойдите на небо!»).

² Традиция, просуществовавшая, что симптоматично, до Людовика XIV (см.: Гарро А. Людовик Святой и его королевство. (Пер. с фр. Г.Ф. Цыбулько, А.Ю. Карачинского. СПб.: Евразия, 2002.. С. 251).

³ Veane C. Naissance de la nation France. P. 164.

⁴ Ле Гофф Ж. Людовик IX. С. 671 — 672.

⁵ Гарро А. Указ. соч. С. 25—26. (Из предисловия к русскому изданию Ю.П. Малинина).

И во всех этих свершениях Людовик IX был активным участником — «соучредителем Сорбонны»¹, инициатором составления свода «Больших французских хроник», покровителем городского строительства. При нем отчеканили первую золотую монету. Проповедник аскезы, противник пышных обрядов, «король монашеских орденов», он вместе с тем выступал на практике «королем соборов». Немало замечательных храмов сооружалось или перестраивалось по его инициативе и на средства казны, и на личные средства короля (и королевы-матери).

Если символом «века Людовика XIV» принято считать Версальский ансамбль, то символизировать творческий дух Людовика IX в веках будет часовня Сент-Шапель в сердце Парижа, на острове Сите. Предназначенная для хранения реликвий Страстей Господних, *Святая капелла* одновременно выполняла функцию домашней церкви и потому должна была максимально выразить вкусы хозяина. Сооруженная в центре древнего королевского замка часовня соединила в себе лаконичную строгость и стандартность пространственного решения с оригинальностью и изяществом пропорций нефа и с буйной фантазией декора интерьера. 6,5 тысяч кв.м. витражей, сливаясь в огромное многокрасочное панно, делают ее уникальным храмом христианского мира.

Религиозная деятельность короля (а он, по выражению Жоржа Дюби, «ощущал себя духовным лицом и хотел им быть»²) обозначила и выразила исторический перекресток в религиозной жизни: от монастырей к соборам. Раннее возвышение монашества (980—1130) объяснялось, по Дюби, состоянием общества. Придававшее исключительное значение «формулам и жестам», «дрожащее перед невидимым», оно нуждалось в ритуалах, чтобы «отогнать страх». Люди в своем большинстве еще считали себя слишком слабыми или невежественными, чтобы спастись своими силами. Монахи стали посредниками в деле коллективного спасения, монастырь вымалывал у Бога прощение и «распределял» его между верующими.

Расположенные, как правило, у могил мучеников, хранившие их мощи и реликвии, создававшие эффект присутствия этих святых, монастыри заняли в церковной жизни то место, которое в духовной жизни верующих той поры занимал культ святых. «Жрецы культа святых», процветавшего вокруг раков с мощами, сделались «незаменимыми посредниками между подземным миром мертвых и земной жизнью». Заупокойная служба стала их главной обязан-

¹ Ле Гофф Ж. Людовик IX. С. 444.

² Дюби Ж. Время соборов. С. 120.

ностью, а образцы погребального искусства — основным украшением обителей. Возникая на могиле или могилах, монастыри сами выглядели «братскими могилами», являя «промежуточный этап между мраком земной жизни и великолепием небес»¹.

То была культура погребального обряда, за которой, по Дюби, наступило «время соборов» (1130—1280) с поворотом к земной жизни. Именно для проповедования этики жизни понадобились амвоны и огромные внутренние пространства, вмещавшие жителей чуть ли не всего города или квартала. Вместе с ростом городов развернулось сооружение кафедральных соборов. С готикой церковное искусство училось «выражать радость»; формировалась «философия счастья». С конца XII в. *temento vivere* стало вытеснять в литературе *temento mori*: «древний настрой на отказ и бегство от мира в вечность сменился радостью жизни»².

Идя навстречу «радости жизни», оптимистической вере в человеческую способность улучшить земную жизнь, Церковь реабилитировала материальный труд. Из наказания Господня он превратился в инструмент спасения. Заодно материальное благополучие, преуспевание становились морально допустимыми и даже поощряемыми. Однако при спровоцированном экономическом подъеме росте неравенства и разрушении уравнилельно-общинной социальности остро востребованной оказалась изначальная для Церкви апология бедности. На этой основе произошел новый триумф монашества, ярким выражением которого сделалось распространение влияния ордена цистерцианцев (см. гл. 1).

Возникший в 1098 г., он к середине XII в. располагал более 350 монастырями по всему Западу (во времена Людовика IX возникло еще 200). Цистерцианцы составляли двор матери Св. Людовика Бланки Кастильской, цистерцианский монастырь в Ройомоне стал любимым для короля. Духовный лидер цистерцианцев Бернард Клервоский (1091—1153), «одержимый рвением о Господе», выступил яростным обличителем «культуры соборов» — готических храмов с их «невероятной высотой» и «несоразмерной длиной», «чрезмерной просторностью» и «роскошным убранством» интерьера, с росписями, «вызывающими любопытство молящихся» и отвлекающих их внимание. «Церковь наполнена сиянием, а бедняки прозябают в совершенной нищете, — возмущался Св. Бернард, — камни храма покрыты укра-

¹ Там же. С. 88 — 90.

² См.: Дюби Ж. Средние века. С. 243; Он же. Время соборов. С. 121, 210 — 211. См. также: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада (Пер. с фр. Е.И.Лебедевой и др. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 82 — 83.

шениями, а его дети лишены одежды; любители искусств утоляют в храме любопытство, а нищие не находят, чем утолить голод»¹.

Цистерцианцы бежали «пагубы» городов, ища путь к спасению в «пустынях», обличали Париж как «новый Вавилон» и его школы, губящие молодые души. Св. Бернард специально в 1140 г. посетил столицу, чтобы отвлечь студентов от учебы. Лекции преподавателей, внушал он учащимся — это «бесполезная завеса между душой и Христом»: «в лесах ты найдешь больше, чем в книгах; деревья и скалы научат тебя тому, чего не знает ни один учитель». Толковать же священные тексты — грех; нет ничего губительнее попыток объяснить то, во что следует верить².

Критика цистерцианцев в полной мере затрагивала верхушку клира, сам Папский престол, поскольку процесс обогащения едва ли не в первую очередь захватил Церковь. Реакцией на социальное неравенство, а заодно на пышность службы и распространение роскоши среди клира явился всплеск миллениаристских движений, из которых Францию больше всего затронуло учение катаров, получивших здесь название *альбигойцев* (см. гл. 1).

Церковная традиция в резкой форме обличала катаров как манихейскую секту, живописуя ее учение не только как антицерковное, но и как антихристианское и даже асоциальное. Эта традиция удерживается во французской историографии, что заметно даже у такого критического к клерикализму историка, как Дюби, и объясняется это во многом тем, что единственным источником по идеологии катаров во Франции оставались свидетельства тех, кто их преследовал. Оговорившись, что «до сих пор точно неизвестно, чем была катарская ересь», классик французской медиевистики XX в. тем не менее относил ее к примитивным, дохристианским верованиям³.

«Ловушкой для глупцов», — назвал учение катаров Дюби в разговоре с Ле Руа Ладюри. Последний, ссылаясь на новейшие исследования, оспаривает мнение старшего коллеги: «Катары восстановили... традиции, идущие от первых евангельских христиан». Церковь представлялась им собранием самих верующих, на которых нисходит Святой дух, а не институтом или обособленной конгрегацией священников. Эволюция Церкви, становящейся «от мира сего» — крепостью, дворцом, средоточием роскоши или землевладельцем-феодалом (как раз в XII в. в районе движения началось изымание десятины), представлялась *катарам* отклонением от Священного

¹ Дюби Ж. Время соборов. С. 148.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 158.

Писания. Предвещающая Реформацию, ересь катаров оказалась проблемным шаром «внутрихристианского неортодоксального движения»¹.

Оказавшись под огнем сокрушительной критики, направленной на нее с разных сторон, Церковь в XIII в. перешла в решительное контрнаступление, получив мощную поддержку государства, которая, в конечном счете, и спасла ее. Впрочем, Церковь и сама была хорошо приспособлена к карательной функции. Уже с X в. известен феномен «воинствующей Церкви», неоднократно воплощавшийся в образах закованных в латы епископов. Примерно в то же время отмечают рождение идеологии «Священной Войны». «Действуй смело и будь спокоен, проливая кровь врагов Христовых», — подбадривали священники рыцарей; павшим в бою Церковь сулила прямой доступ в рай.

Апофеозом идеологии воинствующей Церкви сделались Крестовые подходы как «дерзкий синтез священной войны и паломничества»². Следующим этапом «священной войны» стала борьба с ересями внутри самого христианского мира.

Введение обязательности исповеди (XII в.) и прикрепление крестьян к приходской церкви³ усиливали контроль клира над верующими. На епископов были возложены функции «антиеретического надзора». Институционализацией «священной войны» стало учреждение инквизиции, для эффективности которой папой в 1252 г. были санкционированы пытки. Наконец, в системе контроля за инакомыслием закреплялась роль учебных институций, где, по образному выражению Дюби, «закалялись религиозные догматы». Эти «кузницы богословия» подчинялись непосредственно Святому престолу⁴.

Главным орудием репрессий стали вновь созданные нищенствующие ордена доминиканцев и францисканцев (во Франции последних называли *кордельерами*⁵). В начале XIII в. «братья», как называли членов нищенствующих орденов, стремительно опутали своей сетью страну. В отличие от традиционного монашества они сосредоточивались в крупных городах, живя подаянием. Другой их особенностью сделалась жажда знаний. В такой духовной среде и формировался будущий король-святой. У Людовика Святого

¹ *Ле Руа Ладюри Э.* История регионов Франции. С. 306 — 307, 315.

² *Флори Ж.* Идеология меча: Предыстория рыцарства. (Пер. с фр. М.Ю. Некрасова. СПб.: «Евразия», 1999. С. 43, 47.

³ Разрешалось причащаться лишь в местном храме, что превращало сельские общины в контролируемые клиром церковные приходы.

⁴ *Дюби Ж.* Время соборов. С. 168 — 169.

⁵ *От la corde.* Монахи ордена — еще один знак отказа от материальных благ — опоясывали себя веревкой, вместо кушака, к которому обыкновенно крепился кошель

и нищенствующих монахов были одни и те же цели и часто одни и те же методы — «употребление власти для проведения религиозно-нравственной реформы общества»¹, подчеркивает Ле Гофф.

Будучи сыном своего времени, «королем эпохи необратимого вторжения денежной экономики», Людовик IX вместе с тем олицетворял сопротивление происходившим переменам. Замечая, что «некоторые благородные люди стыдятся» соблюдения обрядов в опасении, что «их назовут лицемерами», Людовик выработал особую линию поведения, основанную на личном примере ревностного молитвенного служения.

То был истовый «король молитвы», творивший ее «устаами и мыслями», ранним утром и поздней ночью с бесчисленными коленопреклонениями и песнопениями. Посты, исповеди, причащение (6 раз в году), паломничества, бичевание и многообразные способы «умерщвления плоти». Использование власяницы, отказ от обуви при участии в ритуальных церемониях — во всем этом он доходил до мученичества, проповедником которого он стал после участия в первом для себя Крестовом походе. «Христианин должен гордиться всеми страданиями» по примеру Бога, «умершего за людские грехи на кресте», поучал король².

В Крестовых походах нашли свое полное выражение мировоззрение короля—святого и его уникальная личность воина и страстотерпца. «Принятию креста» предшествовало приобретение в 1239 — 1241 гг. реликвий Страстей Господних — сначала тернового венца, затем — фрагментов Истинного Креста (распятия), губки, из которой палачи поили Христа уксусом, и наконечника пронзившего его копья. Второе приобретение обошлось французской короне в 135 тыс. турецких ливров (по другим данным 100 тыс.). И гораздо меньше, 40 тыс. ливров ушло на сооружение Сент-Шапель. Поражающее теперь соотношение цен и ценностей!³

Молодой (25 лет) король приобретением священных реликвий являет себя образцом благочестия перед всем христианским миром. Обретение общепочитаемых атрибутов святости делает Францию подлинно Святой землей, утверждал сподвижник короля архиепископ Санса. Что могло быть достойнее для христианского короля?

Крестовые походы становятся уже анахронизмом. Происходит «революция сознания»: каждый христианин мог открыть в собственной душе подлинный Град Божий, так что отвоевание земного Иеру-

¹ *Ле Гофф Ж.* Людовик IX. С. 255.

² Там же. С. 247, 456; *Гаппо А.* Указ соч. С. 170.

³ Для сравнения годовой доход королевства составлял приблизительно 250 тыс. турецких ливров, а на крестовый поход ушло свыше полутора миллиона (*Ле Гофф Ж.* Людовик IX. С. 581).

салима утрачивало свою злободневность. Всему окружению Людовика IX, включая королеву-мать и исповедника-епископа, понятно, что теперь главная задача христианского короля — «надлежащим образом править своим королевством, холить свое физическое, а заодно и политическое тело и оставаться со своими подданными»¹.

Даже наперсник короля Жуанвиль исповедует новые принципы, что истинно богоугодными являются порядок в стране и материальное благополучие ее жителей, и наотрез отказывается участвовать в новом Крестовом походе, внушая патрону: чтобы совершить богоугодное дело, лучше остаться, чтобы опекать и защищать свой народ. Напротив, отправившись в Крестовый поход, король «прогневил бы Бога, который отдал свое тело во спасение своего народа»².

Однако Людовик остается глух к подобным доводам. Что же им движет? Прежде всего обет, принятый во время очередного тяжелого заболевания, а также апокалиптическое видение, навеянное, очевидно, известиями о возникновении Монгольской империи и движении кочевников в Европу. «Да укрепит нас, матушка, Божественное утешение, — говорил он матери. — Ибо, если нападут на нас те, кого называем мы тартарами, то или мы низвергнем их в места тартарейские, откуда они вышли, или они сами всех нас вознесут на небо». Иными словами Людовиком двигало «эсхатологическое», по выражению историка, понимание своего предназначения³.

Людовик был буквально одержим духом миссионерства, страстью к обращению иноверцев, коя сопрягалась у него с устремленной мечтой о мировом порядке. Ему, пишет Ле Гофф, «виделся бескрайний христианский мир — от самых западных границ Европы до Иерусалима»; этот город, вместе со Святой землей и остальным библейским пространством, и требовалось отвоевать у мусульман. Целью такой «реконквисты» было не столько изгнание «неверных», сколько принуждение их к принятию истинной веры как основания, говоря современным языком, нового мирового порядка. Как предводитель христианского воинства в Крестовом походе король видит себя «*rex pacificus*, творцом мира на земле, мира эсхатологического, прообраза вечного мира»⁴.

Мироустроительная задача казалась тем более выполнимой, что ислам на средневековом Западе не считался религией и мусульмане слыли «язычниками». Для самого Людовика Мухаммед был ча-

¹ Там же. С. 127.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 118.

⁴ См.: Там же. С. 94, 309, 596. Термин *rex pacificus* употребил папа Бонифаций VIII в проповеди по случаю канонизации Людовика IX.

родеем, «кудесником», а Коран — «собранием непристойностей». Согласно хронисту-современнику, находясь в плену во время своего первого Крестового похода, Людовик объявляет султану Египта: «У меня и в мыслях не было вернуться во Французское королевство прежде, чем я добуду Господу вашу душу и души других неверных»¹.

Стойкость сопротивления мусульман, с которой он столкнулся в первом походе, отнюдь не ослабила его миссионерского духа. Король и его духовные советники задумались в это время об обращении всего Востока, в том числе монголов, которых вновь стали именовать не «бичом Божиим», а «добрыми язычниками». «Неведомый, безграничный Восток открывался не власти, но миссии христиан»², — комментировала выраженный посланниками монгольского правителя интерес медиевист старой петербургской школы. Человек дела, Людовик в ответ на визит ханских посланников отправляет в глубины Азии двух монахов-миссионеров, снабжая их переносной часовой с вытканными на алом сукне сценами Благовещения, Рождества, Крещения, Страстей Господних, Вознесения и Сошествия Святого Духа³.

Ле Гофф назвал Людовика «королем без географической карты»⁴: Святому королю она была не нужна: мир короля был идеально одномерен. Повсеместно должно было господствовать христианское учение в той версии, что утверждена Святым Престолом. Теологические споры с иноверцами и инаковерующими сводились к профанации: истина заведомо была известна.

«Преследуй всеми силами еретиков и обидчиков твоей земли, — наставлял он сына, — спрашивая, как то требуется, мудрого совета добрых людей, чтобы очистить от еретиков твою землю»⁵. А советчиками для короля в подобных вопросах были «братья» из нищенствующих орденов, служившие Святой инквизиции. Сам Людовик редко проявлял инициативу в репрессиях, но неизменно поддерживал карательные действия Святого Престола⁶.

Страх перед «пагубой греха», угрожавшей спасению души, неизменно руководил поведением короля. А его представление о грехе было имманентно-наивным, о возмездии — удивительно натурали-

¹ Там же. С. 595.

² *Добиаши-Рождественская О.А.* Эпоха крестовых походов: Запад в крестоносном движении. М.: УРСС, 2003. С. 103.

³ *Дюби Ж.* Время соборов. С. 193. Заметим, в религиозном послании Людовика содержались самые знаковые для средневекового европейца изображения, что концептуально переключается с современной идеей контакта с внесемными цивилизациями.

⁴ *Ле Гофф Ж.* Людовик. IX. С. 402.

⁵ Там же. С. 592.

⁶ В том числе «чудовищную», по отзывам современников, жестокость карательной деятельности Робера Бугра, в конце концов отстраненного и осужденного самим папой.

стическим. Людовик предостерегает сына, что, совершив грех, тот обречет себя на безмерные физические страдания: «Тебе отрубят ноги и руки, и ты расстанешься с жизнью в жестоких мучениях». Характерен и вопрос, который он задавал Жуанвилю — что бы тот предпочел: «стать прокаженным или совершить смертный грех?»¹.

В собственном королевстве Людовик руководствовался принципом «обращение или изгнание, интеграция или исключение»², а наиболее отчетливо этот принцип был выражен по отношению к иудеи. Король всячески поощрял их обращение, порой самолично выступая в качестве крестного отца. И одновременно прибегал к угрозам. При нем прошел «процесс над Талмудом» (1240), завершившийся приговором о публичном сожжении священных рукописей, конфисковалось имущество евреев и издавались указы об их изгнании (впрочем не выполнявшиеся). В ордонансе 1269 г. евреям предписывалось нашивать на одежду кусок материи алого цвета (инициатива принадлежала Иннокентию Ш).

Знаменитым стало переданное Жуанвилем речение короля: «Никто, разве только очень хороший клирик, не должен спорить с ними (иудеями). Но мирянин, услышав клевету (!) на христианский закон, должен защищать его только мечом, вонзая его в живот да поглубже»³. Вместе с тем в правление Людовика евреям не инкриминировались «ритуальные убийства», а произошел единственно известный погром, король распорядился арестовать виновников (правда, по настоянию папы)⁴.

«Нет ничего более простого, ясного исторического явления, чем крестовый поход», — написал в середине XX в. биограф Людовика IX. Крестоносцы «стремились лишь к одному — вырвать Иерусалим, Гроб Господень из власти язычников»⁵. Да и король использовал подобные доводы, взывая из Святой земли к помощи своих подданных: «Поскольку все, кому имя христиане, должны ревновать к начатому нами делу, и особенно вы, потомки тех, кого Господь поставил *народом, избранным для завоевания Святой земли*, которую вы должны считать *вашей собственностью* (курсив мой. — А.Г.)»⁶. Такое вот любопытное развитие темы «избранного народа» в духе раннего колониализма!

¹ Там же. С. 322.

² Там же. С. 594.

³ Там же. С. 610.

⁴ Там же. С. 612.

⁵ Гарро А. Указ соч. С. 93.

⁶ Послание Людовика IX своим подданным из Святой земли (1250) () *Ле Гофф Ж.* Людовик IX. С. 695.

Однако, если следовать Ле Гоффу, Людовик Святой шел в Иерусалим не для завоевания места Страстей Христовых, а, чтобы «попытаться стать Христом»¹. Страсти Христовы одухотворяли его поведение, а впоследствии сделались архетипом его культа. В житийственной литературе настойчиво проводилась мысль, что жертвенность и мученичество крестоносного пути, превратились в «крестный путь» короля.

Физические и духовные страдания, изнурительная и унижительная² болезнь, которая неоднократно приводила его к порогу смерти, страх перед морской стихией, гибель тысяч соратников и потеря близких, поражения и плен, приступы бессилия и, в конце концов, почти полная неспособность к самостоятельному передвижению³ — ничто не могло остановить Людовика. в его стремлении пожертвовать собой во имя Христа. «Жертвой во Христе» назвал его смерть сопровождавший короля до конца исповедник Людовика Жоффруа де Болье. Уверяли, что (находясь за тысячи километров от Голгофы) он, приходя в сознание перед кончиной, повторял: «О Иерусалим! О Иерусалим!»⁴. Дух Людовика был до последних мгновений устремлен к месту распятия Спасителя.

«На этом лице, но, кажется, только на нем одном, еще сияет свет того одушевления, которое двигало крестоносцев на Восток»⁵, — заметила О.А. Добиаш-Рождественская. А Гарро, храня верность агиографической традиции, заключил, что Людовиком двигала скорее заинтересованность «в духовном спасении людей, нежели в управлении ими»⁶. «Более побед и богатств... его славой стала его стойкость в болезни, в плену, при поражении и в скорби. Король-Христос, память о котором *объединяет в неразрывном единстве политический смысл и религиозное чувство*, превратил страдание и в орудие личного спасения, и в политический успех (курсив мой. — А.Г.)»⁷.

¹ *Ле Гофф Ж.* Людовик IX. С. 144.

² Жуанвилль сообщал, что пришлось срезать нижнюю часть одежды, чтобы облегчить королю непрерывное хождение по нужде. В конце концов, по современному медицинскому заключению, смерть наступила от «дизентерии, малярии и тифа» (См.: Там же. С. 650, 690).

³ По свидетельству Жуанвилля, ему пришлось нести отправлявшегося в последний поход короля на руках.

⁴ *Ле Гофф Ж.* Людовик IX. С. 299; Гарро А. Указ. соч. С. 225.

⁵ *Добиаш-Рождественская О.А.* Указ. соч. С. 110.

⁶ «Людовик Святой и по сей день живет в наших собственных душах, замутненных техникой, наукой, организацией и современными нравами.... Я, — заключал Гарро, — словно держу в кулаке горсть пепла, боясь, что он больше не вспыхнет и даже слабый отголосок величия и милосердия Людовика Святого канет во тьму веков» (*Гарро А.* Указ. соч. С. 211).

⁷ *Ле Гофф Ж.* Людовик IX. С. 665.

Между тем собственно культ короля-святого в его современном (см. Гарро) виде — явление довольно позднее: по оценке Колет Бон, он утвердился не ранее XVII в.¹ Дело в том, что существовала и другая традиция, на нее опирается, в частности, Дюби, противопоставляя святому королю его деда Филиппа II Августа, в деятельности которого отмечает более удачное сочетание религии и политики во славу Франции. Целый ряд авторов XV — XVI вв., развивавших те аргументы, что приводились даже доброжелательными современниками (Жуанвиль, Мэтью Пэрис), негативно оценивал крестоносную активность святого короля. В столкновении двух традиций — поиск ответа на вопрос, что приоритетнее — национально-государственная консолидация или вселенско-эсхатологические побуждения?

«Король Св. Людовик, — писал поэт и историк XV в. Жорж Ша-стелен, — дважды или трижды терпел конфуз в Сирии, тиранствовал, мучительствовал, он и его рыцари, обгаренные и умывшиеся кровью, захлебнулись в своей собственной и оказались в плен». Впрочем, были и те, кто в ту же пору подчеркивал значение походов Людовика IX для престижа страны, воспевая их как грандиозную всемирно-историческую победу: «При Св. Людовике слава Франции достигла Африки и Востока. Он подчинил Восток, Палестину, Аравию и Карфаген... Он разрушил город Ганнибала — победителя Рима. Он разбил нубийцев, мавров и гетулов, наложив на них дань и обязательство свободного проповедования христианства»².

Отдельные французские правители пытались (или объявляли о намерении) следовать Людовику IX. Среди них Филипп IV Красивый (1285—1314). «Государь благочестивый, но жестокий и хитрый»³, по лаконичной аттестации Гарро, он остался в церковно-государственной традиции Франции, кроме противоборства с папой, завершившегося «Авиньонским пленением» (см. выше), двумя сомнительными, с точки зрения современной историографии, деяниями: «великим изгнанием евреев» (1306) и истреблением тамплиеров (1314). Одни историки подчеркивают набожность короля, другие видят в нем организатора политических процессов. «Жестокость и святость» — две «противоречивые и взаимодополняющие тенденции» его правления⁴.

Символический итог «благочестивой» деятельности Филиппа IV — «скандал Нельской башни». Происходившие в башне интимные развлечения снох короля, жен правивших впоследствии

¹ Beane C. Naissance de la nation France. P. 81, 159.

² Ibid. P. 158 — 159.

³ Гарро А. Указ. соч. 244.

⁴ Gallo M. L'âme de la France: Une histoire de la Nation des origines à nos jours. Paris: Fayard, 2007. P. 96—100.

Людовика X, Филиппа V и Карла IV были представлены государственным преступлением. Любовников оскопили, с них заживо срезали кожу и, обезглавив, повесили. Принцесс, кроме жены Филиппа Жанны, сумевшей после приговора доказать королю свою невиновность, а, точнее, невинность, заточили в Шато-Гайяр, где одна по прошествии нескольких лет погибла от холода, а другую скорее всего задушили. Тех, кто содействовал преступным встречам или только знал о них, после пыток, зашив в мешки, бросили в Сену.

То была эпоха, когда жестокость наказания становилась лучшим свидетельством его справедливости, и потрясенный народ «склонен был верить, что принцессы, из коих самая молодая была еще ребенком, стали в самом деле жертвами колдовства» — заметил Гарро. Суть королевской жестокости объяснялась между тем борьбой Филиппа за легитимность своего правления. И то была проблема по преимуществу политическая: принцесс обвинили в том, что они «опозорили королевство», а их любовников в «предательстве». «Чистота нравов Капетингских королей долго вызывала восхищение христианского мира»¹, укрепляя международный престиж Франции и сакральность короны. Теперь и тому, и другому был нанесен непоправимый урон, и случилось это в самый неподходящий момент.

В конфронтации Филиппа IV с папой за контроль над доходами французской Церкви королевская пропаганда энергично разрабатывала тему религиозной избранности королевства. При Филиппе термин «христианнейший» был принят в качестве официального титула короля Франции. Борясь за самостоятельность местной Церкви, король подчеркивал особую связь страны с Богом, и уверял, что в столкновении с Папским престолом «вся истина и справедливость сосредоточены во Французском доме»².

Была и более конкретная подоплека жестокого наказания. Колет Бон указывает на ту самую «великую идеологию крови», которая становилась проблемой легитимного наследования власти: эта проблема для Капетингов так и не была решена до конца (см. гл. 3). Сакральность реймского помазания и священные реликвии из Сен-Дени, как подчеркивает историк, отнюдь не замещали более древние, «языческие» представления о легитимности наследования. Пропаганда Филиппа IV уверяла, что от самого троянского царя Приама в жилах правителей Франции текла «святая кровь королей» и среди 48 коронованных преемников не было ни одного бастарда. Чистота крови оказывалась фундаментальным основа-

¹ Гарро А. Указ. соч. С. 46 — 47.

² Beane C. Naissance de la nation France. P. 210.

нием права наследования, вскоре Столетняя война подвергла этот принцип суровому испытанию.

В том же 1314 г. Филипп Красивый умер, по выражению Гарро, «сломленный позором, постигшим его семью»¹. Дюби утверждал, что в произошедшем «проявилась жажда наслаждений, овладевшая высшим обществом после смерти Людовика Святого», и что моральный урон имел долговременные последствия. Историк советовал задуматься о роли, которую могли сыграть прегрешения снох Филиппа IV в последовавших злоключениях Столетней войны².

Она разразилась уже при династии Валуа (1328--1589). По военной необходимости новой династии пришлось переместиться в долину Луары (отсюда название «королевство в Бурже» — город, где обосновался дофин и будущий король Карл VII), и Париж со своими святынями (включая Нотр-Дам и Сент-Шапель) и аббатство Сен-Дени с королевским некрополем оказались под властью врагов Валуа. Св. Дионисий стал покровителем англо-французской «двойной монархии», которую учредил Эдуард III Плантагенет, провозгласивший себя — как сын дочери Филиппа IV Изабеллы и английского короля Эдуарда II — «королем Франции и Англии». В 1420 г. в Сен-Дени у могил французских королей очередной английский король Генрих V Ланкастерский был помазан на престол как «Божией милостью король Франции и Англии».

Не могли опереться Валуа и на культ Св. Людовика и не только потому, что тот имел своим ареалом Парижский регион, но и потому, что сам король в своем земном существовании был сторонником дружбы с Англией и даже вернул английскому королю земли, отвоеванные Филиппом-Августом и Людовиком VIII (Аквитанию). Локализованный в северо-восточных районах Франции культ Карла Великого был к тому же неуместен имперскими коннотациями³.

Между тем окончательная победа французов в изначально катастрофическими для них условиях, не могла не восприниматься в религиозном сознании народа иначе, как чудо. Творцом этого чуда предстал в новоявленной «королевской религии» архангел Михаил. *Архистратиг*, предводитель Божьего воинства, издревле почитался как покровитель воинов, сражающихся за правое дело. Красавец-юноша с мечом или копьем, ведущий в бой верных Богу ангелов и поражающий Сатану, в том числе в образе заморского дракона (а

¹ Ibid. P. 218; *Гарро А.* Указ. соч. С. 48.

² «Не будем спешить с утверждением, что распутство принцесс из Нельской башни никак не связано с возникшими тогда и длившимися целое столетие потрясениями» (*Дюби Ж.* Средние века... С. 340 — 341).

³ *Beane C.* Naissance de la nation France. P. 165.

английское войско замечательно ассоциировалось с явившимся из-за моря чудищем), как нельзя лучше подходил к роли покровителя возрождающегося королевства.

К тому же Св. Михаил был традиционным покровителем Нормандского герцогства, за которое шла борьба между французской и английской коронами и которое нередко склонялось на сторону Англии. Но в XIV в. нормандцы стали врагами интервентов, а центральное святилище архангела Мон-Сен-Мишель сделалось символом стойкости: монументальное сооружение на отвесной скале, выдержало все приступы англичан.

Во второй половине Столетней войны, когда замки и города на Луаре временно заместили столицу страны и ее сакральный центр (Реймс — Париж — Сен-Дени), архангел был провозглашен покровителем новообразованного «королевства в Бурже». Хоругви с изображением архангела, поражающего дракона, и знамя с белым крестом заменили «стяг Дионисия», ставший штандартом «двойной монархии».

Одновременно усилилось почитание Хлодвига. Непобедимый воин, а заодно бесспорно «территориализованный» правитель, он символизировал династическую преемственность: Карлу VII как «второму Хлодвигу» надлежало из небольшой области, оставшейся под его властью, воссоздать обширное королевство и воскресить статус почти тысячелетней к тому времени монархии. «*Король белых лилий*» олицетворял истинно французскую государственность, а с обращением Валуа к салическому закону Хлодвиг сделался еще и основателем принципа исключения женского престолонаследования. И когда Валуа потребовались сакрально-исторические прецеденты для легитимации галликанской Церкви, наряду с более авторитетным в данном случае Людовиком IX, был востребован и Хлодвиг¹.

«Королевская религия», апостолом которой провозглашался Хлодвиг, стала между тем локализоваться, по выражению Бон — «окситанизироваться». В качестве небесных покровителей «королевства в Бурже» были признаны местные святые долины Луары и соседних областей Юга и среди них в первую очередь Св. Мартин Турский. Кроме стратегической и символической важности Тура, священного города на Луаре за выбор святого покровителя была родовая связь с Капетингами: Гуго Капет был сюзереном аббатства Св. Мартина.

¹ Был составлен текст «Pragmatique de Saint-Louis», который и в XVII в. использовался, по выражению Бон, как «палладиум галликан». Продолжая начатое Филиппом IV, Карл VII закреплял Прагматической санкцией 1438 г. автономию французской Церкви (Ibid. P. 62, 156 — 157). Автономия касалась прежде всего вопросов назначения епископов

Не была забыта идеология «христианнейшего государя» и «избранного народа», теперь на первый план выступила идея «последней империи» (созвучная русской идеологеме «третьего Рима»). Ссылаясь на пророчество Св. Ремигия, говорили: «Франция — наследница Рима, и больше ни к кому Империя не перейдет»¹.

Первостепенное значение приобретала, по словам Бон, «эволюция массовой религиозности»; конкретно — распространению культа Михаила-архангела способствовала народная вера в ангелов-хранителей, способствовавшая². Убедительным подтверждением превращения «королевской религии» в народный культ видится выступление Жанны д'Арк, сподвигнутой на свое историческое деяние мистическим общением с архангелом. Между тем в духовно возрожденном усилении народной героини государстве ее подвиг не был оценен.

Почему? Коротко, потому, как замечает Дюби, что Жанна была отлучена от Церкви как еретички, а королевской власти «подобало воздержаться от любых действий, которые могли бы поколебать» авторитет Церкви, поскольку та «служила опорой для выздоравливающего государства»³. Но следует ли из этого, что антицерковность, или, точнее, внецерковность Жанны можно считать антигосударственной? Отнюдь нет, ибо, согласно тому же Дюби, со второй половины XIV в. религиозность стала расходиться с воцерковленностью и «тяга к божественному» находила выражение «вне рамок церковной институции». «Становясь все более народной, европейская культура... переставала быть церковной». И этот общеевропейский процесс, по Дюби, означал, что при ослаблении влияния Церкви на общество и культуру «христианство становится народной религией»⁴.

То же самое происходит собственно с культом государя, с «королевской религией». Если Жанна своей глубокой религиозностью жертвенностью напоминает о Людовике Святом, тогда как объяснить, что общенациональное почитание героини началось лишь в XIX в., а канонизация произошла только в XX в.? Культ патриотки, находившейся не в ладах с церковной иерархией, не мог утвердиться в условиях сохранявшегося тесного союза королевской власти с католической Церковью. Но сам ее подвиг во имя сплочения страны вокруг «подлинного» короля не мог состояться без складывания религиозности, в которой сакрализация власти опиралась на непо-

¹ Ibid. P. 81, 215.

² Ibid. P. 206.

³ Дюби Ж. Средние века. С. 372.

⁴ Там же. С. 356; Он же. Соборы. С. 214, 246.

средственное, внецерковное отношение верующих к своему королю. «Королевская религия» становилась народной верой.

Тревога за короля в ходе Столетней войны смешивалась в сознании народа с тревогой за королевство. Характерны молитвы, которые приводит Бон: «Боже, спаси короля и нас самих *в этом мире*, и пусть наш король живет вечно и мы с ним. Пусть король царствует на радость Франции (курсив мой. — А.Г.)». Хотя возникло уже понятие «родины» как родной земли («*lieu de sa nativité*»), новая ценность еще не «вписывалась в категорию сакрального» в религиозном смысле этого слова¹.

Реформация, Религиозные войны, «католическое возрождение»

Своеобразное обмирщение «королевской религии», разделение религиозного и политического, оформление категории «государственных интересов» (*raison d'État*) как особой и высшей инстанции оказались главными процессами в духовной сфере, хотя, на первый взгляд, место Церкви как объекта и субъекта последовавших изменений было центральным.

Традиция подчеркивает значение Реформации как борьбы с господством ритуала и монополией обслуживающих его священнослужителей, объединенных в обособленную от общества корпорацию. Соответственно защита своих позиций католической Церковью была названа Контрреформацией.

Однако этот традиционный взгляд на Религиозные войны XVI в. как конфликт двух взаимоисключающих религиозных позиций в последнее время уступает место концепции параллельных процессов, обусловленных общим для протестантов и католиков стремлением к углубленной христианизации населения, к интериоризации среди верующих религиозно-этических норм и формированию более строгого восприятия догматических основ христианского вероучения. А это позволяет части исследователей (хотя такая точка зрения и не является общепринятой) говорить о двух Реформациях — кроме протестантской, собственно Реформации, также об «обновлении» или «возрождении» католичества в рамках так называемой Тридентской реформации.

При новом подходе на место представления о поступательной секуляризации политической и общественной жизни приходит по-

¹ Beane C. Naissance de la nation France.. P. 80, 330 — 331.

нимание многомерности и цикличности процессов, происходивших в духовной сфере.

«Христианизация и искоренение христианства, — утверждает Жан Делюмо, — шли рука об руку». Вслед за Дюби и де Вигери, он оспаривает традиционную точку зрения о том, что христианская вера была тем более сильной, чем глубже мы погружаемся в Средние века. Напротив, по его мнению, обе религиозные Реформации — сначала протестантская, а за ней католическая — были продиктованы осознанием «неполной христианизации» паствы. Осознание пришло, в свою очередь, в результате «духовного брожения», происходившего на Западе в XIV — XVI вв.

Подчеркивая значение сдвигов внутри католической Церкви, Делюмо пишет, что решения Тридентского собора (1545 — 1563), подобно постулатам Реформации, — «при всем различии доктрины и стиля» — равно отвечали религиозным потребностям своего времени. Верующие, осознавая свое религиозное невежество, жаждали Слова Веры и, объятые тревогой, «настойчиво стучались во врата Неба». Им требовалась «доктрина простая и убедительная, четкая теология, которую может распространять лишь обновленное, обученное, дисциплинированное духовенство, внимательное к своим пасторским обязанностям»¹.

До сих пор Церковь требовала от верующих лишь минимума верований и главное — участия в богослужениях, «широко отпускала грехи — особенно сексуальные — при условии ежегодной обязательной исповеди». Такую «снисходительность» и обличала протестантская Реформация. Между тем именно «снисходительность» в вопросах веры обуславливала духовную монополию клира и осуществляемого им ритуала. «Подразумевалось, молитвы духовных лиц компенсировали многочисленные моральные преступления мирян». В результате Тридентской реформации (термин, употребляемый Делюмо) требования к верующим резко возросли: «они должны были наизусть знать катехизис, регулярно присутствовать на богослужениях, подчиняться строгой этике». Это была новая модель христианства, преследующая приоритетную цель: «обеспечить индивидуальное спасение»².

Нельзя притом сводить перемены к индивидуализации духовной сферы. Чувства страха и вины усиливала социальная тревога,

¹ Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris : Presses universitaires de France (PUF), 1971. P 43.

² Делюмо Ж. Историк и его религия () Французский ежегодник. 2004. М., 2004. С. 70—71.

усиливавшаяся в обществе из-за разрушения — вследствие той самой индивидуализации — традиционной социальности¹ или упадка государственного порядка. Утверждение инаковерия и последовавшие за тем религиозные войны воспринимались католическим населением как признак ослабления королевской власти. Обостренная эсхатологическими ожиданиями потребность коллективного спасения сделалась источником массовой истерии и ритуализованного варварства, которыми ознаменовали себя эти войны.

Типично поведение католической (поскольку именно католики составляли обычно большинство в локальных конфликтах²) толпы. Ее самые омерзительные, с точки зрения современной морали, а порой антисоциальные действия были продиктованы заботой об обеспечении общественного порядка. Эти люди во имя привычного ритуала набрасывались на похоронные процессии гугенотов, эксгумировали трупы, расчленили их и выбрасывая на съедение собакам или закапывая на помойках³. За спонтанностью массового вандализма крылась полная уверенность в своей безнаказанности, легальности и даже сакральности актов коллективного самосохранения.

Нетрудно понять также, что эта потребность выдвигала известную дилемму перед государственной властью. Допущение инаковерия представлялось верующим таким же смертным грехом, как само инаковерие, ибо грозило Божьим гневом. Король как глава католической общины, ответственный за спасение душ своих подданных, должен был во исполнение Божией воли «дать приказ истребить злодеев»; в противном случае его самого можно было заподозрить в «пособничестве Зверю»⁴. Требовалось, иначе говоря, нечто вроде звука охотничьего рога на традиционной забаве французских королей.

Такая мфологема коллективного спасения, а ее выявляют среди католиков в одном из новейших подходов к событиям Варфоломеевской ночи, оставляет не так уже много места для спонтанности, которую до сих пор принято подчеркивать в интерпретациях па-

¹ Симптоматичен крах парижского «корпоративного католицизма», прослеженный Робером Десимоном (*Десимон Р.* Варфоломеевская ночь и парижская «ритуальная революция» () Французский ежегодник. 2004. М.: РГГУ, С. 180).

² Что не мешало протестантам, в тех случаях, когда они составляли большинство, поступать аналогичным образом — например, подвергать надругательству реликвии (см.: *Ле Руа Ладюри Э.* Указ соч. С. 330).

³ См.: *Руссель Б.* «С почетом предать земле»: Церемония погребения и Реформация во Франции XVI — XVII вв. () Французский ежегодник. 2004. С. 90 — 91.

⁴ См.: *Crouzet D.* Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion vers 1525 — 1610. Vol. 1 — 2. Seyssel, 1990. Id.: La nuit de Saint Bartelémy: Un rêve perdu de la Renaissance. Paris, 1995 (см.: *Уваров П.Ю.* Новые версии старого преступления)) Варфоломеевская ночь... С. 17).

рижского погрома гугенотов. И в данном случае за «спонтанным» насилием крылась уверенность погромщиков в политической поддержке, социальной легальности и религиозной санкционированности своего поведения.

Несомненно, сам по себе импульс коллективного спасения позволяет априори говорить о коллективной ответственности жителей столицы. Однако структурный анализ дает возможность выделить провокационную роль в событиях активного меньшинства «рьяных» католиков. В рядах парижской милиции они задолго до массового погрома проявили себя сторонниками жестоких репрессий. «Осмелев от сознания своей власти, — пишет американский историк Барбра Дифендорф, — эти воины почти ежедневно патрулировали город с флагами и барабанами в поисках отступников от веры». Начиная с октября 1567 г., они устраивали домашние обыски в поисках запрещенной литературы¹.

Историки не забывают о роли собственно священства, в первую очередь монашества. Когда в 1567 г. королевским указом и папским бреве всем священникам разрешили носить оружие для «защиты» от гугенотов, монахи, писал Робер Мандру, «первыми сменили свои молитвенники на шпаги или мушкеты». Они боролись не только против «еретиков», но и выступили без всяких колебаний против короля, заподозрив его в пособничестве гугенотам. «Капуцины и иезуиты стояли во главе этой монашеской армии, возбуждавшей ярость городской толпы в 1589—1598 гг.»².

Еще больше многообразных обстоятельств возникает, если применять длительную временную перспективу. Динамика тревожных настроений отражала, разумеется, социальные и природные процессы, чутко реагируя на войны, голод, эпидемии. Но были и религиозные факторы, а среди них интенсивное внедрение в сознание верующих разнообразных страхов — перед Апокалипсисом, Сатаной, еретиками, а в конечном счете — перед собственной греховностью. В возбуждении чувства греховности особенно значима роль религиозных проповедников, поскольку, как показывает Делюмо, внушение Страха Божия далеко не всегда компенсировалось надеждой на спасение. Идея изначальной обреченности людей приобретала вид «обвинительной теории», характерный пример которой подал проповедовавший во времена Людовика Святого

¹ *Diefendorf B.* Beneath the Cross : The Catholics and Huguenots in Sixteenth century. Oxford univ. press, 1991 (см.: Дифендорф Б. Варфоломеевская ночь и парижская буржуазия () Варфоломеевская ночь... С.95).

² *Мандру Р.* Франция раннего Нового времени, 1500 — 1640: Эссе по исторической психологии (Пер. с фр. А.Лазарева. М.: «Территория будущего», 2010. С. 241.

генерал францисканцев Св. Бонаventura: «Спасение дается особой милостью, тогда как проклятие является следствием обыденной справедливости»¹.

Разбуженное Религиозными войнами сознание коллективной вины вместе с осознанием индивидуальной греховности поддерживалось церковной пропагандой. При этом менялся образ Христа — от «Судии и Спасителя, сочетающего благодать и милосердие с суровой справедливостью», к «гневному обвинителю, беспощадно карающему за малейшие проступки»². Однако внушаемость паствы оказалась весьма своеобразной: «Страхи, испытываемые представителями правящих кругов, были... сильнее, чем страхи народных масс. Духовные лица больше боялись дьявола, чем крестьяне».

А у крестьян оставались собственные страхи — перед «колдунами и ведьмами». И они тоже нарастали, создавая предпосылки для разгула «охоты на ведьм». Начавшаяся с буллы Иоанна XXII (1326), приравнявшей колдовство к ереси, она, как свидетельствует статистика по отдельным местностям, достигла «крайнего предела в конце XVI и в начале XVII веков, чтобы отступить только после 1650 г.». Общий вывод Делюмо: вопреки бытовавшему мнению, эпоха Возрождения отнюдь не была временем освобождения от страхов и, напротив, в середине XVI в. связанные с ощущением греховности страхи нарастали³.

Если обеспокоенность социальным порядком и, в конечном счете, тревога за государственную власть явились важнейшими факторами Религиозных войн, то рост могущества власти, в том числе как духовной силы («королевская религия») сделался их следствием. Нелегко дался стране путь к веротерпимости, и движущей силой здесь оказались, в первую очередь, политические соображения, а они вначале были представлены *raison d'État*, который освящал становление абсолютной монархии. Король оказался верховным арбитром в вопросах веры, и это, в конечном счете, обернулось роковым историческим финалом, подготовленным логикой абсолютной власти. Путь к веротерпимости начинался со становлением абсолютизма — триумф последнего ознаменовался поворотом, положившим предел политике религиозной терпимости.

¹ *Делюмо Ж.* Указ. соч. С. 61.

² *Мяжкова Е.М.* Крестьянская религиозность на Западе Франции в XVII — XVIII вв. (феномен культурной стратификации) () Французский ежегодник. 2004. М., 2004. С. 109.

³ *Delumeau J.* Op. cit.. P. 249. См. также: *Делюмо Ж.* Указ. соч. С. 50 — 51; *Уваров П.Ю.* Что стояло за религиозными войнами XVI в.? От социальной истории религии к «le vécu religieux» и обратно () Французский ежегодник. 2004.

Завершивший междоусобицу Нантский эдикт (1598) не следует рассматривать в качестве декларации религиозного плюрализма. Юридически то было соглашение о перемирии между воюющими сторонами (характерен пункт об оставлении за гугенотами ряда крепостей), и каждая из них рассматривала эдикт как шаг к профессиональной монополии. Каждая конфессия считала себя обладательницей истины в полном объеме, видя в навязывании этой истины другой стороне путь к общему спасению¹.

И протестанты-гугеноты не отличались в этом отношении от католиков. «Говорят, что нужно позволить свободу совести? Ни за что на свете, если речь идет о свободе почитать Бога по собственному разумению. Это дьявольская догма», — поучал в 1570 г. преемник Кальвина Теодор де Без².

Вот почему в современной Франции усматривают в политике Генриха IV сдвиг цивилизационного значения. Знаменательно, что семинар, завершивший год празднования 400-летия Нантского эдикта — еще одна знаковая дата «мемориальной истории» — носил название «Признание Другого». Приветствуя участников, министр культуры Франции назвала эдикт «предзнаменованием» Декларации прав человека 1789 г. и поставила юбилей в ряд с такими памятливыми датами года, как 100-летие манифеста Золя в защиту Дрейфуса, 150-летие запрещения рабства и 50-летие Всеобщей декларации прав человека. В свою очередь, председательствовавший профессор Делюмо подчеркнул значение эдикта как «религиозного мира», а торжественное празднование на государственном уровне охарактеризовал как окончание «агрессивного лаицизма» и установление «общественного мира»³.

Потомки оценили веротерпимость Генриха IV. Его моральная решимость и государственная воля в конечном счете сыграли свою роль, ибо авторам предшествовавших актов о допущении протестантского культа, начиная с Сен-Жерменского эдикта 1562 г. и кончая Сен-Жерменским миром 1570 г., не хватало ни того, ни другого. Король, шестикратно менявший конфессию, запомнился

¹ «Если то, что мы называем терпимостью, означает признание мысли другого столь же верной, как собственное мнение, — это было совершенно невозможно в XVI в. В области религии каждый уверен в обладании истиной. Когда обладаешь ею и знаешь, что другой пребывает в заблуждении и рискует своим вечным существованием, преступно отставлять его и отказываться от того, что мы называем *правом вмешательства (droit d'ingérence)*, чтобы спасти его, даже силой (курсив мой. — А.Г.)» (*Gabriel Audisio, Le Figaro, 30 avril 1998*). http://fr.wikipedia.org/wiki/30_avril.

² fr.wikipedia.org/wiki/Édit_de_Nantes.

³ L'Acceptation de l'Autre: De l'Édit de Nantes à nos jours (sous la dir. de Delumeau J. Paris: Fayard, 2000. P. 7, 9, 11.

поколениям крылатой фразой «Париж стоит мессы», как оправдания его последнего перехода в католичество (во избежание необходимости штурмовать столицу).

Правда, по свидетельству Жан-Пьера Баблона, собравшего обширный том преданий легендарного правления, фразу королю приписали и его отношение к предстоявшему религиозному обращению выражено в письме фаворитке Габриель д'Эстре: «Завтра я совершу рискованный прыжок». В любом случае основатель династии Бурбонов проявил себя в отношении религиозных обрядов «свободомыслящим»¹.

Признав в конце концов прерогативу католичества («*suprématie spirituelle du catholicisme*»), король на первое место поставил не профессиональную принадлежность, а верность королю и французской короне. Взамен братства сынов Церкви Генрих явственно предпочел опереться на «природное братство своих подданных, рожденных на одной и той же земле (курсив мой. — А.Г.)». В доказательство Мартен цитировала слова короля: «Я обращаюсь к вам как к французам... Мы все французы и сограждане (*concitoyens*)»².

Нантский эдикт положил, таким образом, начало разграничению между двумя категориями — подданным, обязанным подчиняться королю, независимо от вероисповедания, и верующим, связанным профессиональной лояльностью в рамках своего выбора. Вопрос не стоял о нейтралитете государства в отношении к религии. Но король, замечает Делюмо, решил «не навязывать своего вероисповедания всем подданным, и это стоило ему жизни»³.

Отмена Нантского эдикта эдиктом Фонтенбло 1685 г. — одно из центральных мест в современной дискуссии об эпохе Людовика XIV. Даже монархисты ищут какое-то оправдание для короля: «Огромное большинство французов желало отмены Нантского эдикта, приветствовало ее и утвердило. Они увидели в ней естественный ответ на все преследования, от которых страдали католики в протестантских и православных странах»⁴. У оппонентов преобладает мнение, что преследования протестантов, завершившиеся упразднением акта о веротерпимости? были распространением абсолютизма на религиозную сферу, проявлением, по Губеру, «религиозного деспотизма». Для историка эдикт Фонтенбло не изолированное явление, а органичный элемент внутренней политики абсолютизма, наряду с раз-

¹ Express. 2009. N. 3051 — 3052. P. 51. См. также: *Babelon J.-P. Henri IV. Paris: Fayard, 2009*.

² *Martin M.-M.* Op. cit. P. 218 — 219.

³ L'acceptation de l'autre P. 15.

⁴ Мнение Б.Фея (*Barnard Fay, Aspects de la France, 26 janvier 1967*) цит. по: *Goubert P. Louis XVI et vingt millions de Français. Paris: Hachette, 1977 (с. 1966). P. 414 — 415.*

громом янсенизма и оспариванием у Святого престола права назначения епископов и распоряжения имуществом Церкви¹.

В тогдашней Европе после Тридцатилетней войны господствовал норматив «*cuius regio eius religio*», и, казалось бы, отмена Нантского эдикта соответствовала духу времени. Но возник исторический парадокс: времена менялись. Генрих IV своим гуманистическим актом спорил с господствовавшими представлениями своего времени, а его преемник, как бы исправляя положение, пошел наперекор цивилизационно-гуманистическому процессу, утверждавшему исподволь принцип свободы совести.

Отказ от принципа веротерпимости превратился у Людовика XIV в политику нетерпимости со всеми ее одиозными, а порой дикими проявлениями. В историческую память вошли «драгунады» — принуждение гугенотов к обращению посредством размещения в их домах на постой отрядов драгун. И это было еще до отмены Нантского эдикта. А «вдогонку» за эдиктом Фонтенбло была принята Декларация 29 апреля 1686, угрожавшая нераскаявшемуся на смертном одре новообращенному не только конфискацией имущества, но и поруганием трупа. «Просвещенный деспот» не брезговал образцами «спонтанных» бесчинств Религиозных войн.

Подобными драконовскими мерами Людовик стремился установить гражданский мир в стране, для этого он был готов даже «реформировать» саму историческую традицию. Упразднение права исповедования протестантизма мотивировалось желанием «полностью стереть память о волнениях, беспорядках и бедствиях в нашем королевстве, вызванных распространением этой ложной веры»². Во имя той же цели гражданского мира был незадолго до смерти короля был разгромлен янсенизм. До конца «Великого века» насаждался принцип «одна вера — один закон — один король»; историческим следствием стали новые расколы.

«Вслед за Боссюэ вся католическая Франция превозносила «нового Константина, нового Феодосия»³, возвратившего, наконец,

¹ Ibid. P. 183 — 198.

² Цит. по: Пименова Л.А. «Святая вера повелевает мне не оставлять часть подданных лишенными их естественных прав»: проблема гражданского статуса не католиков во Франции XVIII в. () Французский ежегодник. 2004. С. 163. И, как отмечает Л.А.Пименова, указывая на энциклопедии XVIII в., борьба Людовика XIV с исторической памятью увенчалась частичным успехом (Там же. С. 164 — 165).

³ Римские императоры IV в.н.э., почитаемые церковной традицией. Константин Великий принял христианство, а Феодосий Великий утвердил его в качестве государственной религии, начав искоренение язычества: «Никогда не было революции более насильственной, чем переворот, совершенный Феодосием. Нигде в древности не видим мы и следа подобного свержения какого-нибудь культа» (Мишле Ж. Ведьма. Женщина (Пер. с фр. М., 1997. С. 18.).

королевству его исконное (*profonde*) единство», — уверяют современные монархисты. Но будущее оказалось за оппонентами самого яркого в эпоху Людовика XIV борца за католическую ортодоксальность и божественное происхождение абсолютной власти епископа Боссюэ. «Короли являются господами над жизнью и имуществом своих подданных, но никогда над их мыслями, — писал маршал Вобан. — Внутренний мир человека находится вне их власти, и одному Богу доступно распоряжаться им, как заблагорассудится»¹.

Королевская акция явилась своеобразным итогом Контрреформации, ее «объективным успехом и религиозным крахом», по выражению Мишеля де Серто. Принудительное обращение подрывало принцип внутренней убежденности и потому даже часть католиков была, по свидетельству современника, «возмущена тем, что происходит под предлогом приверженности к религии»².

Отмена Нантского эдикта стимулировала поиск выхода из религиозных противоречий на путях веротерпимости. Отталкиваясь от государственного запрета инаковерия как логического абсурда, Пьер Бейль (1647 — 1706) обосновал принцип религиозного плюрализма. Будучи гугенотом, он высказался против любой религиозной исключительности: «Ни одна религия не может представить решающее доказательство своей истинности», как ни одна из них не может быть гарантией морали. А если так, то «государство не должно вмешиваться в вопросы веры» и, во всяком случае, «любой вид принуждения в религиозных вопросах абсурден»³.

Религиозная ситуация в конце Старого порядка определялась совмещением двух мощных духовных процессов — Контрреформации и Просвещения. Тридентская реформация (Контрреформация) началась во Франции с запозданием. Вначале ей противился Генрих IV, опасавшийся недовольства гугенотов; его преемников пугала реакция третьего сословия, представители которого, поборники галликанства, не желали усиления власти Священного Престола. При самоустранении королевской власти инициативу — редкий случай времен абсолютизма — взяла на себя Церковь⁴. Собрание французского духовенства 7 июля 1615 г. приняло догматы, утвержденные Тридентским собором.

Исследователи указывают на то, что санкционированное Нантским эдиктом соперничество двух религий способствовало обновлению («возрождению») католичества. «Потеря принудительной

¹ Goubert P. Louis XVI... P. 196 — 197.

² Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975. P. 461, 465.

³ A critical dictionary of the French Revolution. P. 24

⁴ В заявлении иерархов упоминалось согласие короля на созыв собрания.

монополии на истину пошла на пользу католичеству, сумевшему найти в себе силы, чтобы развернуть интенсивную борьбу за умы и души верующих. Роли переменялись: напряженные духовные искания, характерные для протестантов XVI в., теперь проходили в русле католической религии», — пишет В.Н.Малов¹.

«Католическое возрождение» (если следовать определению Жана Делюмо) выдвинуло ряд выдающихся деятелей, среди них: кардинал, министр французского правительства и основатель конгрегации ораторианцев Пьер де Берюль (1575—1629). Вдохнителем создания многочисленных конгрегаций был проповедник и религиозный писатель, автор «Введения в набожную жизнь», оппонент кальвинизма, в особенности учения о предопределении, Св. Франциск (Франсуа де Саль) Сальский (1567—1622). Множество семинарий, школ и предсеминарий основал св. Венсан (Викентий) де Поль (1581—1660). Св. Викентий проповедовал среди низов общества, и его религиозно-просветительская работа тесно сочеталась с благотворительской деятельностью. Недаром впоследствии (1881) папский престол объявил его «покровителем дел милосердия».

Развитие церковного просвещения и стало самым заметным явлением «католического возрождения». Первыми на этот путь стало монашество. Иезуиты и ораторианцы перестроили школьное образование с учетом требований гуманистической культуры, и их школы обрели популярность. Активность монашества, усилившегося в противоборстве с протестантством, в начале XVII в. была исключительной: «монахи налаживали работу госпиталей, приютов, раздачу милостыни беднякам и заключенным, шли в чумные бараки, к ним тянулись охваченные религиозным рвением миряне». С 1660-х годов вперед выходит епископат. Под его эгидой возникает сеть семинарий и «церковных конференций» (нечто вроде «курсов повышения квалификации» для кюре, замечает В.Н.Малов), в результате образуются значительные кадры грамотного духовенства. С 1670-х годов отмечают успехи в обучении катехизису на массовом уровне, в приходских школах².

Параллельно развертывалась деятельность традиционных проповедников, миссионерские методы которых были далеки от канонической катехизации. В сельских районах широко прибегали к мистериям и иным театрализованным действиям, церковные песнопения перекладывались на популярную фольклорную мелодику. «Фольклориза-

¹ Малов В.Н. Государство и католическая церковь во Франции XVII века () Исторический вестник. 2000. № 1 (5). Сайт Воронежской епархии, ноябрь, 2000 г.

² См.: Там же.

ция» затронула и содержание проповедей. В результате, как отмечает Е.М. Мягкова на материале Нижнего Пуату, начавшийся в рамках Контрреформации «крестовый поход против народной религии» обернулся очевидными признаками «окрестьянивания католицизма»¹.

Сыграло свою роль и продолжавшееся превращение сельских общин в церковные приходы. Королевским ордонансом 1698 г. кюре предписывалось следить за тем, чтобы крестьяне посещали исключительно местный храм (а это соответствовало традициям локальной общности, сохранявшимся в краю Вандейских войн). И этот парадоксальный сплав обновленного католицизма с народной, «фольклорной» традицией оказался очень прочным, воплотившись в массовой поддержке религии восставшим против Революции и гражданского устройства Церкви крестьянством Вандеи.

В общефранцузском масштабе то было время интенсивного храмового строительства. Только в Париже в первой половине XVII в. одновременно сооружалось 16 больших храмов. Города наполнились колокольным звоном («villes sonnantes»). В небольшом Бове насчитывалось 135 больших колоколов. Множились монастыри, ордена и религиозные общины. В Анже к десяти существовавшим монастырям в XVII в. добавились еще 18, им принадлежала шестая часть городских зданий. Процветали женские конгрегации, особенно бурно развивалась новая среди них — «дочерей милосердия». Отражая прогресс конфессионального образования, резко увеличивалось число религиозных изданий, составлявших во второй половине XVII в. половину всех печатавшихся в Париже книг².

«Католическое возрождение» в итоге способствовало ставшему заметному, по оценке Делюмо, к середине XVII в. падению влияния предрассудков. Благодаря тому, что население было «лучше организовано» в религиозном отношении «более достойным и обученным духовенством», которое было более активным в своей пасторской деятельности и опиралось на лучшее знание священных текстов, верующие уже меньше боялись происков Сатаны³.

Отдельной главой «католического возрождения» явилось расширение прозелитизма за пределы Европы — «религиозное завоевание, сравнимое со временем апостолов, но уже не в пределах средиземноморской империи, а всей планеты»⁴. Французские

¹ Мягкова Е.М. Указ. соч. С. 117 — 119.

² Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire. P. 80 — 81, 84. Впрочем, наряду с литургическими текстами и теологическими трактатами, издавались мистические опыты и сообщения о чудесах.

³ Ibid. P. 255.

⁴ Ibid. P. 110.

католики, и в первую очередь иезуиты, приняли самое деятельное участие в завоевании учением Христа новых континентов.

Начало было положено апостолическим служением Св. Франциска Ксаверия (1506—1552). Уроженец Наварры, баск по происхождению, он получил образование в Сорбонне, вместе с Лойолой стал основателем ордена иезуитов. Ксаверий был первым успешным христианским миссионером на Дальнем Востоке, о его деятельности ходили легенды, говорили, что он крестил миллионами. Достоверно, пишет Делюмо, обращение 30 тысяч¹, Ксаверием были созданы (1542—1552) христианские общины в Индии, Японии, на островах Филиппинского и Малайского архипелагов, заложены основания миссионерства в Азии. В XIX в. французский миссионерский журнал объявил его «Великим апостолом стран Индии² и Японии», «мессией для Востока». Тогда же напротив Дворца Инвалидов был сооружен большой храм Св. Франциска Ксаверия, до сих пор являющийся приходской церковью зарубежных миссий.

Активностью французских миссионеров в Северной Америке был отмечен XVII в. Вначале иезуиты при помощи сестринских орденов установили свои опорные пункты по всей Французской Америке, но с 1645 г. наступила «эпоха мучеников». Теснимые европейскими поселенцами индейцы, используя партизанскую тактику, перешли в контрнаступление, и миссионерам досталось в полной мере: их топили, сжигали и даже варили.

Более успешной по-прежнему была миссионерская деятельность в Восточной Азии, а ее успехи в XVII в. связаны в первую очередь с личностью Александра де Родеса, работавшего в 1620-х годах в Кохинхине и Аннаме. В противовес традиционной практике иезуитов Родес не делал ставку на обращение туземной элиты. Он понимал важность обращения простых людей. Стремясь адаптироваться к местной культуре, он жил в гуще народа. Обосновал теоретические и практические основания новых методов миссионерства. Родес составил первый вьетнамо-португало-латинский словарь, транслитерировав вьетнамскую фонетику латинским алфавитом. Разработав вьетнамский катехизис, проповедовал на родном языке местного населения³.

¹ Ibid. P. 111.

² В это понятие входили, наряду с субконтинентом Индостана, острова нынешней Индонезии.

³ Родес родился в Авиньоне в 1591 г. (1593), скончался в Исфахане в 1660 г. Кроме словаря, составил карты Аннама, написал работы по истории, географии и этнографии страны. В отчетах о миссионерской деятельности говорится о 6700 крещенных вьетнамцах. Среди публикаций: *Histoire du royaume de Tunquin*. Roma, 1650.

Подобно тем проповедникам, кто работал во французской «глубинке», Родес обращался к изобразительным методам, устраивая инсценировки на сюжеты Св. Писания и используя местные празднества. Вернувшись на родину и преодолев сопротивление Папского престола, опасавшегося недовольства Испании и Португалии, он основал первую собственно французскую миссионерскую организацию — Парижское общество миссий за рубежом. Этим, по оценке Делюмо, «был ознаменован великий вклад Франции в начавшуюся евангелизацию заморских стран»¹.

В 1660—1662 гг. Общество отправило в Тонкин, Кохинхину и Нанкин трех апостолических викариев. Практических результатов деятельность не имела, но составленные викариями «Наставления» замечательно характеризуют стиль раннего миссионерства. Авторы уподобляли миссионерское служение таинству сражения Бога с Сатаной: «Миссионер должен подготовиться к бою с дьяволом» (так назывался один из разделов²). В Наставлениях много внимания уделялось духовной подготовке, связанной с перенесением различных лишений в неблагоприятных климатических условиях и тягот, порой, полуголодной жизни среди местного населения. Разрабатывался порядок катехизации. Прежде всего требовалось убедить слушателей, что существует лишь один Бог, затем — что душа бессмертна, а счастье — удел потустороннего бытия.

Миссионерская литература красочно описывала страдания и лишения апостолических служителей, приравнивая их деяния к подвигам христианских апостолов. Особое внимание уделялось случаям их мученической смерти, которая живописалась в канонических образцах как кульминация служения Богу, как свидетельство обретения святости.

XVIII в. стал для французских миссионеров «временем упадка и поражений»³. Экспансия протестантских держав, с одной стороны, антихристианские выступления в Японии, Китае и Индокитае — с другой, привели к ликвидации многих католических общин. Завершающий удар нанесла Французская революция. Однако XIX в. явился «золотым веком миссий», и выдающаяся роль в миссионерских достижениях эпохи принадлежит французам⁴. Немаловажно, что в условиях

¹ *Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire* P. 118.

² *Daughton J.P. An empire divided: Religion, republicanism, and the making of French colonialism, 1880 — 1914. Oxford etc.: Oxford univ. press, 2008. P. 32.*

³ Ibid. P. 33.

⁴ Две трети из 14 тыс. католических священников, служивших за пределами Европы, были французами; вместе с братьями и сестрами монашеских орденов численность французов в католических миссиях вне Европы достигла к 1900 г. 58 тысяч.

отделения Церкви от государства помощь миссиям носила характер пожертвований населения и эта поддержка на протяжении XIX в. неизменно возрастала. Поддержку католическим миссионерам обеспечило, по выражению Дафтона, «народное религиозное возрождение»¹.

Триденская реформация не достигла цели сплочения католического мира Франции на основе принятых Собором догматов. Напротив, она породила новые противоречия как внутри Церкви, так и между Церковью и обществом. Особое значение историки придают янсенистскому «расколу». В революционную эпоху различные политические группировки от сторонников Революции (аббат Грегуар) до ее врагов (Баррюель) увидели в янсенистах «предтеч Революции», ее идейно подготовивших².

Янсенизм, по имени профессора университета Лованиум, Корнелиса Янсена (Янсениуса), оказался своеобразным побочным продуктом Триденской реформации. Триденский собор в полемике с протестантами, отстаивавшими принцип «только вера», который умалял догмат о свободе выбора, подчеркнул значение человеческой воли в достижении спасения. Утверждение о том, что человек является при этом простым орудием Бога, «абсолютно инертным и играет чисто пассивную роль», было предано анафеме³. Однако одновременно «отцы» Триденской реформации оставили в силе учение Св. Августина о решающем значении Благодати. Иезуиты добивались ясности, настаивая на принципе свободы воли. В ответ сторонники Янсена потребовали возвращения к августинизму.

Начавшись как теологический спор, янсенизм на французской почве — а во Франции его родоначальником (в 1638 г.) стал соратник Янсена аббат Сен-Сиран, духовный наставник цистерцианского монастыря Пор-Руаяль-де-Шан, превратился в общественное движение сопротивления духовному и светскому абсолютизму. «Второе рождение» янсенизма совпало с возрождением в 1670—1690-х галликанства, потесненного вначале Триденской реформацией. Взаимодействуя с галликанством, янсенизм, пишет Делюмо, «под прикрытием защиты августинизма, сделался подлинной пар-

Только по линии «Парижского общества миссий за рубежом» в Восточной Азии служили 1100 священников, действовали 30 семинарий с 2000 студентов и 3 тыс. школ с 90 000 учащихся. В Африке работали более 1000 священников, 1600 школ и 230 госпиталей. На Ближнем Востоке 80 тыс. человек получали католическое образование (Ibid. P. 11, 38).

¹ Ibid. P. 53.

² См.: Чудинов А. В. «Слух, который нашептала история»: Янсенизм и Французская революция (историогр. аспект) () Французский ежегодник. 2004. М., 2004.

³ Delumeau J. Op. cit. P. 47.

тией оппозиции Риму и королю — врагом многоликим, который в течение 50 лет причинял тому и другому серьезное беспокойство»¹.

Под знаменем возвращения к первоначальной чистоте веры янсенисты противопоставляли церковной иерархии «общину пастырей» и независимость епископов от папства и короля, в чем нередко усматривают прообраз гражданского устройства Церкви 1790 г. Подобно протестантам, они выступали за перевод Библии на языки верующих. Серьезную поддержку в обществе находили их ригоризм в вопросах морали и идеи ухода от мира. В общем, констатирует Делюмо, «между янсенистской теологией и государственным рассудком существовал фундаментальный антагонизм»², вылившийся в сокрушительные репрессии.

В конфронтации янсенистов с иезуитами историки отмечают культурно-исторический парадокс. Иезуиты выступали «за экономический и даже интеллектуальный прогресс», но в рамках церковно-монархического государства. Они становились «модерными», но для того чтобы «убить дух модерности» (Анри Лефевр). А янсенисты, прибегнувшие к «устаревшей идеологии» (августинизму), казались тогда «реакционерами». Однако в исторической перспективе обнаружилось новаторство янсенизма. Не случайно Людовик XIV называл их «республиканцами»: «Своей враждебностью к абсолютизму, своим критическим духом они способствовали пришествию духа модерности»³.

Какими бы ни были теологические позиции янсенистов, в политической подготовке Революции важнейшую роль, пишет Мона Озуф, сыграл их протест против папского абсолютизма, легитимизирующий неприятие королевского абсолютизма, а в более широкой перспективе — идея личного общения верующего с Богом, санкционировавшая «эмансипацию от церковных властей и автономность личностного сознания». Репрессии против янсенистов способствовали тому, что уже накануне Революции религия стала утрачивать свои объединяющие ресурсы⁴.

Кроме выступления янсенистов, экспансия иезуитов, завершившаяся запрещением деятельности ордена во Франции, борьба между ультрамонтанами и галликанами, а среди последних между епископатом, занимавшими компромиссную позицию в отношениях между Папским престолом и королевской властью, и парламентами, оказывавшимися порой «большими роялистами, чем сам король», разруша-

¹ Ibid. P. 170.

² Ibid. P. 176.

³ Ibid. P. 182.

⁴ Critical dictionary of the French Revolution.. P. 23.

ли ставший непрочным религиозный мир. А это дискредитировали королевскую власть, взявшую на себя функцию его устроительницы.

Одновременно упроченный отменой Нантского эдикта союз католической Церкви с монархией сделал Церковь, по словам Озуф, «излюбленной мишенью философов» Просвещения¹. В XVIII в., особенно после «Трактата о веротерпимости» (1763) Вольтера, движение за утверждение этого принципа приняло открытый характер, а его наиболее очевидным и реальным выражением явилась борьба за предоставление гражданских прав представителям религиозных меньшинств. Существенно, что в этой борьбе, начатой придворными группировками, сторонники предоставления гражданских прав религиозным меньшинствам использовали политические доводы и апеллировали к государственным интересам, а на религиозные догматы опирались их противники².

Католическая Церковь Франции, переложившая на королевскую власть обязанность защиты канонической веры³, оказалась как институт сторонней при переосмыслении государственной властью этой обязанности, завершившемся утверждением норм веротерпимости. Утрачивая историческую инициативу, Церковь только реагировала, хотя порой и очень активно, на происходившие перемены. Несмотря на то, что представители духовенства заняли очень заметные, порой прямо противоположные, позиции в событиях Революции, собственно Церковь как институт предстала в них преимущественно объектом.

Революция, секуляризация

Революция явилась водоразделом в религиозной истории Франции, унаследовав и вместе с тем развив те тенденции, которые подспудно вызревали при Старом порядке. Идея этой преемственности в религиозной политике революционеров в полную силу пробилась в историографии в самое последнее время, а для более раннего времени типично рассмотрение Революции сквозь призму насильственной «дехристианизации». Такой подход ведет начало от самой Революции, от той борьбы, что поляризовала французское

¹ Ibid. P. 24.

² См.: Пименова Л.А. Указ. соч. С. 175 — 178.

³ В текст коронационной присяги входило обещание короля Франции «искоренить на всех подвластных мне землях еретиков, осужденных Церковью» (Там же. С. 167).

общество, и, в конечном счете, от идеологов Контрреволюции, кто, подобно Жозефу де Местру, считал Революцию от начала до конца и во всех своих проявлениях антихристианским деянием.

Антицерковность или еще и антирелигиозность? Спонтанность или преднамеренность? Эти вопросы во многом остаются открытыми в современной историографии, притом, что «теория заговора» аббата Баррюеля осталась за порогом научной дискуссии. Обобщая современные научные представления, Озуф пишет: «Антирелигиозное чувство... развивалось постепенно в течение столетий, оно было скорее переживаемым, чем философским, скорее спонтанным, чем внушенным, возникшим скорее в глубинах общества, чем навязанным политическими властями»¹.

Большинство современных историков сходится в том, что смыслом революционной «дехристианизации» было, по Озуф, «освободить Францию от влияния католической Церкви». Но если подрыв религиозности или умаление значения христианства не входили в цели революционных лидеров, то таким явилось следствие революционной драмы (как и наоборот, по Делюмо — углубление набожности меньшинства). Действия революционеров, пишет Озуф, «ускорили и интенсифицировали процесс и... способствовали возникновению совершенно новой ситуации... На смену миру, где подчинение религии не подлежало сомнению, пришел мир, в котором все более широкие слои населения склонялись к религиозному индифферентизму»².

Религиозная политика революционных властей шла от этапа к этапу, и эти этапы отражали ход самой Революции, противоборство революционных и контрреволюционных сил. В период Третьей республики такой подход — от «силы обстоятельств» — обосновал Альфонс Олар, подчеркнувший, что «дехристианизация» даже в ее кульминационной точке культа Разума выступала «неизбежным и скорее политическим следствием военного положения или же сопротивления Старого порядка» революционным преобразованиям³.

Вопрос, кто выступал зачинщиком конфликта, остается в историографии открытым. Уже начало Революции сделалось для Церкви плохим предзнаменованием. «Ночь чудес» 4 августа 1789 г., когда напуганные крестьянскими восстаниями законодатели «упразднили» феодализм вместе с сеньериальными повинностями, принесла Церкви безвозмездную отмену десятины. А 2 ноября 1789 г. Учре-

¹ A critical dictionary... P. 20.

² Ibid. P. 20 — 21.

³ Vovelle M. La Révolution contre l'Église: De la Raison à l'Étre Suprême. Bruxelles: Ed. complexe, 1988. P. 10.

длительное собрание приняло декрет о национализации церковных владений. Заслуживает внимания при этом, что декрет был принят по инициативе духовного лица епископа Отенского Талейрана и что ведущим мотивом было погашение государственных долгов Старого порядка. К использованию владений Церкви в подобных целях прибегала и монархия (не говоря уже о конфискации церковной собственности в протестантских странах).

Более серьезным ударом по Церкви, как склонны считать современные историки, был отказ новых властей признать католичество государственной религией, тогда как «лица не католического вероисповедания» декретом 24 декабря 1789 г. получили право избрания на любую административную должность «без исключения» и на «занятие любых гражданских и военных должностей, как и остальные граждане (курсив мой. — А.Г.)». Иными словами, было конкретизировано провозглашенное в Декларации прав конфессиональное равенство¹. Это обстоятельство спровоцировало погромы в южных областях, где сохранилось влиятельное и богатое протестантское меньшинство, особенно в городах Ниме и Монтобане (май — июнь 1790), воскресившие, писал Фюре, «старую память о религиозных войнах»².

Однако межконфессиональный конфликт еще представлялся частным случаем, и празднование Федерации 1790 г. проходило под знаком того национального единства, которое в XIX в. восхищало Мишле, а в XX в. — Марка Блока. Современный исследователь ссылается в поддержку на распространенную после 4 августа иконографию обретенного единства трех сословий с фигурой «добротного пастыря» в качестве примирителя³.

Рубежом, положившим начало массовой религиозной Контрреволюции, считают Декрет о гражданском устройстве духовенства (август 1790 г.) и утверждение для священников присяги на верность Конституции. Были ли эти акции законодателей проявлением их «агрессивного антиклерикализма»? Сомнительно. Последовавшая реакция церковного сообщества оказалась для них совершенно непредвиденной. Ведь французские короли «приучили» Церковь к «грубому превосходству светских властей»⁴.

¹ Оговаривалось правда, что декрет не касается евреев (см.: Документы истории Великой французской революции. Т. 1. М., 1990. С. 387). 27 сентября 1791 г., после одиннадцати неудачных попыток этого рода, евреям были дарованы полные права французского гражданства.

² A critical dictionary... P. 451.

³ Vovelle M. Op. cit. P. 33 — 34.

⁴ «Незадолго до этого, — указывает Фюре, — австрийская Церковь была подвергнута Иосифом II подобным реформам» (A critical dictionary... P. 453).

Учредительное собрание доводило до финала политику «галликанизации», которую проводила монархия в отношении инвеституры церковных иерархов. «Всем церквам и приходам Франции, всем французским гражданам запрещается в любом случае и под любым предлогом признавать власть епископов или архиепископов, кафедры которых были учреждены иностранной державой или ее уполномоченными», — гласила 4 статья декрета, имея в виду под «иностранной державой» Папский престол. При этом революционное Собрание намеревалось поддерживать «единство веры и единение с земным владыкой вселенской церкви»¹.

Самым очевидным в декрете был принцип унификации и централизации: границы и число диоцезов должны были полностью соответствовать новому административному делению, центры епархий совпадать с центрами департаментов, в небольших населенных пунктах (менее 6 тыс.) сохранялся лишь один приход, в приходе — одна церковь. Учреждались в качестве высшей церковной инстанции девять архиепископских округов с центрами в Руане, Реймсе, Безансоне, Ренне, Париже, Бурже, Тулузе, Экс-ан-Провансе и Лионе.

Учредительное собрание попыталось распространить на Церковь те самые принципы, на основе которых оно законодательствовало в светской области, вместе с идеями свободы и равенства, провозглашенными в Декларации прав. Церковная иерархия Старого порядка была сословной: прелаты (епископы и аббаты) происходили из дворянства, кюре и викарии — из третьего сословия. Дело было не только в разительном имущественном неравенстве. Именно верхушка клира определяла позицию Церкви в доктринальных и политических вопросах, распоряжалась назначениями, она олицетворяла конгрегацию в целом. Стремясь ликвидировать это неравенство, законодатели упраздняли иерархический порядок назначения на церковные посты. Их замещение становилось выборным в полном соответствии с практикой назначения на гражданские должности.

Принцип выборности оказался наиболее спорным, поскольку к участию в выборах приглашалось все население, включая потенциально невоцерковленных и даже не католиков. Правда некоторую гарантию законодатели ввели «вдогонку», предусмотрев последующим распоряжением, что процедура избрания должна была происходить в местной церкви после службы.

Озаботились революционные законодатели и профессиональной подготовкой священнослужителей. Избираемый в епископы должен был не менее 15 лет прослужить кюре или викарием и при

¹ Документы ... С. 392.

том — в соответствующем диоцезе, т.е. зарекомендовав себя перед паствой. Для избрания кюре требовался 10-летний стаж служения. Новоизбранного епископа коллеги из епископского совета (тоже новое учреждение) могли подвергнуть экзамену «в вопросах доктрины и нравственности» и, в случае несостоятельности, не утвердить канонического назначения¹.

Несмотря на стремление законодателей облегчить переход к новому устройству духовенства, совершенно очевидно столкнулись две коренным образом различающиеся позиции. «Те, кто сегодня составляет духовенство, будут впредь только гражданами» (Ле Шапелье); «служители церкви были учреждены для счастья людей и блага народа» и «назначать их должен народ» (Робеспьер), — так утверждали радикальные защитники нового положения. Противники ссылались на сакральный авторитет Церкви и исконность ее самоуправления, на особую миссию пастырей «по спасению верующих» и «руководство таинствами». Церковные иерархи демонстрировали склонность к компромиссу, готовность прислушаться к «пожеланиям гражданских властей». Но твердо отстаивали принцип разделения властей, указывая, что знаменательно, на революционное нововведение².

Призывая к созыву «общенационального собора галликанской церкви», архиепископ Буажелен в речи перед членами Учредительного собрания, говорил: «Уяснив ваши намерения и ваши взгляды, обогатившись постоянно возрастающими знаниями, внимательно изучив настроения народа, мы на этом соборе попытаемся примирить между собой *интересы религии*, хранителями которой являемся мы, и *интересы Государства*, в защите которых вы являетесь арбитрами и судьями». Итак, «не следует смешивать то, что зависит от гражданских властей, с тем, что подвластно лишь властям церковным (курсив мой. — А.Г.)»³.

Получается, что в стремлении к распространению государственного суверенитета революционные власти перешли ту грань огосударствления Церкви, которая была присуща абсолютной монархии⁴, и заодно поправили один из собственных принципов государственного строительства. Но и церковные власти были не столь готовы к нововведениям, как провозгласил Буажелен. Папа Пий VI отнес к «ложному учению» все акции религиозной политики революционного Собрания, отвергнув самое Декларацию прав и провозглашенный в ней постулат свободы совести. Свобода каждого

¹ Там же. С. 393 — 394.

² Там же. С. 386 — 391

³ Там же. С. 390 — 391.

⁴ «Французская церковь оказалась теперь в полной зависимости от светских властей», — резюмировал Фюре (A critical dictionary... P. 452).

«мыслить, как ему угодно, даже в вопросах религии», виделась понтифику таким же абсурдом, как право индивида подчиняться лишь тем законам, «на которые он сам дал свое согласие»¹.

Когда Учредительное собрание приняло декрет о присяге духовенства на верность Конституции (ноябрь 1790) с предостережением об отстранении от должности тех, кто не присягнет в недельный срок, папа в послании 13 апреля 1791 г. ответил контругрозой: всем служителям культа надлежало в течение 40 дней отречься от присяги под угрозой отлучения, а пастве воспрещалось посещать службы присягнувших².

В результате духовенство разделилось примерно поровну на присягнувших и неприсягнувших, и после примирительных акций, когда последним было разрешено временно исполнять свои функции там, где их поддерживают прихожане, возникла ситуация «существования двух Церквей» (Фюре)³. Наибольшее значение имела отчетливая географическая регионализация церковного дуализма: в Центре, а также в Аквитании и приальпийских департаментах духовенство присягало (80 — 100%), на Западе, к юго-востоку от Центрального массива (Лозер) и на северо-востоке (Эльзас) большинство священнослужителей не присягнуло⁴.

Решающим фактором церковного раздела современные исследователи от Тимоти Текетта до Моны Озуф, называют отношение паствы. В одних случаях вопили «Присяга или галеры!», в других — срывали принятие присяги. Региональная дифференциация 1791 г., замечает Озуф, в целом представляет прообраз религиозной ситуации 1960-х годов: там, где священники отказывались от присяги, жители до сих пор продолжают активно посещать службу. С эпохи Революции, таким образом, «установилось прочное разделение между клерикальной и антиклерикальной Францией»⁵. Само собой, оно отразилось и в политической географии Франции, став границей между противниками и сторонниками Республики, а затем — между консервативным и левоцентристским электоратом.

Подтверждается ли концепция Делюмо о размежевании Франции верующей и Франции религиозного индифферентизма? Озуф считает, что ее трудно как подтвердить, так и опровергнуть, по-

¹ Документы... С. 388.

² Блуменау С.Ф. Церковные реформы начала Революции и французское общество // Памяти профессора А.В. Адо. М., 2003. С. 179.

³ A critical dictionary... P. 455.

⁴ См.: Tackett T. Religion, Revolution, and regional culture in Eighteenth-century France: The Ecclesiastical Oath of 1791. Princeton: Princeton univ. press, 1986.

⁵ A critical dictionary... P. 26.

скольку если последний можно измерить посещаемостью церковной службы, то об интенсивности религиозного чувства исследователю не дано судить¹. Осторожность в трактовке сознания прошлых времен современным ученым справедлива, но можно сослаться на наблюдения именно того времени.

«Религия местного населения, — свидетельствовали комиссары, посланные для проведения присяги в департаменты Вандея и Дё-Севр (центры сопротивления), — т.е. религия в том виде, в каком она им осознается (очень тонкое уточнение. — А.Г.), сделалась для него самой сильной, и, так сказать, единственной моральной привычкой в его жизни. Наиболее осязаемым объектом этой религии является *культ икон*, а служитель этого культа, в котором деревенские жители усматривают раздатчика небесных милостей, который, по их убеждению, способен жаром своих молитв унимать капризы погоды, который, наконец, держит в своих руках ключи загробного мира, — пользуется самой живой и нежной привязанностью сельского населения (*курсив мой.* — А.Г.)»².

Можно говорить и об усилении религиозного рвения, об обостренном ощущении связи с потусторонним; подтверждалась известная закономерность: преследования усиливают религиозные чувства искренне и глубоко верующих. Бедность помещений, в которых приходилось вести службу неприсягнувшим, неприязнительность атрибутов (переносной алтарь, ситцевая риза, оловянные чаши), напоминая верующим о «первых веках Церкви и колыбели нашей святой религии», должны были, как указывал один из мятежных иерархов, стать «могущественным средством для возбуждения ревности служителей Церкви и пыла верующих»³.

Но те, кто звал священнослужителей и паству к сопротивлению революционной власти, видимо, не учитывали (не хотели учитывать) другую закономерность: рвение приверженцев одной доктрины вызывает аналогичное рвение сторонников ей противоположной. В этом противостоянии родилась, констатировал Фюре, «антикатолическая революционная культура, пропитанная всей нетерпимостью католического духа»⁴.

Наступление на неприсягнувших священников превратилось с началом интервенции антифранцузской коалиции в политику репрессий, а сентябрьские убийства 1792 г. в парижских тюрьмах, ког-

¹ Ibid. P. 21.

² Документы... С. 396. «*Культ икон*» — буквализм перевода. Речь шла о почитании сакральных изображений, что носителями культуры Просвещения воспринималось как проявление фетишизма.

³ Там же. С. 398.

⁴ A critical dictionary... P. 456.

да люди в рясе стали первыми жертвами толпы, творившей самосуд, знаменовали превращение священства в привилегированный объект террористических чувств. Однако если подобные акции можно отнести к эксцессам революционной самозащиты¹, т.е. к политическим актам, то более многозначительны были акции в собственно духовной сфере, в том числе те, что поставили под вопрос существование самой Церкви в лице ее лояльной, присягнувшей части.

Приступив к радикальному огосударствлению Церкви, революционная власть одновременно осуществляла принцип отделения Церкви от государства, и в соответствии с этим принципом лишила священников важнейшей общественной функции — регистрации актов гражданского состояния (рождение, вступление в брак, смерть). Соответствующий декрет Законодательного собрания (20 сентября 1792) о передаче этой функции муниципалитетам в числе прочего открывал священникам матримониальные возможности и даже санкционировал повторное вступление в брак, а это уже оказывалось серьезным вторжением в доктринальную сферу. Вскоре недопустимое католическим канонам обзаведение священников семьей сделалось для них своего рода удостоверением благонадежности; следующим актом на пути обмирщения сделалось собственно отречение от сана.

Вместе с провозглашением декретом Конвента Террора («*Que la terreur soit a l'ordre du jour* — Пусть террор будет в повестке дня!») и утверждением революционной диктатуры («*Gouvernement révolutionnaire*») осень 1793 г. ознаменовалась попыткой замены традиционной государственной религии культом Разума. Она и стала кульминацией наступления на Церковь. Интерпретация собственно нового культа и событий двух месяцев его насаждения (октябрь-ноябрь) до сих пор остается противоречивой.

Местные церковные предания повествуют об отрядах Революционной армии, грабивших и поджигавших храмы, устраивавших «ауто-да-фе» над священниками. Их принуждали к оставлению сана, над ними издевались, заставляя восседать задом наперед на ослах, жгли рясы и документы о посвящении в сан. В шутовских процессиях и маскарадах пародировались католические обряды. Наиболее символической Озуф называет акцию в Реймсе (7 октября 1793), во время которой комиссар Конвента Рюль разбил священный сосуд для королевского помазания². В общем, конста-

¹ Парижский люд боялся выступления переполнявших тюрьмы роялистов и просто подозрительных элементов в случае приближения к городу интервентов.

² Потом оказалось, что часть содержимого была утаена и чудесным образом обнаружилась при Реставрации.

тирует историк, формы профанации церковного культа своим вандализмом «оживляли картины религиозных войн»¹.

Можно вспомнить и практику утверждения собственно церковного культа, способы крещения язычников. Да то была нетерпимость религиозного толка. Но был ли культ Разума религией? Церковная и отчасти историографическая традиция это категорически отрицают. Между тем многими священниками, примкнувшими к новому культу, двигало побуждение «христианизировать Революцию», они даже ввели обряд патриотического крещения («*baptême civique*»²) как посвящения в культ Разума замечались, особенно со стороны примкнувших к культу священников. Обращение к Разуму как свету Истины воспринималось подобно новому Откровению.

«Великий день, когда истина должна спуститься с неба, наконец, настал», «мои глаза открылись разуму», — приветствовали новый культ люди религиозные. Оппоненты атеистического толка связывали с культом Разума уничтожение всякой религиозности. «Разум и справедливость, — доказывали эти антирелигиозники, — не нуждаются в религии»³.

В версии об антисоциальности и вандализме культа Разума Мишель Вовель видит лишь «часть истины»: не следует в масштабах всей страны отождествлять «дехристианизацию» 1793 г. с насилием и профанацией⁴. Традиционной религии противостоял гражданский культ с присущими ему духовным смыслом, общественной функцией и четкой политической мотивированностью.

Католическая религиозность летом 1793 г. сомкнулась с контрреволюционностью. Религиозный раскол страны обернулся гражданской войной (Лозер, Вандея, шуаны), угрожавшей самому существованию Республики. В этот момент максимальной напряженности политической борьбы динамика антиклерикальных настроений, пишет Вовель, и нашла свое завершение в культе Разума. Все содеянное освящалось сугубо патриотическими соображениями, их выдвигание и пропаганда образовывали сердцевину культа. Материальные ценности шли на нужды обороны, уничтожение церковных символов оправдывали борьбой с контрреволюционным фанатизмом.

При этом борьба с контрреволюционным «фанатизмом» взвинчивала фанатизм революционной толпы, разрушавшей памятники,

¹ A critical dictionary... P. 27.

² «*Civique*» на языке эпохи означало не институционность — «гражданский» как антитезу «церковного» (т.е. «светский»), а принцип политической морали, буквально — «гражданственность».

³ *Vovelle M.* Op. cit. P. 130 — 131.

⁴ *Ibid.* P. 31, 77.

разорявшей некрополи. Истреблению подлежали в первую очередь наиболее почитавшиеся святыни. В Париже на Гревской площади были торжественно сожжены останки Св. Женевьевы. Республиканский патриотизм деградировал до крайностей иконоборчества, реализация лозунга «Сожжем идола!» оборачивалась уничтожением всех знаков католического культа.

Заметной была тенденция довести искоренение религиозности в массовом сознании «до основания». Вместо религиозной внедрялась революционная топонимика, переименовывались улицы и населенные пункты¹, сами церкви провозглашались «храмами Разума». Такова была и участь главного храма столицы, согласно декрету 10 ноября 1793 г.: «Национальный Конвент *по просьбе граждан Парижа*, внесенной одним из его членов в качестве предложения, декретирует, что Собор Парижской богородицы будет отныне храмом Разума (курсив мой. — А.Г.)»².

Антирелигиозную направленность имело введение Конвентом нового, республиканского календаря (5 октября). Взамен христианской устанавливалось новое летоисчисление — от даты провозглашения Республики (22 сентября 1792 г.). Соответственно за 22 сентября 1793 г. последовал II год Республики³. Имена античных богов в названиях месяцев заменили названия явлений природы или сельскохозяйственных работ (см. гл. 1). Вместо недель вводились декады, упразднилось — и это стало наиболее чувствительным ударом по обычаям — воскресенье. Даты церковного календаря в целом теряли свое бытовое значение, теперь их в качестве праздников заменяли революционные события.

Мнение, что «дехристианизация» была навязана стране сверху — из столицы, декретами и комиссарами Конвента и проводилась исключительно под нажимом — отрядами Революционной армии Парижа, оспаривается в современных специальных исследованиях как упрощающее характер происходившего. Роль Центра не подлежит сомнению, но существовало и встречное движение, особенно заметное в городах при наличии в них военного гарнизона, близости к театру военных действий и т.п. В общем «дехристианизация» распространялась по стране неравномерно, и ее ход далеко не в последнюю очередь определялся отношением к ней местного населения. Такова концепция «полинуклеарного» движения, которую предложил Вовель.

¹ Особенно не повезло названиям, начинавшимся с *Saint (Sainte)* — Святой (святая).

² Документы... С. 428.

³ Республиканское летоисчисление продержалось до 1806 г. и было отменено Наполеоном.

Проведя картографирование частоты обращений в Конвент в пользу «дехристианизации», а также частоты случаев отказа от сана и женитьбы священников, ученый выделил по интенсивности «дехристианизации» несколько зон: 1) наиболее энергичной центральной — Центра, причем в широком смысле: от Сарты до Арденн и от Нормандии до департаментов Кот-д'Ор и Пюи-де-Дом), 2) менее активной — долины Луары, 3) запаздывавшего Юго-Востока¹.

Вовель допускает, что народная поддержка движения в провинции определялась преимущественно позицией меньшинства в лице членов местных народных обществ, объединявших политически наиболее активных граждан. Однако позиция этих местных активистов никак не укладывается в

рамки эбертистского «заговора» или какого-либо иного вмешательства парижских группировок. Такая версия «дехристианизаторства», которая возлагала всю ответственность на руководителей Парижской коммуны Шометта, Эбера и др. и которой, вслед за Робеспьером, придерживалась влиятельная историографическая традиция от Матеза до Герэна, представляется сомнительной и Озуф: «Дехристианизация была особенно интенсивной там, где инициативы центральных властей встречали одобрение народа»².

Доводы Озуф в пользу спонтанности «дехристианизации» выглядят убедительными. Она ссылается на составленные Вовелем карты, на основании которых обнаруживается совпадение зоны интенсивной «дехристианизации» 1793 г. с областями религиозного индифферентизма в XIX—XX вв.³ Можно ли допустить столь глубокие последствия столь кратковременной кампании, какой была «дехристианизация», если считать, что культ Разума был навязан стране?

Уже спустя полтора месяца после развертывания кампании, Конвент, заслушав доклад Робеспьера, подтверждает принцип свободы культов специальным декретом: «Национальный Конвент, основываясь на принципах, которые он провозгласил от имени французского народа, и считая необходимым *поддержать общественное спокойствие*: 1. Запрещает какие бы то ни было насилия или угрозы, несовместимые со свободой культов (курсив мой. — А.Г.)»⁴.

Замечательна эта апелляция одновременно к «принципам» и к заботе об «общественном спокойствии». Те, кто препятствует

¹ См.: *Vovelle M.* Op. cit. P. 56 — 61.

² A critical dictionary...P. 28.

³ Ibid. P. 29, 31.

⁴ Документы... С. 437.

церковной службе, еще более фанатичны, чем священнослужители, утверждал Робеспьер. Они «хотят превратить самый атеизм в какую-то религию. Каждый... может иметь по этому вопросу свое мнение. Кто видит в этом преступление, тот безумец; но общественный деятель... был бы в сто раз более безумен, если бы присоединился к подобной системе идей». Почему? А потому, отвечал «Неподкупный», что нужно «заставить уважать не только права, но и характер (sic!) французского народа».

И вот от имени французского народа Робеспьер под аплодисменты Якобинского клуба утверждал, что «атеизм аристократичен», и, напротив, «идея “верховного существа”, охраняющего угнетенную невинность и карающего торжествующее преступление, — это народная идея». Так, якобинский лидер ставил под вопрос свободу совести (ведь «аристократизм» уже был эвфемизмом «контрреволюционности»). И свою тираду последователь набожного Руссо закончил циничной фразой Вольтера: «Если бы бога не существовало, его надо было бы выдумать»¹.

Режим диктатуры, выдвинувший для революционного правосудия принцип *complicité morale* — нравственного сознания как руководства в установлении «врагов народа», не собиравшийся придерживаться принципа свободы совести и, когда потребовали политические соображения, стал насаждать религиозность с тем же рвением, с каким активисты культа Разума — безрелигиозность. Новый культ, отцом-основателем стал лично Робеспьер, получил название культа Верховного существа. В отличие от культа Разума, изобиловавшего спонтанными массовыми эмоциями, культ Верховного существа выступал в качестве акта государственной власти. То была «национальная программа» (Озуф), вобравшая в себя политико-воспитательные установки рационалистического толка.

Декрет 18 флореаля (7 мая 1794 г.) провозглашал, что «французский народ признает существование Верховного существа и бессмертие души» и что «культ, достойный Верховного существа, заключается в выполнении человеческих обязанностей». К последним были отнесены: «ненавидеть нечестность и тиранию, карать тиранов и предателей, помогать несчастным, уважать слабых, защищать угнетенных, делать другим как можно больше добра и не быть ни к кому несправедливым».

Озабоченный сакрализацией этих земных деяний Конвент декларировал необходимость установления праздников («для того, чтобы напомнить людям о божестве и об их собственном достоинстве»).

¹ Там же. С. 431.

Праздники посвящались «славным событиям» Революции, «наиболее ценным и полезным добродетелям», «величайшим благодеяниям (sic!) природы»¹. Хотя подтверждалась свобода культов, вновь учреждаемый претендовал на место государственного. Предполагалось, пишет Озуф, «установить спокойствие на нерушимых основах справедливости и возродить общественную нравственность». «Учреждением государственной религии» Революция должна была завершиться².

Мог ли культ, вместивший вместе с последовавшей за ним при Директории «теофилиантропией», «весь деизм XVIII века» (Озуф), сделаться новой религией страны? Людям религиозным не хватало в нем переживания связи с трансцендентным, претили сугубый рационализм и абстрактность. Они жаловались на отсутствие молитвы и ритуализации жизненных циклов. Новые святые-мученики в образе Марата и других «друзей народа» не годились на роль заступников перед потусторонними силами, то были образцы гражданственности посюстороннего мира. «Фактически, вместо традиционной религии выступала вера в мораль, которую можно установить законодательными мерами»³.

Остается, однако, вопрос, поставленный Жюлем Мишле, — была ли религией сама Революция и не следует ли искать «революционную религию» «собственно в революционном духе»? Ответ, полагает Озуф, оказывается гораздо более сложным, чем в случаях с «революционными культами». Мишле писал о «возрождении» человечества, о «посвящении» в Революцию, об «откровении» индивиду явления всеобщего. Революция соединяла индивида со своим собратом, гражданина — с Отечеством, человека — с Человечеством. Она «пренебрегала и пространством, и временем»⁴.

Параллельно с «народником» Мишле эту тему активно разрабатывал «аристократ» Токвиль. Распространяемая «посредством проповеди и пропаганды», направленная «еще более к возрождению человечества, чем к преобразованию Франции», Революция, писал Токвиль, «наводнила всю землю своими солдатами, апостолами и мучениками», приняв вид «религиозной революции». Опираясь, подобно мировым религиям, на «самую природу человека», вырабатывая принципы, которые «одинаково могут быть приняты всеми и повсюду могут быть применены», она и сделалась «чем-то вроде новой религии».

¹ Там же. С. 440.

² A critical dictionary... P. 566.

³ Ibid. P. 567 — 568.

⁴ Ibid. P. 569.

Осуждая революционеров за отрицательное отношение к религиозным институтам, историк-мыслитель признает тем не менее заместившую традиционную религиозность своеобразную духовность Революции. У них, отмечал Токвиль, сохранялась вера — «чуждое верование» в самих себя, в «способность к самосовершенствованию», в «могущество человека», в человеческое слово, в добродетель. «Они влагали в собственные силы эту гордую уверенность, нередко ведущую к ошибкам, но без которой народ способен быть только рабом; они ни на минуту не сомневались в своем призвании преобразовать общество и возродить человеческий род». Такая убежденность «отрывала этих людей от эгоизма, толкала их на героизм и самопожертвование», на пренебрежение житейскими благами. «Я не знаю другой революции, с самого начала которой такая масса людей проявила бы такой искренний патриотизм, столько бескорыстия, столько истинного величия», — восхищался Токвиль.

Вместе с тем увлеченность революционеров радикальными преобразованиями породила социальное зло. «В большинстве великих политических революций... люди, нападавшие на установленные законы, уважали верования, а в большинстве религиозных переворотов нападавшие на религию не стремились... изменить природу и порядок всех властей. Во французской же Революции... законы религии были отменены одновременно с ниспровержением гражданских законов». Поэтому, доказывал мыслитель, «человеческий ум совершенно потерял почву, появились революционеры невиданного типа, которые доводили смелость до безумия..., не знали сомнений и никогда не колебались перед осуществлением какого бы то ни было намерения»¹.

«Революционеры, — замечает Озуф, — постоянно ссылались на человечность в человеке, оправдывая жертвование индивидом ради целостности». Однако это было «лучшим свидетельством ослабления коллективных связей и нарастающего ухода в частную жизнь. «Революционная религия» оказывалась предвестником и символом общества, лишенного религиозной поддержки»². Революция закрывала церкви, но не воздвигла Храма — с горечью констатировал Мишле.

Проблема «религиозной поддержки» стояла перед всеми последующими государственными режимами. Установив режим конкордата (1801), Наполеон добился нормализации отношений с Папским престолом на основах, как принято считать, компромисса, который тем не менее в целом закрепил завоевания Революции,

¹ Токвиль А. Старый порядок и революция. С. 27—30, 176—177.

² A critical dictionary... P. 570.

начиная со свободы культов. Католичество было признано «религией большинства французов»; получив таким образом статус преобладания, но, не возвратив себе статус государственной религии¹.

Выборы священников были отменены, но назначение епископов происходило на основании соглашения между гражданскими и церковными властями. Священнослужители христианских конфессий получали государственное жалование, а взамен должны были принести присягу на верность новой власти и в конце богослужения творить мотиву, благословляющую Республику: *Domine, Salvam fac Rem Publicam*: «Господи спаси Республику, Господи спаси консулов»².

В акте провозглашения себя императором Наполеон далеко отошел от коронационных традиций. Самое существенное — «Божьей милостью» было заменено на «волею народа». Собственно формула «император французов», референдум (революционный принцип суверенитета), утвердивший наследственную имперскую власть, присяга «править исключительно во имя интересов, счастья и славы французского народа» — все это свидетельствовало о радикальных переменах в общественном сознании, обусловивших полную смену типа государственной легитимности.

В самой церемонии, однако, новации соединялись с традициями: значение религиозной санкции восстанавливалось, хотя и в своеобразном виде. Церемония проходила в Нотр-Дам в присутствии папы, который выступал, скорее, в роли зрителя, поскольку Наполеон, взяв из его рук корону, самолично возложил ее на свою голову (как и корону императрицы — на голову супруги). От традиционной сакральности осталось то, что император приносил присягу, возложив руку на Евангелие.

Реставрации не удалось полностью восстановить позиции Церкви. Людовик XVIII (хотя и интересовался подробностями) не решился воспроизвести ритуал коронации своих предков. Так он оказался первым Бурбоном без помазания³, а, значит, и без религиозной санкции на престол. Лишенный, как король, Божьей милости, он, подобно Наполеону, становился монархом волей Наро-

¹ Показательно, что конкордат имел вид дипломатического соглашения. Его подписали, с одной стороны, брат первого консула Жозеф Бонапарт и государственный советник Крете, с другой — кардинал Консальви. Месяц спустя (15 августа 1801 г.) папа Пий VII ратифицировал соглашение буллой *Ecclesia Christi*, а Первый консул декретом 18 жерминаля X г.: «Правительство Французской республики признает, что католическая религия, апостолическая и римская является религией огромного большинства французских граждан».

² <http://fr.wikipedia.org/wiki>

³ Бовыкин Д.Ю. Указ. соч. С. 208, 212.

да. «Французский народ добровольно призывает на трон Франции Луи-Станисласа-Ксавьера Французского, брата последнего короля, а после него других членов династии Бурбонов в старом порядке¹», — гласила 2-я статья Конституции 1814 г. «Призванный на отеческий трон любовью народа», — утверждала королевская Декларация 2 мая 1814 г.²

Людовик подтверждал «свободу культов», равно как государственное жалование священников всех христианских конфессий. Вместе с тем католичество провозглашалось государственной религией: «Каждый исповедует свою религию с равной свободой и получает для своего культа равную защиту. Однако католическая религия, апостольская и римская, является государственной религией»³.

Орлеанская монархия вернулась к формуле «религия большинства французов», в остальном Конституционная хартия Луи-Филиппа воспроизводила Хартию Людовика XVIII: «Каждый исповедует свою религию с равной свободой и получает для своего культа равную защиту. Служители католической, апостольской и римской религии, исповедуемой большинством французов, и служители других христианских культов получают жалование из государственной казны». Формула суверенитета оказывалась идентичной: «призвание на трон» «всеобщими и настоятельными интересами французского народа»⁴.

Вторая Республика была провозглашена «именем Французского народа», но знаменательной в тексте Конституции 1848 г. оказывалась ссылка на «присутствие Бога» в акте учреждения республиканского правления. Формулировка о «свободе культов» реконструировалась в либеральном духе: «Каждый свободно исповедует свою религию и получает равную государственную защиту для исполнения своего культа. Служители как ныне *признанных законом культов*, так и тех, что *будут признаны в будущем*, имеют право на государственное жалование (курсив мой. — А.Г.)»⁵.

Наполеон III декларировал верность конкордату в отношениях Государства и Церкви. Избранный референдумом, он в многочисленных конституционных актах неизменно ссылался на волю народа. Однако вряд ли можно считать случайным обращение к

¹ Имелось в виду наследование по мужской линии в порядке примогенитур.

² Les Constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789. 7-me éd. Paris, 1952. P. 164, 167.

³ 5-я и 6-я статьи приложения к Конституционной хартии 4 июня 1814 (Ibid. P. 170)

⁴ Ibid. P. 194 — 195.

⁵ Ibid. P. 212, 214.

Провидению в конституционном сенатус-консульте 21 мая 1870 г.: «Милостью Божьей и национальной волей император французов»¹.

Лаицизм Третьей республики. При Третьей республике был установлен особый порядок отношений между государством и Церковью, получивший название «лаицизма»². Закон 9 декабря 1905 г.³ гласил: «Республика подтверждает свободу совести. Она гарантирует свободное отправление культов с отдельными ограничениями, перечисленными ниже, в интересах поддержания общественного порядка. Республика не признает, не оплачивает (служителей культа. — *А.Г.*) и не субсидирует ни один из культов»⁴. Так утверждалась конфессиональная «нейтральность» государства, а вместе с ней торжествовал принцип Декларации прав 1789 г. о равенстве граждан страны.

«Закону Комба» предшествовал закон 8 марта 1882 г., получивший наименование «закона Ферри» по имени министра образования — ярого республиканца. Акт, введший всеобщее и обязательное начальное образование, заменял религиозное образование «обучением нравственности и гражданственности (*instruction morale et civique*)». 2-я статья требовала выделения учебного времени (один день в неделю, помимо воскресенья) для религиозного обучения «вне помещения школы». Последнее предусматривалось факультативно в частных школах. 3-я статья отменяла положения закона 1850 г. о праве служителей культа контролировать обучение в государственных школах.

Законы Третьей республики были последовательнее революционных актов в смысле отделения Церкви от государства и одновременно закрепляли революционные принципы безрелигиозности государственных институтов вообще и образования, в частности. Подобно революционным актам, они рождались в ожесточенной политической борьбе с монархистами. Знаменательны статьи закона 11 августа 1884 г. — «республиканская форма правления не может стать предметом ревизии (Конституции. — *А.Г.*)» и «члены правивших во Франции династий не могут быть избраны президентами Республики»⁵.

¹ Ibid. P. 281.

² Буквально — «обмирщение» государства, от *laïc* (*мирянин*). Религиозные институты становились «частными учреждениями (*associations de droit privé* — *Willaime J.-P. Laïcité et religion en France* () *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996. P. 160)».

³ Вошел в историю как «Закон Комба» по имени главы кабинета министров, или как «закон об отделении».

⁴ Les Constitutions et les principales lois politiques P. 321.

⁵ Ibid. P. 308.

Как и во время Революции, католическая Церковь в лице клерикальных кругов, настаивавших на восстановлении ее позиций в общественной и государственной жизни, и традиционалистской части верующих оказалась на стороне монархистов. «Правительство Республики, — гласил манифест кардиналов и 72 епископов в 1892 г., — олицетворяет доктрину и программу, противоречащие католической вере». «Естественный союз» монархии Божьей милостью и Церкви («одна вера — один закон — один король») и на этот раз обернулся против последней.

В современной литературе принято рассматривать утверждение лаицизма во Франции как продолжение борьбы против клерикализма, при этом подчеркивается, что таковая характеризует именно католические страны, поскольку реформированные Церкви, во-первых, прошли «внутреннюю секуляризацию христианства», а, во-вторых, не претендуют на государственную монополию и, следовательно, менее враждебны религиозному плюрализму¹.

Республиканцы стремились предупредить развитие событий по революционному образцу, когда религиозный разлад положил начало гражданской войне. В законе 1905 г. был целый раздел из 11 статей, регулирующих внешние проявления церковной жизни («*Police des cultes*»). Две статьи (31 и 32-я) предусматривали наказание для тех, кто станет, угрожая священникам или беспорядками в церквях, препятствовать отправлению культа. То была очевидная реплика на акты революционной «дехристианизации».

В большей мере, однако, законодатели были озабочены поведением самих священнослужителей. Богослужение должно было проходить под контролем местных властей, отдельными статьями запрещалось проведение в храмах собраний политического характера или «оскорбление» должностных лиц. В случаях высказывания или распространения в культовых помещениях текстов, «содержащих прямое подстрекательство к сопротивлению исполнению закона или законных актов государственной власти, или намерение *поднять одну часть граждан против другой* (курсив мой. — *А.Г.*)» священнику грозило тюремное заключение на срок от трех месяцев до двух лет. Если, как гласила статья 35-я, «подстрекательство» не приводило к отягчающим обстоятельствам — к «мятежу, восстанию или к гражданской войне».

Республиканских лидеров явно страшила перспектива повторения чего-то подобного Вандейской войне 1793 г. В то же время законодатели продолжали в менее жестких формах курс на ограничение «внешних проявлений культа». Все религиозные церемонии подпадали под

¹ *Willaime J.-P.* Op. cit. P. 156 — 157.

действие законов о поддержании общественного порядка. Распространение знаков и символов культа ограничивалось культовыми зданиями, могильными памятниками, а также музейными экспозициями. Колокольный звон регулировался распоряжением муниципалитетов.

Кроме политических соображений (озабоченность утверждением республиканского строя и поддержанием его стабильности), в генезисе лаицизма выявилась секуляризация культуры. Происходило становление новой социальной общности, которую литератор-академик Сент-Бёв (1804 — 1869) назвал «большим диоцезом¹ эмансипированных умов». В дальнейшем «институциональная» и «культурная» секуляризация шли в тесном взаимодействии, что и определило, по Вилему, особенности этого процесса во Франции². А начало этому сплаву было положено Революцией (радикализм французских революционеров как следствие, по Токвиллю, соединения религиозной и политической «революций»).

В период Третьей республики этот сплав приобрел вид своеобразного культа с «Пантеоном, мартирологией, агиографией, многообразной и всепроникающей литургией», — настоящей, по словам Пьера Нора, гражданской религией, которая «изобрела свои мифы, свои ритуалы, воздвигла свои алтари, выстроила свои храмы», превратив свои скульптуры, настенную живопись, уличные вывески, школьные учебники в «перманентное воспитательное зрелище»³.

В XX в. и особенно в его конце происходила, по словам Вилема, «лаицизация лаицизма». Этот порядок становился менее агрессивным и более терпимым в отношении к религии и Церкви. Объясняется это процессами, происходившими как в государственной, так и в религиозной сферах. Экспансивность утверждающейся республиканской формы правления сменилась «политико-этической гражданственностью республики, обеспечивающей функционирование плюралистической демократии, где духовные и моральные силы нации призваны сотрудничать в утверждении и распространении демократических принципов и формулировании этических кодексов». Одновременно происходило «присоединение Церкви к принципам 1789 года» на основах, пишет историк, «экуменизации Прав человека», иначе говоря, приобщения последних к универсальным ценностям.

Выражением примирения стали государственно-церковные торжества по случаю памятных юбилеев. Религиозные сооружения и

¹ Диоцез — церковный округ, возглавляемый епископом.

² Историк противопоставляет французскую модель секуляризации в США, где отделение Церкви от государства не сопровождалось формированием в массовом сознании нерелигиозной картины мира (Willaime J.-P. Op. cit. P. 156).

³ Цит.: Willaime J.-P. Op. cit. P. 159.

церковное искусство вошли в высоко чтимую ныне категорию «национального достояния». Формируется «политико-религиозный консенсус» относительно наследия Революции, что, в свою очередь, выявилось в праздновании ее 200-летия (которое отличалось духом примирения, в отличие от юбилея 100-летия)¹.

Противоречия сохраняются. Церковь выразила отрицательное отношение к законам о контрацепции 1967 г. и абортах (1974 и 1979), не прибегая, однако, к массовым манифестациям в поддержку своей позиции. Для обоюдных примирительных устремлений Церкви и государства характерна «пантеонизация» революционного деятеля, поддержавшего гражданское устройство духовенства, аббата Грегуара. В связи с перенесением праха последнего в республиканское святилище кардинал Люстиже отметил, что «позитивные ценности» Революции не что иное, как «христианские ценности» и что аббат символизирует примирение между католичеством и идеалами «Свободы, Равенства, Братства». Вместе с тем Грегуар, по Люстиже, ошибался, защищая «концепцию Церкви, отличающуюся от католической традиции»².

Сподвижник папы Иоанна-Павла II и проводник «обновленного» курса (Aggiornamento) папского престола Жан-Мари Люстиже (1927 — 2007) своей биографией и личностью символизирует радикальные изменения во французской Церкви. Выходец из польско-еврейской семьи, крещенный в 1940 г. в Орлеане, служивший в 1968 г. священником в Латинском квартале, он стал архиепископом Парижским в 1981 г.

Его выдвижение вызвало крайнее раздражение традиционалистской части французского клира, так называемых *интегристов* во главе с преподобным Марселем Лефевром. Скончавшийся в 1991 г. преподобный (род. в 1905 г.) на протяжении нескольких десятилетий олицетворял сопротивление традиционалистской части французского (в первую очередь) клира реформированию духовной жизни католического мира, начатому Вторым Ватиканским собором (1963 — 1965). За раскольническую деятельность бывший архиепископ Дакарский был отлучен от Церкви (1987).

Тем не менее религиозный традиционализм и ультра-правые политические взгляды Лефевра, его борьба против *экуменизма* и межконфессионального диалога продолжают находить поддержку определенной части французских католиков. В известной мере воспроизводится ситуация конца XIX в., когда в борьбе против наследия

¹ Ibid. P. 164, 166.

² Willaime J.-P. Op. cit. P. 166.

Революции, идей свободы и братства народов католический традиционализм сделался союзником Морраса и Аксьён франсез (см. гл. 3).

В отличие от *интегрисов*, католическая Церковь Франции избегает вмешательства в политику, тем более союза с партиями и блоками. Но последовательно отстаивает право на особую роль в обществе. Принимая лаицизм, современная Церковь оговаривает, что «закон об отделении» касается лишь отношений Церкви с государством, но не с обществом. Она решительно протестует против ограничения социальной роли религий «внутренним миром человека и его личными убеждениями» и оставляет за собой «критическую функцию» в обществе, когда «не уважаются человеческое существо или права человеческой личности и ее трансцендентность»¹.

«Критическая функция» вызывает раздражение в некоторых кругах светской общественности. Характерно утверждение Марселя Гоше: «Католическая Церковь оплакивает нормативную гегемонию, которой она обладала раньше»². Однако церковные круги отвергают обвинения в «гегемонистских» претензиях. Они подчеркивают, что между «политическим обществом», к которому «с неизбежностью принадлежат все граждане», и «религиозным обществом», в которое «добровольно объединяются верующие», есть различие.

Это различие, говорил председатель Конференции французских епископов преподобный Биле, следует соединить с каноническим различием «божественного и кесаревого», а оно, в свою очередь, означает, что ни государство, ни общество не могут претендовать на абсолютную истину. Так же как собственно Церковь: «Церковь не Бог. Нельзя быть учеником Того, кто сказал, что царство Его не от мира сего, и претендовать на управление обществом (курсив мой. — А.Г.)»³.

Одновременно Церковь обращает внимание общества и государства на свои интеграционные ресурсы. Именно «связующая функция» Церкви, считают ее представители, становится актуальной в связи с угрозой всевозможного коммуитаризма и фундаментализма (в том числе *интегрисского* типа), когда общество раскалывается на группы по конфессиональному, этническому или языковому принципу, каждая из которых «апеллирует к своей особой системе ценностей»⁴. Попытка вывести религии за рамки общественной жизни может в этом случае тоже вести к расколу⁵.

¹ См. заявление епископов к 100-летию Закона 1905 г.: www.eglise.catholique.fr/.../leglise-catholique-et-la-loi-du-9-decembre-1905-cent-ans-apres..html

² *Gauchet M.* La religion dans la democratie: Parcours de la laïcité. Paris, 1998. P. 72.

³ L' acception de l' autre... P. 202.

⁴ Ibid. P. 205.

⁵ Продолжение этой темы см. в гл. 6.

В цивилизационном процессе Нового времени

Переход от Средних веков к современным обществам, кроме экономико-формационного (феодализм-капитализм), имеет культурно-цивилизационное измерение, значение которого в социальных науках возрастало по мере преодоления гегемонии экономоцентризма и классово-революционной парадигмы исторического процесса в пользу культурализма, социальности и эволюционности. Означенный переход в его культурно-историческом понимании и получил описательное определение цивилизационного процесса или цивилизации Нового времени¹ с альтернативными терминологическими вариациями Модерность (Modernité — Modernity — Modernität) или Современность. Вклад Франции в формирование цивилизации Нового времени сделался одной из привилегированных тем французской историографии, начиная со времени Реставрации и Июльской монархии (20 — 30-е годы XIX в.).

В то время во французском обществе происходило критическое осмысление недавнего прошлого, а заодно переосмысление всей истории страны в свете бурных событий и крутых поворотов предшествовавших десятилетий. «В эпоху реконструкции и восстановления, какой была в основном эпоха Реставрации», потребовалась, говоря словами Февра, «новая корректировка»; тогда и стали создаваться «в той или иной степени строгие, в той или иной степени разработанные теории цивилизации»². Цивилизационные теории явились дополнением и альтернативой гораздо более известной по учебникам теории борьбы классов (или «рас» на языке эпохи), родоначальниками которой классики марксизма (а вслед за ними советские историографы) называли Огюстена Тьерри и его сподвижников.

¹ *Гордон А.В.* Цивилизация Нового времени между мир-культурой и культурным ареалом (Европа и Азия в XVII-XX вв.) — М.: ИНИОН, 1998

² *Февр Л.* Бои за историю. С. 270.

Цивилизаторская миссия

Между тем, один из этой плеяды — Франсуа Гизо и стал классиком цивилизационного подхода. Еще в статье 1808 г. он заявил: «Человеческая история может рассматриваться только как собрание материалов, подобранных для великой истории цивилизации рода человеческого»¹. А в 20-х годах смог подробно развить свою точку зрения, выступив в Сорбонне с курсами лекций «История цивилизации в Европе» и «История цивилизации во Франции» (1828—1829). Проследив историю Европы, начиная с Древнего Рима, Гизо назвал отечество «центром и очагом цивилизации в Европе».

Историк отнюдь не утверждал, что так было всегда и во всем. «В том, что касается изящных искусств, впереди... в иные эпохи шла Италия, в том, что касается политических установлений, — Англия. Вероятно, можно назвать и другие народы, которые в какую-то пору в определенном отношении превосходили Францию», — допускал Гизо. Однако Франция, доказывал он, всякий раз ликвидировала отставание. А главное — становилась своеобразным ретранслятором в «деле созидания цивилизации». Если идеи и установления, этому способствующие, рождались в иных странах, «для того чтобы сделаться плодотворными и всеобщими, им требовалось вначале укорениться во Франции, именно из Франции, своего второго отечества, могли они начать завоевание Европы»².

Гизо подчеркивал опережающее во Франции развитие духовной сферы: «Во Франции идеи предшествовали прогрессу в общественном устройстве и подталкивали его». Изменения «подготавливались в доктринах, прежде чем осуществиться в вещах, и дух шествовал впереди по пути цивилизации». Но еще важнее то, что во Франции всегда достигалась уравновешенность двух сфер — такое их взаимодействие, которое собственно и обеспечивает цивилизованность развития.

Во Франции, уверял Гизо, «интеллектуальное и социальное развитие никогда не обходились друг без друга... Великим событиям, революциям, улучшениям в общественных установлениях всегда в нашей истории соответствовали общие идеи, доктрины. Ничего не происходило в реальном мире такого, чтобы немедленно не было

¹ Там же. С. 271.

² Цит. по: Мильчина В.А. Послесловие к «Рейну» Виктора Гюго: Националистическая риторика как компенсация утраченного величия () Республика словесности: Франция в мировой интеллектуальной культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 226 — 227.

достигнуто интеллектуально..., и не было ничего в интеллектуальной сфере, чтобы не отражалось... в реальном мире»¹.

Противопоставляя Францию Англии, с одной стороны, Германии — с другой, Гизо доказывал, что Франция — единственная страна, которая «сумела дерзко осуществить гармоничное развитие мысли и действительности, стороны интеллектуальной и стороны реальной». Именно это, по Гизо, придало уникальный характер французской истории и французскому обществу².

Гизо вторил Мишле: «Именно Франция возвещает миру мысли каждой из наций. Ее устами вещает Лагол Европы... Именно в ней скорее, чем в любом другом народе, развивается... чувство всечеловеческое... Чем сильнее чувство это прорастает в груди представителей других наций, тем сильнее ощущают они родство с французским гением, с самой Францией; уже одним своим неммым подражанием они возводят ее в сан *первосвященника новой цивилизации* (курсив мой. — А.Г.)»³.

Франция обладает уникальным «инстинктом социальности», утверждал Мишле, толкуя «социальность» в самом широком, «всечеловеческом» смысле. В этом ее преимущество перед другими европейскими нациями, в этом значение ее для всего человечества: «Многое должно быть прощено этому народу за его благородный инстинкт социальности. Он интересуется состоянием свободы в мире, обеспокоен бедствиями в самых отдаленных местах. Все человечество вибрирует в нем»⁴.

«Как совершался в Европе труд освобождения человеческого рода, — задавался вопросом Мишле. — В какой пропорции содействовали этому (...) Франция и Италия, Англия и Германия?»⁵. Отметив вклад каждой из стран, Мишле выделял универсальность французского гения, его способность к творческому заимствованию и бескорыстному прозелитизму: «Франция сделалась итальянкой в XVI веке, англичанкой в конце XVIII века. Зато в XVII веке и в нашем (XIX. — А.Г.) она офранцузивала другие нации»⁶.

С Мишле был согласен Гизо: «Ясность, общежителность, открытость суть особенности французской цивилизации, и особенности эти дают ей право идти во главе цивилизации европейской»⁷.

¹ Guizot F. (1830) Supériorité de la civilisation en France: Histoire de la civilisation en France. Гизо filetodownload,18773,en.pdf

² Цит.: Февр Л. Указ. соч. С. 274.

³ Цит.: Мильчина В.А. Послесловие к «Рейну»... С. 226.

⁴ Michelet J. Histoire et philosophie. Paris, 1900. P. 90.

⁵ Ibid. P. 35.

⁶ Ibid. P. 71 — 72.

⁷ Цит. по: Мильчина В.А. Послесловие к «Рейну»... С. 226.

Принципиально существенным в этих оценках было провозглашение открытости французской культуры, ее способности к заимствованиям как предпосылки универсальности, способности воздействовать на другие культуры. Универсальность французской культуры была осознана и представлена как особенность национальной идентичности.

Критичный к наследию Революции и особенно к формам, в которых она совершалась, Токвиль выделял ее универсалистский пафос: «У Французской революции не было определенной территории... Она стерла на карте все старые границы. Она сближала или разъединяла людей наперекор законам, преданиям, характеру и языку, иногда поселяя вражду между гражданами одного государства, а разноплеменников делая братьями; или, вернее, над всеми отдельными национальностями она создала общее интеллектуальное отечество». Пламя революционных идей в результате «зажгло всю Европу», чему, подчеркивал Токвиль, не было прецедентов до XVIII в.¹

Сознание отечественного вклада в цивилизацию человеческого рода согревало сердца французов в самых трагических для страны испытаниях. По словам Люсьена Февра, цивилизация — это «прекрасный подарок, сделанный Францией Европе и всему миру. Тем более прекрасный, что цивилизация вот уже три года является для нас всего лишь надеждой»². Эти слова были сказаны основателем школы «Анналов» в оккупированном Париже.

Де Голль глубоко усвоил идею историков романтической школы об универсалистском призвании Франции. При этом он уточнил, что универсализм возник задолго до Революции и является коренной особенностью нации. Людовик Святой был для президента «первым французским правителем, репрезентировавшим идею универсальности — идею, что мировой порядок может быть прочным, только если основывается на справедливости и опирается на международное право, под углом зрения братских отношений между народами»³.

«Призвание Франции, предназначение Франции — это призвание и предназначение общечеловеческие», это «служба человечеству» — говорил де Голль накануне деколонизации Черной Африки. По его убеждению, между Францией и свободой в мире «существовал многовековой пакт». Именно такое понимание национальной идентичности и международной роли Франции позволило ему, как считают даже критически настроенные французские

¹ Токвиль А. Старый порядок и революция.. С. 26 — 27.

² Февр Л. Указ. соч. С. 127.

³ De Gaulle en son siècle. Т. 1. Paris: Plon, 1991 P. 198.

историки, стать «великим деколонизатором» (М.Винок), ликвидатором колониальной империи¹.

Между тем сопровождавший деколонизацию подъем антиколониализма, а затем увенчавший ее «постколониализм» значительно умерили пафос цивилизаторской миссии Франции, тогда как постмодернистское изобличение цивилизации Нового времени довело эту идею почти до аннигиляции. Немалую роль сыграло и утверждение «евроустроительного» духа, способствовавшего растворению цивилизационных особенностей Франции в общеевропейских культурных процессах.

Характерно, однако, что сами европейцы — англоязычные, италияязычные и иные исследователи века Просвещения воспротивились умалению роли Франции. Отмечая влияние французской культуры на родную страну, шведский историк Гуннар фон Провиц риторически вопрошал: «Разве вся просвещенная Европа не была в большой мере Европой французской?... Париж становится салоном Европы и задает ей тон. Вся Европа подражает Франции, следует ее моде, зовет к себе ее художников и вместе с новыми идеями воспринимает слова, которые их передают»².

А вот мнение американского профессора Джонатана Израэля: Франция — «настоящий эпицентр Просвещения на протяжении большей части XVIII в.». Начиная с 1720 г., «французский язык и культура рассеивались повсеместно, сделавшись передатчиком радикальных идей в Европе и вообще во всем Атлантическом мире»³. Задолго до американского профессора в лаконичной формуле это мнение о Франции выразил А.И.Герцен: «страна великой пропаганды». «Наше молодое поколение, — вспоминал русский мыслитель, — незаметно переходило от французской грамматики к французским идеям»⁴.

По мнению итальянских авторов, «радикальная французская мысль не столько направляла умы, сколько волновала и будоражила их, но зачастую именно ее бурные всплески позволяют постичь глубинный смысл всего движения». Кроме того, действовал фактор языка, влияние моды, открытость французского общества, радушно встречавшего иностранцев. «Невиданная ранее культурная пластичность Франции обладала таким обаянием, которому трудно было противостоять.... В разных регистрах и с разной

¹ Ibid. P. 108, 161, 523.

² История продолжается: Изучение восемнадцатого века на пороге двадцать первого (Сост. и отв. ред. С.Я.Карп. М.: «Университетская книга», 2001. С. 95.

³ Цит. по: Lilti A. Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? // Annales: Histoire, sciences sociales. P., 2009. A. 64, N. 1. P. 201.

⁴ Герцен А.И. О социализме. М.: «Наука», 1974. С. 467.

громкостью звучала единая мелодия, мелодия раскрепощения и освобождения»¹.

Остается предположить, что идея цивилизаторской миссии сформировалась как следствие духовного процесса, происходившего во Франции в раннее Новое время и что идея эта выражала особенности культурного развития страны в XVI — XVIII вв. Закономерно, что сам термин «цивилизация» появился во Франции² в подытоживший это развитие «век Просвещения». Симптоматично, добавим, что идея цивилизаторской миссии и появление неологизма сходятся к одному историческому лицу — маркизу Мирабо, отцу виднейшего государственного деятеля первых лет Революции.

«Вся история современной мысли и главные приобретения духовной культуры в западном мире связаны с тем, как люди создают и как они обращаются с несколькими десятками основных слов, совокупность которых составляет общее достояние языков Западной Европы», — писал выдающийся французский лингвист Эмиль Бенвенист, включая в эти «основные слова» термина «цивилизация». И именно Мирабо старший, по его оценке, первый в публикации 1757 г. использовал термин в современном значении³.

Мирабо же, спустя десятилетие, писал о Франции как маяке для цивилизации Европы: «Их (французов. — А.Г.) интересует, им нравится все, что тяготеет к цивилизации; и насколько у других народов большинство нации поклоняется своим древним правилам, настолько же французская нация стремится следовать всему новому. Из этого следует, что подлинные завоевания человеческих знаний, то есть их продвижение вперед и распространение, всегда будут приходиться из Франции (курсив мой. — А.Г.)»⁴.

Итак, новая, обретенная французами цивилизация, суммирующая завоевания (обще)человеческих знаний, противостоит «древним правилам», еще господствующим у других народов — таков, видимо, первый манифест цивилизации Нового времени в ее мессианско-миссионерском истолковании. Во второй половине

¹ Мир Просвещения: Исторический словарь. (Пер. с ит. Н.Ю.Плавинской. М.: Памятники исторической мысли, 2003. С. 590 — 591.

² Рассмотрение почти одновременного появления этого термина по ту сторону Ла-Манша не входит, естественно, в тематику моего исследования. Бенвенист указал на 1767 г. как на дату первого появления термина «цивилизация» на английском языке. Однако он оставил открытым вопрос, произошло ли заимствование из французского либо слово «изобретено дважды, независимо и почти одновременно во Франции и в Англии» (Бенвенист Э. Общая лингвистика (Пер. с фр. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2002. С. 396).

³ Там же. С. 386 — 387.

⁴ Цит. по: Мир Просвещения... С. 179.

XVIII в. «цивилизация» из неологизма, отмечал Февр, превратилась в общественный идеал, подразумевая совершенный общественный строй, становясь программой деятельности. «Просветить нацию — значит цивилизовать ее, отнять у нее знания — значит вернуть ее в первоначальное состояние варварства», — провозглашал Дидро.

На смену «дикой», «языческой» и «христианской», Европе должна была прийти Европа «разумная» (Дидро), прежде всего Европа мирная. «Просвещенность цивилизованных народов навсегда обезопасит Европу от вторжений; и чем шире распространится на Земле цивилизация, тем скорее будут исчезать войны и завоевания, равно как рабство и нищета»¹, — считал Кондорсе.

По своему первоначальному политическому смыслу понятие цивилизации было «инструментом оппозиционных кругов третьего сословия»². Между тем сохранялся основополагающий культурный смысл понятия — мыслилась некая узда, сдерживающая общество и дисциплинирующая его членов на манер религии в духе известного поучения Вольтера: «если бы Бога не было, его стоило бы выдумать». При всем том «цивилизация» — парадоксально — вносила в язык эпохи логику и патетику всеобъемлющих общественных преобразований.

Тем же Бенвенистом, а также Февром и классиком исторической социологии Норбертом Элиасом прослежена эволюция терминов *куртуазность* — *цивильность* — *цивилизация* (*courtoisie* — *civilité* — *civilization*), за которой, как показывают исследователи, скрывалось занявшее несколько веков распространение дворцового этикета и придворной морали на культуру поведения сначала дворян, а потом городской элиты третьего сословия. Так, «благодаря придворной жизни западная Цивилизация поднялась на новую ступень»³.

Разрыва с «придворно-аристократической традицией XVII в.» у верхов третьего сословия не произошло. Более того, все, что сформировалось в придворном обществе — «условности стиля поведения, формы общения, способы моделирования аффектов, высокая оценка любезности, важность красноречия и умелого ведения беседы, артикулированность языка» — превратилось, считал Элиас, в «черты характера национального»⁴.

С XV в., после завершения Столетней войны, поступательно шел процесс окультуривания быта, многообразные последствия которого проследил Элиас. От внедрения вилок до ночной рубаш-

¹ Февр Л. Указ. соч. С. 260 — 261; Мир Просвещения... С. 519.

² Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1. М.; СПб.: «Университетская книга», 2001. С. 106.

³ Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. С. 467.

⁴ Элиас Н. Указ. соч. С. 92 — 93, 106.

ки, от физиологии (что естественно, то не постыдно) к эстетике формировалась сфера интимного — исходный пункт *privacy*. В целом речь шла о воспитании самодисциплины, «смягчении», или облагораживании нравов («политес»). Так, выработка понятия «цивилизации» сделалась отражением и выражением культурного процесса, явив, по выражению Элиаса, его «социогенез»¹.

В этом процессе к моменту «вброса» в общественное сознание неологизма произошла известная «бифуркация». Нормы благопристойного поведения, изобличавшие воспитанность человека, становились критерием благородства его происхождения и привилегированного социального статуса; стандарты «цивильности» оказывались выражением социальной иерархии Старого порядка и усугублявшегося раскола французского общества.

В то же время выражением оппозиции дворянской кастовости и придворному обществу со стороны поднимавшегося третьего сословия явилось различие «истинной», полноценной и — «ложной», поверхностной цивилизации. Тогда же, в середине XVIII в. во Франции выявились два аспекта понятия: Цивилизация как антитеза Варварству (Дикости) и подлинная цивилизация в противопоставлении ложной (видимой). Второй аспект особенно существен с точки зрения динамики духовного развития французского общества в критическом XVIII веке.

Характерно суждение того же Мирабо о распространенности ложного понимания термина: «Если бы я спросил у большинства, в чем, по вашему мнению, состоит цивилизация, то мне ответили бы: *цивилизация есть смягчение нравов, учтивость (urbanité), вежливость (politesse), и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличия (bienséances) и чтобы эти правила играли роль законов общежития (lois de detail)*; все это являет мне лишь маску добродетели, а не ее лицо, и цивилизация ничего не совершает для общества, если она не дает ему основания и формы добродетели»².

Так, вместе с «цивилизацией» в обиход входила ее важнейшая характеристика — «добродетель», которая приобрела самое широкое общественное звучание, сделавшись к моменту Революции синонимом высших гражданских качеств. И если в 1789 — 1794 гг. собственно термин «цивилизация» был мало распространен, то *vertu* — «добродетель» не сходила с уст революционных деятелей. Человек, наделенный «добродетелью», становился образцом, подобно тому как идеалом становилось общество, где социальные от-

ношения проникнуты «добродетелью». В массовом хождении этого понятия можно различить мечту о новом человеке, представляющим новый мир, новую эру, в самом буквальном смысле — цивилизацию Нового времени.

«Для объяснения позднего появления *civilisation*, — размышлял Бенвенист, — кроме слабой в то время продуктивности класса абстрактных существительных..., мы должны учесть новизну самого понятия и те изменения, которые оно производило в традиционных представлениях о человеке и обществе. Между первобытным варварством и современной жизнью человека в обществе повсюду в мире обнаружили ступени постепенного перехода, открылся медленный и непрерывный прогресс воспитания и облагораживания, чего статическое понятие *civilité* (благовоспитанность) уже не могло больше выражать и его нужно было определить словом *civilisation*, передающим одновременно смысл и непрерывность процесса».

«Это было, — заключал Бенвенист, — не только историческим взглядом на общество, это было и оптимистическим, порывающим с теологией пониманием его эволюции, которое начинало утверждаться, иногда без ведома тех, кто его провозглашал, и несмотря на то, что некоторые, прежде всего Мирабо, считали еще религию главным фактором “цивилизации”»¹.

При транслировании придворной «цивильности» в понятие цивилизации произошла чрезвычайно важная трансформация — от придворного этикета к нормам гражданского общества, а соответственно — от эстетики к этике, от обособления частной жизни к формированию публичного пространства, от регламентированного набора правил к поиску и утверждению новых культурных смыслов. В своем продвижении в макросоциальную сферу понятие цивилизации должно было включить в себя эволюцию еще одного культурно значимого термина — «*police*», порядок.

В отличие от «цивильности», происходившее от древнегреческих «полис» и «полития» понятие «*police*» непосредственно вводило в сферу права, администрации, управления. То была вместе с тем качественная оценка этой сферы. Уже в XVII в. французские авторы классифицировали народы в соответствии со шкалой, на нижней ступени которой находились «дикари», выше шли «варвары», далее народы, обладавшие *civilité, politesse* и, наконец, мудрой *police*. У последних «сила подчинена законам», а «самый истинный и заслуженный почет воздается духовным качествам»².

¹ Там же. С. 92.

² Бенвенист Э. Указ. соч. С. 389.

¹ Там же. С. 391.

² Февр Л. Указ. соч. С. 249, 251 — 252.

«Цивилизация» заменила *police* в этих значениях, хотя и в период Революции термин еще означал общественный порядок в широком значении надлежащего государственного устройства. Таков, например, смысл доклада Сен-Жюста в Конвенте 26 жерминаля П г. «Sur la police générale». Переведя название буквально Об общей полиции», издатели русского собрания текстов якобинского лидера не преминули отметить множественность значений термина — «политика», «управление», а также «благонравие», «благочиние» и «цивилизованность»¹.

Что касается непопулярности самого термина «цивилизация» в революционный период, то, по Элиасу, это можно объяснить связью понятия с представлением о постепенном, эволюционном процессе. Оно было «лозунгом реформы, а не революции»². Однако впоследствии Революция все больше осмысливалась как инструментом цивилизации Нового времени. Хотя оценки Французской революции в историографии претерпели в последней трети XX в. радикальную метаморфозу, в сознании огромного большинства французов она остается не только важнейшим событием политической истории, но и феноменом, имеющим выдающееся цивилизационное значение. Для 74% (по данным опроса 1987 г.) Революция ассоциируется с Декларацией Прав Человека и Гражданина³ (против 55 % — с взятием Бастилии и всего лишь 4% — с победой при Вальми и Днем Федерации 1790 г.). Выявляется таким образом, замечает Марсель Гоше, историческое значение Революции как «вступления в политическую современность, ценности которой с тех пор восторжествовали повсюду»⁴.

Просвещение

Цивилизационное значение Революции было опосредовано Просвещением, которое вошло в историографическую традицию Франции (как и других стран мира) в плотном с ней сплетении. По афористическому выражению Бенедетто Кроче, «Революция

¹ Сен-Жюст Л.А. Речи. Трактаты. (Пер. с фр. Комментар. Т.А.Черноверской. СПб.: «Наука», 1995. С. 440.

² Элиас Н. Указ. соч. С. 106.

³ Прав, значит, оказался Сен-Жюст в определении значения своего наследства для потомков. По преданию в момент ареста он заявил, указывая на текст Декларации в редакции 1793 г.: «А все-таки это я ее написал».

⁴ Pour ou contre la Révolution (Textes choisis et présentés par Antoine de Baecque. Paris : Bayard., 2002. С. IV; 947.

стала триумфом и катастрофой Просвещения. Она же стала катастрофой и катарсисом историографии Просвещения»¹. Об этом позаботились прежде всего сами революционеры. «Пантеонизацией» классиков Просвещения — торжественным захоронением в церкви Св. Женевиевы, превращенной в усыпальницу выдающихся людей Франции², сначала Вольтера (1791), а затем Руссо (1794) — революционная власть подчеркнула эту связь. Просветители, говоря словами современника (Л.-С.Мерсье), воспринимались «первыми авторами Революции».

Идею подхватили контрреволюционеры. И если революционеры провозглашением преемственности с Просвещением стремились легитимировать свою деятельность, придав ей, наряду с законностью, еще и возвышенность, то их враги ставили целью «заклеймить и демонизировать как Революцию, так и Просвещение»³. Почином стал многотомный труд аббата Огюстена Баррюеля «Записки по истории якобинизма» (1797)⁴. Собрав многочисленные выдержки из сочинений и писем просветителей, отец-иезуит придал своему труду вполне наукообразный вид, так что некоторые современные авторы готовы видеть в нем «первую серьезную... попытку исторической реконструкции просветительского движения»⁵.

Между тем историографическое значение труда Баррюеля ограничивается, пожалуй, изобретением термина «якобинизм» с последующим (например, у Ипполита Тэна) редуцированием просветительской философии и самой Революции к якобинскому террору. Подлинное же значение труда Баррюеля далеко от историографии. Автор сделался классиком конспирологического жанра, придав всей французской, а опосредствованно и европейской (были включены все просвещенные монархи) истории XVIII в. вид «заговора масонов и философов».

Другое дело — Токвиль, который и проработал тему просветительского «авторства» Революции на философско-историческом уровне. Разрушительный характер Революции был, по Токвилю, предопределен тем, что программу преобразований вырабатывали неискушенные в «великой науке управления» люди. В середине XVIII в. «литераторы сделали главными государственными людьми во Франции. При этом, в отличие от Англии, французские литераторы были отстранены от политического участия, но,

¹ Мир Просвещения... С. 525.

² На входе — надпись: «Великим людям благодарная отчина».

³ Мир Просвещения... С. 526.

⁴ Barruel A. Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme. Paris, 1797.

⁵ Мир Просвещения... С. 527.

в отличие от «немецких собратий», «не замыкались в сфере чистой философии и изящной литературы». В результате их уделом стала политика, «отвлеченная и книжная», «любовь к общим и отвлеченным теориям в области государственного управления».

Перехватив инициативу у отстраненной от власти аристократии, литераторы присвоили ту функцию, которую при парламентской системе играют лидеры партий: они взяли на себя «руководство общественным мнением». Тому способствовал образовавшийся вакуум влияния. «То место, которое аристократия прежде занимала в руководстве умами, опустело», и, утратив вместе с политической властью общественное влияние, дворянство само поддержало новую элиту. Ее выдвижение явилось таким образом вдвойне закономерным.

Литераторы «проникали до корней современного им государственного устройства», а радикальные идеи переустройства общества были «им внушены картиной самого этого общества». При виде множества привилегий, «бремя которых чувствовалось все сильнее, тогда как причины их существования становились все менее понятными, — мысль каждого из них... сразу устремлялась к идее о естественном равенстве сословий». А от этой идеи — к «желанию переустроить общество своего времени по совершенно новому плану». Планы различались, но «общим отправным пунктом» было вместо «нескладных и причудливых учреждений», «не согласованных между собой» и «не приспособленных к новым потребностям», установить совершенный порядок на основе «простых и элементарных правил, почерпнутых в разуме и естественном праве».

Мало помалу созидалось «воображаемое общество», в котором все казалось простым и стройным, справедливым и разумным, и люди «стали жить мысленно в этом идеальном обществе». Так, впервые в истории совершилось «политическое воспитание великого народа», сообщившее Французской революции ее «особый дух»¹. Этот дух выявился в страстной жажде новизны: «французы совершили деяние, на которое не решился никакой другой народ», создав «пропасть между тем, чем они были до сих пор, и тем, чем они желают быть отныне»².

Итак, «истоки» Революции следует искать в характере французского общества Старого порядка и прежде всего в его государственной системе. Мысль Токвиля актуальна и на рубеже XX—XXI вв. Ее разделяет Роже Шартье: «Именно потому, что король, сосре-

¹ Токвиль А. Старый порядок и революция. С. 157 — 160, 166.

² Цит. по: Шартье Р. Культурные истоки Французской революции (Пер. с фр. О.Э. Гринберг. М.: «Искусство», 2001. С. 23.

доточивший в своих руках всю власть, хочет единолично править страной, возникает противовес его неограниченной власти в виде общественного мнения и умозрительной политики». Так, сам абсолютизм способствовал формированию и радикализации оппозиции. «Чем сильнее укрепляется абсолютизм, тем слабее он становится», — констатирует современный французский историк Дени Рише, оценивая административную централизацию, предпринятую Бурбонами в XVII в.¹

Провоцирующую роль сыграла доктрина верховенства «интересов государства» при сведении собственно государства к личности обожествленного правителя. «Размежевание, проведенное самой монархией между государственными интересами, которые единственно руководят действиями государя и оправдывают их, и моральным суждением, отнесенным в сознание частных лиц и руководствующимся христианской этикой, со временем обернулось против государя, которого судят, критикуют, обвиняют, поднимая на щит ценности, изгнанные из области политики»².

При этом, показывает Шартье, важнейшей предпосылкой утраты роялистской властью общественного престижа явились, вопреки утвердившемуся мнению, отнюдь не просветительское тираничество и не «поносная» литература памфлетов и низкопробных сочинений, в непристойном виде рисовавших придворные нравы. Происходило «тихое отчуждение», когда «за видимым уважением к властям и внешним следованием традиции стоит забота о себе»³.

Параллельно происходило отчуждение французов от Церкви, в котором немало повинна опять-таки королевская власть выдвижением на первое место все тех же государственных соображений и интересов. «Включившись в Контрреформацию, Людовик XIV, — отмечает Мишель де Серто, — опрокинул ее принцип самой манерой, которой хотел его утвердить»: «Политические институты *использовали* религиозные институты, внедряли в них свои критерии, *господствовали* над ними своим покровительством, ставили перед ними свои задачи». Религия сделалась служанкой государственного порядка, что не могло не привести, в конечном счете, к формализации религиозной практики⁴.

В отчуждении от общества отчасти повинна и сама Церковь из-за той политики ортодоксальной индоктринации (см. гл. 4), ко-

¹ Там же. С. 23, 222; Richet D. La France moderne: l'Esprit des institutions. Paris: Flammarion, 1973. P. 57.

² Шартье Р. Указ. соч. С. 222.

³ Там же. С. 135, 147.

⁴ Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975. P. 191, 193, 461.

торую Мишель де Серто афористически назвал «реконкистой»¹. «Больше всего отвратили народ от религии, — пишет Шартье, — не обличения просветителей и материалистов, а религиозные наставления, обернувшиеся против себя самих из-за того, что священники предъявляли к верующим невыполнимые требования».

Шартье прослеживает этапы обмирщения католической страны. Первым наглядным показателем явилось падение интереса к религиозной литературе. При резко возросшем в XVIII в. уровне грамотности и невиданном подъеме спроса на печатную продукцию доля богослужебных книг и молитвенников стремительно падала: если в конце XVII в. она составляла на книжном рынке Парижа половину, то в 1720-х годах — уже треть, к началу 1750-х — четверть, а в 1780-е годы — лишь одну десятую. Место церковной литературы заняли преимущественно книги о науках и искусстве, доля которых в 1720 — 1780-х годах удвоилась².

Менее наглядны, но зато более существенны, поскольку затрагивают собственно природу религиозности, изменения в обрядовости. Самым большим достижением «католического возрождения» XVI—XVII вв. считается то, что Церковь к началу XVIII в. добилась повсеместного и всеобщего соблюдения паствой основных ритуалов (причащение, исповедь, воскресная месса), которых за 200-300 лет до того паства соблюдала, по выражению Шартье, «спустя рукава». Однако подспудно развивался противоположный процесс, о чем свидетельствуют монографические исследования по Парижу и Провансу: уменьшаются (при общем росте уровня жизни) суммы, завешаемые на служение заупокойных месс, все чаще обнаруживается безразличие завещателей в отношении того, где их похоронят, наконец, что самое красноречивое — люди перестают заказывать службы за облегчение мук Чистилища³.

Что же это означает? Постепенное исчезновение — в столице быстрее, чем в провинции, в городах раньше, чем в деревнях, у мужчин сильнее, чем у женщин, у ремесленников, моряков, торговцев заметнее, чем у элиты — страха перед муками Чистилища, который неизменно побуждал человека искать заступничества у Церкви. Теперь же «людей все меньше заботит, что с ними будет после смерти»⁴.

Пренебрежение внушениями Церкви затрагивает и воспроизводства рода. Судя по демографическим оценкам, число ограничивавших

¹ Ibid. P. 159.

² Шартье Р. Указ. соч. С. 82 — 83.

³ Там же. С. 107, 109. Vide idem: *Vovelle M.* Pieté baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle: Les attitudes devant la mort d'après des testaments. Paris: Plon, 1973; *Chaunu P.* La Mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Paris: Fayard, 1978.

⁴ Шартье Р. Указ. соч. С. 110.

деторождение супружеских пар возрастает с 5 — 10% в конце XVII в. до 50% перед Революцией. Параллельно значительно возрастает процент детей, зачатых до венчания, и даже внебрачных. Франция делалась, по словам Шартье, «зачинщицей и эпицентром... отхода от христианской морали» в Европе, «раньше и последовательнее... избавившись в сексуальном поведении от церковного влияния»¹.

Что стало главным двигателем отчуждения французского общества от королевской власти и Церкви? Обычно на первое место ставили распространение грамотности. С конца XVII в. до конца XVIII в. грамотность французов выросла почти вдвое (с 29% до 47% среди мужчин и с 14% до 27% у женщин). Книги становятся предметом массового спроса, они все чаще фигурируют в посмертных описях имущества даже у представителей городских низов. А люди, принадлежащие к имущим слоям нередко имеют домашние библиотеки, число книг в которых доходит у буржуа до 100 томов, а у духовных лиц, дворян, судейских до 300. Открываются (после 1760 г.) читальни, книги выдаются напрокат, причем за наиболее читаемые произведения оплата устанавливается почасовая².

Книга пошла в массы; интерес к чтению среди французов эпохи Просвещения очевиден. Но можно ли утверждать, что именно чтение книг преобразило французское общество? В последнее время традиционная версия о решающей роли просветительской литературы оспаривается и больше внимания обращается на спонтанную и противоречивую природу глубинных процессов.

«Быть может, «философические книги» были вовсе не движущей силой такой перемены, а ее плодом?», — предлагает альтернативу Шартье. Действительно, культ Руссо среди участников и современников событий, руссоизм якобинцев и парижских санкюлотов, свергших монархию, казнивших короля и закрывавших церкви, стали реальностью Революции. Однако книгами Руссо зачитывалась и верхушка французского общества, «культом» Руссо проникнута сама атмосфера Эрменонвиля, поместья маркиза Жирардена, места последнего приюта философа, ставшего излюбленным местом посещения для французской аристократии в XIX в. Что же касается «Энциклопедии», то из-за дороговизны издания она была доступна лишь богатым людям.

Прав был Токвиль, подчеркивает Шартье, когда писал об общности вкусов и предпочтений верхнего слоя общества, независимо от происхождения. Аристократия читала те же книги просветителей, что и имущие представители третьего сословия: маршал де Брой изучает

¹ Там же. С. 113.

² Там же. С. 81 — 82.

в тюрьме Бюффона и Энциклопедию, Людовик XVI в Тампле, наряду с сочинениями Корнеля и Лафонтена, читает Монтескье и Вольтера.

Вопрос, таким образом, заключается, не только в том, что читали люди XVIII в., но, скорее, как читали. Возникает новая манера чтения. «Наши добрые предки, — писал Мерсье, — читали романы в шестнадцать томов да еще считали, что они недостаточно длинны для заполнения вечеров». В XVIII в. французское общество захватила «мания маленьких форматов». Люди читают во время прогулок и путешествий, читают быстро, переходя от одной книги к другой, от «философических книг» к памфлетам и пасквилям. «Ненасытное» потребление книг оборачивается выработкой скептического к ним отношения. «Новая манера чтения, — заключает Шартье, — лишает книгу ее непререкаемого авторитета», что опосредованно связано с подрывом непререкаемости других авторитетов. «В этом смысле перемены в манере чтения — составная часть более широких изменений», того, что называли «десакрализацией»¹.

Шартье присоединяется к мнению, выраженному ранее другим исследователем эпохи Просвещения Альфонсом Дюпроном: «Мир Просвещения и Французская революция являются двумя... эпифеноменами более широкого процесса — процесса становления независимого..., не чтящего ни мифов, ни религий (в традиционном смысле слова) общества людей, общества «современного», т. е., не оглядывающегося ни на прошлое, ни на традиции..., живущего настоящим и гостеприимно открытого будущему»².

Разумеется, опровержение прямой причинно-следственной связи между Просвещением и Революцией, распространенное в современной французской историографии, еще не означает отрицания всякой связи. Бронислав Бачко против формулировки «предшественники Революции» в отношении просветителей: те выступали не за революцию, а за реформы. «Тем не менее, — пишет историк, — трудно переоценить значение реформаторских идей в формировании новой политической ментальности. Общий арсенал идей и надежд, ценностей и ожиданий имел большее значение для формирования нового политического мировоззрения, чем все конкретные проекты реформ, накопившиеся в течение столетия».

А в центре просветительского мировоззрения оказался политический субъект, «вбирающий в себя суверенную власть общества

¹ Там же. С. 103 — 104.

² Dupront A. Les Lettres, les Sciences, la Religion et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Paris: Centre de documentation universitaire, 1964. P. 21; Шартье Р. Указ. соч. С. 213.

над самим собой». Это, продолжает Бачко, новая политическая система. Она черпает легитимность не в традиции, а в преобразовании общества, в построении общественного порядка, обеспечивающего членам общества счастье, обществу процветание. Она обладает невиданным могуществом, ибо обретает способность решать все задачи, представленные Просвещением в социальной, политической и — не в последнюю очередь — в моральной сфере. Это «государство-педагог», призванное воспитать нового человека. Словом, это «просвещенная» власть, наделенная способностью действовать рационально, на основе требований Разума. При всем том «утопические мечты об ином социальной устройстве» сочетались с «умеренностью, чтобы не сказать политической робостью» в государственной сфере¹.

Очевидна тенденция последнего времени развести стремление людей Просвещения к новизне, ощущение или декларирование ими разрыва с прошлым, с одной стороны, и гораздо более сложную реальность, сплавившую разрыв и преемственность с прошлым, в том числе в сознании людей эпохи. Эта тенденция проявляется, в частности, в акцентировании связи между абсолютистской монархией и Просвещением.

Тема «умеренности» Просвещения сделалась весьма популярной в современной французской историографии, что объясняется понятным желанием авторов восстановить сбалансированность в общественном сознании и преодолеть тот крен в сторону радикализма, который был свойствен первой половине и середине XX в. «Никто из них даже не помышлял о революции», — говорит о просветителях многолетний руководитель Французского общества по изучению восемнадцатого века (1976 — 1988) Жан Стар. Лишь немногих среди них можно считать «прогрессивными в современном смысле слова». Они лишь «рассуждали о прогрессе», пытались совместить эти рассуждения со «старыми предрассудками». В большинстве то были люди «вполне благонамеренные»².

Стар откровенно объяснял свою идейную позицию сортом аллергии на «культ Просвещения». Он против отождествления всего комплекса идей Просвещения с «великими принципами» разума, свободы и веротерпимости, а заодно и с «великими чувствами». Против он и того, чтобы искать в Просвещении ответы на актуальные проблемы современного общества: произведения просветителей — это отклик «лишь на проблемы прошлого и языком прошлого».

¹ Critical dictionary of the French Revolution.. P. 662, 666.

² История продолжается... С. 150.

Движение мысли к отказу от «культы Просвещения» обусловлено, по Стару, наступлением на Западе эры процветания. В 60-х годах XX в. интеллектуалы считали, что им «предстоит участвовать в строительстве нового мира... Сегодня так же думают люди во многих странах, где будущее еще неопределенно. Но для тех, кто уже 50 лет живет в мире и благополучии», восторжествовал гедонизм. А соответственно «появилась возможность смотреть на то или иное произведение, как на объект потребления и удовольствия, а не как на послание из прошлого»¹.

Появилось, действительно, немало работ, где творчество просветителей, их книги да и культура Просвещения в целом рассматриваются как «объект потребления», в центре внимания оказываются «книжный рынок», полиграфический «бизнес», наконец — «производство культуры» и рост этого «производства». Отчетливая тенденция к «дегероизации», а заодно и деидеологизации Просвещения выражена в так называемых диффузионистских работах, где на первое место выходит роль техники, прежде всего полиграфической, значение появления новых форм и способов распространения знаний и идей, в общем — действие «множителя» информации, по афоризму академика Шоню.

Энциклопедический труд самого академика великолепно совмещает оба аспекта — «дегероизации» и «технизации» Просвещения. Пьер Шоню допускает позитивность политических идей Просвещения лишь «в той мере, в какой они укладываются в пределы умеренного эмпирического реформизма». И в этом плане, по его словам, «до 1762 года — ни единой фальшивой ноты».

Что случилось в 1762 г.? «Руссо вновь, и куда более энергично обращается к гипотезе «договора»... От вершин, достигнутых научной строгостью Монтескье, он обратил европейскую политическую мысль в сторону утопии». Эта утопия явилась «средством выражения преждевременных (sic!) претензий мракобесов и ретроградов от эволюции», придав «архаичность и профетический дух» Французской революции. «В брешь, пробитую “Общественным договором”, хлынул поток утопий, отяготивший эпоху Просвещения реакционной и рецессивной (дегенеративной — А.Г.) идеологией».

Итак, радикальное течение Просвещения, родоначальником которого он считает Жан-Жака Руссо, представляло, по Шоню — «ядовитый нарост на теоретико-дедуктивной ветви конструктивных политических размышлений просветителей»².

¹ Там же. С. 149 — 150.

² Шоню П. Цивилизация Просвещения. (Пер. с фр. И.Иткина, М.Гистер. Екатеринбург, 2008. С. 204 — 205.

Стремление отделить радикальное течение от Просвещения, противопоставив политическому и философскому радикализму умеренность просветительства как культурно-исторического явления — отражает консервативную тенденцию, развивавшуюся в последние десятилетия XX в., после «майских баррикад» 1968 г. Но очень сомнительно, чтобы общественное мнение современной Франции могло бы отказаться от такой сакральной фигуры, как Жан-Жак, а историография Просвещения позволила бы себе разорвать целокупность последнего на «конструктивную» и «рецессивную» части.

Консервативная тенденция в определенной мере является реакцией на прямо ей противоположную. Еще в XIX в. утвердилось социалистическое «прочтение» Просвещения. Родоначальником его во французской историографии стал Андре Лиштанберже со своим сочинением «Социализм в XVIII веке»¹. Выявлению преемственности между классиками Просвещения и социалистическими проектами XX в. уделялось большое внимание в СССР. В самой Франции издательством ФКП «Эдисьён социаль» в целях социалистического воспитания трудящихся выпускалась серия «классики народа»: из полусотни вышедших томов двадцать были посвящены авторам XVIII в.

Со своей стороны, критики Просвещения использовали отстаивавшуюся классиками марксизма и их последователями преемственность своих идей с наследием Просвещения (в соединении с диктаторско-террористической трансформацией демократических принципов и банкротством социалистических проектов в СССР) для разоблачения «тоталитаризма» Просвещения². Пыл этой обличительной кампании во Франции придало выступление «ревизионистов» во главе с Франсуа Фюре против утвердившегося в период Третьей республики культа Революции.

Следствием явилось известное затухание интереса к радикальному течению общественной мысли Франции XVIII в.; заметным исключением оказались работы по социальной истории Просвещения (Роберт Дарнтон и его французские последователи), в которых реконструировался социальный облик рядовых представителей радикального направления как маргинальной части литературного мира конца XVIII в. — журналистов, артистов, художников, перебивавшихся, в отличие от классиков Просвещения, случайным заработком и живших впроголодь.

¹ Lichtenberger A. Le socialisme au XVIIIe siècle: Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution. Paris, 1895.

² Talmon J.L.. The origins of totalitarian democracy. N.Y.; Frederick A. Praeger, 1952.

Реанимация интереса к радикальному течению и «радикализму» Просвещения связана с полемикой между Дж. Израэлом и профессором Университета Гренобль-Ш Ивом Ситтоном¹ о последователях Спинозы во французском Просвещении. Первый возвеличивает критический рационализм и материалистический детерминизм, второй яростно критикует спинозизм как антипод человеческой свободы. Поиск основ модерности в спинозизме радикального Просвещения вызвал крайне сдержанное, не редко негативной отношение в новейшей историографии.

Антуан Лилти осудил как упрощенчество стремление связать модерность с «окончательным преодолением всех форм религиозности». Борьба с религиозностью не открыла пути к «эгалитарному, терпимому и умиротворенному обществу». Да и не было в утверждении модерности «поступательного прогресса научной рациональности», не было размежевания той с христианской традицией. Сама секуляризация развивалась в рамках этой последней. Модерность Просвещения представляется в современной историографии, заключает Лилти, «уже не демонстративным жестом радикального разрыва с традицией, а терпеливой *работой традиции против себя самой*» (курсив мой. — А.Г.)².

Встречное движение происходит со стороны религиозной историософии. «Современная философия, — утверждал Этьен Жильсон, — не должна вести борьбу, чтобы отстоять свои права разума против Средневековья — наоборот, Средние века завоевали для нее эти права». Отправляясь от постулата преемственности, философ рассматривал и доктрину французского универсализма: «В XIII веке из Парижа — матери европейских университетов — Франция распространяет по всему миру общую истину, которая обосновывает и определяет христианство». С тех пор страна «навсегда прониклась мессианской мечтой о человечестве, организованном и сохраняемом благодаря чисто умопостигаемым связям единой истины... Давняя мечта о Парижском университете, который прежде был университетом Церкви, до сих пор гнездится в сердце каждого француза: *мыслить истинное для всего человечества* (курсив мой. — А.Г.)»³.

Сходные взгляды находим у польско-французского эссеиста и историка культуры Кшиштофа Помяна. Если модернизацию отождествлять с переориентированием коллективных представлений

¹ Citton Y. *Envers de la liberté: Invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Paris: Ed. Amsterdam, 2006, 352 p.

² Lilti A. *Op. cit.* P. 205 — 206.

³ Жильсон Э. *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в.* (Пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: «Культурная революция», 2010. С. 576 — 577.

о времени от «потусторонней Вечности» на «будущее посюстороннего мира», то она, утверждает Помян, является «длительным процессом, который начался в XII в. и в рамках которого Просвещение представляет лишь эпизод, хотя и очень значительный»¹.

Так совершенно определенно очерчивается историографическая тенденция последних десятилетий — расширить временные рамки того культурно-цивилизационного переворота, который еще в недалеком прошлом связывали исключительно с «веком Просвещения», включив в эти рамки ряд предшествовавших веков, ассоциирующихся с ранним Новым временем (XVI—XVII вв.). При этом спорными становятся собственно временные рамки Нового времени, а заодно целесообразность принятой исторической периодизации в целом.

Необходимая поправка содержится в труде Шоню, мнение которого особенно интересно, ибо этот историк склонен, скорее, к развенчанию Просвещения. Оригинальность «века Просвещения» заключена не в простом выявлении интереса к посюсторонности, а в том, пишет Шоню, что «упованиям, обращенным к вечности», противопоставляется надежда, существующая во времени. Эта надежда на лучшую земную жизнь выражает себя в идеологеме прогресса, а та представляет наследие Просвещения. «Прогресс — это совершенно новая, нечаянная разновидность земного града», — уточняет Шоню.

В труде этого историка представлена стереоскопическая панорама утверждения цивилизации Нового времени с включением Просвещения в процесс «длительного времени». «Эпоха Просвещения — это длящийся XVIII век», начавшийся раньше календарного времени и простирающийся на последующие века, это «самое долгое и одновременно самое значительное для нашего времени» столетие. Шоню не берется оспаривать общественное мнение, для которого Век Просвещения — «одно из двух—трех главных драгоценностей, доставшихся нам в наследство»².

Вместе с тем в труде Шоню прослеживается желание ограничить значение эпохи Просвещения четкими по возможности пределами. Присоединяясь к «диффузионистам», он подчеркивает, что в культуре «главную роль сыграло изменение и умножение способов передачи и распространения знаний». «Граница знания и информации» непрерывно расширялась, и «множитель эпохи Просвещения» сделался основой ее культурного единства. Шоню категорически не согласен с Мишле в том, чтобы выделять XVIII в. (в сравнении с предшествовавшим и следовавшим) как «великий

¹ Pomian K. *Le temps et l'espace des Lumières* () Débat. P., 2008. N. 150. P. 145.

² Шоню П. *Цивилизация Просвещения*. С. 11, 33.

век». Ведь этот век ничего «не изобретает», «изобретают» XVII и XIX вв., а он — «иллюстрирует» изобретения прошлого, «накапливает и подготавливает» изобретения будущего. В нем лишь формируются «первые компоненты критической массы, которая приведет к научным взрывам» XIX — XX вв.¹

Восемнадцатый век находится на переднем крае европейской цивилизации, но это, продолжает Шоню, передний край научной революции XVII в. Развитие в эпоху Просвещения «прекратилось почти сразу, как перестала существовать классическая Европа», но само Просвещение еще «догорало и видоизменялось до конца XVIII века». Так, эпоха Просвещения в ее цивилизационном значении сжимается до промежутка «между XVII веком, не сходящим со сцены до 1750 года, и началом великих революций — революции санкюлотов и революции машин». Иначе говоря, Просвещение усыхает, подобно шагреновой коже, и возникает соблазн его растворения в веке классицизма, как его второе издание.

Однако, спешил оговориться историк-академик, «Европа эпохи Просвещения — это больше и лучше, чем Европа эпохи классицизма номер два». Чтобы понять «плодотворную сложность» XVIII в., необходимо, заявляет Шоню, отказаться от «эндогенного» подхода к культуре Просвещения, от сведения ее к «изошренной игре идей», к истории отдельно литературы, науки или философии. Слабость такого подхода в игнорировании «людей за работой», изменений в материальном мире. Между тем главное, по Шоню, это взаимодействие между миром идей и миром вещей: «Окружающая обстановка решающим образом повлияла на образ мысли эпохи Просвещения, но и идеи Просвещения... повлияли на действительность».

С учетом такого взаимодействия «цивилизация XVIII века вполне оригинальна». В чем же Шоню видит эту оригинальность? Одной фразой — в действии постоянно упоминаемого «множителя», в нарастании количественных изменений и их восприятии как «прогресса». Эпоха Просвещения «вовлекла нас в самое опасное из приключений, она приговорила нас к непрерывному росту. Она отняла у нас альтернативу первобытных пещер, самое иллюзию невозможного (отныне. — А.Г.) возвращения в материнское лоно». В эту эпоху утверждается идея поступательного движения; и сам XVIII в. явился временем «практического прогресса на уровне вещей»².

Произошло «множество микроулучшений», повлекших за собой существенное увеличение производительности труда, а вместе

с ним — значительное улучшение материальных условий жизни, затронувшее главным образом средние слои. В стороне остались социальные низы (40—50% населения). Их положение не ухудшилось, но усилился разрыв со средними слоями, а потому те, кого называли ранее «бедными», стали восприниматься как «нищие».

И все-таки в целом жизнь стала «более человеческой» и более долгой. Увеличение средней продолжительности жизни на 10 лет означало, пишет Шоню, удвоение взрослой жизни, а это повлекло за собой «революцию в отношении к детству». Стало возможным бороться за жизнь ребенка, чтобы он достиг взрослого состояния. Забота о детях укрепляет семью: «семья как супружество окончательно изгоняет семью как род или «братство»». «Массовое распространение грамотности также стало следствием великой победы над смертью».

На землю, поэтично выражается историк, нисходит улыбка. «Для все более многочисленной партии умеющих читать» XVIII век становится временем «обобщенного восприятия улучшений», временем, которое переживается как «прогресс». Такого уже не будет в XIX в., когда прогресс станет декларацией и обернется растерянностью перед лицом перемен. Для ощущения прогресса требуется минимальная стабильность, и ее обеспечивали сохранявшиеся еще в XVIII в. вековые установления. Их распад обернулся «смутной атмосферой беспокойного и мистического конца века»¹.

«Для Просвещения представляли угрозу его собственные успехи», — тонко замечает Шоню. Так случилось с идеологемой прогресса: «Раз изменение (к лучшему — А.Г.) возможно, это непременно означает, что оно недостаточно. Прогресс ведет к формированию революционного сознания», что и произошло во Франции. Здесь к концу XVIII в. идеологема прогресса восторжествовала, сместив мифологему религиозного спасения. Между тем прогресс создает лишь видимость христианской эсхатологии в земном бытии. С увеличением продолжительности жизни «трагедия ее конечности становится еще более мучительной»².

В эсхатологическом масштабе происходило «укорачивание времени». Такова была цена за возвращение идеологии в эпоху Просвещения к материальному миру: «Отныне все силы были брошены на освоение Земли... Получившие отсрочку от смерти приняли за работу». Подобно Лилти и Помяну, историк-академик выступает за то, чтобы рассматривать переход к Новому времени в контексте христианской традиции. Но он признает, что власть «церков-

¹ Там же. С. 248, 288.

² Там же. С. 5 — 7, 23, 28.

¹ Там же. С. 29 — 31.

² Там же. С. 32 — 33, 304.

ного времени» над миром, который прежде был христианским, в XVIII в. закончилась¹.

В общем эпоха Просвещения не вызывает у Шоню симпатии, особенно в идейно-теоретическом отношении: «Долгий научный XVIII век — 1680 — 1825 — инвентаризует, осваивает территорию, без конца использует и организует, кичится баснословным расширением пространства мысли, мысли, сделавшейся сварливой и беспрепятственно и безгранично выплескивающей свое раздражение». Это «век без тормозов», по крайней мере до своей середины. В 1750-х годах «легкий рост мыслей» сменяется «упрощенческим догматизмом» и «неуклюжим рационализмом» Энциклопедии, пригодными лишь «для объединения неопитов письменной культуры». К 1780 г. «накапливаются трудности» в освоении мыслительного пространства. Но ответом на уровне массовой литературы становится «воспроизводство банальностей, вульгарный энциклопедизм»².

Научная революция эпохи классицизма

Иное дело для Шоню век семнадцатый, век «классической Европы». Он духовно близок исследователю прежде всего потому, что концептуально вполне укладывается в рамки христианской традиции: «В XVII веке все вращалось вокруг Бога»³. Научная революция, главное завоевание этого века, ставшая решающим вкладом в сотворение цивилизации Нового времени («нововременного мира»), есть Чудо, и оно не может быть объяснено («чудо не объясняют») без обращения к Благодати или, скорее, без веры в Благодать.

«Всякая наука, включая науки о жизни, оказывается сводима к геометрии и механике, этому гармоничному сочетанию пространства, времени и числа», — таков смысл революции научного мировоззрения, по Шоню. И «это чудовищное и фундаментальное упрощение стало знаменем целого столетия», — восторгается историк, ища разгадку в феномене религиозной Веры. Те, кого логично было бы считать «чудотворцами» и кого Шоню называет просто «творцами», были искренне и глубоко верующими людьми, настоящими детьми своего века, признанного «веком святых».

¹ Там же. С. 362.

² Там же. С. 287.

³ Шоню П. Цивилизация классической Европы (Пер. с фр. В.Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 443

Вопреки представлениям об ослаблении религиозности при сотворении нового мира — главный тезис историографии Третьей республики, против которого выступает Шоню, — научная революция оказалась «вознесена религиозным приливом». Нужна была, доказывает Шоню, экстраординарная вера в то, что человек «создан по образу и подобию» Бога, чтобы «постигнуть без рассуждений математизацию мира, чтобы без рассуждений все поставить на нее и актом чистой веры в ее тотальную простоту вопреки видимостям мира, в ее тотальную рациональность вопреки очевидности чувств всем рискнуть и все выиграть»¹.

«Великих конструкторов нововременного мира» — метаморфоза в «конструктивистском» стиле формулы Ренана², — можно, по Шоню, пересчитать по пальцам одной руки. Их ровно пять — Галилей, Кеплер, Декарт, Лейбниц и Ньютон. Направляемые «представлением о великом творении Господнем», они «задумывали столь совершенный универсум, что, — не удерживается от сарказма Шоню, — унаследовавшие его без всяких заслуг поколения вообразили, что он может существовать без Бога». Между тем без этой «гипотезы»³ «никто и никогда не бросился бы в столь безумную авантюру». Шоню доказывает, что творцы научной революции XVII в. не добились бы успеха в своих научных дерзаниях без обращения к высшей гармонии.

К значению «гипотезы» Богоустроенного порядка или, лучше, поскольку речь идет о математизации знания, к «аксиоме» Богоустроения Шоню возвращается вновь и вновь. Без «великой жажды Бога», одухотворявшей первые века Нового времени, не было бы, убежден историк, «революции в сознании»: «математическая структура мира» выглядела бы «сумасшедшей и безумной без Бога» как «гаранта и творца порядка» в мире⁴.

Впрочем, Шоню находит и социальные предпосылки научной революции. «Большинство творцов этой великой революции были выходцами из буржуазии..., не так давно принятыми во второе сословие, воспринявшими от родной среды вкус к порядку, точность в цифрах и даже некоторую житейскую арифметическую практику и ориентированными на стабильность, достоинство, удовлетворение желаний».

¹ Там же. С. 400 — 401.

² «Кеплер, Ньютон, Декарт и большинство основателей нового мира были верующими» (Цит.: Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle : La religion de Rabelais. Paris : Albin Michel, 1947. P. 8).

³ Очевидная отсылка к легендарному ответу Лапласа Наполеону Бонапарту о месте Бога в его астрономической теории: «В этой гипотезе я не нуждаюсь».

⁴ Шоню П. Цивилизация классической Европы. С. 402, 425.

Шоню подчеркивает «роль возвышающейся буржуазии» в научной революции, а во Франции конкретно — «подавляющую роль службы и должности, значимость деятельности, приводящей к достатку». Собственно характеристика научной революции как «творения буржуазии, которая смогла жить по-благородному», представляется ему односторонней, поскольку в таком подходе учитывается лишь «внешняя сторона». Вместе с тем, делая акцент на внутренние факторы, религиозную веру, Шоню не оставляет без внимания создание не только нового инструментария для экспериментальных исследований природы, но и благоприятных условий для деятельности самих исследователей.

«Умножение досуга — почти столь же бесспорный фактор научной революции, как накопление средств производства — фактор экономической революции конца XVIII века». Конечно, подчеркивает Шоню, «досуг избранных... был обретен ценой страданий многих», и в этом трагизм XVII в. Но так было всегда; между тем «никогда досуг не был более плодотворным», чем в век научной революции¹.

Итак, согласно мнению весьма авторитетного ученого-академика и колоритного представителя школы «Анналов», подлинным началом цивилизации Нового времени явилось «чудо 1620-х годов», продлившееся до конца 1680-х. Чудо Научной Революции. Представление о «чуде» явно выпадает из циклической традиции «длительного времени», с которой обычно ассоциируется школа «Анналов», да и плохо увязывается с идеей поступательного движения, которой придерживается современное науковедение. Поправляя самого себя, Шоню указывает на «накопление критической массы» изменений в предшествовавший («Чуду») период.

«Трезвый взгляд, — уточняет Шоню, — не позволяет отрицать принадлежность XVI века, или так называемой коперникианской революции к Новому времени». Этот век аккумулировал материальные достижения и разделял с XVII в. «великую жажду Бога». Однако обремененный прошлым, он был слишком «робким», «зачастую ретроградным», и — «как бы утомленный истинными дерзаниями высшей средневековой схоластики, захлебнулся»².

В целом трактовка историком-академиком века Возрождения выглядит двусмысленной, и объясняется это его негативным отношением к распространению античного рационализма, или, как он именует последний, «традиционного агностицизма». Сосредоточившись на фидеистических предпосылках научной революции,

¹ Там же. С. 403 — 404, 442..

² Там же. С. 402, 423, 425.

Шоню исключает вклад рационализма; точнее тот вообще остается у него за пределами научного прогресса раннего Нового времени.

Характерна его оценка воспринявших этот рационализм через классиков итальянского Возрождения французских *либертинов* как «рабов неоаверроизма, самой затасканной, самой консервативной из возможных ошибочных мыслей»: «Вольнодумство в XVII веке было обращено к прошлому, враждебно картезианской интеллектуальной революции и предано антихристианскому аристотелизму аверроистской традиции». Самое же печальное, с точки зрения Шоню, что это течение пережило XVII век, став мостом между итальянскими рационалистами XVI в. и французскими рационалистами 1685 — 1715 гг., которые, в свою очередь, явились предшественниками философов Просвещения.

Таким образом, заключает Шоню, со своим «антихристианизмом» XVIII в. «вызрел» в рационализме 1685 — 1715 гг., а в том сосредоточилась «вся ненависть, вся желчь радикального непонимания, несбывшейся любви, стремление поскорее преуспеть в чем-либо более важном, чем то позволяла в плане внешнем численная наука»¹.

Возрождение — Renaissance

Более уравнивающий подход к духовным предпосылкам цивилизации Нового времени предлагает Жан Делюмо, и перспективность подхода этого французского академика видится в том, что он проводит идею взаимодействия христианско-канонической традиции и инакомыслия в формировании новой цивилизации. В своем фундаментальном труде «Цивилизация Ренессанса» Делюмо, подобно Шоню, полемизирует с Мишле о значении христианской традиции. Он оспаривает понятие «Ренессанса-Возрождения» у Мишле, защищая принцип исторической преемственности: «Между Средними веками и Ренессансом *не существовало общего и резко разрыва* (курсив мой. — А.Г.)»², — таков главный тезис Делюмо.

¹ Там же. С. 408, 521-522, 565 . Фраза о «численной науке», как и постоянное сведение научной революции XVII в. к математизации-исчислению заставляет вспомнить, что Шоню был одним из корифеев-энтузиастов бурно развивавшейся во Франции в 1960 — 1970-х годах «клиометрии».

² Делюмо Ж. Указ. соч. С. 389. Оригинальное издание: *Delumeau J. La civilisation de la Renaissance*. Paris: Arthaud, 1973 (в русском переводе книги термины Возрождение и Ренессанс приводятся как взаимозаменяемые).

Европа в эпоху Возрождения «не столь активно была подвержена язычеству и дехристианизирована», как считалось на протяжении длительного времени. Европейское общество оставалось «глубоко христианским». Вместе с тем воздействие возрожденной античной традиции на христианскую культуру тоже было исключительно глубоким. Типологическая особенность Возрождения, по Делюмо, в том, что эта эпоха оказалась «более языческой» и одновременно «более христианской», чем предшествующий период. Направленное к «медленному и трудному открытию мира, милосердия и человека» Возрождение продвигалось в этом направлении «благодаря новому обращению и к Библии, и к Античности»¹.

В большинстве случаев люди эпохи Возрождения не задумывались об эклектичности своих воззрений и убеждений и не испытывали внутреннего конфликта, соединяя «крайности языческого чувственного образа жизни с пламенной верой». То была «простодушная смесь» язычества и христианства, художники и поэты легко переходили от библейских сюжетов к античной мифологии, от святых мучениц к куртизанкам, черпая источник вдохновения равно в Мадонне и в Венере².

Воздействие «языческой» Античности, подчеркивает Делюмо, привело к интегрированию в христианскую культуру ценностей, к которым ранее относились с недоверием. Произошло переосмысление собственно христианства: «Критический разум повсеместно и открыто проявлялся в форме торжественного (от имени Евангелия!) протеста против недостатков Церкви» и против тех духовных и светских владык, которые, предаваясь злоупотреблениям, лишь провозглашали себя христианами. Этот протест зарождался, по крайней мере отчасти, в «глубинах океана христианства». Трагической ошибкой официальных властей оказалось стремление остановить репрессивными мерами этот «несокрушимый подъем критического духа»³.

Но дело было не только в «ошибках» церковных властей или в «злоупотреблениях». Февр еще в 1920-х годах опровергал тезис, что критический дух Реформации «родился из злоупотреблений Церкви». Кризис, приведший к расколу христианского мира, был обусловлен глубинными процессами, в которых новые социальные явления сливались с духовными. В лице буржуа, писал Февр, на авансцену вышли «люди с разумом ясным, логическим, точным», инициативные и способные к риску, образованные и знающие цену образова-

ния, уверенные в себе и «прочно сидящие на своих землях, в своих домах, на своих сундуках». Как могли они принять, задавался риторическим вопросом историк, «религию чисто церковную и формалистическую», «религию авторитета, послушания и непонимания»?¹

Робер Мандру, обращаясь к Возрождению у Мишле, находил, что смысл введенного им понятия — Освобождение Человека. То была эпоха «беспрецедентного прославления сил освобождения индивида... От Италии до Нидерландов, от Испании до Германии дул один и тот же ветер свободы и величия человека». Новое мышление пришло с расширением горизонтов мира: «Морская экспансия Европы на трех океанах... значила не меньше, чем чтение Цицерона... Эта жажда знаний, это страстное желание открыть все, что огромный мир был готов показать изумленным европейцам, распространялась и на Античность». При этом Возрождение явилось движением вперед, а отнюдь не простым возвратом к Античности².

Мандру обращал внимание на выдвигание в эпоху Возрождением новой интеллектуальной элиты: Интеллектуальные кадры расцвета Средневековья — каноников капитулярных школ, университетских мэтров — сменило «поколение гуманистов», которые, находясь вне традиционных школ, на нерегулярных собраниях в домах наиболее богатых членов своих товариществ учительствовали перед людьми, влюбленными в словесность. «Сама литература, от Ронсара до Рабле, полна следов этого обучения и... работала ради успеха того же дела». Творения гуманистов находили своего читателя, число их книг множилось. Уже в 1528 г. оно превысило в Париже число религиозных сочинений — 134 против 93, а в 1549 г. этот перевес составлял уже 204 против 56³.

Произошел, по Мандру, «переворот»; и это был «ключевой момент в истории Франции, если не всей Европы». При всем богатстве средневековой светской культуры даже в пору своего наивысшего расцвета во Франции XII — XIII вв. она не обладала в лице дворянства широтой и разнообразием взглядов, которые могли сравниться с культурой высшего священства и монашества, возвращенных отцами Церкви и воспринявших немало из античных традиций. С наступлением Нового времени это превосходство священнослужителей ослабло, и первенство перешло к новым группам интеллектуалов, которые получили образование в университетах и

¹ Февр. Л. Указ. соч. С. 332, 340.

² Мандру Р. Франция раннего Нового времени, 1500 — 1640: Эссе по исторической психологии (Пер. с фр. А. Лазарева. М.: «Территория будущего», 2010. С. 214—215.

³ Там же. С. 220, 223

¹ Там же. С. 504, 511.

² Там же. С. 481, 497, 504, 511.

³ Там же. С. 505, 508.

коллежах, находившихся под эгидой Церкви. Но само это образование было лишь частью их знания.

Гуманисты умели убеждать и распространять свои убеждения. Во Франции они были не только мыслителями, но еще в большей степени людьми действия — одновременно исследователями, издателями, типографами, преподавателями. В итоге они «завоевали социальный статус, несравнимо более высокий, чем был у средневековых интеллектуалов»¹.

На первый план выдвинулись художники, в чем отчетливо, по мнению Мандру, проявились гуманистические тенденции наступления Нового времени: художник предвидел то, что неминуемо окажется самым влиятельным в будущем. «Взволнованного великими открытиями», его охватывала гордость: «Жалкое существо, которое Церковь в своих ежедневных назиданиях низвело на уровень слабой твари... вдруг встало во весь рост перед лицом неожиданных доказательств величия человека». Знаменательно, что проникаясь новым самосознанием, люди творческих профессий сменили наименования: резчик стал «скульптором», прораб — «архитектором», маляр — «живописцем».

Среди эстетических новаций, обусловленных мировоззренческим поворотом, Мандру на первое место, помимо открытия анатомии («симметрии тела» и «восхищения работой человеческой машины»), ставил революцию в представлениях о пространстве. Произошло «открытие пустоты и ее значения как выразительного средства». Фон в живописи и свободное пространство в архитектуре придавали выразительный колорит персонажам и сооружениям. Утверждение трехмерной перспективы, находящееся в связи с новыми представлениями о Земле, было в немалой степени обязано искусству Возрождения. «Художники опережали математиков, все еще возившихся со схоластическими упражнениями и обсуждением свойств чисел. Новое искусство... возвещало... научный прогресс XVII в., от Декарта до Ньютона»², — доказывал Мандру как бы в противовес утверждениям Шоню о сугубо фидеистических предпосылках научной революции XVII в.

Основанием нового сознания явились изменения в самом обществе. Еще в 1528 г. флорентинец Кастильоне мог позволить себе пренебрежительно заметить: «Французы пока разбираются лишь в благородстве оружия... Они не только не ценят образованность, но и боятся ее». Однако уже через несколько лет эрудиты-гуманисты заставили признать, что их работы имеют достоинства, сравнимые

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 211 — 214.

с рыцарскими. Положение интеллектуалов радикально изменилось в эпоху Франциска I (1515 — 1547), и деятельность самого короля способствовала тому едва ли не в первую очередь.

Гуманисты этой «прекрасной эпохи», ставшие «воспитателями целой страны» (Мандру), получали необходимые средства для выполнения своей задачи, в том числе королевские типографии для печатания на латинском, греческом и французском языках. В 1530 г. был основан Коллеж Руаяль (ныне Коллеж де Франс), учебное заведение нового типа с девизом *Omnia docet*. Преподаватели числились «королевскими профессорами» и получали жалованье из казны. Король заявлял, что его неизменное и единственное желание — «образовать и воспитать всех своих добрых подданных, особенно тех, которые состоят в благородном сословии»¹. Начав с преподавания древних языков (еврейского, греческого, латыни), Коллеж стал затем обучать математике. К трем традиционным для гуманистического образования языкам в 1587 г. была добавлена кафедра арабского. Так оправдывался девиз «Учим всему».

Делюмо в определении предпосылок Возрождения ставит на первое место формирование новой социальности, указывая на процесс индивидуализации и эмансипации личности, в том числе среди таких групп населения, как женщины или дети. «Возрождение начинает процесс освобождения личности, выделяя ее из средневековой анонимности и извлекая из общественных ограничений». Недостаточно говорить об «открытии человека». Ренессанс также «открыл» детство, «семью в узком смысле слова, брак и супругу». Именно в эту эпоху, подчеркивает Делюмо, Европа становится менее враждебной к женщинам и «более чувствительной к хрупкости и деликатности ребенка».

Новое отношение к женщине гуманисты эпохи Возрождения открыто противопоставляли средневековой морали. Философ-неоплатоник и врач из Лиона Симфорьен Шанпье, автор «Корабля добродетельных дам» (1503) берется за перо, чтобы, по его словам, опровергнуть мнение «этой кучи народа, которые хитростью ядовитого языка стремились сказать, что самые великие и тяжелые грехи распространяются женщинами»². Иначе говоря, первым делом, предпринятым гуманистами, становилась реабилитация женщины, которая в христианской традиции была заклеена догматом первородного греха.

Женщины и сами личной активностью (особенно на высоком государственном поприще) способствовали переосмыслению сво-

¹ Там же. С. 218 — 219.

² Делюмо Ж. Указ. соч. С. 13, 470.

его места в обществе. Имена Екатерины Медичи, Елизаветы Английской, Маргариты Наваррской и других женщин Ренессанса запечатлелись в исключительно сложную и противоречивую эпоху, какой стал переход к Новому времени. Заметным явился вклад этих знатных женщин, начиная со старшей сестры Франциска I Маргариты Наваррской, в распространение идей гуманизма, интерес к которым возникал у них в немалой мере под влиянием духа времени, пробуждавшего жажду деятельности в самом широком смысле слова, в том числе — жажду общественного служения.

Характерны афоризмы королевы Наварры: «Можно вынести все, кроме безделья» или «Сильнее всего бывают те, кто направляют силы на добрые дела»¹. Талантливая писательница, гуманистически образованный человек, «ученая женщина в самом благородном значении этого понятия», Маргарита Наваррская отличалась веротерпимостью и оказала в этом направлении влияние на коронованного брата. Покровительствуя гуманистам, независимо от их религиозных убеждений, она превратила свой двор в центр духовной и культурной жизни Франции (и Европы) 1530 — 1540-х годов, став самой титулованной предшественницей хозяйек знаменитых салонов Века Просвещения. На роль покровительниц искусств и наук могли претендовать и другие знатные женщины эпохи Возрождения, например, герцогиня де Ретц, воспитательница венценосных детей Екатерины Медичи, устроительница литературного салона в конце XVI в.

«Реабилитация женщин начинается с того момента, когда наступает время для разговоров», — подмечает Делюмо. Во всяком случае, это было очевидно на дворцовом уровне. Возрождение предоставило великим мира сего наслаждение от беседы, и такое наслаждение приносило участие женщин, готовых вести свободную беседу на самые широкие темы. Прослеженный Элиасом процесс «цивилизации нравов» в большой мере затронул придворных дам. Начало дамскому двору положила Анна Бретонская, последняя герцогиня Бретани и королева Франции, которая завела, по словам современника, «большую свиту из дам и девиц».

Начинание продолжил Франциск I. По словам того же современника, король «полагал, что главным украшением двора являются дамы» и «двор без дам будет напоминать скорее двор какого-либо сатрапа или же турецкого султана, а не двор великого христианнейшего короля»². Разумеется, и от придворных дам тре-

бовалось соответствовать культурному развитию дворцовой жизни. Они должны были всем своим обликом явить женственность, гармонию вкуса и красоты, а заодно уметь вести беседу, изящно танцевать и музицировать, знать литературу и живопись.

Выказывая свою эмансипированность, знатная дама «не позволит себе ни бесчестных слов, ни заурядных отношений». Ее поведение было строго регламентировано, и регламентация эта сделалась важнейшей частью придворного этикета. Такие законодатели ренессансного политеса, как Маргарита Наваррская, требовали пунктуального, как бы автоматического соблюдения новых правил приличия и от женщин, и от мужчин. Один из афоризмов королевы гласил: «Для женщины благородного воспитания добродетели не заслуга, а просто привычка». Параллельно возникновению новых возможностей для самореализации формировались и нормы поведения, нарушение которых грозило утратой репутации и изгнанием из высшего круга общества.

Взросшая деликатность манер была доведена до «прециозности», которую вместе с феноменом учености у женщин немало высмеивали такие современники, как Рабле, или (позже) Мольер. Однако и новые манеры, и новые женщины явились, по словам Делюмо, частью общей эволюции к «менее грубому, более нравственному обществу». Выражением той же эволюции сделалась реабилитация семейного союза. Вопреки средневековой рыцарской морали, провозглашавшей, что «жизнь в браке — ад» и противопоставлявшей супружеству свободную любовь, утверждалась новая мораль, отстаивавшая «любовь у семейного очага»¹.

Одновременно любовным чувством одушевляются дружеские отношения, порождая феномен «союза дружбы-любви» между мужчиной и женщиной. Композиторы кладут на музыку любовную лирику Ронсара. Широко распространяется светский музыкально-поэтический жанр мадригала с его возвышенной интимностью. Совершенно свободный от традиций церковной музыки, он выражал индивидуальные человеческие переживания, становясь выражением становления новой личности, способной к проявлению обычных человеческих чувств.

Мир чувств осмысливается и на философском уровне: «Лучше любить, чем знать», — провозглашал видный французский философ и богослов конца XIV — начала XV вв. Жерсон², а ренессансные последователи Платона уточняли, что «знать» и означает «любить».

¹ www.realfacts.ru/index.php?newsid=920

² Делюмо Ж. Указ. соч. С. 463 — 465.

¹ Там же. С. 13, 467, 472.

² Жерсон (Gerson) Иоанн, настоящее имя Жан Шарлье.

Вместе с духовной реабилитацией женщины происходила реабилитация ее физической природы. Возрождение порывает со средневековым аскетизмом, чуть ли не главным устремлением в искусстве живописи становится изображение человеческого — в первую очередь женского тела, словно опровергающее догму о «низменности самого прекрасного из всех созданных существ». «Аллегория, мифология, история, Библия, мученичество святых», цитирует Делюмо Жана Буске, все доставляло возможность художникам, «обнажить женщину», «становилось всего лишь поводом для того, чтобы изобразить один и тот же сюжет — женское тело». И в этом Ренессанс достигал порой непревзойденных высот, если вспомнить «светящиеся тела» венецианских красавиц Тициана.

Эта эротическая экзальтация являла, говоря словами Делюмо, «взрыв чувственного язычества», она же свидетельствовала, что «в правах была восстановлена земная жизнь»¹ во всем многообразии ее, включая самые натуралистические проявления. Характерен феномен распространения анатомических театров: рассечение трупов превращалось в зрелищное мероприятие, востребованное примитивными вкусами из рода тех, что собирали массы людей Средневековья на изуверские казни. Вскрытие женского трупа само собой привлекало особенно много зрителей-мужчин. Но за всем этим, кроме банальной жадности увидеть «запретный плод», можно обнаружить и пробудившееся стремление людей эпохи к познанию самих себя. Многозначительно, что среди прозекторов подвизались нередко выдающиеся культурные деятели эпохи (Франсуа Рабле).

Подобные факты побуждают ставить вопрос о соотношении культуры элиты и масс. Мандру допускал, что с началом Нового времени сама природа семьи начала изменяться, вместе с тем сохранялись «базовые», общинно-родовые отношения, препятствовавшие индивидуализации. Традиционные «гражданские и религиозные обязанности» индивида подавляли значение семьи, супружеские, сексуальные и эмоциональные факторы не могли внести гармонию в существовавшие отношения. Любовь отступала на задний план перед хозяйственной необходимостью, семья оставалась «орудием сохранения имущества и продолжения человеческого рода»².

По сути это не противоречит мнению Делюмо: гуманистические идеалы, включая новое отношение к женщине и новую концепцию семьи, оставались по преимуществу уделом верхов, и они медленно

¹ Там же. С. 478, 505.

² Мандру Р. Указ. соч. С. 125.

проникали в толщу общества «ввиду всех экономических, социальных и интеллектуальных препятствий»¹.

Тесное взаимодействие культуры верхов и культуры масс, в том числе народного творчества, нельзя отрицать. Яркий тому пример — «Гаргантюа и Пантагрюель» Рабле или драмы Шекспира. Но по своей «доминантной ноте» культура Возрождения оставалась, как подчеркивает Делюмо, «аристократической». Ренессанс — «результат развития городской цивилизации»². Формировалась урбанистическая культура, росла численность средних слоев, выходцами из которых было большинство выдающихся писателей, художников, путешественников и даже религиозных реформаторов.

Однако, считает Делюмо, эти люди не сумели «идентифицировать себя как класс», их больше всего характеризовало «одно желание — не оставаться самими собой»³. И это понятно, поскольку буржуазия пребывала еще в переходном состоянии, обогащение становилось для нее средством «аноблирования», и «мещанин во дворянстве» — феномен именно этой эпохи. Начинается «золотой век дворянства мантии». В отличие от конца XVII — XVIII вв., дворянство еще не замыкается в отстаивании своих привилегий, происходит культурный обмен: «аноблированные» из третьего сословия внушают дворянскому сословию предпочтительность городской жизни, ценность образованности, а взамен усваивают желание «казаться», привязанность к земельной собственности, презрение к труду, «мышление рантье».

Очевидным следствием «аноблирования» верхушки «промежуточного» слоя, сделался ее отрыв от остальной части последнего, а контраст в уровне доходов между верхушкой и массой — решающим препятствием в становлении «менталитета среднего класса». Ренессанс, вместо подрыва, закрепил традиционную иерархию сословий. Более того, он придал ей пространственное выражение. Вокруг королевских дворцов возникали «резиденции знати», превращавшиеся в особые кварталы (Сен-Жермен и Сент-Оноре в Париже), так же как на другом полюсе иерархии образовывались кварталы нищеты, проституции, гетто. Дворянство сторонилось людей физического труда, признавая «гнусными и бесчестными» занятия не только мясников, сапожников, портных, но даже печатников и ювелиров.

Так в условиях культурного подъема, ставшего в значительной степени привилегией дворянского сословия, зарождалась его изо-

¹ Делюмо Ж. Указ. соч. С. 477.

² Там же. С. 315.

³ Там же. С. 327 — 328.

ляция, превратившаяся в годы Революции в социальный остракизм. В эту изоляцию внесла свою лепту королевская власть. Действительность, подчеркивает Делюмо, была сложнее историкографической традиции, утверждавшей, что королевская власть опиралась на буржуазию. «Абсолютные монархи укрощали дворянство, обновляя его, но они никогда не помышляли о том, чтобы лишить трон блестящего аристократического окружения». Такова диалектика: с XVI в. «монархии были неотделимы от дворянства — спустя двести лет они станут заложниками дворянства»¹.

Ренессанс явил перекресток противоположных исторических тенденций — социального консерватизма и духовного освобождения. «*Вольнодумное направление мысли*, которое впоследствии широко распространится, уже начинает обозначаться, но коснется масс только через несколько веков (курсив мой. — А.Г.)», — отмечает Делюмо. И, чтобы понять смену «анархии (sic!) в сфере религии» начала эпохи Возрождения «*религиозным возбуждением*», породившим протестантскую и католическую Реформации, следует учитывать массовые настроения: «массы вновь обратились к христианству».

Впрочем, попятные тенденции возникли и на уровне элитарного сознания. Обратной стороной высвобождения личности из традиционной общности (родовых, клановых, общинных связей) становилось острое чувство одиночества в мире: «человек, обнаружив, что он более одинок в мире, чем прежде, в то же самое время ощутил себя и в большей мере обезоруженным перед кознями Сатаны». Это способствовало возникновению и распространению всевозможных страхов, породивших в конечном счете всеобщую панику, в состоянии которой и пребывал христианский мир эпохи.

Эпоха гуманизма в результате ознаменовалась необузданной жестокостью со всех сторон: Папского престола, церковных судов и светских правителей, католиков и протестантов, аристократии и масс. «Редко в какой период истории наилучшее соседствовало с самым скверным²», — замечает историк.

Следствием частичного высвобождения личности из тесных уз традиционной общности становится «новое ощущение личной виновности» в происходящем, будь то чума, голод, вторжение турок или церковный раскол и религиозные войны. «Поскольку индивидуальное сознание (как творение цивилизации) еще не выступило из темноты, — отмечает Делюмо, — то каждый чувствовал себя чудовищно виновным. Видя повсюду зло и чувствуя морально и физи-

чески дьявольскую угрозу (этот страх не сумел преодолеть даже Лютер), христиане уверовали больше, чем прежде, в шабаша ведьм и злокозненных евреев, отравляющих колодцы»¹. Так, пробудившаяся совестливость находила крайне извращенные формы выражения.

В атмосфере всеобщих страхов и развивалось религиозное учение, явившееся альтернативой гуманизма Возрождения. В известной мере у них была общая основа — «*утверждалась индивидуалистическая религия*», и «более индивидуализированное благочестие» желало «личного контакта с божественным посланием». Подобно протестантам, гуманисты, добивавшиеся перевода Библии на национальные языки и возможности непосредственного (без услуг священства) ознакомления с ней верующих, выражали «глубокие надежды своего времени».

Однако дальше пути разошлись, и спор относительно свободы человеческой воли между Эразмом Роттердамским и Лютером сделался «кульминационным моментом противостояния между гуманизмом и Реформацией». Спасение человека по Лютеру, за счет лишения его свободы воли, было неприемлемо для гуманистов. Пессимизму в отношении земного мира», «погрязшего в грехе», богословие Реформации дало как компенсацию «абсолютную веру в Спасителя». В реформаторском учении «*solo fide*» («спасает только вера») заключалось нечто вроде «бегства к Богу» от действительности. Так, эпоха Возрождения стала, по Делюмо, «свидетелем триумфа учения, основанного на отчаянии и вере в абсолютную неспособность человека осуществить самому хотя бы одно доброе дело»².

Напротив, идеи гуманистов, мысли Эразма сформировали «*оптимистическое течение*» Возрождения, к которому примкнули культурные деятели, оставшиеся в лоне католичества, и иезуиты со своим «оптимистическим богословием», и независимые протестанты, отрицавшие догмат о первородном грехе. Спасая идею о свободе воли, они, пишет Делюмо, «открывали путь к веку Просвещения, у которого имелась только одна догма — прогресса человечества»³. Это течение, которое, видимо, и само заслуживает название «прогрессивного», было в своей основе синкретическим.

«*Мыслители отходили от христианства*»⁴, — заключает Делюмо; но лишь меньшинство — Делюмо указывает среди французских гуманистов на Этьена Доле (1509 — 1546) и Жана Бодена (1530 —

¹ Там же. С. 163.

² Там же. С. 409.

³ Там же. С. 422.

⁴ Там же. С.482.

¹ Там же. С. 330.

² Там же. С. 411.

1596) — порывало с ним. Доле — «принц либертинов»¹, по Февру, не оставил четкого изложения своего кредо: преследователи называли его одновременно и «атеистом», и «еретиком». Он был одним из зачинателей независимого книгопечатания во Франции и публиковал как труды античных авторов, в которых теологи усмотрели отрицание бессмертия души, так и современные сочинения, проникнутые реформатскими идеями. Некоторое время Доле пользовался заступничеством Франциска I; но в конце концов был сожжен по приговору теологов Сорбонны, став «первым мучеником Ренессанса».

Посмертная судьба Доле оказалась не менее драматичной. При Третьей республике (1889) на парижской площади Мобер, в нескольких шагах от места сожжения, ему был воздвигнут выразительный памятник в виде статуи человека со связанными руками и печатным станком у подножья. Во время борьбы за республику памятник стал местом сбора ее сторонников (см. гл. 3), тех, кого называли «дрейфусарами», за что и был разрушен во время нацистской оккупации (1942). Одновременно был разрушен сооруженный по ассоциативной связи казни Доле с сожжением Жанны д'Арк памятник Доле в Орлеане. Однако в 1955 г. у мэрии этого города был установлен вновь отлитый бюст. Немало улиц и площадей французских городов, в том числе в Париже, носит имя Доле.

Более типичным случаем свободомыслия того времени Делюмо вслед за Февром считает позицию Рабле (1494—1553). Автор «Гаргантюа и Пантагрюеля» презирал священников и монахов, отвергал паломничество, культ святых и индульгенции, был, таким образом, ярким представителем «индивидуалистической религии», которая, однако, по Делюмо, «стремилась остаться христианской»².

Люсьен Февр, пребывая в оккупированном Париже (немаловажный факт для формирования концепции), сформулировал парадигму эпохи Возрождения, которая явилась для него и его последователей отправной точкой переоценки всего духовного развития Франции в раннем Новом времени. Позиция Февра была предельно полемической: «Пытаться сделать из XVI в. век скептиков, либертинов, рационалистов и прославлять его как таковой — это наихудшее из ошибок и заблуждений. Совершенно напротив, усилиями своих лучших представителей он стал *веком вдохновения* (*inspiré*). Это был век, который во всем искал прежде всего отражение божественного (курсив мой. — А.Г.)».

¹ Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle : La religion de Rabelais. Paris : Albin Michel, 1947. P. 4.

² Там же. С. 495 — 496.

«Шок», по словам Февра, произвело на него предисловие Абея Лефранка к академическому изданию «Гаргантюа и Пантагрюеля» (1923), где Рабле был представлен «врагом Христа» и «воинствующим атеистом». Такое мнение, в свою очередь, было развитием сформировавшейся в период Третьей республики традиции (в том числе в лице Анатоля Франса), видеть в Рабле «предшественника атеистов и либертинов XVIII в.»¹.

Короче, у основателя школы «Анналов» возникла своего рода аллергия на уподобление XVI в. «веку Просвещения». И она, по словам Анри Берра, привела Февра к отставанию религиозности и «глубокой христианскости» этого времени и к отстаиванию ее преемственности со Средними веками, что, в свою очередь, обернулось частичным развенчанием XVI в. как начала Нового времени в духовном развитии европейской цивилизации².

Чтобы порвать с религией, в которой родился и обряды которой исполняешь, с религией, к которой тесно привязано твое окружение, чтобы стряхнуть с себя это иго общей убежденности, требовались, рассуждал Февр, очень серьезные основания. В философском плане нужна была целостная и «хорошо организованная рационалистическая система», опирающаяся как на философские размышления, так и на научные достижения. А ее не было, и она тогда еще не могла существовать.

Люди эпохи хотели «восстановления ментальной целостности», хотели «достижения согласия между своими возрастающими знаниями о природе и своим представлением о божественном». И поскольку ни тогдашняя наука, ни философия не могли обеспечить эту целостность, они обращались за помощью к религии, к христианству, которое, в свою очередь, вступило на путь реформ³.

У Рабле в «Гаргантюа и Пантагрюеле», признавал Февр, «звучит гимн Науке, бесконечному развитию человеческого знания». Но знание XVI в. нельзя назвать «наукой», — это было бы анахронизмом. Ученые XVI в. «не имели ничего»: ни механизмов, ни инструментов, ни общего плана, ни общего языка, ни «языка алгебры, ни даже языка арифметики»⁴. Подобно Шоню, Февр на первое место в определении научности ставит критерий измеряемости. Нет измерений — нет науки. А если не было науки, то не было и настоящей философии.

¹ Febvre L. Le problème de l'incroyance. P. 15, 500.

² Ibid. P. XXV.

³ Ibid. P. 498 — 499.

⁴ Ibid. P. 420 — 421.

Философия того времени — это, по выражению Февра, «хаос мнений»¹, противоречивших друг другу и неустойчивых, поскольку им не хватало еще стабильной и солидной базы в виде науки, которая единственно могла привести к их консолидации. Даже система Коперника долго оставалась без философского осмысления, а открытие Нового света на протяжении нескольких десятилетий имело лишь незначительный отклик. Любознательность людей XVI в. была направлена в сферу сверхъестественного, а их экспансивность воплощалась (Февр ссылается на Игнатия Лойолу и Франциска Ксаверия) в распространении христианства.

Рационализм и свободомыслие в эпоху, когда в противостоянии с религией в ее «универсальном значении» самые интеллектуальные, самые ученые и самые отважные люди не могли найти поистине никакой поддержки ни в философии, ни в науке, — это «химера». «Рабле был для своего времени свободомыслящим, человеком мощного ума, крепкого здравого смысла, свободным от многих предрассудков своего окружения». Но только «для своего времени», потому «несусветная глупость» представлять Рабле во главе ряда, «в конце которого располагаются свободные мыслители XX в.»².

Анри Берр, принимая критику модернизации прошлого со стороны Февра, отвергал абсолютизацию замкнутости тех или иных эпох. Наши идеи не возникли из ничего, писал Берр, потребовалась «долгая и необходимая *генеалогия идей*, в которой Рабле занял свое место (курсив мой. — А.Г.)». Впрочем, Февр в известной мере сам себе противоречил, ибо, отвергая преемственность критического духа, отстаивал преемственность религиозной филиации при построении цивилизации Нового времени. Рабле, заявлял основатель школы «Анналов», был предшественником Декарта в ряду тех — «большинства творцов нового мира» — кто оставался «глубоко религиозным»³.

А несколько раньше в работе под символическим названием «Научный порыв Возрождения» (1937) Февр усмотрел в сочинении Рабле, в иронизировании сатирика по поводу «знания понаслышке», начало великого переворота: «Разящая ирония. Она говорит о том, что целый большой цикл вот-вот будет пройден». И это произошло в 1589 г., когда Галилей измерил скорость падения тел. «Вчера — сначала теория, затем факты, сегодня — сначала факты, теория потом... Переход от эрудиции к наблюдению, от наблюдения к

¹ Ibid. P. 411.

² Ibid., P. 497.

³ Ibid., P. XXII, 501.

эксперименту. Благодаря работе, проделанной Возрождением, наука может двигаться по *столбовой дороге прогресса* (курсив мой. — А.Г.)»¹, — заключал Февр.

Какое же место в научном прогрессе заняла религия и насколько основателем постулат о «глубокой религиозности» творцов новой цивилизации Европы? На этот счет большие сомнения были у Мандру. Ученик Февра, работавший к тому же с материалами, которые собрал сам Февр, принимал тезис учителя о том, что люди XVI в. «хотели верить». Но как и во что? Очевидно, что предмет веры был различным, да и само ощущение этого состояния радикально менялось от века к веку: «Не существует какого-то единственного и неизменного способа верить — или сомневаться». Очевидно, что в XVI или в XVII вв. люди не «чувствовали свою веру одинаково»².

Миф о вольнодумстве французского Возрождения, по Мандру, создала не Третья республика, а Контрреформация. Именно католическая историография Реформации в течение трех веков внушала мысль, что все отважные реформаторы XVI в. были «предшественниками атеизма и неверия». В пылу борьбы католики и протестанты обменивались подобными обвинениями. На самом деле, считал Мандру, религиозная ситуация была гораздо сложнее: можно допустить, что верующие, читая Библию, «воображали какую-то другую веру», все же даже религиозные новаторы оставались христианами, приверженными к основополагающим истинам, вроде догмата о Боге-Отце и Сыне³.

Но это, продолжал Мандру, лишь одна сторона вопроса. Определенно в XVI в. возник «новый тип христианина», и этот «новый способ чувствовать и проживать христианство» удалось отстоять. Не стоит сводить морализм реформаторов к «бесчеловечной» теологии предопределения⁴ у Кальвина. «Проведенная мирянами и для мирян» Реформация в практическом воплощении не умаляла значения земного призвания человека. Она даже реабилитировала его по своему, ибо истинность веры адепта могли удостоверить почти исключительно его «чисто земные, предкапиталистические успехи»⁵.

Обмирщение было частью интеллектуального обновления, которое, в свою очередь, было связано с глубокими социально-экономическими и политическими изменениями — от потока золота и серебра из Америки до расцвета абсолютизма. Общим знаменателем сделалось, подчеркивал Мандру, распространение «нового

¹ Февр Л. Бои за историю. С. 392.

² Мандру Р. Указ. соч. С. 236 — 237.

³ Там же. С. 253.

⁴ Эта тенденция отразилась отчасти в подходе Делюмо (см. выше).

⁵ Мандру Р. Указ. соч. С. 252.

ментального кругозора». Эта «долгосрочная эволюция была вчерне разработана в эпоху Возрождения и набрала обороты после перерыва на религиозные войны, в первое тридцатилетие XVII в.»¹.

Отношения между Контрреформацией и культурой Возрождения были глубоко драматичными. Духовное обновление затронуло весь христианский мир. Частью его явилась Реформация; жадной обновления были охвачены и те, кто хотел преобразований в рамках католицизма. Можно согласиться, что религия затрагивала жизнь «абсолютно всех французов», но даже после Тридентского собора Церковь «не вернулась к прежнему величию духа»².

Реакция и последовавшие за ней Религиозные войны показали вместе с тем, что гуманизм Возрождения изменил сознание немногих, внушив «радость и надежду лишь тем, кто жил «в роскоши королей, принцев и богатых людей», кто мог прочувствовать, как «Европа утверждает свое влияние во всем мире», и «соразмерял свое существование с ритмом атлантической торговли», кто «возрождал запятнанную веру». Оптимизм Возрождения с его верой в человека оставил глубокий след в культуре, однако был вдохновлен настроениями небольшой части человечества, которая «легко поверила» в новую оценку своей природы и «приняла на свой счет успехи лучших и первых».

Итак, надежды на религиозное обновление обернулись «дроблением христианского мира», а стремление «восстановить католицизм» породило реакцию по всем направлениям. «Религиозный пыл, смешанный с политическими амбициями», резко изменил атмосферу в 1540-х годах. Обвинения в лютеранстве или кальвинизме «отравили жизнь буквально всех лучших гуманистов и художников, прославившихся в предшествующую эпоху»³.

Реакция, отметившая вторую половину века Возрождения, с еще большей силой распространилась на следующий век. «Врача, который напрягает свои силы в борьбе против суеверия и ханжества парижского народа, немедленно оклеветают невежественная толпа и ханжеская буржуазия, иезуиты, святоши и лицемеры в капюшонах, глядящие на мир через шторы, неграмотные священники и даже самые высокие люди в стране, которые связаны кабальной клятвой с ханжами», — цитировал Мандру свидетельство современника, доносящее эхо борьбы, в которую были вовлечены ученые в первые десятилетия XVII в. В таких условиях, заключал

¹ Там же. С. 297.

² Там же. С. 235

³ Там же. С. 211, 215 — 216.

историк, «научный прогресс неизбежно принимал форму воинствующего нововведения»¹.

О «столбовой дорожке» культурно-исторического прогресса, которая виделась Февру, говорить затруднительно: напротив, «в течение набожной первой половины XVII в.» гуманизм потерял «часть своей веры в человека и страсти к знанию», которые вдохновляли его основоположников².

Место гуманистов в образовании, бурно развивавшемся в первой половине XVI в. (муниципальные колледжи, городские библиотеки), заняли священники и, в первую очередь, монахи. Последние и стали авангардом Церкви в восстановлении ее влияния: «Почти единственные поставщики кадров в университеты, они больше, чем проповедям, отдавались образованию и благотворительности». Притом со времен Фомы Аквинского «христианская мысль, казалось, окаменела перед лицом тех проблем, которые должен был решать светский мир» — от открытий в солнечной системе до ростовщичества. Единственный вид модернизации в рамках традиции представляли усилия иезуитов «понять древний гуманизм и интегрировать его в христианскую мысль». В целом же богословы оставались по большей части чуждыми светским проблемам своих современников. В итоге «две ментальности, мирян и священников разделял ров; Вера, Надежда и Милосердие представляли для них в разных обличьях»³.

«Универсальность культа плохо маскировала неодинаковость веры, — подчеркивал Мандру. — Благочестивые и вольнодумные люди... представляли два противоположных меньшинства». Однако в XVII в., названном некогда «веком святых» (а потом и «веком святош»), — «одни являлись гордостью эпохи, а другие держались в тени». Вынужденно, разумеется. И диктат этих обстоятельств следует учитывать, чтобы «достаточно точно» представить себе духовную жизнь начала Нового времени и соотношение различных тенденций⁴.

На эту сложность указывает и Делюмо: «Секуляризация и гуманизация религии в XV — XVI вв. не приводили к искоренению христианства». Вслед за Февром и сходно с Шоню, Делюмо признает эпоху Возрождения в своем основании, в массовом сознании верующих, христианской. Однако в этот постулат он вносит существенное уточнение: «Обстоятельства и верования (массы на-

¹ Там же. С. 233 — 234.

² Там же. С. 217.

³ Там же. С. 241 — 243.

⁴ Там же. С. 255.

селения — А.Г.) заставляли скрывать положения слишком смелых теорий. Отсюда проистекала и двусмысленность некоторых произведений, над которой комментаторы бьются до сих пор»¹.

«Возрождение любило окольные пути», — пронизательно замечает историк, указывая на страсть культурных деятелей эпохи к «эмблемам» и криптограммам, к «иероглифам», которые скрывали их новаторство за «обманчивым образом возвращения к прошлому». «Через противоречия, сложными дорогами, мечтая о мифологическом рае или о недостижимых утопиях, Возрождение осуществило необычайный скачок вперед. Никогда никакая цивилизация не отводила подобное место живописи и музыке, не возносила к небу столь высокие купола, не поднимала до столь высокого литературного уровня столько государственных языков... Никогда в прошлом... не было совершено столько изобретений... Возрождение научило пересекать океаны, изготавливать чугун, пользоваться огнестрельным оружием», а, кроме того, изобрело механические часы, книгопечатание, вексель на предъявителя, страхование от кораблекрушения. Итак, «океан новшеств» и «океан противоречий»!².

Февр в свое время высказал замечательную мысль о плодотворности самих противоречий Возрождения. С энтузиазмом цитировал он мнение Прудона о том, что завоеванием XVI в. сделалось духовное многообразие: «единое вероисповедание стало столь же невозможным, как единая философская система». Веру уже нельзя было декретировать, она становилась вопросом выбора, и потому оказалось возможным «незаметным образом перейти от морали, основанной на страхе, к морали, основанной на свободе» (Прудон). Уточнив, что у истоков этого революционного процесса стоял XVI в., Февр заключал: «Великий век, о котором мы можем сказать теперь (признав роль Реформации — А.Г.) с возросшей силой убежденности, повторив прекрасный, родной нам по духу клич Мишле: «*Век шестнадцатый — это герой!*» (курсив — А.Г.)»³.

Развивая идею множественности путей духовного развития человечества, Февр подчеркивал: «Человечество никогда не шествует по большой дороге, совершенно ровной и прямой, вдоль которой выстроились сменяющие друг друга алтари, называемые то «греческой философией» (словно рядом с греческим рационализмом не было греческого иррационализма...), то «христианской теологией» (как если бы не было инакомыслия и ереси...) и словно орто-

доксия — это не равнодействующая противоречащих друг другу гетеродоксий), то «Университетской наукой», наследницей науки иезуитов (как будто рядом с этой струйкой прозрачной воды не били всегда ключи свободного духа — от Рабле до Дидро, от Монтеня до Вольтера, от Руссо до Гюго и Мишле)»¹.

Либертины-эрудиты

Исходя из аналогичных посылок, отстаивая плюрализм духовных истоков цивилизации Нового времени, другой историк, писавший одновременно с автором «Проблема неверия в XVI в.», Рене Пентар сосредоточился на той части духовного спектра, которой пренебрег Февр и которую постарался дискредитировать автор «Цивилизации классической Европы». В своей монографии — «по-прежнему основополагающей»², по выражению историка, писавшего уже при Пятой республике — Пентар воссоздал картину «другого» XVII века. Обратившись к тем, кого называли «либертинами» (вольнодумцами), Пентар подчеркивал, что они представляют интерес именно как оборотная сторона «классического» времени, названного «веком святых»³.

«XVI век, — писал Пентар, — унаследовал от Средних веков и обновил компромисс между аристотелизмом и христианством; он своими собственными усилиями осуществил союз античной мудрости и веры». В первой четверти XVII в. под воздействием Контрреформации этот союз распался. Наступил момент выбора, «и масса искренне выбрала сторону религии»; меньшинство же «обнаружило, что они не могут больше верить». Если верующие еще более укрепились в своей вере, индифферентные оказались на другой стороне³.

Драматические пертурбации середины XVI в. явились суровым испытанием для гуманистов, и «религиозное возбуждение» (по слову Делюмо) имело, согласно Пентару, побочные и неблагоприятные последствия собственно для религиозной веры, стимулировав отход от нее в той или иной форме. «Наши войны за религию — вот, что заставляет нас забыть о религии», — размышлял бравый вояка,

¹ Там же. С. 392.

² *Certeau M. de.* Op. cit. P. 460.

³ *Pintard R.* Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. T. 1. Paris: Boivin, 1943. P. 4, 75 — 76.

¹ *Делюмо Ж.* Указ. соч. С. 14, 482.

² Там же. С. 12 — 13, 514 — 515.

³ *Февр Л.* Указ. соч. С. 346.

один из капитанов гугенотов Франсуа де Ла Ну по прозвищу Железная рука (он продолжал сражаться с протезом вместо ампутированной руки). Эмерик Кресе, французский писатель начала XVII в., заметил, что религиозные войны, «сделавшись источником всяческих злодейств, безбожия, кощунства, атеизма, ослабили подлинную религиозность вместо того, чтобы усилить ее». А его современник французский теолог-реформатор Амиро наблюдал формирование во время войн «третьей партии» отделившихся от религии из-за насилия и зверств, которым предавались обе воюющие стороны.

Двойные последствия для религиозности имели и преследования, которыми ознаменовалось время Людовика XIII и Ришелье. Подавляя открытое неповиновение, они загоняли религиозный скептицизм вглубь сознания адептов. Репрессий добивались провинциальное дворянство и верхушка третьего сословия. Представители последнего на ассамблее Генеральных штатов (1614) просили короля вернуться к инквизиционным мерам времен Людовика Святого. Формально наказания за вероотступничество никогда не отменялись, но судьи при Генрихе IV не очень усердствовали. Положение изменилось с 1636 и особенно в 1653 — 1661 гг., когда за богохульство были осуждены 14 человек, из которых половина к смертной казни. Установилась опасная практика толкования ругани (которая при Генрихе IV каралась штрафом) как «покушения на веру и его величество (*lèse—majesté divine et humaine*)».

Отдельная глава — преследование книгопечатников и книготорговцев, поставившее под вопрос издание и распространение книг и сделавшее саму профессию опасной для жизни. Собственно умножение и ужесточение преследований красноречиво свидетельствовали о нарастании вероотступничества. Упомянутый Ла Ну, соратник Генриха IV, предъявляя счет обеим сторонам, утверждал, что религиозные войны породили «миллион эпикурейцев и либертинов». О «миллионе загубленных душ» рассуждал монах-кордельер Жан Буше. А Марен Мерсенн, член одного из монашеских орденов (Минимы), пламенный борец с вольнодумием (и одновременно математик, астроном, теоретик музыки, друг Гассенди и Декарта), заявлял, что «только Париж наводнен по меньшей мере 50 тысячами атеистов»¹. Для сравнения с первой половиной XVI в. — Кальвин, укоряя Маргариту Наваррскую в попустительстве, писал (1545), что число либертинов, «заразивших Францию», доходит до 10 тысяч².

¹ Ibid. P. 5, 23 — 24, 29.

² Ревуенкова Н.В. Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М.: «Мысль», 1988. С. 160.

Буше уточнял: «Эти эпикурейцы и либертины...) пребывают уже на краю атеизма». Они все обсуждают: «почему Бог дал миру законы?», «почему запрещено прелюбодеяние?», «почему воплотился Сын Божий?», «зачем нужен пост?». «Таковы остроумцы (*beaux esprits*) эпохи», — с горечью констатировал монах. «К ним прислушиваются гранды, их принимают с распростертыми объятиями в самых благородных домах» (*les plus belles compagnies*)¹.

Католическая реформация частью вызвала открытое возмущение неверующих, породив «пылкий либертинаж». Мерсенн повествовал о сборищах, где смеются над понтификом, а ад и чистилище называют «фальшью (*happelourdes*)», о некоем La Fresnaye, который проповедует молодым торговцам Пале о том, что души умерших разделяют участь гниющего тела, называет облатку «кусочком теста» и т.д., о враче из Лиона гугеноте Луи де Сере, который обещает за две сотни экю пойти к мессе, за четыре обратиться в иудаизм, за шесть «стать турком», а за тысячу «отказаться от своего места в раю»².

Другая часть либертинов избрала скрытую форму протеста, выработав в условиях жестоких преследований особый стиль поведения: «свобода мысли, покорность в поступках». Они не богохульствуют, свидетельствовал Буше, не посещают *sabarets*, не проповедуют, что спасение может принести любая религия. Они «боятся, что их сочтут атеистами», и потому ходят к мессе. Их принцип «вести себя в соответствии с религией страны и при том иметь свою особую религию». Их не отличить от «добрых христиан», и вместе с тем они «хуже дьявола». «Троглодиты», «крысы», клеймил либертинов иезуит Гарасс (Фр.Гарассус), требуя, чтобы они вылезли из своих «пещер», из своих «нор». Напрасно. Армия «либертинов, эпикурейцев, деистов» предпочитала «шествовать в тени»³.

Из этой «армии» и сформировался «исключительный во всех отношениях», отличный от иных разновидностей вольнодумства XVII в. (и, добавим, от либертинов XVIII в.) «либертинаж эрудитов». «Искусно скрывавшийся за умеренностью речей и сдержанностью манер», соединявший «внутреннюю дерзость и житейскую осмотрительность», он не был уделом анахоретов. Однако, придерживаясь откровенности лишь в собственной среде, вольнодумцы оставили мало сочинений с открытым изложением своих взглядов. «Ясность философов XVIII в. — это ясность эпохи, когда пишущие обладали относительной свободой, нарочитая темнота некоторых

¹ Pintard R. Op. cit. P. 28 — 29.

² Ibid. P. 76, 81.

³ Ibid. P. 30.

неверующих мыслителей XVII в. несет на себе отпечаток времени, когда неверие выражало себя недомолвками (à demi—mot)»¹.

Как бы переиначивая аргументацию Февра о недопустимости модернизации предшествовавших веку Просвещения духовных явлений, Пентар дополнял мнение автора «Проблема неверия в XVI веке». В противоположность Люсьену Февру, подчеркивавшему специфичность форм сохранения религиозности, Пентар раскрывал специфические формы распространения неверия в XVI—XVII вв.

По примеру Монтеня, который из гуманистов французского Возрождения оказал на них наибольшее влияние, либертины-эрудиты первой половины XVII в. предпочитали не касаться вопросов религии. Они воспринимали новаторство автора «Опытов» (1580) прежде всего в создании нерелигиозного образа человеческого поведения, индивидуалистической морали и педагогической системы, ориентированной на свободное развитие личности (пусть душе ребенка «будет привита благородная любознательность; пусть он осведомляется обо всем без исключения»). «Монтень — христианин, создавший языческую мораль»², — цитировал Пентар оценку одного из исследователей.

Младший современник и друг Монтеня Пьер Шаррон, будучи католическим священником и пользуясь высоким покровительством (проповедник королевы Маргариты, жены Генриха IV), более откровенно излагал основы скептицизма Монтеня. В своем «Трактате о мудрости» (1601) он доказывал, что человек может своими силами добиться совершенства и «мудрость может быть отделена от веры». Главным же было его учение о морали, которая не нуждается в божественной санкции. Если некоторые гуманисты (Ванини) подталкивали свое поколение «к отрицанию Бога философскими соображениями, то Шаррон методично учил, как обойтись без Бога при посредстве морали»³.

«Проницательный», по определению Мандру, Шаррон отчетливо различал религию и этику⁴. Для мыслителя религия представляла «добродетель особую и специальную, отличную от всех других добродетелей», без которых она может существовать, равно как без самой «порядочности», о чем свидетельствует поведение «фарисе-

¹ Ibid. P. 86, 122.

² Ibid. P. 60.

³ Ibid. P. 61.

⁴ В России в XX в. эти положения французского мыслителя оказались одной из опор в разработке нерелигиозной этики П.А.Кропоткиным (см.: Гордон А.В. Вера и знания в этическом учении П.А.Кропоткина () Петр Алексеевич Кропоткин. М.: РОССПЭН, 2012).

ев, монахов и подлецов». В то же время «добродетель», по Шаррону, может существовать без религии, как это было «у большинства добрых и доблестных философов, при этом неверующих». Шаррон оказал большое влияние на становление когорты вольнодумцев XVII в. Переиздания его «Трактата о мудрости» находили многочисленных читателей, упомянутый Гарасс назвал автора «атеистом и патриархом вольнодумцев (esprits forts)», тех, кто упорствует в сомнениях относительно религиозных догматов¹.

Способом существования либертинов-эрудитов являлись тесные дружеские компании, где с предельной откровенностью обсуждались самые жгучие мировоззренческие вопросы; неслучайно между собой они называли такие обсуждения «философским развратом». Вторым уровнем их существования, более открытым (и потому известным), становились компании среди посетителей определенных салонов, кружки, превращавшиеся в научные общества, из которых, в свою очередь, складывались академии.

Многие представители знати и особенно их жены открывали у себя литературные салоны. По их примеру во второй четверти века стали возникать объединения ученых. В 1630 г. Николя Бурбон, священник, поэт и одновременно профессор греческого в Коллеж Руаяль, образовал у себя «настоящую маленькую академию», просуществовавшую 14 лет. В 1633 г. Теофраст Ренодо проводил у себя еженедельные собрания. В 1635 г. Мерсенн учредил, по собственным словам, «самую благородную в мире академию», «сплошь математическую». Среди других ее посещали Гассенди и Декарт (во время визитов в Париж). После смерти Мерсенна члены его «академии» объединились вокруг знатного вельможи Абера де Монмора. Наряду с академией Мерсенна и последовавшей за ней академией Тевено, академия Монмора явилась предшественницей Академии наук².

А наиболее влиятельным из собраний эрудитов того времени, по Пентару, стал «кабинет братьев Дюпюи», считавшийся в 1617 — 1656 гг. «самой знаменитой академией Европы». «Кабинет» располагался в особняке родственника братьев, президента парижского парламента, и, в отличие от других подобных ассамблей, как правило еженедельных, собирал гостей ежевечерне. Возглавлявший это общество Пьер Дюпюи был королевским советником, составлял с 1615 г. каталог древних актов (Trésor des Chartres), выполнял личные задания правящих особ (для короля искал документы, обосновывавшие права французской короны, кардиналу Ришелье по-

¹ Мандру Р. Указ. соч. С. 248; www.newadvent.org/cathen/03633b.htm

² Pintard R. Op. cit. P. 91.

мог с изданием труда «Права и свободы галликанской Церкви»), а в 1645 г. был назначен хранителем Королевской библиотеки, куда и переехала его «академия». За влияние Пьера Дюпюи называли «парижским папой», и вместе с тем в нем видели человека, для которого «нет ничего выше прогресса науки».

Заседания Академии были многочисленными и собирали людей различного общественного положения (включая прелатов) и взглядов и ученых всех отраслей тогдашнего знания. Среди них были и иностранцы, такие как Гуго Гроций и Томас Гоббс. Поддерживались тесные связи со всеми парижскими академиями и с провинциальными обществами, широкими были заграничные связи. Смыслом существования сделалось наведение «мостов между уважаемой публикой (*gens de qualité*) и учеными, между наукой и жизнью».

Академии, резюмировал Пентар, «удалось найти положение, равно удаленное от специализированных занятий кабинетных ученых и от общей и поверхностной любознательности остроумцев, от педантизма школ и изощренной утонченности салонов». Воплощая в себе черты различных академий, в которых при Людовике XIII, наука находила «привилегированное место для своего развития», Академия братьев Дюпюи по большому счету отражала в своей деятельности переход от «экспансивного, но несколько аморфного гуманизма предшествовавшего века» к «классицизму, слишком бес-содержательному века последовавшего»¹.

Французские эрудиты были частью европейской *respublica literaria*, члены которой обменивались между собой опытом и знаниями посредством регулярной корреспонденции и поездкам, поддерживая в своем кругу взаимную терпимость при различных идейных позициях. Характерно поведение Мерсенна. Сурово критикуя Шаррона, Кампанеллу, Галилея с теологических позиций, он поддерживал связи с их учениками, пропагандировал открытия ученых и различные научные позиции, даже если — как было с концепцией Коперника — они становились объектом церковного запрета.

В начале XVII в. либертины-эрудиты представляли собой во французском обществе особого рода автономное сообщество или даже «касту», «чтущую свои традиции, гордящуюся своими привилегиями, ревностно оберегающую свою независимость». Они были, отмечал Пентар, достаточно удалены от тех, кто вел активную в политике или экономике жизнь. Родовитое дворянство чуждалось эрудитов, зато «дворянство мантии» не пренебрегало связями с ними. И отдельные его представители сами были участниками

¹ Ibid. P. 95.

процесса. Колоритной фигурой среди них был Фабри де Пейреск, советник парламента Прованса, превративший свое поместье в очаг знаний, где кабинет служил местом анатомических вскрытий, крыша — местом астрономических наблюдений, а двор превратился в ботанический сад. Кроме того, у него были собрание восточных рукописей и коллекция античного искусства. Он первым во Франции наблюдал спутников Юпитера и составил карту Луны¹.

Однако большинство «аноблированной» знати выступало чаще в роли меценатов или коллекционеров, в общем — «интеллигентных дилетантов». «Инфантерию науки», по слову Пентара, составляли выходцы из более скромных слоев буржуазии, зажиточных крестьян или городских торговцев. Профессионально это могли быть люди из духовного сословия или судейских, но чаще всего медики. «Природа была их идолом». Как гласила пословица того времени, «где три медика, там два атеиста». Профессия, с одной стороны, приучала к консерватизму, с другой — подталкивала к опытам и экспериментам. В общем, эти буржуа были «людьми золотой середины», с «обостренным чувством меры»².

Тяжелый удар по сообществу либертинов-эрудитов нанесли события Фронды. Остро переживая потрясения новой гражданской войны, свободомыслящие эрудиты стали склоняться к абсолютизму. При этом некоторые, как Габриель Ноде, библиотекарь Мазарини, или Самюэль Сорбьер, королевский историограф 1660-х, становились рьяными идеологами-теоретиками абсолютизма. Сорбьер, подвизавшийся в издании французских переводов сочинений Гоббса в формулировании теории абсолютизма шел особенно далеко. «Государственные принципы, — заявлял он (1664), — выше принципов обычной справедливости (*Justice distributive*). Благополучие народа есть высший закон, в соответствии с которым правители могут пренебрегать частными интересами, когда этого требует общественное благо. Что бы ни происходило, государственные соображения всегда должны превалировать»³.

Ноде, как верный последователь Макиавелли считал, что политика должна быть свободна от этических норм. Он оправдывал Варфоломеевскую ночь как «более, чем законное» деяние, которое нельзя считать примером для правителей лишь потому, что репрессии не были доведены до конца. Ноде проповедовал обман, если тот оправдан государственными интересами, равно как манипуляцию

¹ Ibid. P. 88.

² См.: Ibid. P. 78 — 82.

³ Ibid. P. 558.

сознанием народа. «Презируя толпу заодно с индивидом, отрицая всякую идею прав, кроме прав главы государства, делая из политики область, независимую от морали и суверенную в отношении религии, Ноде рвал все узы, призванные ограничить власть правителей».

«У кого же следует искать формулу по-настоящему абсолютной власти — у доктринеров божественного права или у неверующих»?¹. Не веря в разум народа и предпочитая «мудрых государей», утратившие христианскую веру и не нашедшие замену ей ни в любви к человечеству, ни в надежде на прогресс, либертины со своей ревностной заботой об общественном порядке оказались в авангарде абсолютистского движения. Такой политический итог был для них закономерен, считал Пентар, ссылаясь на мнение одного из историков-предшественников: «Дорожившие больше всего возможностью своих занятий, своим покоем, дорогими им привычками, они жертвовали душевной свободой, вместо того чтобы выйти из своего кабинета и вступить в борьбу»².

Все-таки общий итог деятельности либертинов-эрудитов для Пентара положительный. Они сохранили наследие Возрождения и передали его следующим поколениям приумноженным и обогащенным, поскольку соединили и творчески переработали три различных источника. Во-первых, идеи итальянских гуманистов, которые они «широко использовали, но без рабского подражания». Объясняли сверхъестественное особенностями воображения, но «исключили теорию микрокосма и астральных воздействий»; позаимствовали рационалистическую диалектику падуанской школы, но пренебрегли панпсихизмом. Принимая политическую теорию Макиавелли, они приспособили итальянскую метафизику к «духу своего народа», заменив «трансцендентный рационализм» «французским здравым смыслом».

Во-вторых, они широко использовали античное наследие, как непосредственно, так и в переложении его в «Опытах» Монтеня и трактате «О мудрости» Шаррона. Такое использование включало: аристотелевский натурализм, атомизм Эпикура, аналитические методы пирронистов и этические принципы стоиков. В-третьих, они брали на вооружение научные открытия, используя достижения астрономии для обоснования своей критики канонических догматов, а отчеты путешественников для укрепления доводов скептицизма³.

Вольнодумцы начала XVII в. были, по определению Мандру, «замешаны на классическом гуманизме, пропитаны античной философией и научными знаниями своей эпохи». Судя по своим

лидерам (Ламот ле Вайе, Гассенди, Патен), то были «люди высокой культуры», «люди науки», которые оставались, однако, «отрезанными от массы своих сограждан» — «носителями ментальной установки, еще лишенной влияния». И все же, признавал историк, существование этой когорты являлось «свидетельством той отваги, которой так недоставало эпохе гуманизма»¹.

Они не упустили ничего из того, что усиливало их позиции в борьбе с традиционными верованиями, отмечал Пентар. И они передали своим преемникам наследие Возрождения не как «грудю устаревших фактов и мертвых понятий», а как «сочетание любознательности и деятельности, доктрин, пребывающих в развитии, принципов, из которых надлежало сделать выводы, наблюдений, готовых стать аргументами». Короче — «не охладевшие останки, а живую плоть». Хотя свободомыслие эрудитов было «страдающим, колеблющимся, поверженным, одолеваемым условностями и опасениями», способным «к самовыражению только через самоотрицание», без этого «воинствующего либертинажа» не существовал бы «победоносный либертинаж» Фонтенеля и Бейля².

Заметной оказалась роль либертинов-эрудитов в создании научных институтов Нового времени. Наиболее важными оказались три вида их деятельности — коллекционирование рукописей, научные путешествия и создание академий. Приобретение рукописей в XVII в. стало модой, высшая знать норовила заполучить престижные раритеты. Первенство принадлежало Королевской библиотеке, которая, в отличие от личной библиотеки монарха, сделалась библиотекой королевства (ныне Национальная библиотека).

Созданное при Людовике XIV это учреждение сделалось, в частности, важнейшим центром приобретения восточных рукописей, владелец крупнейшей в Европе частного собрания библиотеки восточных рукописей, известный меценат и издатель Мельхиседек Тевено (1622—1692) был назначен хранителем Королевской библиотеки, став после этого членом Академии наук. Сама Королевская Академия наук была учреждена Кольбером в 1666 г. Вместе с Королевской библиотекой и другими основанными им учреждениями это событие знаменовало собой переход от типичного для эпохи Возрождения придворного круга ученых к научным институтам Нового времени (еще под патронажем монарха).

В коллекционировании рукописей Тевено руководствовался познавательными задачами, важнейшей из которых для него были

¹ Ibid. P. 549.

² Ibid. P. 654.

³ Ibid. P. 566 — 567.

¹ Мандру Р. Указ. соч. С. 254.

² Pintard R. Op. cit. P. 576.

географические сведения. Помощник Кольбера Шаплен, внося Тевено в лист поощряемых из королевской казны деятелей культуры, писал, что его коллекция «призвана служить маяком для наших мореплавателей и пособием для торговли». Особо Шаплен отметил «очень надежные» географические карты, обнаруженные Тевено или «гравированные им с большими трудностями и за свой счет»¹.

Кроме коллекционирования, Тевено прославился изданием в 1660—1680-х годах обширного собрания повествований о путешествиях, которое, наряду с европейскими, включало восточных авторов². Вторая половина XVII в. была временем распространения литературы о путешествиях на Восток, некоторые из отчетов французских путешественников (племянника Мельхиседека Жана Тевено, Жана-Батиста Тавернье, Жана Шардена) приобрели популярность и были переведены на различные европейские языки. Составленные в середине XVII в., увидевшие свет в его конце и переизданные в начале XVIII в., они стали важнейшими источниками научной информации о странах Востока для европейских мыслителей, начиная с философов Просвещения («О духе законов» Монтескье) и до основоположников марксизма.

Особое место в этом ряду занимает отчет о пребывании в Могольской Индии (в 1656—1669 гг.) Франсуа Бернье³, а наибольшую известность этому документу придало сопроводительное письмо Кольберу, в котором, помимо интересовавших генерального контролера финансов вопросов⁴ сообщалось об отсутствии в Могольской империи частной собственности на землю. Исследователи XX в. искали предпосылки подобных выводов в идеологическом контексте абсолютистского правления во Франции, так что отмеченный путешественником индийский «деспотизм» оказывался по этой логике «аллегорией» правления Людовика XIV⁵.

¹ См.: Dew N. *Orientalism in Louis XIV's France*. Oxford etc.: Oxford univ. press, 2009. P. 100.

² *Relaciones de divers voyages curieux qui n'ont point pas esté publiées, ou qui ont esté traduites d'Hacluyt, Purhas, et d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois, Portugais, Allemands, Espagnols, et de quelques Persans, Arabes, et autres Auteurs Orientaux...* 4 vol. (M. Thévenot, ed. — Paris, 1663 — 1672.

³ Bernier F. *Histoire de la dernière Revolution des Etats du Grand Mogol*. Paris, 1670. (Бернье Ф. История последних политических потрясений в государстве Великого Могола. — М.: ГПИБ, 2008).

⁴ В частности о месте Индии в мировой торговле драгоценными металлами и одновременно, есть ли в Индии евреи, у которых могут храниться древние рукописи.

⁵ Murr S. *Le politique «au Mogol» selon Bernier: appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale* () Purusartha. 1990. Vol. 13. P. 239—311; Tambiah S.J. *What did Bernier actually say? // Contributions to Indian sociology*. 1998. Vol. 32. P. 361—386 e.a.

Вопрос, однако, далеко не прост и требует учета воспитания Бернье (1620—1688) как либертина-эрудита. Не случайно в письмах Бернье встречается характерное для кружка Гассенди античное изречение «*Sapere aude*», ставшее девизом Просвещения. Уроженец провинции Анжу, выпускник медицинского факультета университета Монпелье, Бернье получил общегуманитарную подготовку и сформировался в «академии» Монмора. В начале 50-х годов он защищал своего учителя Гассенди от обвинений его соперника в Коллеж Руаяль. Поскольку последнего поддерживал всесильный Мазарини, Бернье был вынужден оставить Францию.

Возвратившись во Францию, Бернье включился в идейную борьбу против иезуитов, обвинивших картезианцев в подрыве догмата *пресушествования*. В связи с распространением в Европе в конце XVII в. *квиеизма* в 1688 г. написал «Мемуар об индийском квиеизме», где течения в католицизме сопоставлялась с пратктикой йоги, суфийских факиров и т.п. Обнаружив родство всех мистических ечений, Бернье заключал: «Поскольку, действительно, люди по всей земле имеют примерно тот же темперамент и соответственно те же физические болезни, они имеют и почти те же болезни духа»¹.

И в Индии Бернье оставался типичным либертином, убежденным сторонником превосходства «знания» над «предрассудками» и обладающей критическим складом мышления ученой элиты над суеверной массой. В описании солнечного затмения в Дели в 1666 г. и в Париже в 1654 г. лейтмотив — разоблачение религиозных предрассудков, превращающих обыденные и прогнозируемые явления в экстраординарные события, угрожающие потрясением общественных устоев, а то и основ мироздания. Впрочем, в делийских наблюдениях разоблачительный пафос разбавлялся стремлением к подробному описанию происходившего.

Поэтому, когда Бернье в постмодернистском и постколониалистском дискурсе провозглашают «провозвестником европейского чувства превосходства над Востоком», как типичного «признака модерности», упускают из виду, что он с позиций «универсального разума» не менее красноречиво разоблачал европейские «предрассудки». Этот либертин-эрудит ярко живописал, говоря его словами,

¹ Эта констатация особенно знаменательна, поскольку в Бернье видят основателя научного представления о расах. В книге «Новое разделение земли, основывающееся на различных видах или расах людей, ее населяющих» (1684) он употребил французское слово «раса», применявшееся для обозначения пород лошадей и охотничьих собак, для характеристики групп человечества. Им были выделены европейская, африканская, монгольская, лапландская расы (exlibris.ng.ru/kafedra)2009-01-22)4_key.html.).

«детскую доверчивость» французского «простонародья», которое, принимая приближающееся солнечное затмение за апокалипсис, искало спасение кто в винном угаре, кто в подвалах и наглухо закрытых помещениях, кто «толпой устремляясь в церковь»¹.

А Тевено в качестве фактического руководителя Королевской библиотеки и пользуясь поддержкой парижского ученого сообщества сыграл выдающуюся роль в другом востоковедном проекте. Именно французский эрудит-меценат начал знакомить европейцев с оригинальными текстами древнекитайского мыслителя, первым в Европе издав сочинение Конфуция *Чжун Юн* в переводе миссионера Просперо Инторчетты (1672) в качестве четвертого тома своей серии «Сообщений о различных любопытных путешествиях». Новое издание Конфуция² тоже вышло по королевской лицензии, полученной Тевено на издание сообщений о путешествиях.

Таким образом, французские либертины-эрудиты, деятельность которых во второй половине XVII в. порой именуют «*Предпросвещением*», сделали немало для становления межкультурных контактов Европы и Востока, а сами эти контакты, знакомство с культурным многообразием мира, с нехристианской духовной традицией сделали, как увидим дальше, одним из факторов того, что получило название «кризиса европейского сознания».

Кризис европейского сознания

Для Поля Азара эволюция положения либертинов в обществе от людей, преследуемых духовной властью, до признаваемых идейных авторитетов — своего рода сколок с драматических изменений, произошедших в Европе и в первую очередь во Франции на рубеже XVII—XVIII вв., конкретно в 1680—1715 гг. Литературовед по специальности и историк идей по призванию, член Французской академии, Азар создал свое трехтомное сочинение «Кризис европейского сознания» еще перед войной, между тем введенное им тогда понятие «кризиса сознания» как переходного этапа между «эпохой классицизма» и Просвещением (с указанием конкретных дат) удержалось

¹ Цит. по: Dew N. Op. cit. P. 137, 167.

² Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita (tr. P.Intorcetta, C.Heidrich, F.Rougemont, P.Couplet. — Paris, 1687. В издание вошли три текста из канонического собрания *Сы шу* — «Четверокнижие»: *Да Сюэ* («Великое учение»), *Чжун Юн* («О срединности») и *Лунь Юй* («Аналекты»).

и в новейшей историографии. Суть кризиса Азар определил как сдвиг от католической ортодоксии к Просвещению: «...Большинство французов думало как Боссюэ и вдруг стало думать как Вольтер»¹.

В сущности, «либертины», точнее, как установил самый выдающийся из них, Пьер Бейль, «*либертины мысли*» (чтобы не смешивать с «либертинами чувств», которые стали процветать в XVIII в. вместе с маркизом де Садом), или, по-другому — «*вольнодумцы*» и были теми самыми «*философами*», ставшими впоследствии главными героями Просвещения. В начале, замечает Азар, «философ» означал «педанта», узкого специалиста. И в то же время это «мудрец», затем ученый, объясняющий всякие премудрости. Но главное — это «либертин духа»: «он судит обо всем совершенно свободно». Он хочет реформировать устои общественной жизни. Он — проповедник с «горячим сердцем»².

Либертины с их неприятием любой (а не только религиозной) догматики, с их скепсисом и бесконечным правдоискательством лучше всего, по Азару, выражали присущее Европе и отличающее ее от других цивилизаций состояние беспокойства и духовного брожения, которое толкало европейцев к неудержимой экспансии в пространстве и времени. В результате этой экспансии за XVI — XVII вв. было накоплено огромное количество познавательного материала, который не укладывался в рамках господствовавших доктрин. Не случайно ортодоксы религиозного вероучения твердили, что путешествия расширяют число либертинов и укрепляют их в отступничестве.

Сопоставление европейских обычаев и установлений с нравами и верованиями неевропейских народов развивало критический дух. Даже простое чтение рассказов путешественников «выводило мысль из состояния покоя и приводило ее в движение». Особое значение имело знакомство со странами Азии. Хотя Восток, писал Азар, утратил многое из своего классического величия, «он удержал достаточно изначальной мощи, чтобы дать почувствовать значение нехристианской массы человечества, сохранившей особую мораль, свое понимание истины, представление о счастье»³.

Тому же опосредствованно способствовало изучение иных, в первую очередь восточных, языков. Первый словарь востоковедов *Gallia orientalis*, опубликованный в 1665 г., содержал имена 152 французов, «знающих еврейский или другие восточные языки».

¹ Hazard P. La crise de la conscience européenne. 1680 — 1715. Paris: Fayard, 1961. P. VII, 415.

² Ibid. P. 310.

³ Ibid. P. 25.

Показательно выделение древнееврейского: европейский ориентализм как наука начинался с филологического изучения Библии. Первым достижением явилось издание в 1645 г. в Париже полнотной Библии¹.

С опорой на знание древних языков стала развиваться библейская экзегетика, подвергшая сомнению различные догматы учения Церкви и собственно его канон, в отношении которого возник кардинальный вопрос: «Можно ли считать его Словом Божиим, непосредственно Им вдохновенным, закрепленным, написанным и переданным нам в его первоначальном виде?»². Ришар Симон, отец французской библеистики, предпринявший критический перевод Писания, выступил одновременно с его филологическим анализом. В 1678 г. вышла в свет «Критическая история Ветхого Завета». Книга была запрещена Королевским советом, внесена в Индекс запрещенных книг, а ее автор исключен из ордена ораторианцев. Но это его не остановило, и в 1689--1693 гг. в Амстердаме выходят аналогичные издания Симона по Новому Завету.

Интересно, что Симон вначале получил поддержку и в своем ордене, и в Королевском совете. Запрет последовал в результате настоятельного вмешательства влиятельного придворного проповедника епископа Боссюэ (1627-1704). Вопрос о возможности выбора толкований потряс главного тогда во Франции защитника католической ортодоксии: как можно «заменить теологию грамматикой»? Поскольку Писание — «источник божественного происхождения», никто не имеет права толковать его как «чисто человеческий текст».

«Истина едина и неизменна, — проповедовал Боссюэ, — индивид должен ей подчиняться. Если бы каждый стремился к своей особой истине, воцарился бы хаос». Оспаривая ту самую тенденцию «индивидуализации» религии, которую Делюмо выявил еще в эпоху Возрождения, прелат провозглашал, что католик не имеет права на индивидуальную истину. «Что значит иметь мнение?». Свое мнение может быть только у еретика³. Но, к концу XVII в. Боссюэ все чаще оказывался в изоляции, притом что, указывая своей критикой на самые чувствительные моменты нового направления, косвенно способствовал их интегрированию в общественное сознание.

Прошло время религиозной лояльности, которой придерживался Декарт: чувствуя, что мысль увлекает его в неизвестность, вели-

кий реформатор научного метода благоразумно спешил оговорить свою приверженность религии, в которой был воспитан, равно как и законам и обычаям своей страны. При новых веяниях необходимость в подобном благоразумии отпала. Наступило, писал Азар, «время инакомыслия, всех видов инакомыслия — возмутителей спокойствия, бунтовщиков, таившихся при Людовике XIV в тени... ученых, отказывавшихся не критически принимать традицию, янсенистов, разжигающих свое пламя..., всевозможных пиетистов, экзегетов, философов. Время Пьера Бейля»¹.

Метаморфоза постигла и учение Декарта. Вплоть до конца XVII в. Декарт, по выражению Азара, был «королем», и его философия поддерживала религиозные устои. Но на рубеже веков выявилось критическое значение его метода. Картезианство становилось оплотом вольнодумия. И это заметил бдительный Боссюэ, разделивший учение Декарта на три части: (1) «полезные аргументы против атеистов и либертинов», (2) физические теории, не имеющие отношения к религии, (3) метод, отражающий в себе присущие новому веку «неодолимую потребность в критике» и «неумеренность разума»².

Бескомпромиссность Бейля вполне выражала эти «неодолимые потребности» и «неумеренность разума». Не отвергая христианство как религию для верующих, он подвергал сомнению гносеологические аспекты вероучения. «Если признать Откровение, — утверждал мыслитель, — религия истинна», но «следует подвергнуть Откровение суду философов». Таинства существуют только для тех, кто не способен к размышлению. Соответственно Бейль делил людей на «религиозников (religionnaires), к которым, наряду с католиками, относил представителей других конфессий, и «разумников (rationaux)»³.

Освобождение от всевластия религии в духовной сфере продвигалось с тех самых позиций, на которых оно приостановилось в начале века — с эмансипации сферы морали. Бейль, выступив преемником Монтеня и Шаррона, по словам Азара, «более отчетливо и более энергично, чем все предшественники, утвердил независимость морали от религии». Бейль оперировал реалиями жизни: «сколько куртизанок, воров и убийц со страстью почитают Мадонну» и сколько тех, «кто ежедневно подходит к алтарю, оставаясь негодьями!» Напротив, среди атеистов и либертинов есть немало моральных людей, не говоря уже о временах античности или о родах, не знающих христианства.

¹ Biblia: 1. Hebraica, 2. Samaritana, 3. Chaldaica, 4. Graeca, 5. Syriaca, 6. Latina, 7. Arabica, quibus textus originales totius Scripturae Sacrae... 10 vols. Paris, 1645.

² Hazard P. Op. cit. P. 171.

³ Ibid. P. 182 — 183.

¹ Ibid. P. 89.

² Ibid. P. 118, 196.

³ Цит. по: Ibid. P. 100 — 101.

По Бейлю «независимая мораль выше религиозной, поскольку она не ждет ни вознаграждения, ни кары и ведет счеты только сама с собой, тогда как вторая, внушая страх перед адом и надежду на рай, не может быть бескорыстной». Однако, комментирует Азар, «сокрушив мораль Божественного порядка, как возродить мораль в человеческом порядке?». Остается потребность в общественном благе, а, значит, в «обязанностях, соблюдение которых абсолютно необходимо для сохранения человеческого общества». На этом и строится новая мораль, «мораль честных людей», основанная на разуме¹.

А вместе с ней выдвигается новая добродетель — счастье. «Христианин никогда не живет на земле, поскольку он постоянно умерщвляет себя, — проповедовал Боссюэ. Вопреки этому учению, трактуя жизнь как подготовку к смерти, новая мораль утверждала право человека на самореализацию в земной жизни: «Бог-Разум запрещает нам представлять земное существование как подготовку к бессмертию». Выходивший на первый план «Бог-Разум» опирался на науку, значение которой в общественной жизни на рубеже XVII — XVIII вв. стремительно возрастало. Она вошла в моду в аристократических салонах и стала эстетической ценностью. Научные знания вдруг стали доставлять больше удовольствия, чем комедии Мольера, а знатные дамы требовали от кавалеров «разобраться с квадратурой круга, прежде чем рассчитывать на их благосклонность».

Между тем рационализм в своем предельном воплощении — «дух геометрии» — душил «любовь к гибким формам, к живым цветам». Прогресс математики, укрепляя общественный престиж науки, заодно становился своеобразным опиумом, по выражению Азара; и здесь мысль предшественника удивительно сближалась с представлением Шоню о «чуде» математизации — при противоположных оценках значения «чуда». Математические аксиомы «давали ключ ко всем явлениям универсума», надежность расчетов усыпляла. «Поскольку материя не имеет другого свойства, кроме протяженности, физика не имеет другого выражения, кроме математики». Считалось, что геометрии удалось обуздать материю.

Однако математической абстракции противостояла конкретность естественных наук: «Абстрагироваться от всего — означает ли это знать все? Может быть, геометрия в самом своем торжестве превысила свои возможности, и разве не доказательство тому, что сам Декарт, великолепный геометр, заблуждался в физике? Наблюдение, эксперимент — вот, что предлагала новая философия»².

¹ Ibid. P. 268 — 269.

² Ibid. P. 288.

На перекрестке двух тенденций оказался Фонтенель, постоянный секретарь французской Академии наук той поры. Преданный своему учителю Декарту, он не мог вместе с тем не воздать должное Ньютону: «Оба — гении первого ряда... Оба — великолепные геометры, видевшие необходимость введения геометрии в физику... Но один (Декарт. — *А.Г.*) решил... поставить во главу угла первопринципы в виде нескольких ясных основополагающих идей, чтобы нисходить от них к феноменам природы лишь как к неизбежным следствиям. Другой (Ньютон. — *А.Г.* — более робкий или более скромный — начал продвижение, опираясь на феномены, чтобы взойти к неизвестным принципам». Иными словами, Ньютон, по Азару, «очертил переход от трансцендентного к позитивному», что и стало особенностью движения научной мысли того времени и в праве (Пуффендорф), и в экзегетике (Симон), и в философии (Локк), и в морали (Шефтсбери)¹

А в целом это движение воплощало Прогресс, отождествляя с собой само родившееся понятие. «Все науки и искусства, прогресс которых почти полностью остановился в течение двух веков (после Возрождения. — *А.Г.*), обрели сейчас новые силы и начали, так сказать, новую карьеру», — отмечал Фонтенель. Бейль шел еще дальше: «Мы живем в век, становийся все более и более просвещенным до такой степени, что все предшествующие века покажутся в сравнении с ним мраком». Отождествляемая с прогрессом и с просвещением наука, подмечал великий скептик, сама становится, однако, объектом культа. «Смешивают науку со счастьем, прогресс материальный и прогресс духовный. Думают, что наука заменит философию, религию». Как неизбежный результат начинается критика нового культа, веры во всемогущество науки².

Все это весьма далеко от картины «века классицизма», как ее начертал Шоню. Действительно, подытоживал Азар, классицизм — это совершенство, и одновременно самоудовлетворенность его творцов, которые ощутили возможность «остановиться и отдохнуть, потому что создали шедевр». Классицизм дал культурные модели, которые переходили как образец все новым и новым поколениям. Совершенство обернулось подражательством, которое превратилось в «псевдоклассицизм» и длилось «дольше, чем какая либо иная из школ Нового времени».

Что было бы, если бы и Вольтер решил повторить в своем творчестве Корнеля, Расина или Буало? Классицизм нес в себе застой. И он не мог совладать с брожением, происходившим в глубинах ев-

¹ Ibid. P. 294 — 295.

² Ibid. P. 298.

ропейской культуры, которая вновь обратилась к эпохе Возрождения. Между Возрождением и рубежом XVII — XVIII вв. «бесспорная родственная связь», заметил Азар. «Тот же отказ самых дерзких подчинить человеческое божественному. Та же вера в человека и лишь в человека... То же вмешательство природы, неопределенной, но всемогущей и порожденной не творцом, а порывом к жизни всех существ и человека в частности». И те же межконфессиональные «разрывы», те же «бесконечные» религиозно-философские дискуссии¹.

Однако главное — это дух открытий и жажда изобретений, погруженность в бесконечный поиск, которые придало европейскому сознанию Возрождение. Именно это и позволило осуществить новый прорыв: «Почти все ментальные позиции, соединение которых произошло во время Французской революции, явились до конца царствования Людовика XIV. Социальный договор (*pacte*), разделение властей, право подданных на восстание против правителя — были старыми историями к 1760 г., которые уже три четверти века, если не больше, обсуждались совершенно открыто». «В последние годы XVII века начался новый порядок вещей»², — такими словами завершал свою книгу Азар.

Если Шюно апеллировал к Чуду, объясняя мировоззренческие истоки научной революции XVII в., то Азар еще с большим основанием мог прибегнуть к этой «гипотезе», чтобы объяснить нечто гораздо более масштабное — сдвиг, затронувший всю мировоззренческую и духовную сферу французского в первую очередь, но по своим последствиям — всего европейского общества. Переход общества от образа мыслей классика католической ортодоксии к образу мыслей классика Просвещения, иначе говоря, «кризис европейского сознания» рубежа XVII — XVIII вв., и можно считать критическим этапом Нового времени

Итак, центральной темой историографии (не только французской) цивилизационного процесса Нового времени остается оценка Просвещения, его культурно-исторических предпосылок, его сущности, отношения к Французской революции и к современности. Регулярно проводятся всемирные конгрессы по Просвещению, собирающие сотни делегатов со всех концов света, численность членов национальных федераций Общества изучения XVIII в. достигает многих и многих тысяч. Просвещение превратилось в культурную ценность не только европейской, но и, очевидно, современной всемирной цивилизации.

¹ Ibid.. P. 416.

² Ibid. P. 419 — 420.

Но именно всемирно-историческое значение Просвещения и сделалось со времени постмодернизма, когда на просветителей была возложена ответственность за трагедии XX в., предметом наиболее критических оценок во французской историографии. «Остается ли что-то от Просвещения?»¹ — предлагает задуматься профессор Турского университета Жан-Мари Гулемо, отмечая новое ожесточение идейно-теоретической борьбы. Вывод этого специалиста по истории XVIII в. однозначен: вместо создания новых схем, абсолютизирующих отдельные стороны явления, не следует забывать, что Просвещение есть прежде всего «непрекращающаяся критика (*un exercice critique continu*)»².

К этому выводу присоединяется Марсель Гоше, уточняя, что речь должна идти теперь о самокритике Просвещения. Просвещение, отмечает редактор интеллектуального и независимого «Деба», одержало победу над неограниченной властью, религиозной ортодоксией и традиционализмом, но эта победа выявила внутренние противоречия, которые породили «отчуждение средств разума ради чуждого ему дела». Переход к веку Разума обернулся тоталитарными тенденциями. Таким образом, победа Просвещения была относительной, и требуется переосмысление ее сути.

Такое переосмысление³, подчеркивает Гоше, предполагает отказ от идеи завершенности прогресса. Обращаясь к мысли Канта о Просвещении как эпохе человеческой зрелости, современный французский философ истории утверждает: «Не существует для человечества взрослого состояния, когда оно преодолевает раз и навсегда грезы своего детства». Прогресс разума представляет поступательное движение, и против искажений Просвещения само Просвещение является «лучшим противоядием»⁴.

¹ *Goulemot J.-M.* Adieu les philosophes: Qui reste-t-il des Lumières? Paris: Seuil, 2001.

² *Idem.* A propos des Lumières radicales () *Débat*. P., 2008. N. 150. P. 152.

³ О переосмыслении Просвещения как исторического проекта цивилизации Нового времени (Модерности) под углом зрения формирования культуры многообразия (Ален Турен, Мишель Вевьёрка и др.) см. гл. 6.

⁴ *Gauchet M.* De la critique à l'autocritique: Le combat des Lumières aujourd'hui () *Ibid.* P. 136, 138.

Глава 6

Становление культуры многообразия

Кто бы из великих французских историков или географов ни писал об особенностях родной страны — Жюль Мишле, Видал де Лаблаш, Люсьен Февр или Фернан Бродель — вывод был неизменен: «Франция — это многообразие (*diversité*)»¹. Постарались и природа, и люди. «Францией стало то, что было Британией, Германией, Бургундией, Провансом, Испанией, Италией»²; если добавить к этому списку Бельгию и Нидерланды в образе Фландрии, Скандинавию в Нормандии, Швейцарию в Савойе, то окажется, что страна вобрала в себя по частям добрую половину Европы.

Особая черта французской истории — то и дело пронесившиеся по стране волны переселения народов. Не Новое время и не новейшее положили начало нынешнему смешению рас и культур, и ни с колониализма начинается массовая иммиграция. «Франция с момента своего рождения включала различные нации»³.

Далеко не сразу такое многообразие стало восприниматься как ценность и богатство. Напротив, с древности оно чаще осмыслялось правителями страны как вызов своей власти и угроза государственному суверенитету. Нередко многообразие страны выявлялось, по выражению Пьера Нора, «расколом (*division*)», который надлежало преодолевать, что власть и проделывала с соответствовавшей духу времени мерой жестокости. Крестовый поход против *альбигийцев* (1226), Варфоломеевская ночь (1572), подавление Королем-Солнцем восстания в Бретани (1675), «франко-французский геноцид» в Вандее 1793—1794 гг. (по числу жертв сопоставимый с колониальной войной в Алжире) — все это за-

печатлелись во французской да и в мировой истории ярчайшими иллюстрациями насильственного утверждения государственного единства.

В известной мере можно согласиться с французским академиком, объясняющим властное стремление к единству энергией центробежных импульсов, рождаемых многообразием страны¹. Если современная Франция до сих пор отличается, несмотря на проводившуюся в последние десятилетия децентрализацию, вероятно, наиболее высокой среди крупных стран Европы степенью административной унификации и наиболее значимой ролью столицы, то можно считать, что это и было проявлением многовековой политики обуздания этой центробежности.

Стремление к консолидации выражалось прежде всего в интенсивной политической и административной централизации страны. О методах и последствиях ее проведения нет единого мнения во французской историографии (см. гл. 3). Токвиль считал феодальные поместья устоями гражданского общества и истолковывал ликвидацию их автономии как подавление общества государством. Для Мишле консолидировавшая страну королевская воля была эманацией народной воли: историк признавал «божественное право короля», поскольку оно выражало «божественную мысль — *idée générale* народа»².

Глашатай централизации как исторической необходимости, Мишле был вместе с тем едва ли не первым поборником единства многообразия в современном понимании этой проблемы. Восприняв важнейший постулат политической доктрины Руссо, тот самый, что воплотился в установлении Первой (якобинской) республики как «единой и неделимой», Мишле выступал убежденным сторонником сочетания политической централизации с культурной самобытностью исторических регионов — любовное живописание которых в «Картинах Франции» (см. гл. 1) тому очевидное свидетельство. И учреждение департаментов он оправдывал, поскольку «не были при этом утрачены провинциальные традиции (*nationalités de provinces*), которые до того лишь увековечивали именем свободы локальную ограниченность (*fatalités locales*)». Замена провинций департаментами явилась, по Мишле, выражением французского гения, соединением «централизации с разделенностью»³.

В историософии Мишле освобождение человечества от «фатальности», предначертанности его пути, включает и освобожде-

¹ Nora P. Les avatars de l'identité française // Débat. P., 2010. N. 159. P. 7.

² Каганский В. Россия — Франция //Русский журнал (РЖ). Дата публикации 27 Декабря 2004. www.russ.ru

³ Cohen A. Quelles histoires pour un musée de l'immigration □ Paris // Ethnologie fr. P., 2007. T. 37. N. 3. P. 403.

¹ Nora P. Les avatars... P. 7.

² Michelet J. Histoire et philosophie. P. 79 — 80.

³ Ibid. P. 87.

ние индивида от «локальных фатальностей», закрепошенности тесными родовыми и территориальными узлами средневекового социума. «Это объединение Франции, эта ликвидация провинциализма часто считается простым следствием завоевания. Завоевание, — возражал историк, — может прикрепить друг к другу (*attacher ensemble*), сцепить враждебные части, но никогда не сможет их объединить. Завоевание и война позволили только провинциям открыться друг другу, дали возможность их изолированным жителям познакомиться; галльский дух, его приветливость и доброжелательность, его инстинкт социальности сделали остальное. Как бы ни казалось это странным, провинции, различающиеся климатом, нравами, языком, понимают друг друга, тянутся друг к другу, чувствуют себя солидарными»¹.

В современной историографии выявляется склонность к трактовке централизации как «внутренней колонизации», когда из жителей провинций «делали французов», по подобию «цивилизаторской миссии колониального предприятия за пределами Франции»². Воспринимая централизацию как необходимость, историки все чаще отмечают ее издержки и темные стороны. Нора подчеркивает, что централизация принимала характер принудительной унификации страны государственной властью. Он приводит два примера «мощнейшего государственного нивелирования» — абсолютизм Людовика XIV и Революцию³. Заключительным этапом в этом ряду можно назвать Третью республику. Восстанавливая революционную традицию как факт и символ государственной преемственности (флаг, гимн, национальный праздник), Третья республика постаралась упрочить и единство страны.

Центр политики национальной консолидации пришелся на культуру. Французский язык еще при Старом порядке приобрел статус государственного, но оставался во многом языком элиты и «большой» (по Роберту Редфилду) традиции и лишь в период Третьей республики стал постепенно и подлинно общенародным. Решающую роль сыграла массовая школа, введение всеобщего начального образования, а также армия с системой всеобщей воинской повинности. Искоренение «региональных» языков и локальных диалектов приобрело насильственный характер: в школе

¹ *Michelet J.* Tableau de la France P. 66

² *Schaub J.-F.* La catégorie «études coloniales» est-elle indispensable? // *Annales: Histoire, sciences sociales.* P., 2008. A. 63. N. 3. P. 629. Шоб ссылается на книгу американского историка Ю.Вебера «Из крестьян во французов» (см. гл. 3).

³ *Nora P.* Les avatars. P. 6.

и в армии запрещали говорить на местном наречии, послушавшиеся подвергались различным наказаниям и прямому издевательствам¹.

Другую основу республиканского образования составила национальная история (см. гл. 3). При этом единство исторического образования, а с ним нравственного воспитания достигалось отсечением альтернативных версий. История Франции создавалась под покровительством сначала учреждений Старого порядка, затем республиканских институтов, и эта официальная история исключала обращение к альтернативной или региональной исторической памяти, к этнографии или литературе².

Однако не все было столь однозначно. Еще в годы Революции декретами об учреждении национального музея в Лувре (19 сентября 1792 г.), о защите «национального наследия» (3 брюмера II года), об учреждении государственных архивов (7 мессидора II г.) началось формирование массовой культурной базы, которое при Третьей республике деятельность в этом направлении приобрела систематический характер. Государство бралось защищать то, что получило с тех пор название «исторических памятников» и «национальных древностей». По всей стране развернулось создание краеведческих музеев, шли археологические раскопки, публиковались документы местных архивохранилищ, исторические монографии отдельных провинций и областей, сборники местных преданий. Воссоздаваемое таким путем многообразное культурное достояние страны становилось существенным восполнением официального исторического «дискурса»³.

Заморская Франция

Новые горизонты культурного многообразия открыло произошедшее при Третьей республике превращение Франции в страну массовой иммиграции и особенно формирование французской

¹ Характерный пример ухищрений, к которым прибегали учителя в насаждении национального языка, приводит Р. Ле Коадик, уроженец Бретани. Первый замеченный в употреблении бретонского языка ученик получал от учителя специальный знак, который ему следовало передать уличенному им же однокласснику. Сохранивший знак к концу занятий подлежал наказанию. Аналогичной тактики придерживались учителя и в других областях страны, искореняя местные языки и наречия (*Этнопапарама.* М. 2010. № 1-2. С. 10. См. также: *Марусенко М.А.* Указ. соч. С. 231).

² *Nora P.* Les avatars. P. 6.

³ См.: *Pomian K.* Patrimoine et identité nationale // *Débat.* P., 2010. N. 159.

колониальной империи. Оба эти процесса до сих пор оцениваются пристрастно, противоречиво, с диаметрально противоположных позиций. О колониализме продолжают писать, как о «неподдающемся прощению преступлении, смертном грехе и сплошном лицемерии Франции и Республики»¹. Но пишут, как о героическом предприятии, означавшем «невероятную интенсивность жизни, более широкие горизонты..., морские просторы, которые надлежало преодолеть, климат, с которым предстояло бороться, чужие нравы, в которые требовалось вникнуть. В довольно тесном обществе, замкнутом на себя, закрытом в значительной мере для внешнего мира», заморская колонизация «утверждала образ некоего самопреодоления»².

Ныне преобладает стремление к гибкой, амбивалентной оценке, выявляются новые аспекты колониализма в свете современных проблем иммиграции и интеграции. Колониальные империи, утверждает французский политолог Ж.-Ф. Байяр, «прежде всего являли циркуляцию идей, людей, верований, политик, материальных объектов в континентальном и трансконтинентальном масштабах». Колониализм был не изолированным отношением колонизаторов и колонизованных, а «первой многосторонней системой современной глобализации»³.

В ходе колониальной эпопеи Франция открывала себя народам других континентов, огромному миру. Заморская миссия оказалась органичным для страны делом. Чтобы обосновать колониальную экспансию, у которой было немало противников, и завоевать массовую поддержку, потребовалось обратиться к духовному наследию страны, к универсалистскому пафосу, к вере французов в свое призвание быть носителями идей свободы и прав человека, сеять семена всеобщего просвещения, распространять цивилизацию.

Существование и тесное переплетение интересов национально-государственной консолидации с универсалистскими устремлениями отмечаются на протяжении едва ли не всей истории Франции. «Французское пространство» пребывало в постоянном движении, а территориальная экспансия сопровождалась выдвиганием универсалистских установок относительно общей судьбы различных народов, различных частей мира. «От Хлодвига до Карла Великого, от Людовика Святого до Жанны д'Арк, от Робеспьера до Наполеона, от Реставрации до Арабского королевства Наполеона

Ш» универсализм был «субстратом национальной идентичности», пишут профессор университета Страсбур-II Бансель и сотрудник Национального комитета научных исследований Бланшар¹.

Этот универсализм, уходящая корнями в глубь веков революционно-универсалистская «французская модель» Третьей республики, явился легитимацией создания колониальной империи. На конгрессе Лиги прав человека в 1931г., пишет профессор медицины (Париж) Брауман, Франция осудила «империалистическую» концепцию колонизации, признав оправданным только колонизацию, преследующую гуманистические цели.

Их разъяснил французский делегат Альбер Байе (Bayet): «Страна, провозглашающая права человека, вносящая исключительный вклад в научный прогресс, дающая светское образование; страна, которая перед другими державами выступает наибольшим поборником свободы, самым своим прошлым предназначена распространять повсюду, где может, идеи, которые ее прославляют. Мы можем считать себя наделенными мандатом обучать, воспитывать, делать свободными и богатыми, помогать народам, которые нуждаются в нашем сотрудничестве»².

Важнейшей чертой французского гения считались универсальность, способность к творческому заимствованию и бескорыстному прозелитизму. Навязывая свои качества другим народам, французы искренне верили, что это не их специфически-национальные особенности, а универсальный «тип добра и красоты». Конечно, «наивное убеждение», соглашался Мишле; но продиктованное лучшими чувствами. Француз верит, что «не может ничего сделать более полезного миру, чем дать ему свои идеи, свои нравы и свои моды»³.

Еще в 1849 г. Мишле выдвигал для Франции установку: «Спасти народы (*racés*), побудив их к движению. Не изменять их, а обратить их к самим себе/.../. Каждому народу, каждой расе мы скажем: “Будьте самими собой”, и тогда они пойдут за нами». Эта «революционно-романтическая форма отношения Франции с миром подразумевала не территориальную экспансию, не политическое господство, не роль модели, но скорее роль Христа, спасителя человечества», — разъясняет позицию историка-классика профессор Кола⁴.

Колониальная экспансия Третьей республики отличалась обстоятельной идеологической проработанностью, и в «колониаль-

¹ La fracture coloniale: La société française au prisme de l'héritage colonial / Sous la dir. Bancel N., Blanshard P., Lemaire S. Paris: La Découverte, 2006. P. 36 — 37.

² Ibid. P. 169.

³ Michelet J. Histoire et philosophie. P. 72 — 73.

⁴ Cola D. Citoyenneté et nationalité. Paris: Gallimard, 2004. P. 94 — 95.

¹ Nora P. Les avatars... P. 11.

² Girardet R. L'idée colonial en France de 1871 a 1962. Paris : Table ronde, 1972. P. 291.

³ Bayart J.-F. En finir avec les études postcoloniales // Débat. P., 2009. N. 154. P. 137.

ной идеологии» Франции упор был сделан на общечеловеческие ценности, гуманизм, идеалы Просвещения. В этой идеологии нашли развитие и установки апостолов республиканизма первой половины XIX в. (Мишле, Гюго), отнюдь не предназначавшиеся заранее для колониальной ситуации. По отношению сначала к отдельным регионам Франции, затем странам Европы, а впоследствии и ко всему миру французы, вдохновляясь революционно-республиканскими традициями, брали на себя «миссию универсальных воспитателей»¹.

Это и получило название «цивилизаторской миссии», и сам термин, пишет профессор Коллеж де Франс Лоранс, был изобретен именно французами еще во время Египетской экспедиции Наполеона Бонапарта (1799). «Цивилизаторская миссия» стала лишеной расового акцента альтернативой и в некотором роде эвфемизмом идеологемы «бремя белого человека» (под знаком которой британское правление в Индии трансформировалось из «военного деспотизма» в «просвещенный деспотизм»). Суть была одна. На смену идеологии конкистадоров, видевших в колонизованных индейцах извечных рабов, приходили эволюционные идеи и принципы универсального прогресса. «Конечной целью новой колонизации становилось возрождение колонизованных народов и приведение их к европейской модерности, понимаемой, особенно в ее французской версии, как универсальная»².

Цивилизаторское призвание Франции толковалось в миссионерском духе как собственно служителями Церкви, так и республиканцами, решительно отделившимися от нее, но воспринявшими подвижнический дух апостолического служения. «Две Франции», пишет ученый из Оксфорда Дж. Дафтон, объединяло представление об особом призвании страны, ее духовной миссии: «Подобно тому как набожные мужчины и женщины верили, что Бог избрал Францию, чтобы распространить католицизм по всему миру, пылкие республиканцы считали свои либеральные идеи французским даром человечеству». Как проповедовал Жюль Ферри, инициатор закона об отделении школы от Церкви (1882) и одновременно снискавший прозвище Тонкинца инициатор колониальной экспансии, «Франция имела право покорять *низшие расы*, ибо ее *долгом* было цивилизовать их»³.

Можно ли говорить о расизме «отцов» французской колониальной империи? Период Третьей республики обильно питал

расистские теории: от Гобино до Лебона, от Ваше де Лапужа до Жироду. Между тем французские расисты выступали ожесточенными критиками Ферри и его единомышленников. Они высмеивали как безнадежное занятие политику ассимиляции: апологетов «французской расы» невероятно раздражало то, что они называли «офранцузиванием» колонизованных. Аборигенам надлежало сохранять свои обычаи и нравы, сколь бы варварскими те ни представлялись, поскольку они соответствуют их врожденным психологическим данным и умственным способностям.

Идеологи колониальной политики Франции решительно оспаривали мнение об обреченности «низших рас» на прозябание. Верные гуманистической идее единства человеческого рода, они полагали, что народы других рас не должны быть исключены из процесса просвещения и развития: «Поскольку негр или араб поддаются воспитанию, они как часть человечества могут быть спасены высшими цивилизациями»¹. Воспитание не сводилось к школьному обучению и ликвидации грамотности. Колонизаторы пытались внедрить в колониях достижения своей цивилизации: от правовых норм и хозяйственной инфраструктуры до правил санитарии и средств гигиены. «Дороги, мосты, рисовые поля, рынки, школы»², — описывал свои повседневные заботы на Мадагаскаре будущий маршал Франции Луи-Юбер Лиоте.

Далеко не только расистам приходила в голову идея фундаментальности культурных различий. Морис Деллафосс, колониальный администратор и зачинатель этнографических исследований французской школы африканистов, писал в 1912 г.: «Следует допустить, что народы Судана (обычное право которых он изучал. — *А.Г.*), чья культура и общественный строй отличны от наших, располагают цивилизацией, которая требует труда быть изученной и описанной... Эти народы не заслуживают, чтобы их трактовали низшими по умственным способностям... Их история не закончена; может быть, она только начинается»³.

Общечеловеческое значение цивилизаций Индии и Китая подчеркивал Жорж Клемансо, осуждая расизм и расовый «жаргон» идеологов колониализма в том числе: «Высшие расы, высшие расы..! Мне особенно противно это слышать после того, как германские ученые стали доказывать, что Франция должна была быть побеждена во франко-германской войне, поскольку фран-

¹ Ibid.. P. 94.

² Laurens H. Métropoles et empires coloniaux // Débat. P., 2011. N. 164. P. 75.

³ Daughton J.P. Op. cit. P. 9 — 11.

¹ Cola D. Op. cit. P. 123.

² Girardet R. Op. cit. P. 79 — 80.

³ Ibid. P. 93, 160.

цезы представляют низшую расу по отношению к немцам. После этого, признаюсь, дважды присматриваюсь к человеку и его цивилизации, прежде чем произнести: низшая раса. Кто это низшая раса? Индийцы со своей утонченной великой и прекрасной цивилизацией..? С этой великой религией буддизма, с этим великим искусством..? Китайцы — низшая раса..? Конфуций — представитель низшей расы?»¹.

Характеризуя неудачу французской политики в Алжире, Лиоте указывал на психологию колонистов: у них «ментальность совсем как у бошей. Те же теории о низших расах, которые следует эксплуатировать без всякой пощады. Нет ни человечности, ни соображения»². Первая мировая война серьезно подорвала убеждение колонизаторов в превосходстве своей цивилизации, а колониальный опыт, как писал Люсьен Ромье, «показал, что существуют в мире цивилизации — такие как Дальнего Востока, Индии, ислама — которые безусловно отличаются от нашей, но равны, если не превосходят европейскую». «Претензии народов, когда-то названных «варварами», считать себя равными в моральной и социальной цивилизации европейцам, — добавлял Ромье, — встречаются все меньше сопротивления среди самих европейцев при отсутствии предвзятости с их стороны. Более того, встречаются европейцы, очень расположенные воспринять экзотические цивилизации»³.

Идея расовой иерархии не выдерживала испытания даже в цивилизационном аспекте. А ведь постулат об иерархии обществ и цивилизаций был основным в колониальной идеологии, именно он обеспечивал легитимацию колониальной экспансии с ее начала. «Но вот парадокс, — замечает Рауль Жирарде, — сами колониальные реалии, сами материалы, предоставленные опытом колонизаторов, вскоре поставили эту фундаментальную концепцию под вопрос»⁴.

Как резюмировал еще в начале 1970-х годов этот — далекий от разоблачения колониализма — французский исследователь⁵, именно колониальный опыт Третьей республики приучал к мысли о равенстве различных культур. Более того стало очевидным образом позитивное значение возникшего в ходе колонизации интенсивно-

¹ Cola D. Op. cit. P. 122.

² Ibid. P. 161.

³ Girardet R. Op. cit. P. 154.

⁴ Ibid. P. 156.

⁵ Переизданная в 1996 г. парижским издательством Ашетт книга Жирарде получила высшую академическую премию как «первый образец новой историографии» колониализма.

го культурного взаимодействия разных по характеру и степени цивилизованности стран и народов.

«Легитимация колонизации всегда основывалась, — приходит к выводу Лоранс, — на создании /в колониях. — А.Г./ подобия метрополии, то ли в религиозном смысле во времена первых колониальных империй, то ли в смысле вестернизации-модернизации — в последующих. Однако реальность ситуации вела к растущей дифференциации между метрополиями и колониями»¹. Принцип ассимиляции населения последних исподволь подвергался ревизии. Делая ставку на сотрудничество с представителями колонизованного населения, администрация все более ориентировалась на сохранение местных институтов. Чиновники занялись изучением местных обычаев и даже кодификацией обычного права. Вслед за наполеоновским указом 1812 г. о введении Кодекса Зя Лонг в Индокитае, было издано немало «кодексов туземности (*codes d'indigénat*)». Они не имели юридической правомочности, но ими, пишет Эмманюэль Саада, предлагалось пользоваться как «справочным материалом»².

Ни в идеологическом, ни в практическом плане Франция не торопилась превращать своих колонизованных подданных в «полноценных французов»³. Возникал разрыв между понятиями «национальность» и «гражданство». Колониальные подданные оказывались «французами», лишеными гражданских прав. История Алжира как модели французского колониализма особенно показательна. Спустя три десятилетия после официального выхода из-под османского суверенитета (королевским декретом 24 февраля 1834 г.) Апелляционный суд Алжира признал его жителей «французами». Однако сенатус-консульт 14 июля 1865 г. ввел ограничения для алжирцев в политических правах (лишение права голоса при выборах в законодательные органы), в отношении них отсутствовали ряда гарантий в уголовном праве, устанавливался особый статус в частном праве.

Колониальная политика Франции очень быстро стала отклоняться от модели ассимиляторства. Вместо цивилизаторского принципа «ассимиляции» утверждалась политическая идея «ас-

¹ Laurens H. Op. cit. P. 84.

² Genèses. P., 2003. N. 53. P. 14.

³ Республиканский принцип натурализации («право почвы») формально распространялся на жителей Сенегала, Алжира и «старые колонии» (Вест-Индия) как на часть Франции. Притом за 1865—1930 гг. французское гражданство получили лишь 4400 из 3,5 млн. мусульманского населения Алжира, а во Французской Западной Африке (не считая Сенегала) в 1936 г. числилось менее 2,5 тыс. обретших французское гражданство на 15 млн. жителей (См.: Bleich E. The legacies of history? Colonization and immigrant integration in Britain and France // Theory and society. Amsterdam etc., 2005. Vol. 34, N. 2. P. 177).

социации». Да и колониальная школа не стала точной копией французской. В африканских колониях преподавание велось на французском языке, темнокожие детишки усваивали из учебника истории «наши предки — галлы». Содержание образования стремились все же приспособить к «верованиям, обычаям, привычкам и традициям» местного населения, как свидетельствовал, например, инспекторский отчет 1906 г. из Сенегала. В нем же указывалось, что генерал-губернатор отнюдь не ставит целью ассимиляцию. Что же касается Индокитая, то по указанию генерал-губернатора Альбера Сарро преподавание должно было вестись главным образом на вьетнамском¹.

Сознательно или нет, республиканская администрация в колониях заимствовала опыт католических миссий (см. гл. 4). «Европейцы, — писал в миссионерском журнале в 1929 г. отец Опиасис, — считали своим первым делом среди туземцев “обучить” население, которое они полагали глубоко невежественным. Напротив, у этих людей великая культура, характерная для всех народов, не имеющих письменности, со своей историей, религией, моральным кодексом, обычным правом, фольклором, народными песнями, ритуальными танцами, фармакопеей и опытом врачевания, накопленным веками наблюдения»².

Сама логика миссионерской или просветительской работы в колониях вела так или иначе к культурному диалогу, к признанию туземной стороны партнером. Происходило то, чем пугали Францию противники колонизации расистского склада (а в наше время отчаянные противники иммиграции). Последователь Лебона Леопольд де Соссюр, прославившийся сочинением «Психология французской колонизации» (1899), доказывал, что вследствие колонизации не институты, верования и нравы аборигенов изменяются колонизаторами, а европейские институты, верования и нравы деградируют от контакта с ментальностью аборигенов. «Посмотрите, что стало с французским языком у антильцев, с цивилизационными институтами на Гаити, с христианством у африканских негров!», — возмущался Соссюр³.

Взаимодействие культур Франции и ее колоний, часть трансконтинентальных процессов, активизированных заморской экспансией европейских держав, было и остается предметом самых противоречивых оценок — вплоть до ужаса перед смешением рас и страха

утраты французской идентичности. Опасались за свою культурную идентичность и представители элиты колоний, — те, кого идеолог ФНО Алжира, классик антиколониализма Франц Фанон назовет в «Проклятьем заклеянных» (1961) «арабо-французскими или нигерийско-английскими интеллигентами»¹.

Постепенно в противовес радикалам с одной и с другой стороны утверждается взвешенный подход, поскольку становится все более ясно, что колониализм был не только угнетением и насилием, обезличенностью и неравенством». Как пишут преподаватели университета Тулуз-ле-Мирей, это еще и взаимодействие культур и, «хотели бы того или нет, — особый путь к модерности для большинства колонизованных стран». В конечном счете — факт, особенно очевидный и актуальный в свете современной миграции — это «циркуляция идей, людей, практик»².

На самом деле, политика ассимиляции порождала все возрастающее стремление колонизованных народов к обретению своей идентичности, тем более яростное и неуклонное, чем больше они в лице собственной нарождающейся интеллигенции проникались идеалами европейского Просвещения, принципами Французской Республики.

Яркий пример взаимодействия идей Просвещения с национальными традициями — негритюд. Начавшееся перед Второй мировой войной культурно-освободительное движение негро-африканской интеллигенции. Оно сформировалось в Латинском квартале и в кафе Монмартра. Эмэ Сезэр, Сенгор и их товарищи получили образование в Париже, были французскими писателями и прославляли традиционную цивилизацию народов Африки на языке колонизаторов. Более того, сам материал для ее прославления они черпали в колониальной науке. «Это в Париже, по следам этнологов мы, — писал будущий президент Сенегала Леопольд Седар Сенгор, — заново открыли негритюд, т. е., культурные ценности негро-африканской цивилизации». Знаменательный факт — для подобных ему культурно-освободительных движений «возвращение к истокам» начиналось с обращения к трудам европейских ученых³.

Известно и обратное влияние: негритюд способствовал становлению и развитию французского сюрреализма, явление африканского искусства придало новое направление французскому

¹ *Fanon F.* Les damnés de la terre. Paris: Maspéro, 1961. P. 163 — 164.

² *Duluck S., Zymnicki C.* Penser le passé colonial français: Entre perspectives historiographiques et résurgence des mémoires // Vingtième siècle. P., 2005. N. 86. P. 64, 66.

³ *Girardet R.* Op. cit. P. 172 — 173.

¹ См.: *Sujets d'empire // Genèses.* P., 2003. N. 53.

² *Girardet R.* Op. cit. P. 160 — 161.

³ *Ibid.* P. 157.

импрессионизму. Колониальная наука и возникшая после первой мировой войны «колониальная литература» — в той и другой сфере проявляли себя зачастую чиновники колониальной администрации — несли с собой открытие нового мира для самой метрополии, для французов.

Грандиозное впечатление на культурную элиту и народ Франции произвела Колониальная выставка 1931 г., на которой с мая по ноябрь побывали 34 млн. посетителей. Разумеется, то был прежде всего показ достижений колониальной администрации, но одновременно французам была представлена в широких масштабах, зрелищно и ощущаемо «другая» Франция, та, что получила в это время название «Франции заморской». «Старая европейская Франция и молодая Франция заморская, — говорилось на официальном открытии выставки, — несмотря на расстояния, мало—помалу сближаются, взаимопроникают, смешиваются и становятся неразделимыми»¹.

Возникло основание для появления идеи Сообщества — *Communauté*, и это понятие входит в обиход наряду с термином Империя, своеобразно сливаясь с ним. «La Communauté impériale française (Французское имперское Сообщество)» — таким было название написанной во время войны книги, авторами которой были представитель метрополии Р.Лемейнен, камбоджийский принц Сисоват Ютевонг и Л.С. Сенгор. Идея Сообщества предполагала, что народы колоний «перестанут быть подданными и станут ассоциированными», как выразился упоминавшийся Альбер Байе.

Апология французского колониализма все больше сводится к оказанию братской помощи нуждающимся в ней. Как доказывал французский делегат на конгрессе Лиги прав человека: «Принести науку народам, ее не знавшим, дать им шоссе, каналы, железные дороги, автомобили, телеграф, телефон, организовать у них санитарную службу, познакомить их, наконец, с правами человека — это требование Братства»².

Гуманность требовала ответа на самые болезненные вопросы колониальной политики. Едва ли не самым острым становился вопрос о предоставлении гражданства мусульманам Алжира, он возник с самого момента аннексии. Противники ссылались на нормы мусульманского права как на непреодолимое препятствие: «Натурализация мусульман невозможна, потому что она не может не повлечь за собой ликвидацию их гражданских законов, являющихся одновременно законами религии... Коран — религиозный кодекс

¹ Ibid. P. 125.

² Ibid. P. 182 — 183.

мусульман — является также их кодексом *гражданским* и политическим. Он указывает не только на то, во что следует верить, но и на то, что следует делать в чисто гражданской сфере. Из-за такого слияния в ислализме гражданского и религиозного закона нельзя коснуться одного, не затронув другой»¹.

Этот аргумент против полноправия иммигрантов-мусульман, сохраняющий свою влияние в современной Франции, опровергался еще при Третьей республике. Обосновывая законопроект о расширении доступа алжирских мусульман к французскому гражданству, Морис Виолетт (1938) говорил: «Не нужно требовать от мусульман отказа от их политического или семейного статуса, от их веры, обращения к нашим нравам. Нужно просто предложить им войти в великую французскую семью с ее традицией, ее духом и присоединиться к нашему делу цивилизации, делу национального величия, быть честными и преданными соратниками»². Эта риторика не убедила колониальное лобби, которое стояло на своем: французские колонисты в Алжире будут поглощены «невежественными, фанатичными, враждебными массами», если тем будет предоставлено полноправное гражданство³.

Жирарде называет 1930-е годы «поисками колониального гуманизма». Универсализм колониального посыла сохраняется, но заметно углубляется. Мысль идеологов колонизации направляется в сторону колониального симбиоза как «братства различных», «когда каждый, оставаясь самим собой, готов принять от другого то лучшее, что у того есть». В идеале это «обмен дарами», — писал Робер Делавинет, вспоминая в книге «Судан — Париж — Бургундия» долгую беседу в Африке с мусульманским мудрецом: «Мы вкусили наслаждение быть различными в обществе друг друга». Элита колониальной администрации устами своего выдающегося представителя, каким был Делавинет, директор Национальной школы заморской Франции, основного поставщика кадров колониального чиновничества, заговорила об «обновлении классического гуманизма французов»⁴.

Колониальный симбиоз поворачивался новой стороной — задумались уже не только о пробуждении Востока Европой, но и о пробуждении самой Европы. «Воспользуйтесь Суданом, чтобы переделать общество во Франции, — обращался Делавинет к мо-

¹ Weil P. Qu'est qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution. Paris: Grasset et Fasquelle, 2002. P. 226

² Colas D. Op. cit. P. 167.

³ Weil P. Qu'est qu'un Français? P. 230.

⁴ Girardet R. Op. cit. P. 186, 161.

лодым французам. — Африка станет спасением для Европы, если приведет к реформированию Франции. Колонии, столица, провинция — пусть эти три слова соединятся в ваших головах без иерархического смысла. Все это важно, все это одно и то же дело обновления Запада»¹. Политика колонизации обретает новый, все-ленский смысл: «спасать» теперь предстоит Запад, Европу, Францию — «мертвые империи и больные республики».

«Европа сделала то, что должна была сделать, и, суммируя все, вполне справилась с этим»; но нужно, чтобы «человечество поднялось еще на одну ступень»², — скажет Франц Фанон. В устах этого темнокожего представителя послевоенной французской интеллигенции призыв об обновлении классического гуманизма обретет новое содержание. Фанон призывал услышать голос колонизованных народов во имя «созидания цивилизации во всемирном масштабе»³.

И от лица «Европы», от имени европейской цивилизации директор левокатолического «Эспри» Жан-Мари Доменак поддержал призыв к новой всеобщности, к тому чтобы «двигаться бок о бок»: «Союз лучшей части европейской интеллигенции с бедными и угнетенными — вот что продолжает оплодотворять весь мир... Если мы замкнемся, кичась своей обеспеченностью и старческой умудренностью, фермент Европы будет продолжать действовать, но уже без нас и против нас»⁴.

Колониальный симбиоз оставил неизгладимый след в обеих частях колониального мира: «Хотя колониальная система была сокрушена за несколько месяцев, ставшие независимыми страны сохранили большую часть колониального наследия в институтах, праве и культуре, тогда как бывшие метрополии, столкнувшись с фактом миграционных движений, обрели в новых рамках часть прежней колониальной проблематики». Итак, прогнозирует французский профессор: «Бывший Запад делается в XXI в. местом конвергенции диаспор всего мира, что определенно станет источником его обогащения благодаря коммерческим потокам, которые будут сопровождать этот процесс, тогда как бывшие колонии зачастую окажутся заложниками проблем этнической однородности и культурной идентичности (*authenticité*)»⁵.

¹ Ibid. P. 187.

² Fanon F. Les damnés de la terre. P. 241 — 242.

³ Idem. Pour la révolution africaine. Paris: Maspéro, 1967. P. 169.

⁴ Esprit. P., 1962. N. 4. P. 645.

⁵ Laurens H. Op. cit. P. 84.

Иммиграция. «Право почвы»

Анализ современных проблем иммиграции в «постколониальном» ключе, сквозь призму колониального наследия, и даже как затянувшийся во времени «колониальный разрыв», — распространенная в науке и прессе современной Франции тенденция. Другое направление — изучение «натурализации», обретения иммигрантами французского гражданства с точки зрения исторических особенностей государственного строительства Франции.

Идеология французской натурализации с конца XIX в., когда страна стала объектом массовой иммиграции, формировалась в противопоставлении принципа проживания принципу происхождения — *jus soli* и *jus sanguinis*. Традиционным для Франции принято считать первый принцип: парижский парламент ввел его во французское право еще в 1515 г. Независимо от происхождения родителей рождение во Франции давало возможность наследовать имущество при условии проживания на территории королевства¹.

В истории Франции случались отклонения от этого принципа: так Гражданский кодекс 1804 г. («Кодекс Наполеона») устанавливал, что французом является тот, кто рожден от отца-француза. Спустя полвека эта норма *jus sanguinis* была упразднена, закон 1851 г. заменил ее «двойным правом почвы»: ребенок, родившийся во Франции от родившегося во Франции иностранца, иными словами, внук иммигранта, становился французом. Новая норма и была утверждена законом 1889 г., принятым в период подъема иммиграции и обосновавшим, по выражению историка-политолога Патрика Вейля, «республиканское применение права почвы»².

Именно при Третьей республике «право почвы» из юридической нормы сделалось культурной ценностью и произошло это в противопоставлении имперскому праву объединенной Германии, использовавшей *jus sanguinis* для собирания соплеменников, *Volksdeutsche*, из всех стран, где бы они ни проживали. Мишле еще в 1840-х годах, сопоставляя две страны, говорил: «Франция не является расой, как Германия. Франция — это нация»³. В этих словах еще не было одиозного для Германии смысла, поскольку сам термин «раса» был тождествен понятию «народ». Положение изменилось после поражения 1870 г. и аннексии Эльзаса и Лотарингии, которую Германия обосновывала преобладанием *Volksdeutsche* в этих провинциях.

¹ Weil P. Qu'est qu'un Français? P. 17.

² Ibid. P. 60.

³ Michelet J. Histoire et philosophie. P. 88.

Французы были уверены, что, как выразился Эрнест Ренан, в случае референдума «огромное большинство эльзасского народа высказалось бы за то, чтобы остаться вместе с Францией». «Говорят о французском праве, о германском праве, — писал он своему немецкому корреспонденту. — ... Наша политика — это политика прав наций, ваша — политика рас. Мы считаем, что наша лучше. Деление человечества на расы крайне предосудительно. Помимо того, что оно основано на научной ошибке и очень немногие страны отличаются подлинной чистотой расы, оно может привести только к истребительным войнам, зоологическим войнам, аналогичным тем, в которых различные виды грызунов или хищников ведут борьбу за свое существование»¹.

Приведенные выше суждения Клемансо или Лиоте отчетливо свидетельствуют, что идеология пангерманизма все больше ассоциировалась во Франции с расизмом. Имперская политика натурализации, отмечает Вейль, очень удачно укладывалась в эту схему: «В общественном мнении Франции возникла отныне связь между Германией, этнической или расовой концепцией нации и *jus sanguinis*. Быть за *jus sanguinis* означало быть расистом на немецкий манер, и этот республиканский дискурс надолго дискредитировал сторонников *jus sanguinis* во Франции». Не имело значения, что подлинно расистская интерпретация «права крови» была применена лишь в законах Третьего Рейха, касавшихся лишения германского гражданства евреев (она и была воспринята законодательством Виши относительно «денатурализации» евреев)².

Нацистская практика геноцида явилась окончательным приговором «праву крови». Когда в 1977 г. Жискард д'Эстен, будучи президентом, поставил вопрос о возвращении на родину 500 тыс. выходцев из бывших колоний, главным образом алжирцев, не имевших французского гражданства, и провозгласил в обоснование нового курса, что «французом можно быть только по крови», он сослался на Гражданский кодекс 1804 г. «Нет, ответили ему левые, «кровь — это Виши; французом делает почва — вот республиканский принцип». Оппоненты левых, впрочем, тоже находили, что ответить, утверждая, что принцип «почвы» восторжествовал при Третьей республике в силу чисто прагматических и конъюнктурных соображений — «потребностей комплектования армии прежде всего»³.

¹ Weil P. Qu'est qu'un Français? P. 199.

² Ibid. P. 203.

³ Ibid. P. 9. Президенту (ветерану войны с фашистской Германией) припомнили вдобавок, что подобные нормы отстаивал его дед, парламентарий режима Виши.

Конечно, подобные соображения имели место. Падение рождаемости во Франции внушало дополнительный страх перед Германией, переживавшей, наряду с экономическим, демографический подъем. Оборонная патетика сделала свое дело при прохождении в Палате депутатов Закона 1889 г. Все же никакие конъюнктурно-прагматические соображения не могли заслонить основополагающее значение республиканского принципа национальной консолидации, которая виделась сквозь призму культурной ассимиляции.

Как же сложилась своеобразная юридическая норма «двойного права почвы»? Предполагалось, что в течение двух поколений иммигрант интегрируется во французское общество, или, как говорили сторонники закона, отпрыск иммигрантского происхождения, живя во Франции среди школьных друзей или товарищей по работе, «мало помалу проникнется нашей цивилизацией», по мере взросления его «абсорбция французскими идеями усилится» и вместе со становлением личности вкусы и предпочтения семьи будут оказывать на него все меньше влияния¹. Очевидно, «абсорбция» иммигрантов мыслилась как их социализация, и по мере становления республиканской системы образования все больше места отводилось школе.

Насколько обоснованными оказались эти надежды? «Французский котел», безусловно, действовал, но весьма своеобразно и далеко не так эффективно, как это долгое время представляли. И потому суждение о торжестве «национальной однородности» все более переосмысливается как один из республиканских «мифов»². Ассимиляция носила принудительный характер. Пришельцы, как показывает автор специального исследования Жерар Нуарьель, должны были во что бы то ни стало избавиться от своей «мечености»: социальная дискриминация и бытовая ксенофобия побуждали их активно перенимать манеры и обычаи французов, избавляться от акцента и традиционных привычек. Типичным сделалось изменение фамилий и имен с приближением к французским огласовкам или попросту их замена на французские.

Добившиеся успеха стремились не раскрывать свое происхождение, избегали поддерживать родственные связи или связи с родной кого-либо из их нефранцузских родителей. Яркий пример — Эмиль Золя. Впрочем, у знаменитого писателя, сын француженки и итальянки, ставшего классиком французской литературы, были

¹ Ibid. P. 60 — 61.

² Noiriel G. Le creuset français: Histoire de l'immigration XIX^e — XX^e siècles. Paris: Seuil, 1988. P. 245.

и особые причины. Инициировав общественную кампанию в защиту Дрейфуса и включившись в жестокую политическую борьбу с ультраправыми националистами /см. гл. 3/, Золя мог опасаться, что его итальянское происхождение будет использовано последними против «дрейфусаров».

Очевидно, ксенофобия «работала» на ассимиляцию; однако у этой «работы» была и оборотная сторона. Ксенофобия и дискриминация побуждали иммигрантов замыкаться среди «своих» — по месту работы или по месту жительства. Распространялись различные формы «этнического бизнеса», возникали жилые кварталы из иммигрантов определенного происхождения. Еще в период Третьей республики господствующей формой сплочения общин иммигрантов становилось предместье. Тогда зародилось немало из тех этнических колоний, которые превратились в проблемные пригороды, получившие ныне сокращенное «политкорректное» название ZUP (*zones urbaines sensibles*).

Заметным явлением сделались иммигрантские ассоциации, которые нередко образовывали разветвленную сеть. Так, у поляков многочисленные локальные ассоциации (42 в одном *Брюе-ан-Артуа*, здесь в департаменте *Па-де-Кале* в середине XIX в. велась крупная угледобыча) объединялись в местный комитет, представители местных комитетов образовывали Центральный комитет, который в 1930 г. насчитывал 100 тыс. членов и 500 ассоциаций.

Замечательную способность к объединению проявили иммигранты из России «первой волны», создавшие разнообразные ассоциации профессионального типа, причем не только по образу занятий на родине, главным образом среди писателей и художников, но и по вновь обретенному статусу — например, Генеральный союз водителей такси (900 членов в 1930 г.). Многочисленными были воинские объединения, входившие преимущественно в Русский Обще-Воинский Союз (10 тыс. членов в 1934 г.), и благотворительные организации, были организован Народный университет, а также скаутские отряды¹.

Если сопоставить польскую ассоциативность с итальянской в межвоенный период или португальскую (сотня ассоциаций в 1975 г.) с алжирской в настоящее время, то напрашивается вывод, что к организационной консолидации были подвинуты относительно меньшие по численности иммигрантские общины. Можно поставить вопрос и о соответствии ассоциативного движения иммигрантов фундаментальным принципам Республики.

¹ Ibid. P. 182, 184.

Историки из Высшей нормальной школы (на ул. Ульм) Стефан Бо и Жерар Нуарьель делают радикальные выводы: «Стойкая живучесть ассоциаций, созданных иммигрантами с начала века, показывает, что республиканская система никогда не имела целью ликвидировать, как утверждают, «различия», однако постоянно противилась тому, чтобы эти институты «частного» порядка сделались инструментами в политике и администрации»¹. Впрочем, и в политике иммигрантские ассоциации, как показывает автор «Французского котла», играли определенную роль, поскольку мобилизовывали земляков во время избирательных кампаний голосовать за более терпимого к иммигрантам кандидата.

Не менее симптоматичным с точки зрения республиканских принципов отступлением от французской «ассимилированности» в привычном смысле слова оказывается отмечаемый Нуарьелем процесс пробуждения этнического самосознания у иммигрантов и их потомков. Порой этнические меньшинства напоминали — вот оно историческое многообразие страны! — о далеком прошлом тех краев, что стали Францией. Итальянские рыбаки в Провансе, столкнувшись с дискриминацией, с гордостью припоминали обидчикам факты истории: «Малопочтенные люди называют нас пришлыми, а на самом деле мы — первые марсельцы, первые христиане» на этой земле².

Этническая идентификация иммигрантов и в других случаях сливается с региональной, как например в районе Бедарьё (историческая область Руссильон — см. гл. 1). Символично название предисловия к одной современной публикации — «С Испанией в сердце». Выходцы из Испании вспоминают историю испанской иммиграции в регионе, гордятся сохранением местных обычаев, особенностей образа жизни. «Теперь это разнообразие (*diversité*) сделалось своеобразием (*originalité*) и богатством населения Бедарьё», — утверждали авторы.

Характерны проявляющиеся обычно у третьего поколения настроения, которые исследователи иммиграции назвали (по образцу, явленному колониальной интеллигенцией) «возвращением к истокам». В 1950-х годах подобные настроения «затрагивали незначительное меньшинство мира иммиграции, зато теперь речь идет о явлении, гораздо более распространенном»³, — констатирует Нуарьель. Эти люди сожалеют, что родители не учили их родному язы-

¹ Face aux racismes. T. 2. Paris: La Découverte, 1993. P. 279.

² Noiriell G. Op. cit. P. 235, 241.

³ Ibid. P. 238.

ку и не рассказывали об исторической родине. Они вдруг ощущают некую духовную связь со страной предков и загораются желанием побольше узнать о ней, об умалчиваемой раньше «тайне» своего происхождения. Ностальгия принимает различные формы.

Доминик Шнаппер, социолог иммиграции, дочь Раймона Аро-на, подмечает в современной еврейской среде тенденцию писать слово «еврей» с прописной буквы (Juif), тогда как их предки вполне довольствовались строчной. Среди итальянцев поиски культурной идентичности проявились, в частности, в бурном росте различных объединений. В начале 1980-х на учете в МИД находились 325 ассоциаций, из которых две трети возникли с начала 1960-х; 258 обществ, по которым имеются данные, включали более 50 тыс. членов.

Как оценить такую озабоченность своим происхождением, «истоками», неожиданное пробуждение этнической идентичности? Как совместить «возвращение к истокам» со статистическими данными, которые фиксируют сокращение религиозной практики и знания родного языка, особенно заметное именно у третьего, «но-стальгирующего» поколения иммигрантов?

Очевидно, для Франции уместен вывод, сделанный по материалам США: это поколение, «прочно укорененное в национальной идентичности» принявшей их страны, «может интересоваться своим происхождением, тогда как их родители делали все, чтобы его забыть». Они не собираются «оспаривать ассимиляцию родителей», пишет историк польской иммиграции во Франции, но хотят знать о жизни своих далеких предков. Этническая идентичность становится элементом индивидуального (или регионального) своеобразия, способствует утверждению достоинства личности, расширению ее культурного багажа¹.

Ряд французских специалистов и немалая часть общества восприняли, однако, этническую ностальгию как покушение на принципы «единой и неделимой» Республики, а некоторые даже как «коммунитаристскую» (от *communauté* — община) угрозу национальному сообществу, противопоставление национальной идентичности этно-конфессиональной. В право-радикальной части политико-идеологического спектра в ход пошли постулаты этнической или расовой «неассимилируемости» мира иммиграции. Иммиграционный «алармизм» между тем не имеет отношения ни к современным проявлениям этнической идентичности различных общин, ни к реалиям их ассимиляции. Фактически чувство панической озабоченности сопровождает всю историю массовой иммиграции.

¹ Ibid. P. 240, 243..

Красноречива подборка высказываний, характеризующая, по Нуарьелю, «три кризиса», три волны страхов в XX в.:

— Из правоведческой диссертации 1914 г.: «Всегда ли мы можем побудить пришельцев (*envahisseurs*) принять наши нравы, нашу цивилизацию...? Успешно ли происходит ассимиляция? Недвусмысленные симптомы, кажется, указывают на то, что мы приближаемся к точке насыщения. Наши обычаи пронизаны экзотизмом, наш язык засорен иностранными выражениями, самой нашей безопасности угрожают опасные элементы, которых привлекают наши богатства и которым снисходительные законы никак не препятствуют».

— Из журналистского бестселлера 1931 г.: «Теперь, когда компактные полчища иностранцев утвердились на нашей территории и когда в некоторых округах молодые чужестранцы превосходят числом местную молодежь, проблема принимает совсем другой оборот, и мы вынуждены заключить, что среди нас формируются *этнические меньшинства*».

— Из «Фигаро-магазин» 26 октября 1985 г.: «Останемся ли мы еще французами через 30 лет?» (смысл риторики наглядно передавало изображение символа Республики Марианны, затянутой в чадру)¹.

Вейль считает поворотным в идеологии иммиграционной политики начало 1930-х годов. «Либералы-популяционисты» продолжали придерживаться принципа поощрения иммиграции независимо от происхождения, настаивая лишь на полной ассимиляции, вплоть до «слияния» (в надежде на распространение образования и социализацию иммигрантской молодежи). Но в широкий обиход уже вошли расовые теории иммиграции. Своим опытом прославился специалист по социальной гигиене Рене Мартьяль, на основании анализа крови он выводил формулу биохимической совместимости между коренным населением и этническими группами иммигрантов².

Серьезную поддержку в политических верхах получила позиция профессора права Жоржа Моко, который своими исследованиями иммиграции в 1930-х годах закладывал основы современного «культурного расизма». Впрочем, то был «расизм наоборот» — Моко выступал против иммиграции более образованных и высокопрофессиональных когорт. Он доказывал, что врачи, учителя, деятели искусства, особенно кинематографисты, наряду с финансистами, могут иметь слишком большое влияние, а, кроме того, «их прежняя образованность препятствует глубокому офранцузиванию»³.

¹ Ibid. P. 247.

² Weil P. Qu'est qu'un Français? P. 82 — 85.

³ Ibid. P. 93.

После Освобождения Моко при содействии Луи Жокса внушил идеи этнической и культурной селекции де Голлю, результатом чего стало письмо генерала ведавшему вопросам натурализации Пьеру-Анри Тейтжену от 12 июня 1945 г. В этом документе, составленном тем же Моко, в частности, предлагалось «ограничить проникновение людей Средиземноморья и Востока, которые за полвека глубоко изменили демографическую структуру Франции¹. «Желательно, — говорилось далее, — чтобы приоритет был отдан натурализации северян (*nordiques*)² (уроженцев Бельгии, Люксембурга, Голландии, Швейцарии, Дании, Скандинавии, Исландии, Англии, Германии и т.д.)... В профессиональном отношении Франция нуждается главным образом в непосредственных производителях: рабочих сельского хозяйства, шахтерах, строителях и т.д. В то же время, чтобы сохранить за страной ее ассимиляционные возможности, желательно, чтобы свободные профессии, торговля, банки не были слишком доступны иностранцам»³.

Однако концепция этническо-расовой избирательности встретила сопротивление в самом правительстве де Голля и была отвергнута как, по словам Вейля, «этически неприемлемая», «противоречившая идеалам Освобождения». Тем не менее в последующие годы власти неоднократно возвращались к идеям избирательности. Даже в 1960-х годах, на гребне экономического подъема, когда по призыву автомобильных, металлургических, строительных корпораций в страну приехало несколько миллионов иностранных рабочих, власти всемерно поощряли португальскую и даже марокканскую иммиграцию, чтобы сдержать алжирскую⁴.

Поликультурная интеграция

В идеологическом обосновании этническо-расовой избирательности происходило, как отмечает П.-А. Тагиев, замещение понятий «расы» и «расовой чистоты» терминами «культура» и «подлинная культурная идентичность». «Неравенство» замещается термином

¹ Речь шла главным образом об итальянцах, преобладавших в иммиграции с конца XIX в.

² Эвфемизм дискредитированного понятия «нордическая раса» (большинство перечисленных далее этнических групп в «северяне» никак не годились).

³ Ibid P. 147.

⁴ См.: Face aux racismes. Т. 2. P. 138.

«различия», употребление которого отражает модность постулатов о «праве на различия», вместе с тем у неорасистов исходной является «фобия смешения». «Истина заключается в том, — заявляют правые радикалы, — что народы должны сохранять и культивировать свои различия... Иммиграция предосудительна потому что она наносит ущерб идентичности принимающей культуры, так же как идентичности иммигрантов»¹.

Национал-радикальные политические группировки, в виде прежде всего Национального фронта, попытались использовать культурный фактор для мобилизации электората. Показательно, что, заметив изменение отношения общественного мнения, культурной элиты и государственных органов к «различиям», к «многообразию», к «отличительности», радикалы подняли знамя «французской отличительности», идентичности «коренных французов». «Мы требуем, — провозгласил 13 июня 1989 г. генеральный секретарь Народного фронта Карл Ланг, — права на различия для французов..., права нашего народа распоряжаться самим собой..., права защищать свою идентичность»².

Отметив «дифференциалистский и культуралистский поворот» в дискурсе правых радикалов, часть французской интеллигенции, со своей стороны, подняла знамя борьбы против «нового расизма культурных различий» и в этой борьбе поставила под вопрос собственно принцип признания различий, усмотрев в утверждении курса «многообразия» (*diversité*) опасность утраты французской идентичности («гибридизация») и потребовав возвращения к основополагающим принципам Республики «единой и неделимой»³.

Традиция эта сохраняется, красноречивый пример чему сформулированная в 1991 г. доктрина Высшего совета по интеграции⁴. Собственно создание Совета (1989) было данью времени, а в его наименовании отразилась дискредитация понятия «ассимиляции» как исчезновения культурных различий и растворения меньшинств в господствующей культуре большинства. Однако изменение терминологии в названии официального органа выглядело чисто символическим. Налицо, замечает Вейль, было односторонне-директивное обращение к иммигрантам: «Существует проблема с

¹ Ibid. P. 43, 50.

² Ibid. P. 53.

³ Ibid. P. 39, 59. Vide idem: *Taguieff P.-A. Diversité et métissage: un mariage forcé. La pensée-slogan dans le débat sur l'identité française // Débat. P., 2010. N. 159.*

⁴ Заменившее в контексте деколонизации «ассимиляцию» понятие «интеграции» было впервые выдвинуто в актуальном значении Ф. Миттераном, в бытность министром юстиции, в 1955г.

интеграцией, с *вашей* интеграцией». Между тем в научном определении термина подчеркивается именно многосторонность процесса и обоюдность взаимодействия между обществом и его членами¹.

В 2005 г. рядом с Советом стал действовать негосударственный орган с более конкретной программой — Высший орган борьбы с расовой дискриминацией за равенство. Так борьба с дискриминацией иммигрантов была признана составной частью процесса интеграции. В декларации Совета по интеграции 1991 г. признавались законность понятия «культурные различия» и необходимость французского общества «адаптироваться» к наличию иммигрантов. Однако конечной целью по-прежнему провозглашалась культурная ассимиляция меньшинств, упразднение различий. Совет так и не смог выработать ясную политику по проблемам интеграции иммигрантов, однако продолжает существовать как совещательный орган при премьер-министре, обязанный ежегодно предоставлять доклад по проблеме иммиграции.

Совет остается пестрым по составу и ориентациям. Резко выраженную интеграционистскую позицию традиционного образца (полная ассимиляция мигрантов) занимает в нем эссеист алжирского происхождения Малика Сорель. О ее взглядах свидетельствуют лозунги, распространяемые СМИ: «Нельзя стать французом, только дыша воздухом Франции», «Франция и так сделала слишком много уступок», «Лаицизм — это щит, защищающий Францию»². «Бесподобная Малика», как ее назвал один из сайтов, требует полной ревизии политики, проводившейся с 1970-1980-х годов и возвращения к модели, исключаящей какую-либо этническую идентичность. Ссылаясь на французские традиции и волю французского народа, она обвиняет политический класс и особенно прессу в забвении долговременных интересов Франции. «Разве не пришло время действовать, чтобы избежать Березины?», — риторически вопрошает она.

Однако далеко не все сторонники интеграционистской модели разделяют позицию Сорель в отношении иммиграционных процессов. Проблема этнокультурных различий в ее сочетании с вопросами национальной идентичности может переноситься из идеологической в социальную сферу, становясь предметом историко-социологического анализа. В этих исследованиях раскрываются макросоциальные аспекты интеграции иммигрант-

ских общин, выражающиеся в поведении молодых выходцев из этой среды, вызывающий характер которого в наибольшей степени привлекает с 2005 г. внимание общества и властей.

Яркий пример — подход упомянутой Доминик Шнаппер (член Конституционного совета Франции с 2001 г.). Иммиграция для нее — социально обусловленный процесс, укорененный в современной структуре мира и не зависящий от воли отдельных обществ и государств. Это, подчеркивает социолог, не временная проблема; прогноз, по меньшей мере на ближайшие десятилетия, показывает, что перемещение населения «из более бедных, менее свободных, опустошенных войной или голодом» стран в «демократические, свободные и богатые» будет продолжаться. И это нормальное явление — более молодая и предприимчивая часть населения первой группы в поисках самореализации стремится утвердиться в обществах второй группы. Так компенсируется процесс старения в последних. К тому же принцип свободы перемещения является нормой для демократических обществ, которые рассматривают весь мир как «единое гражданское сообщество».

Проблема иммигрантов, формулирует Шнаппер другое принципиальное положение, есть «прежде всего проблема общества, в котором они обустроиваются». Трудности интеграции мигрантов есть отражение «собственных противоречий демократических обществ в их способности реально интегрировать всех своих членов»¹. Специфику проблемы интеграции во Франции социолог видит в максимальном разрыве между процессами в культурной и социальной сферах.

Судя по материалам сравнительного исследования молодежи Франции, Германии и Англии 1999 — 2000 гг. (которым она руководила), молодые французы иммигрантского происхождения хуже знают традиции этнической родины и гораздо лучше усвоили язык и культуру своей новой родины. Имея более высокий уровень образования, чем иммигрантская молодежь в Германии и Англии, они в то же время в большей степени страдали от незанятости, испытывая максимум фрустрации на почве разрыва между разбуженными ожиданиями и возможностью их реализации.

Напротив, сохранение общинной солидарности у мигрантов в соседних странах, особенно в Великобритании, облегчает процесс интеграции. Сказывается преимущество микросоциальных каналов мобильности, компенсирующих слабость конкурентных позиций

¹ Weil P. La République et sa diversité: Immigration, intégration, discriminations. Paris: Seuil, 2005. P. 47 — 48.

² www.atlantico.fr/users/malika-sorel.

¹ Schnapper D. Par delà de burka: les politiques d'intégration // Études. P., 2010. T. 413, N. 5. P. 462 — 463, 471.

молодежи на современном рынке труда. Общинные связи и взаимная поддержка среди меньшинств в Германии и Англии оказались, признает Шнаппер, более эффективными, чем государственная политика «индивидуальной интеграции», присущая Франции¹.

Вместе с тем Шнаппер не считает французскую модель исчерпавшей себя. Другие модели обладают определенными преимуществами, но имеют и свои недостатки (так, интеграция пакистанской общины в Англии обеспечивает индивиду защиту ценой жесткого контроля за его поведением). А главное — каждая модель должна отвечать историческим особенностям страны. Дискуссии 1980—1990-х годов выявили среди европейских политиков и специалистов две основные позиции. Франция склонялась к «интеграционистской модели», подчеркивавшей приоритет сплочения всех индивидов независимо от происхождения; Германия и особенно Великобритания — к «мультикультуралистской модели», отстаивавшей важность групповой идентичности. С тех пор, однако, положение изменилось в сторону конвергенции разных моделей. Все европейские страны, замечает Шнаппер, взяли на вооружение «политику интеграции», которая, «уважая идентичность каждой группы населения», ограничивает тем не менее выражение этой групповой идентичности «в общественном пространстве»².

Существует вместе с тем большое различие между политикой интеграции — нацеленной на предоставление иммигрантам средств участия в общественной жизни на основе максимально возможного равенства — как выражением государственной воли и интеграцией как социальным процессом, который, подобно каждому процессу в обществе, неравномерно происходит в различных сферах, отличается противоречиями, попятными движениями и нахождением новых возможностей.

Нет оснований говорить об общем провале структурной интеграции французских иммигрантов, заключает Шнаппер. Обследования фиксируют постепенную интеграцию детей иммигрантов, даже если она имеет специфические черты. Если в Англии, согласно недавно проведенному обследованию, 81% мусульман заявили, что являются больше мусульманами, чем англичанами, во Франции свою мусульманскую идентичность поставили на первое место лишь 46%³.

¹ Id. L'échec du « modele républicain »? Réflexion d'une sociologue // *Annales : Histoire, sciences sociales*. P., 2006. A. 61. № 4. P. 766.

² The integration of immigrants in European societies: National differences and trends of convergence. / Heckmann F., Schnapper D. (ed.). Stuttgart: Lucius & Lucius, 2003; *Schnapper D.* Qu'est-ce que l'intégration? Paris: Gallimard, 2007.

³ *Economist*. L., 2006. Vol. 381. № 8501. P. 12.

Однако наряду с этим налицо феномен бунтующего меньшинства, который проявляется в формировании девиантной субкультуры, образовании «банд безработных и деструктурированных подростков, оторванных от культурной традиции предков и не приобретших в школе ни образования, ни социализации». Нельзя, подчеркивает Шнаппер, сводить проблему к особенностям этой молодежи. Они «первые жертвы стагнации французского общества», «дети его экономического, социального и политического кризиса». В их бунтах находит отражение протест против социальной политики последних десятилетий, ориентированной на благополучие старших поколений¹. Проблемы структурной интеграции иммигрантской молодежи оказываются проблемами общества, закрытого в значительной степени для молодежи, независимо от ее происхождения.

Иммигрантская молодежь, подобно всем членам общества, усваивает демократические нормы, но неудовлетворенность от того, как те осуществляются, приводит к изоляции от национальной политической сферы. А такая изолированность оборачивается либо «десоциализацией», либо «утрированным и бесплодным традиционализмом, индикатором которого становится мужской шовинизм в его грубых формах». Поиск социализации в таких условиях питает тенденции «этнизации» кварталов больших городов и «коммунитаризма»². Соперничество и противоречия на локальном уровне приобретают глобальное измерение, вписываются во «всемирный конфликт между демократическими обществами и исламским фундаментализмом»³.

Материальное положение современных иммигрантов лучше, чем жизнь иммигрантов из Ближнего Востока, Италии или Польши во Франции в конце XIX — начале XX вв., а интеграция тех была не менее сложной. Но тогда социальное неравенство не шокировало, поскольку воспринималось укорененным в порядке вещей, а демократическое сознание было менее пробужденным. Безработица оказывается тяжелее, чем бедность, ибо она подрывает личное достоинство. Заменяющая работу социальная помощь «унижает ее получателей», она усиливает их «негативную идентичность», придавая им статус «жертвы». Политика, заменяющая трудовой доход пособием, может обеспечить, подчеркивает Шнаппер, только «интеграцию унижающего свойства»⁴.

¹ *Schnapper D.* L'échec du « modele républicain »... P. 765 — 767.

² *Idem.* Par delà de burka... P. 469.

³ *Idem.* L'échec du « modele républicain »... P. 774.

⁴ *Ibid.* P. 769.

Негативно влияет на интеграцию выходцев из обществ, где заботы о благополучии семьи были смыслом жизни, свобода нравов и прежде всего межполовых отношений. Она создает представление о снятии всех запретов, о вседозволенности. Провокационную роль играет современная «провиденциальная демократия»¹. «Воспитанные в преуспевающем глобальном обществе, проникнутом страстью к равенству, дети иммигрантов болезненно воспринимают материальное неравенство; они грезят о легких деньгах; они требуют... незамедлительного обретения благосостояния»².

В прошлом альтернативой материального неравенства становились сознание «общей судьбы», политизация общества, его уверенность в себе. Вообще республиканская модель, утверждает Шнаппер, была гораздо успешнее при подъеме национализма и государственном авторитаризме. «Националистическая Франция верила в свое величие и превосходство». Теперь «патриотизм заменяют дискуссии о национальной идентичности... Историки и журналисты охотно осуждают национальную идею как продукт истории, написанной националистами... Обличают империализм, колониальный проект, рабовладение так же, как длительное лишение женщин гражданских прав... Какой бы ни была историческая правдивость этой самокритики и ее нравственная ценность..., можно отметить, что подобное самообличение менее эффективно в интеграции иммигрантов, чем... образовательная система, которая призвана была внушить обучающимся, что *“Франция — самая справедливая, самая свободная, самая гуманная”*» (цитата из учебника).

В этом плане, считает Шнаппер, поучителен опыт США, где «патриотизма» больше, чем в европейских обществах, что и влияет благоприятно на интеграционный процесс, хотя латиноамериканские иммигранты не обнаруживают ни желания знать английский язык, ни поддерживать миф о процветании («американская мечта»).

«Авторитарный социальный порядок, — продолжает Шнаппер, — более эффективен, когда речь идет об интеграции выходцев из народной среды». Индивидуализм больше подходит для преуспевающих категорий, а для малоимущих, у которых недостает средств социального продвижения, он становится деструктивным, «негативным индивидуализмом». В подобных случаях более эф-

фективен государственный патернализм, строгие законы, жесткий социальный контроль¹.

Анализ перспектив решения проблем интеграции подводит авторитетного французского социолога к идеям политической мобилизации французского общества при авторитарной роли государства. Главное — добиться высокого уровня политического сознания и понимания всеми гражданами ответственности перед страной. У Шнаппера есть, однако, сомнения в реальности такого курса. В современном мире по общему правилу политизированность скорее разобщает, и это особенно опасно для Франции, где модель интеграции традиционно базировалась на политических категориях. А для успешной борьбы с дискриминацией во имя торжества республиканской модели требуется не авторитаризм, а демократизация.

Тоталитарные тенденции (как и экономический кризис) обостряют ситуацию с признанием Другого, и, хотя эта ситуация не доходит в демократических обществах до таких форм «эссенциализации», что граничат с расизмом, «бои за демократию против расизма никогда не прекращаются». «Политика интеграции увенчается успехом в той мере, в какой французское общество проявит способность к реформированию и одновременно сохранит собственные ценности, не поддаваясь демагогии»², — заключает социолог.

Однако вряд ли может считаться «демагогией» опасность «эссенциализации» ислама, т. е., по словам Оливье Руа, автора книги «Секуляризация и ислам» — тенденция «свести его к неизменной величине, с помощью которой можно объяснить... любые неоднозначные поступки людей с мусульманскими корнями как механическое следствие принадлежности к исламу». Типичный пример эссенциализации — постулат: *«ислам не отделяет религию от политики, значит, мусульмане не способны к восприятию демократии и секуляризма»*.

Эссенциалистский подход формирует отрицательное отношение к «мусульманскому сообществу», в которое включают любого этнического мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет сам себя к этому сообществу или не причисляет. А поскольку «общий знаменатель для сего воображаемого сообщества выводится, как правило, из постулатов консервативного и фундаменталистского ислама, это позволяет утверждать, что мусульмане смогут адаптироваться как в современном мире вообще, так и в

¹ Schnapper D. La démocratie providentielle. Paris: Gallimard, 2002. Этот введенный Шнаппер термин означает усиление социальной роли государства в современных западных обществах на путях широкого социального обеспечения своих членов.

² Idem. L'échec du «modele républicaine»... P. 773.

¹ Ibid. P. 771 — 772.

² Schnapper D. Par delà de burka....P. 471 — 472.

Европе в частности, только если адаптируют и реформируют свою религию»¹.

Подобно другим поборникам традиционной, «республиканской» модели, Шнаппер выводит за скобки проблемы культурной дифференциации, сводя их к социальным предпосылкам. Культурные различия при таком подходе — социальное зло, которое должно быть преодолено. Напротив, для оппонентов культурная дифференциация создает возможности для позитивного обновления французского общества. Они считают, что реформированию подлежит, в первую очередь, собственно республиканско—унификаторская модель интеграции именно потому, что та не соответствует ни новым реалиям, ни новым перспективам.

«Мы в общем продолжаем по привычке придерживаться мысли, — пишет классик современной французской социологии Ален Турен, — что иммигранты следуют процессу., который завершается культурной ассимиляцией у третьего поколения. И во Франции этот процесс снова воспроизводится среди огромного большинства выходцев из Магриба или Португалии». Исследования показывают, что этот процесс идет даже быстрее, чем вообще предполагают.

«Но, — продолжает Турен, — все же мы живем в ситуации уже совершенно иной. Значительная часть населения, даже в странах с самым высоким уровнем среднедушевого дохода, исключена или не интегрирована, отчасти из-за безработицы, но также из-за ослабления первичных социальных связей при профессиональной неинтегрированности. Главная проблема поэтому не в том, чтобы сильнее интегрировать или ассимилировать меньшинства, а в том чтобы предоставить всем индивидам, принадлежат ли они к большинству или к меньшинствам, возможность стать самостоятельными (acteurs responsables)»².

На первый план выходит, таким образом, цивилизационная проблематика, подходы, в которых современные проблемы иммиграции и интеграции во Франции рассматриваются как часть всемирно-исторических процессов, сформировавших (см. гл. 5) цивилизацию Нового времени (модерность). Уже Жерар Нуарьель использовал для понимания иммиграции концепцию модернизации. «Хотя этого или нет, но “быть французом” теперь означает завершение векового процесса, который постепенно разрушил до

¹ Руа О. «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...» / Пер. Е. Клоковой // Иностранная литература. 2006. № 9. (<http://magazines.russ/ nostran/2006/9/ru14.html>).

² La différence culturelle: Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy. Paris: Baland, 2001. P. 94 — 95.

основания традиционное аграрное общество Старого порядка, создав общество индустриальное и национальное. Речь не идет лишь о новых формах производства, ни даже о новых социальных группах; решающий характер приобретают сдвиги в “производстве” нового человека. Иммиграция была одной из составляющих... этого грандиозного, свойственного современным национальным обществам предприятия “ассимиляции”, продуктом которого сделался “новый человек”»¹.

Другие авторы, среди них Ален Турен и Мишель Вевьёрка, уточняют, что речь следует вести не просто о модернизации, а об ее особой фазе, «второй модерности», радикально отличающейся по важнейшим параметрам, включая вопросы социальной интеграции, от начальной фазы — «первой модерности». «Вторая модерность» и находит отражение в политике культурного многообразия, поэтому в ее критике выявляются, отмечает Вевьёрка, реальные противоречия современных обществ, нынешнего этапа их цивилизационного развития. Мультикультурализм, «оспаривающий культурное наследие, связанное с господством одной культуры, одного языка», одной религии «упрекают... за отказ от универсальных ценностей, ликвидацию наследия Просвещения». Так парадоксально политику культурного многообразия смешивают одновременно с традиционализмом фундаменталистского толка и с культурным релятивизмом «постмодерна»².

Между тем это реальность. Современная фаза модерности характеризуется подъемом всевозможных «партикуляризм», находящихся выражение в активно обсуждаемой тематике «возврата» к этно-конфессиональной идентичности — «этническое возрождение» или возрождение религиозности («реванш Бога»).

Может показаться, что в конфликте с универсальными ценностями модерности побеждают различные виды партикуляристского традиционализма. Вместо прогресса обнаруживается архаизация. «Такой поворот, — пишет Вевьёрка, — может обескуражить наследников Просвещения и может внушить радость представителям релятивистской мысли», ищущим доказательства крушения идеалов прогресса и разума. Однако «возврат» свидетельствует «не столько о неудаче Просвещения, сколько о неудачном применении (mauvaise passé) этого проекта»³.

Обращение к местным традициям, религии, этнической солидарности, на самом деле, полагают Вевьёрка и Турен, отражает фор-

¹ Noiriol G. Op. cit. P. 297.

² Wiewiorka M. Neuf leçons de sociologie. Paris: Laffont, 2008. P. 148.

³ Ibid. P. 154.

мирование новой личности, нуждающейся при ослаблении производственных и иных связей индустриального общества в новых факторах поддержки. Старые формы скрывают новое содержание. Если в традиционном обществе «группа во имя традиций подчиняла каждого своему диктату, и индивид неизменно оказывался простой частичкой социума», то теперь люди «хотят иметь возможность выбирать свою идентичность», в том числе принадлежность к тому или иному коллективу. Современный индивидуализм не исключает коллективизма, а, напротив, «питает коллективные идентичности; не нужно их подрывать или уничтожать»¹, — делает вывод Вевьёрка.

Турен подходит к отличию современной фазы модерности с другой стороны. Его установка сформулирована в названии его книги — «жить вместе, равными и различными»². Автор настаивает на совместимости и даже взаимодополняемости принципа равенства и принципа различий, оспаривая долгое время господствовавшую точку зрения, что различие предполагает приниженность одной из сторон. Действительно, принцип равенства родился в революционной борьбе против сословной иерархии. «Когда дух Просвещения вел сражение против обскурантизма, требование различия было бы парадоксом, — пишет профессор университета Париж-УП Симонетта Таббони. — ...Различие как неравенство могло в конечном счете означать отсутствие человеческих характеристик» у тех, кто находился в приниженном положении³.

Однако, замечает Турен, введенный идеологией Просвещения принцип равенства был ценностным, «метасоциальным», тогда как в реальных обществах процветали различные формы неравенства, порой даже не осмыслявшегося и приравняваемого к явлениям природы. «Вместе с другими испанские теологи доказывали, что индейцы такие же Божие создания, как испанцы, но их голос не мешал конкистадорам истреблять население целых регионов». Ныне положение радикальным образом изменилось: на смену внешнему равенству при реальных различиях приходит тенденция к реальному равенству при очевидности различий.

«Культурных прав, — пишет Турен, — требуют все чаще, прежде всего потому что глобализация... ведет к циркуляции самых различных групп во всех частях света, но главным образом потому, что утратила влияние авторитарная концепция развития, диктовавшая жесткое деление на тех, кого считали или кто сам себя считал но-

¹ Ibid. P. 156.

² *Tourain A.* Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents. Paris: Fayard, 1997.

³ La différence culturelle... P. 74.

сителями модерности, и прочих». Мультикультурализм, продолжает Турен, и означает отказ от этой концепции, «отказ от европоцентризма..., отождествлявшегося с универсализмом и оставлявшего в удел другим группам партикуляризм и зависимость»¹.

Итак, продолжая дело национального освобождения, преобразившего мир во второй половине XX в., мультикультурализм является вызовом иерархической структуре современной глобализации, которая не только оставляет за бортом бывшие колонии, но и отодвигает на второстепенные роли бывшие метрополии, «старую» Европу. Поскольку «мондиализация» ведет к примитивизации культур (*laminage culturel*), «чтобы ей сопротивляться, требуется отстаивать различия».

Многообразие, подчеркивает Вевьёрка, — «антипод культурной унификации мира». Значение лозунга многообразия, сила самого слова «разнообразии» (заменившего в официальном французском дискурсе «мультикультурализм») в том, что оно «сплачивает различные движения, общая черта которых — протест против превосходства одной системы ценностей или единственной уникальной модели»².

Значение политики культурного многообразия осмысливается как дальнейшее развитие республиканской демократии, чего не понимают или не хотят понять, по Вевьёрке, сторонники унификаторско-республиканской модели, которые, смешивая общину (*communauté*) и общинность (*communautarisme*), видят «выражение коммунитаризма во всяком коллективном самоутверждении, даже всецело соответствующем праву и ценностям, сопрягающим Республику с демократией»³.

Суть разногласий между сторонниками и противниками политики многообразия в том, что последние склонны игнорировать культурную идентичность новых иммигрантов и проблемы колониального наследия. Их идеалом остается унификаторская политика Третьей республики, к кому бы ни относилась интеграция — к классам, регионам, населению колоний или иммигрантам. Некоторые, подобно историку-политологу Пьеру-Андре Тагиеву, действительно, категорически отвергают политику культурного многообразия. Для них мультикультурализм — это «мультикоммунитаризм»⁴, и допускаема лишь интеграция в обществе отдельных индивидов, но не групп.

¹ Ibid. P. 86 — 87, 94.

² *Wieviorka M.* La diversité: Rapport à la Ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche. Paris : Laffont, 2008. P. 74.

³ Ibid. P. 55.

⁴ *Taguieff P.-A.* La République enlisée: Pluralisme, communautarisme, et citoyenneté. Paris: Éd. des Syrtes, 2005. P. 23 — 24.

Как мы видели в третьей главе, таким был революционный принцип — между индивидом и государством не должно быть каких-либо социальных образований. Индивидуальная идентичность была противопоставлена средневековым объединениям, в частности цехам (знаменитый закон Ле Шапелье 1791 г.), и конфессиональным общинам. «Исторический успех французской модели лаицизма, — напоминает Вейль, — был следствием того, что она отдавала приоритет государственному покровительству индивидов против всякого давления со стороны религиозных групп»¹.

Хотя позиция «новых республиканцев», призывающих к реанимации республиканско-унификаторской модели, находит серьезную поддержку в широких политических и интеллектуальных кругах, официальный курс с известными колебаниями и отступлениями ближе их оппонентам, сторонникам политики многообразия. Не случайно Валери Пекресс, министр высшего образования и научных исследований в правительстве Франсуа Фийона (2007—2010), поручила обосновать этот курс именно Мишелю Вевьёрке с многозначительным тем не менее пояснением, что во всех областях, где сталкиваются позиции «республиканцев» и «мультикультуралистов», социологу следует придерживаться «умеренности», искать такой путь, чтобы защита «универсальных ценностей права и разума» соединялась с «уважением к различиям»².

Вевьёрке, кроме разъяснения самого понятия многообразия — *diversité*, поручалось разработать программу исследований в этом направлении и наметить пути внедрения «политики многообразия» в сфере образования на институциональном, кадровом и методическом уровнях с тем, чтобы «французская система была открытой миру и могла учитывать... большое разнообразие студентов, которых требуется подготовить»³. Вивьёрке постарался придать докладу максимально официальный вид, собрав команду специалистов (наполовину из руководимого им Центра социологического анализа и интервенции) и проведя многочисленные слушания. Кроме различных рекомендаций, доклад содержит отчет об акциях «разнообразия», уже имевших место.

Замечательна во многих отношениях Хартия разнообразия 2004 г., подписанная представителями 1700 французских предприятий и объединений, список которых с тех пор расширился. Смысл

ее выражен подзаголовком «Различия — это богатство». Подписавшиеся обязались добиваться, чтобы персонал их предприятий отражал культурное и этническое многообразие населения. С аналогичной инициативой выступило министерство государственной службы¹. Еще раньше подобные акции были предприняты в рамках правящей коалиции. Николя Саркози, тогда генеральный секретарь Союза за народное движение, в августе 1999 г. обязался позаботиться, чтобы в списках партийных кандидатов нашлось место для выходцев из иммигрантов: «Если мы хотим представлять Францию, нужно научиться ее собирать». А Жан-Пьер Шевенман, министр внутренних дел, призвал в том же году префектов «диверсифицировать набор в полицию, чтобы дать место в ней молодежи иммигрантского происхождения»².

Первостепенное значение в институционализации этнических различий имел закон 1981 г., легализовавший объединения иммигрантов, придав им тот же статус, что и всем французским ассоциациям. В противоположность прежним временам, эти объединения стали для иммигрантского населения официально признанными посредниками в отношениях с профсоюзами, политическими партиями, а также с государством, как на местном уровне, так и на национальном. А для властей закон означал формализацию практики отношений с иммигрантскими общинами, иначе говоря — вопреки республиканской модели — признание иммигрантов в их этнической общности.

Хотя государственный курс на признание многообразия определился, влияние традиционной унитаристской модели сохраняется. Характерный случай произошел в отношении Европейской хартии региональных языков или языков меньшинств. Конституционный совет резолюцией от 15 июня 1999 г. отклонил ее ратификацию, сославшись на 1-ю статью Конституции: принцип единства французского народа не допускает «признания коллективных прав какой-либо группы, объединяется ли она на основании происхождения, культуры, языка или верования»³.

Проблема не столь проста на практическом уровне, как это представляется все более многочисленным поборникам лингвистического плюрализма. Специалисты выделяют во Франции семь региональных языков — бретонский, баскский, окситанские, ката-

¹ Weil P. La République et sa diversité: Immigration, integration, discriminations. Paris: Seuil, 2005. P. 74.

² Wieviorka M. La diversité... P. 9.

³ Ibid. P. 11 — 12.

¹ Verseni D. Rapport sur la diversité dans la fonction publique / Ministère de la fonction publique et de la réforme d'Etat // La documentation française. P., 2004. Décembre.

² La différence culturelle... P. 467.

³ Ibid. P. 461.

лонский, корсиканский, эльзасско-мозельский и фламандский. Но к ним добавляются так называемые миноритарные языки, главным образом языки иммигрантских общин, ибо на некоторых из них, например на кабилском, во Франции говорит больше людей, чем на таких региональных языках, как баскский. В итоге на настоящее время получается три десятка региональных и миноритарных языков. И если их все признать в качестве официальных, то, говорит Веррьер, «ситуация станет абсурдной», учитывая расходы, которые повлечет за собой перевод официальных документов на все эти языки¹.

Давление в пользу принятия Европейской хартии, однако, продолжалось. Соответствующие рекомендации содержались в докладе Вевьёрки. Наконец, в 2008 г., реформируя Конституцию, парламент внес статью (75-1): «Региональные языки принадлежат к наследию Франции». Попытка добиться вписания этой фразы в статью 2-ю в качестве дополнения к декларации «язык Республики — французский» не удалась², а заодно было отсечено положение европейской Хартии о поддержке языков меньшинств. Тем не менее произошел серьезный сдвиг в направлении признания многообразия страны и ретроспективно исправлена историческая несправедливость в отношении бретонского и других местных языков.

Исторически знаменательна и политика децентрализации, необходимость которой была признана еще в 1950-х годах при Мендес-Франсе и которая начала осуществляться при Миттеране с закона 2 марта 1982 г., наделявшего вновь образованные регионы (числом 22 в пределах Гексагона) статусом территориальной общности и органом представительной власти — Региональным советом. Однако, как отмечает автор специального исследования, новые административные образования, при формировании которых слабо учитывалась принадлежность департаментов к историческим областям страны, не стали опорой для местной идентификации, и, напротив, поскольку таковая имеется, она опирается именно на исторические регионы (см. гл. 1). По оценке исследователя из Института этнологии и антропологии РАН, в современной Франции это — Бретань, Эльзас, Корсика, Пикардия, Лимузен, Франш-Конте, Овернь, Окситания³.

Особым образом противоречия курса на многообразии проявляются в отношении культурных особенностей мусульманского населения.

О том, какие юридические и этические сложности сопровождали решение о запрете ношения в школах мусульманского платка (*хиджаб*), поведал Патрик Вейль¹, бывший членом комиссии независимых экспертов, созданной в июле 2003 г. президентом Шираком для изучения вопроса о соблюдении лаицизма. Законодательство, и прежде всего основополагающий закон 1905 г. (закон Комба) об отделении религии от государства, не запрещало ношение религиозных символов. Помимо того, Франция ратифицировала Европейскую конвенцию по правам человека, в котором признавалось право на публичное выражение религиозной веры.

В обоих актах — французском и европейском — содержалась, однако, оговорка об ограничении этого права, если пользование им приобретает «вызывающий (*ostentatoire*)» характер и тем самым затрагивает общественное спокойствие или свободу совести других людей. В 1989 г. Государственный совет установил, что ношение покрывала («*voile*») само по себе не является вызывающим и не подлежит запрету, если не используется как «средство давления и пропаганды». Созданная Шираком комиссия определила, что это последнее и произошло, а именно, что существует давление на девочек и их родителей со стороны исламистских групп, иначе говоря, в большинстве случаев ношение *хиджаба* является покушением на свободу совести школьниц и навязывается им в политических целях. Сложность представляла позиция меньшинства школьниц, носивших *хиджаб* вполне добровольно.

Комиссия заседала четыре месяца, проведя многочисленные слушания, и все же приняла единодушное решение в пользу запрета. Очень важным было при этом придать закону такую форму, чтобы он не носил одностороннего, затрагивающего только одну конфессию характера. Запрет касался ношения всех внешних религиозных символов: таким образом, *хиджаб* уравнивали с иудейской *кипой* и католическими крестами. Европейский суд по правам человека отказался признать этот запрет нарушением.

Очевидно, при принятии решения вопрос стоял лишь о государственных школах и школьницах. «Не было вопроса, — свидетельствует Вейль, — о запрещении религиозных символов ни в университетах, ни где бы то ни было в мире взрослых: взрослые располагают средствами защиты, отсутствующими у детей»². О том же говорил тогдашний министр внутренних дел Саркози: «Закон нисколько не препятствует женщине носить покрывало в частной

¹ Verrière J. Op. cit.

² Nora P. Les avatars... P. 17.

³ Филиппова Е.И. Территории идентичности в современной Франции. М.: ФГНУ, Росинформграфотех, 2010. С. 189.

¹ Weil P. La République et sa diversité... P. 65 — 70.

² Ibid. P. 70.

жизни: идя на работу, посещая учебные занятия, сопровождая детей... Речь не идет о запрещении носить покрывало во французском обществе, но лишь о запрете пользования им в коллежах и лицеях»¹.

Однако дело приняло неожиданный оборот: ограничения распространились на взрослых женщин, и раздражителем сделалась именно панорама городских улиц. Закон о запрете ношения одежды, скрывающей лицо (сентябрь 2010), затронул не только 2000 женщин, носящих, по официальным данным, традиционное мусульманское одеяние *бурка*, но и косвенно мусульманскую общину в целом. «Я за запрет *бурка* в закрытых общественных местах, как банки и супермаркеты. Но я не могу согласиться с тем, что из-за страха перед исламом или интегризмом² покушаются на наши конституционные свободы на улице»³, — заявил Рашид Некказ, французский политический деятель и бизнесмен, учредивший фонд помощи женщинам, которых оштрафуют по закону.

Между тем «закон *антибурка*»⁴ был принят в обстановке широкой мобилизации сторонников унитарной модели интеграции и пылкой защиты ценностей лаицизма. На законодателей и политиков обрушился шквал изданий типа «Изнанка вуали 1989 — 2009: 20 лет исламского наступления на республиканский лаицизм», «Гнев французов» (на обложке элегантная француженка рядом с бесформенными фигурами арабов в традиционной одежде), «Республиканское сопротивление» (на обложке единоборство Марианны с фигурой, закутанной в чадру).

Официально закон был представлен как борьба за конституционные свободы против дискриминации по религиозному и половому признаку. Запрет мотивировался тем, что ношение *бурка* свидетельствует об «изоляции и приниженности, несовместимых с принципами свободы, равенства и человеческого достоинства, утвержденными Французской республикой» (как подчеркивалось в правительственном циркуляре о применении закона).

Идеологический смысл закона между тем хорошо выражен в энтузиазме «новых республиканцев», приветствовавших его как

¹ Sarkozy N. La République, les religions, l'espérance. Paris : Ed. du Cerf, 2004. P. 119.

² Католический традиционализм, граничащий с фундаментализмом или, по другим оценкам, представляющий одну из разновидностей последнего (см. гл. 4).

³ french.peopledaily.com.cn/.../7348132.html.

⁴ В этом присвоенном СМИ закону наименовании раскрывалось его основное содержание, хотя одновременно с *бурка* запрещались маски и монашеские рясы с капюшоном (*сagoules*). Как и в случае с *хиджабом*, государство стремилось соблюсти принцип религиозного нейтралитета и конфессионального равноправия.

долгожданную победу республиканских принципов интеграции. «*Бурка*, — доказывает Шнаппер, — символизирует неравенство в положении женщин», а это ключевой вопрос для фундаментализма всех разновидностей, общей чертой которых является «контроль за поведением женщин, эвентуально варварским способом»¹. *Бурка* попирает принцип демократических обществ как «открытых обществ» в самом широком смысле. Наконец, она затрудняет человеческое общение, которое предполагает, что вступающий в контакт человек демонстрирует свое лицо как признак личностной идентичности.

Демократические принципы, продолжает Шнаппер, требуют «уважать особые традиции» сограждан. «Но до какой степени?». Уважение частных традиций не может подрывать верность общим принципам, таким как равенство всех людей, что несовместимо с неравенством женщин, проявляющимся в «эксцизии»² у девочек, в неравенстве между сыновьями и дочерьми по шариату, в принудительных браках и в ношении *бурка*. «Основополагающим принципом демократии» является также «религиозная нейтральность политики», «отделение политики от религии». Собрав вместе с ношением покрывала привычные мусульманские «стигматы», Шнаппер подводит к традиционному постулату: «Иммигранты должны быть приняты как иностранные гости. Они должны получить те же социальные, юридические и гражданские права, что и местные жители (*nationaux*). Но важно также, чтобы они, со своей стороны, приняли основы демократического порядка»³.

В подобных претензиях к мигрантам, отмечает Руа, смешиваются понятия «этническое происхождение» и «религиозная принадлежность». Ранее это было характерно для правых, заявлявших, что самобытность Европы коренится в христианских устоях. Но сейчас «все большее число людей, считающих себя "левыми", позволяют себе дискриминационные высказывания в адрес ислама, прикрываясь насущной потребностью защитить светский характер французского государства».

Закон 1905 г. (Комба), уточнял Руа, регламентирует отношения государства и религий, точнее вероисповеданий, что подразумевает отправление культа (а не религиозные догматы) на основе их

¹ Schnapper D. Par delà de burka... P. 461.

² Аналогичное обрезанию ритуальное действие, присущее некоторым патриархальным африканским обществам (в том числе мусульманским), сделалось во Франции жупелом для обывателей, хотя нет никаких данных о его распространенности среди французских мусульман.

³ Schnapper D. Par delà de burka... P. 470 — 472.

разделения. «Это означает, что светскость — просто юридическое понятие, но не философия и уж тем более не система ценностей». Необходимо, доказывает ученый, сделать выбор: «...либо мы придерживаемся сугубо юридического принципа секулярности (т.е. разделения), либо... секулярность превращается в род официальной идеологии»¹.

Все же нельзя утверждать, что, принимая закон о запрете *бурка*, власти отказались от политики признания этнокультурных различий. В цитированном заявлении Саркози в бытность министром внутренних дел (и по французской традиции чем-то вроде «министра по делам культов»), есть замечательный пассаж. Назвав ислам одной из трех «великих религий» страны, подчеркнув, что речь идет не только о культе, но и о культуре, министр заявил о необходимости интегрировать во французское общество «мусульманскую составляющую» со «всеми ее особенностями, которые *обогалят республиканский котел* (курсив мой. — А.Г.)». И еще раз уточнил, что речь не идет об ассимиляции, поскольку та требует «отказа от своей идентичности ради того, чтобы быть принятым» в национальное сообщество².

Очевидно понимание, в том числе на высшем государственном уровне, нехитрой динамики ограничительных мер, когда борьба с изоляцией общин оборачивается усилением последней. Как ни парадоксально, пишет П.Симон (Национальный институт демографических исследований, Париж), но именно такая политика и усугубляет культурный сепаратизм меньшинств. «Поскольку различия кроются в самой структуре общества и в его реакции на видимые отступления от нормы», можно сказать, что сама «Республика формирует этничность», замыкая меньшинства в том символическом мире, который образует восприятие их большинством³.

Хорошо прочувствовал драму самоопределения молодежи иммигрантского происхождения бывший «министр по делам культов»: «Они лучше говорят по-французски, чем их родители, они вскормлены французской культурой; однако они хорошо видят во взглядах других, что их не принимают здесь полностью». Историк Бенжамен Стора уточняет: «Они ощущают со стороны общества то же отношение, которое было у Франции к колонизованным»⁴. Та-

¹ *Pyra O.* Указ. соч.

² *Sarkozy N.* Op. cit. P. 24.

³ *Simon P.* La République face à la diversité: comment décoloniser les imaginaires?// La fracture coloniale... P. 246.

⁴ *Sarkozy N.* Op. cit. P. 91 — 93; *Stora B.* La guerre des memoires: La France face à son passé colonial. Paris: l'Aube, 2007. P. 33.

кая позиция большинства отталкивает меньшинства и побуждает их замыкаться; в свою очередь, самоизоляция меньшинств («коммунитаризм») усиливает негативное отношение к ним со стороны большинства.

Возникающая «цепная реакция» достаточно хорошо осознается и властями, и исследователями. Прodelав обстоятельное социологическое обследование различных когорт французского населения иммигрантского происхождения, Сильвен Бруар и Венсан Тиберж пришли к выводу, что «коммунитаризм» затронул лишь его незначительную часть, а в отношении огромного большинства остается плодом воображения. Однако этот фантом порождает «чувство остракизма» среди иммигрантского населения, и это чувство, наряду с расовой дискриминацией и экономическими трудностями, может иметь «контрпродуктивные последствия». «Чрезмерное акцентирование внимания на коммунитаризме при рассмотрении социальных и групповых явлений рискует привести к его принятию социальными акторами». Иначе говоря, воображаемая опасность коммунитаризма может стать реальной, если общество поддается этому фантому¹.

Политика памяти

Вероятно, самым ярким проявлением противоречий в утверждении культуры многообразия стали развернувшиеся в последние десятилетия «бои за историю», точнее — за историческую память («война воспоминаний»). Инициаторами выступили меньшинства, и эти выступления носили «протестный, требующий и обвиняющий» характер. «Это нормально, — пишет Пьер Нора, — поскольку идентичность меньшинств есть по определению идентичность жертв; история тех, кто не имел права на Историю»². Однако востребование меньшинствами этого права вызывало болезненную реакцию со стороны тех представителей большинства, кто не хотел «ворочить прошлое» или отказываться от усвоенного образа «французского величия». Открылось множество болевых точек, самой чувствительной из которых остается оценка колониального прошлого, и прежде всего войны в Алжире.

¹ *Brouard S., Tiberj V.* Français comme les autres: Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque. Paris: Sciences-Po, 2005. P. 134.

² *Nora P.* Les avatars... P. 16.

Особая ответственность ложится на государство, которому предстоит стать верховным арбитром, чтобы предотвратить разгорающуюся «войну памяти». К государству взывают все стороны. Самые радикальные требования, пишет Нора, связаны с вопросом о признании своей идентичности, с желанием добиться ее «записи в великую книгу национальной истории». А для этого «требуется символ, закон, Конституция, официальное слово государства». Ответом стали «мемориальные законы». Их подлинное значение — в их «символическом характере, в торжественности и единодушии заявления законодательного органа», типа «Республика признает геноцид армян» (29 января 2001 г.).

Это законы не столько юридического, сколько этического свойства, подчеркивает Нора. Первый из них — закон Гейсо (Gayssot) 1990 г., принятый по требованию еврейской общины, вводил уголовное наказание за высказывания расистского, антисемитского, ксенофобского содержания и прежде всего за отрицание еврейского геноцида. Между тем уже существовал правовой инструментарий для осуждения отрицателей, однако на волне провишистских настроений, попыток реабилитации режима Петена в исторической памяти (см. гл. 3) потребовалось моральное осуждение на самом высоком уровне Республики, что было сделано этим законом¹.

В 1993 г., в 51-ю годовщину первых массовых арестов евреев, 16 июля было объявлено «национальным днем памяти жертв расистских и антисемитских преследований». Ответственность за содействие нацистам возлагалась при этом на «так называемое правительство Французского государства (1940-1944)». В трактовке закона 2000 г. день 16 июля стал «национальным днем памяти жертв расистских и антисемитских преступлений Французского государства и уважения праведников² Франции». Новая редакция сделалась возможной после речи Жака Ширака перед мемориалом на велодроме Вель д'Ив (ставшем пересыльным лагерем первой массовой депортации).

«Эти черные дни, — говорил президент, — навсегда омрачили нашу историю, оскорбили наше прошлое и наши традиции. Преступное безумие оккупантов было поддержано французами, французским государством... Франция, родина Просвещения и прав человека, убежище гонимых, совершила непоправимое. Нарушив свое слово, она выдала тех, кто находился под ее опекой³ их палачам».

¹ Ibid. P. 16 — 17.

² Тем, кто укрывал и спасал евреев.

³ В большинстве депортированные были беженцами из Германии и оккупированных ею стран.

Кроме законодательного удовлетворения требований еврейской и армянской общин, к «мемориальным» относят законы о рабстве (закон Тобира, по фамилии депутата, что символично, из Гвианы) от 21 мая 2001 г. и о колонизации (февраль 2005 г.). Более удачным, с точки зрения восприятия в обществе, оказался первый из них, квалифицировавший «трансатлантическую торговлю неграми», как и рабство, которому с XV в. подвергались «африканцы, индейцы, мальгаши и индийцы», «*преступлением против человечества*». Была установлена дата ежегодного празднования отмены рабства (10 мая). Прессе вменялось «защищать память о рабах и честь их потомков». «Соответствующее место, которое они заслуживают», предлагалось уделить рабству и работорговле в школьных программах и программах научных исследований¹. Среди положительных откликов впечатляют проекты сооружения мемориалов в городах, обогатившихся в прошлом работорговлей, Нанте и Бордо, и что особенно символично — на набережных, откуда отправлялись корабли работорговцев.

Между тем судьба и этого закона была не простой. Он был принят под давлением мощного движения негритянских общин, организовавших в 150-ю годовщину отмены рабства 23 мая 1998 г. в Париже демонстрацию, в которой участвовали десятки тысяч человек. Созданный затем Комитет движения 23 мая потребовал, в частности, открытия архивов сахарозаводчиков и признания «роли рабов в экономическом развитии Франции». Участники движения доказывали, что именно выходцы из Африки являются самыми потерпевшими из меньшинств, оспаривая эту привилегию у еврейской общины. При этом некоторые активисты ставили под сомнение сам факт геноцида, клеймя соперников как воплощение «американо-сионистской оси зла»². Так развернулась «конкуренция» среди самих меньшинств за привилегию считаться «жертвами»³.

И все же наиболее сложной видится судьба закона о колонизации. «Колониальный вопрос», и в данном случае это вопрос о «колониальной памяти», возник с выдвижения претензий к властям со стороны тех, кто считает себя жертвами исторической несправедливости. Между тем, пишут авторы введения к коллективной монографии «Колониальный разрыв», Франция упорно пыталась «отделить колониальную историю от национальной» и вплоть до 1990-х годов оставалась единственной европейской

¹ Stora B. La guerre des memoires ... P. 103 — 104.

² Ibid. P. 74.

³ Chaumont J.-M. La concurrence des victims. Paris.; Découverte, 1997.

страной, сознательно дистанцировавшейся от «колониальной ностальгии». Яркий пример — уникальный многотомный труд «Места памяти», в котором из 133 статей лишь одна касалась колониального вопроса (о Колониальной выставке 1931 г.). Отвечая на критику, руководитель проекта, академик Нора, заявил: «Траур по колониям — вот единственное место памяти» в колониальной истории Франции¹.

В 1990-х годах забвению был положен конец, притом, воскрешая историческую память, власти постарались удовлетворить все стороны. 18 октября 1999 г. законодательно был утвержден термин «алжирская война» (вместо «операции в Северной Африке»). В октябре 2001 г. в ознаменование 40-летия демонстрации алжирцев 17 октября 1961 г., жестоко подавленной парижской полицией, была открыта мемориальная доска на мосту Сен-Мишель, где пролилась кровь демонстрантов. Одновременно 25 декабря того же года было решено установить национальный день *харки* (арабов, сражавшихся на стороне Франции), а декретом 26 сентября 2003 г. учреждался национальный день памяти «погибших за Францию» в Алжире, Марокко и Тунисе.

Главным явилось стремление властей «нормализовать» колонизацию, интегрировав ее «позитивно» в историю страны. Переосмыслению колониальной истории на официальном уровне положил начало президент Жак Ширак. Открывая монумент «памяти гражданских и военных, погибших в Северной Африке» 11 ноября 1996 г., он подчеркнул «важность и богатство работы, которую проделала там Франция и которой она должна гордиться». Под знаменами того, что оппоненты назвали «колониальным ревизионизмом», сформировался «республиканский фронт» из левых голлистов, социалистов, либералов, смыслом возникновения которого стал постулат о совместимости республиканских ценностей с колониализмом².

Среди лидеров оказались такие знаковые фигуры антиколониалистского лагеря, как директор «Нувель обсерватор» Ж. Даниель и Ж.-П. Шевенман. В номере этого либерального еженедельника за 25 октября 2001 г. Шевенман выдвинул лозунг «Перестанем стыдиться!», призвав помнить не только о насильственном утверждении колониального режима, но и о позитивных моментах, в первую очередь, о школе, ибо та принесла колониальным народам знания, ставшие «интеллектуальным оружием их освобождения»³.

¹ Bancel N., Blanchard P., Lemaire S. Introduction // La fracture coloniale.... P. 15—16.

² Ibid. P. 19 — 20.

³ Ibid. P. 21.

Венцом переосмысления колониализма явился закон 23 февраля 2005 г., первая статья которого гласила: «Нация выражает свою признательность женщинам и мужчинам, участвовавшим в работе, которую Франция проделала в бывших французских департаментах Алжира, в Марокко, в Тунисе, в Индокитае и на всех территориях, где она ранее установила свой суверенитет». Закон вызвал крайне противоречивую реакцию. Правые встретили его восторженно как признание колонизации «великой эпопеей» в истории страны; бурный протест последовал со стороны тех, кто назвал себя «туземцами Республики», а также в Алжире и других бывших французских колониях. Заговорили даже о том, что новое обращение к колониальному прошлому создает в стране «климат гражданской войны»¹.

Кончилось тем, что сам Ширак через 11 месяцев вернул 1-ю статью закона 23 февраля в Национальное собрание для переработки. Однако в законе осталась вызывавшая недовольство антиколониалистов 4-я статья: «Программы университетских исследований отведут заморскому присутствию французов, особенно в Северной Африке, место, которое оно заслуживает. Школьные программы признают, в частности, положительную роль заморского присутствия французов, особенно в Северной Африке, и уделят истории и жертвам среди бойцов французской армии, уроженцев этих территорий, почетное место, на которое они имеют право»².

Все же нельзя игнорировать гибкость подхода законодателей. В законе подчеркивается роль людей-французов, в том числе уроженцев колоний, а не роль государства — «заморского присутствия Франции», согласно традиционной формулировке. Немаловажно, что государство на самом высоком уровне не закрывает дорогу для признания негативных сторон «присутствия». Так, во время посещения Мадагаскара в июле 2005 г. Ширак, имея в виду подавление восстания 1947 г., заявил о необходимости помнить «мрачные страницы нашего прошлого». Президент выразил уважение к жертвам репрессий, которые он объяснил «искажением колониальной системы». И заключил замечательным призывом «жить в мире с прошлым», а для того чтобы «успокоить страсти»³, — проделать необходимую «работу памяти»⁴.

Характерно в связи с этим мнение историка алжирской войны Бенжамена Стора. Он против требований о возмещении матери-

¹ Ibid P. 18 — 21.

² Stora B. La guerre des memoires ... P. 99 — 100. Стора отмечает, что закон о «заморском присутствии» идет в разрез с принципом нейтральности школы (op. cit. P. 82).

³ «apaiser les coeurs» можно перевести и как «смягчить сердца».

⁴ Stora B. La guerre des memoires ... P. 106.

ального ущерба со стороны потерпевших: их просто невозможно подсчитать. Но «принципиальное заявление (*discours fondateur*) президента Республики по колониальному вопросу, подобное тому, что было сделано по рабству», могло бы стать, по мнению Стора, «символической репарацией». Пока между тем с осуждение репрессий 1945 г. в Алжире (аналогичных мадагаскарским) последовало лишь в заявлении французского посла в стране (2005)¹.

Однако в известной мере «символической репарацией» можно считать заявление Ширака при посещения Алжира в 2003 г. Обращаясь к истории взаимоотношений двух стран, он сказал: «Это прошлое сложное, еще болезненное; но мы не должны забывать его, не должны от него отречься... *Научимся смотреть в лицо этому прошлому*. Признаем его раны, его трагизм. Воспримем всю память в совокупности и память всех. Отдадим дань уважения всем жертвам Алжирской войны, всем кто был верен своим обязательствам (курсив мой. — А.Г.)»².

Пожалуй, Ширак нашел самые нужные слова. И, не делая поблажек конфликтующим сторонам, на примере истории франко-алжирских отношений декларировал основания того, что может быть названо национальной политикой исторической памяти. В сущности, президент Республики в критической точке национальной памяти выразил новое осмысление национального единства. Во-первых, это установка на отказ от забвения трагического прошлого, от малодушного ухода в видимое благополучие «Французского величия» и прочерчивание трассы нового понимания национального величия как мужественного отношения нации к болезненным страницам своей истории. Во-вторых, это понимание исторического единства как сложения совокупной памяти и «памяти всех».

Вопрос не так прост, как кажется антиколониалистам. Франция, пишет Сильви Тено (Институт истории современности), не может признать колониальную войну, подобно работорговле, «преступлением против человечества» и не может пойти на возмещение ущерба всем потерпевшим, как она сделала в отношении жертв режима Виши. Кто палачи и кто жертвы? Разве ФНО³ не несет ответственности за террористические действия против гражданского населения (включая соплеменников)? И разве французские ветераны и

¹ Ibid. P. 93 — 94.

² http://www.jacqueschirac-asso.fr/fr/les-grands-discours-de-jacques-chirac?post_id=2554

³ Фронт национального освобождения Алжира, возглавивший борьбу с колониальным режимом.

колониалы не оказались потерпевшими в результате войны? Что-то для сближения памяти о колониальном прошлом делать надо, но Тено не видит «отправных пунктов для того, чтобы управлять этим прошлым»¹.

Историки оказались неготовыми к возрождению «колониальной памяти», а это, подчеркивают Дюлюк и Зитниски, не просто дань ностальгическим чувствам, но оружие политической борьбы за удовлетворение своих социальных требований, чему способствует господствовавший в историографии «морализаторский и обличительный тон» в отношении колониализма. Порожденная политической деколонизацией «деколонизация истории» превратила колониальное прошлое в описание «конфронтации, грабежа, неравного обмена, отчуждения» с подчеркиванием связи между колониализмом и слаборазвитостью бывших колоний.

Требуется переход к многообразию и многосторонности в понимании колониального прошлого, а это порождает сложности двоякого рода. Во-первых, подобное переосмысление требует переосмысления всей французской истории за последние 250 лет и прежде всего более глубокого понимания основополагающей для французской идентичности республиканской традиции, поскольку колониальное угнетение было не единственным негативом и наряду с ним существовали такие явления, как социальное угнетение, женское неравенство, милитаризм, империалистические войны.

Во-вторых, подчеркивая многообразие и противоречивость колониализма, историк рискует не найти отклик в обществе, которое желает простых и однозначных оценок в качестве руководства к действию. Возникает противоречие между «научными требованиями и социальной функцией историка», между исследовательскими задачами и ролью «куратора» исторической памяти².

Эту роль, как свидетельствуют «мемориальные законы», и берет на себя государство. Как воспринимает эту роль профессиональное сообщество? Неоднозначно. Упомянутый закон о колонизации вызвал протест части историков, выступивших с заявлением под характерным названием — «Свобода истории». В этой так называемой петиции девятнадцати³, опубликованной в парижской газете

¹ *Thénault S.* France — Algérie: Pour un traitement commun du passé de la guerre d'indépendance // *Vingtième siècle.* P., 2005. N. 85. P. 110 — 128.

² *Duluck S., Zymicki C.* Penser le passé colonial français: Entre perspectives historiographiques et résurgence des mémoires // *Vingtième siècle.* P., 2005. N. 86. P. 59 — 69.

³ Среди них упоминавшиеся в главах книги Пьер Нора, Мона Озуф, Мишель Винок, Антуан Прост (Про), Жан-Клод Перро, Марк Ферро, Жак Жюльяр, Пьер Видаль-Наке.

«Либерасьён» 13 декабря 2005 г., авторы утверждали, что «мемориальные законы», начиная с закона Гейссо, «ограничивают свободу историка, предписывая ему под страхом наказания, что он должен искать и что находить»¹. Подписанты требовали отмены ограничительных положений и в поддержку своих требований создали ассоциацию «Свобода истории».

В ответ тридцать писателей, юристов и историков 20 декабря 2005 г. опубликовали свое воззвание с не менее характерным призывом «Не смешивайте все!». Признавая желательность отмены закона о колонизации, они одобрительно отзывались о трех других «мемориальных законах», поскольку они осудили факты расовой и иной дискриминации. В то же время эти законы не препятствуют работе историков. «Когда и кому из историков закон Гейссо мешал работать над темой Шoa² и говорить о ней?», — задавались риторическим вопросом авторы «воззвания тридцати»³.

Впрочем, и авторы «петиции девятнадцати» сочли необходимым пояснить, что они не против «мемориальных законов» в принципе и, в частности, поддерживают закон Гейссо. Постольку-поскольку этот закон, указывает одна из подписавшихся, член Государственного совета, историк и юрист Франсуаза Чандернагор (Chandernagor), «предоставляет ассоциациям дополнительные возможности для борьбы с расизмом, антисемитизмом и ксенофобией, законодатель выступает в своей роли и гражданин не может не поддерживать такие меры».

Отстаивая профессиональную независимость историков в выяснении исторической истины, которая никогда не может быть раз и навсегда установленной (в претензиях на окончательный вердикт она и видит опасность некоторых статей «мемориальных законов»), Чандернагор вместе с тем поддерживает принципы «политики памяти». По ее мнению, историки еще лучше, чем законодатели, могут справиться с задачами именно потому, что историк находится в постоянном поиске, сопоставляя разновидности исторической памяти, «конфликтующие между собой», и поверяя их историческими источниками⁴.

¹ Stora B. La guerre des mémoires. P. 102.

² Более распространенный во Франции термин Шoa, подобно Холокосту, означает геноцид евреев во время Второй мировой войны.

³ La judiciarisation du passé et la crise mémorielle: La France malade de son passé / Dossier réalisé par J.-P. Husson.

http://www.cndp.fr/crdp-reims/memoire/enseigner/memoire_histoire/05bishistoriens2.htm

⁴ Ibid.

За взаимодействие политики и науки, государственной власти и профессионального сообщества в реализации общих задач четко высказался Нора, возглавивший после смерти Рене Ремона ассоциацию «Свобода истории». Перед властью и историками, пишет академик, стоит проблема, которая чревата конфликтами, проблема «несовместимости отдельных разновидностей памяти». Для ее решения требуется институт примирения, который бы обладал необходимым авторитетом («*autorité de conciliation*»). «Политическое слово необходимо при условии, что оно будет мужественным и без демагогии». Особенно важно, чтобы оно было произнесено на высшем государственном уровне со всей твердостью и притом с благородством. Путь к примирению при помощи исторической науки «более длителен»; но в конечном счете решает, по мнению академика, именно влияние истории-науки, ибо «память разделяет, а история объединяет»¹.

Государственная власть на самом высшем уровне со своей стороны демонстрирует твердость намерений в отношении «политики памяти». Лейтмотив здесь очевиден. Это восприятие истории страны со всеми ее противоречиями, во всем многообразии опыта составляющих современную Францию народов. «Величие страны заключается в том, — говорил 30 января 2006 г. президент Ширак, — чтобы принять всю свою историю. С ее славными страницами, но также с ее теневыми сторонами. Наша история — это история великой нации; будем гордиться ею. Будем гордиться ею такой, какой она была. Только так можно собрать народ воедино»².

Обращает на себя внимание расширение в последнее время списка государственных праздников. В их число, наряду с 14-м июля и датами окончания двух мировых войн (11 ноября 1918 и 8 мая 1945 гг.), с днем Жанны д'Арк (второе воскресенье в мае) и памятными датами Сопrotивления (воззвание де Голля 18 июня 1940 г. и день памяти героя Сопrotивления Жана Мулена, 17 июня), были включены: поминовение жертв колониальных войн в Индокитае (8 июня) и Алжире (5 декабря), отдельно среди *харки* (25 сентября), а также день депортации (последнее воскресенье апреля), запрещения рабства (10 мая), прославления «праведников Франции»³ (16 июля).

Задача создания единой национальной истории, включающей исторический опыт этнических и иных меньшинств, крайне слож-

¹ Ibid.

² *Wieviorka M.* Neuf leçons... P. 202.

³ О *харки*, депортации и «праведниках Франции» см. выше.

на, и не только из-за позиций представителей большинства, не желающих «ворочать прошлое» и поминать неприглядные моменты, но также из-за позиции меньшинств. Трудно, говорит Стора, найти точки соприкосновения, когда вместо того, чтобы попытаться понять, одни «группы — носители памяти» стремятся «забыть страдания других ради своего прошлого и своих страданий»¹.

Государственная власть сформулировала свою позицию. «Никогда, — заявила министр по делам заморских территорий в правительстве Жан-Пьера Раффарена Брижит Жирарден, — французское общество не было столь возбуждено воспоминаниями о коллективных страданиях. Никогда исторические драмы не использовались столь эмоционально ради формирования той или иной особой идентичности. Никогда не было столь сильно соперничество различных видов памяти, что сосуществуют на нашей земле. Обособление памяти, взаимное неведение, неспособность *понять всеобщее*, которое содержится в историческом опыте, пережитом каждым в отдельности, — все это приводит к тому, что на других возлагается ответственность за несчастья свои и своих близких. Эта трагическая обособленность противоречит нашим республиканским ценностям. Вот почему Республика берется сейчас за необходимую работу памяти, *восстанавливая воспоминания, нередко враждебные друг другу, всех групп населения*, которые составляют нашу страну».

Приведя в качестве примера создание комитета памяти о рабстве, министр подчеркнула, что в его задачи войдет освещение истории работорговли и борьбы с ней в школьных программах, воспитание молодежи в духе понимания явления как «преступления перед человечеством», проведение общественных мероприятий, спонсирование исследовательских программ. «Чтобы сплотить наше национальное сообщество, чтобы сформировать нашу общую судьбу, мы обязаны *довести до каждого французского гражданина всю совокупность памяти*, которую содержит современная Франция (курсив мой. — А.Г.)»², — заключила Жирарден.

Воскрешение многоликого прошлого выразилось в разработке программы учреждения национальных музеев, которые должны прийти на смену частным собраниям искусства афро-азиатских народов (а заодно памятникам оасовцев³, сооруженным в Тулоне,

¹ Hommes et migrations. P., 2007. N. 1268 — 1269. P. 210 — 211.

² См.: Vingtième siècle. P., 2005. N. 86. P. 69.

³ ОАС — организация, борющаяся в 1958 — 1962 гг. террористическими методами против признания независимости Алжира.

Перпиньяне и некоторых других городах юго-запада). В программу вошли: музей истории французской колонизации Алжира (1830—1962) в Монпелье, музей алжирской войны и деколонизации Марокко и Туниса в департаменте Тарн, музей французских репатриантов из колоний в пригороде Лилля, Национальный мемориал Заморской Франции в Марселе, наконец — Национальный центр истории иммиграции на месте бывшего Музея колоний в Пор-Доре (Париж).

«Включить иммиграцию в национальную хронику», — так охарактеризовал проект создания Центра Вевьёрка. Он же определил это мероприятие как «вызов»: «В коллективном воображении *нашими предками* гораздо охотнее представляют галлов, чем поляков, испанцев, итальянцев или португальцев... Сделать из иммиграции элемент нашей истории... означает разрыв» с привычными, консервативными представлениями. «Чтобы гордиться тем, что Франция «в течение добрых полутора веков была страной иммиграции», нужен «иной взгляд на построение национальной идентичности», нужно также отрешиться от современной социальной ситуации, в которой иммигранты отождествляются с маргиналами¹.

Необходимость интегрировать иммиграцию в национальную историю отчетливо осознается на самом верш. «Мы все немного римляне, немного германцы, немного евреи, немного итальянцы, все более и более португальцы. Я спрашиваю себя, не являемся мы уже и немного арабами»², — говорил президент Миттеран на коллоквиуме в Сорбонне (1987). «Мы почти все являемся детьми иммиграции», — вторил президенту-социалисту Саркози. И хотя эти заявления были заметным преувеличением и выходцы из последних волн иммиграции (XIX — XX вв.) составляют, по разным подсчетам, лишь около трети населения страны³, главное в подобных заявлениях — курс на единство многообразия страны, который отчетливо противопоставляется ее расколу на «коренных французов» и «французов из иммиграции», если пользоваться фразеологией национал-радикалов⁴.

Создание Центра истории иммиграции, отмечает Ануэ Коев (Университет Париж—X), знаменовало переворот в музейной политике страны, сосредоточенной до сих пор на прославлении ге-

¹ Wieviorka M. Incrire l'immigration dans le récit national // Hommes et migrations. P., 2007. Oct. P. 8—9.

² Noiriel G. Op. cit. P. 361.

³ Ibid. Распространена цифра 18 млн. человек (Stora B. La guerre des memoires ... P. 86).

⁴ Sarkozy N. Op. cit. P. 24.

роического прошлого Франции с ограничением ее культурного наследия рамками «шестиугольника». Теперь предстоит вписать в «Пантеон национальной истории» «бедного родственника», каким является история колоний, а затем и иммиграции. Требуется «объединить память французов вокруг общей истории и республиканских идеалов». Между тем память тех, кто из поколения в поколение жил в метрополии, и тех, кто приехал из колоний, — это «разделенная память», воспоминания, которые противопоставляют их друг другу. Более того, колониальная история — это «кровоточащая рана» и это «прошлое, которое не проходит»¹, поскольку «история иммиграции во Франции безоговорочно связана с историей колонизации».

Безусловно, необходимо соблюдение исторической правды, причем не просто во имя знания самого по себе, но как признание негативных сторон национального прошлого. Истина, по словам разработчика проекта создания Центра, должна не только явиться утешением, но и «служить компенсацией за унижения»². Для этого требуется признание прошлого во всей его целостности, «включая самые мрачные его аспекты». Другая задача — переосмысление национальной истории на всю ее глубину под углом зрения современных проблем.

«Напряженность в отношениях между историей и памятью остается в сердце проекта», — замечает Коен. Несомненно, критерии экспозиции музейного Центра должны отвечать научно-историческому подходу, притом, однако, что национальная история становится плюралистической, а это означает необходимость отражать различающуюся память ее участников, в том числе тех, для кого эта память образует мост между «приемной страной» и «страной происхождения». Соответственно экспозиция должна включать материалы их пребывания и деятельности не только в метрополии (службу во французской армии, строительство дорог и т.д.), но и на исторической родине.

В проекте Центра, заключает Коен, воплощается «исторический консенсус», направленный на конструирование общего прошлого, что, в свою очередь, должно стать «эффективным инструментом идентичности» в современном французском обществе. Духом этого консенсуса должна быть проникнута работа по селекции воспоминаний.

¹ Коэн цитирует слова историка ФРГ Эрнста Нольте из статьи в газете «Франкфуртер Альгемейне» (1986) по поводу нацистского прошлого Германии.

² *Toubon J.* Mission de préfiguration du centre de ressources et de mémoire de l'immigration. Paris, 2004. P.189.

аний. Эта задача ложится на профессионалов («entrepreneurs de mémoire»). Память включает забвение, в данном случае «коллективная память есть одновременно разделенное забвение»¹.

Сложности и противоречия мультикультурализации Франции, как и других развитых обществ, очевидны. Традиционалистски настроенные представители большинства «чувствуют себя осажденными в стране становящейся мультикультурной», и эти чувства работают на «коммуитаризм белых», усиливая позиции национал-радикалов². Одновременно неприятие «белыми» «цветных», их заведомо враждебное к ним отношение усиливает обособленность «цветных», порождая феномен «навязанного коммуитаризма». И тем не менее даже противники мультикультурализма признают его влияние, о чем свидетельствует отношение французского общества к самому болезненному вопросу. Так, значительная часть французов (22%) полагают, что ислам является «фактором культурного обогащения» страны и еще 36% не считают его «угрозой»³.

Как бы то ни было, корректно говорить о «французском исламе», а не-- в привычной терминологии — «ислам во Франции». И «задача французского ислама», как подчеркивал Саркози в роли «министра по делам культов», при соблюдении республиканских норм «не подорвать силу своего духовности (*sans affaiblir son message spirituel*)». Требования предъявляются и к французскому обществу: Франции надлежит научиться жить с религиозным многообразием, «многоликая Франция требует от каждого принятия различий». «Это самое трудное из-за подсознательного недоверия», а оно основано на непонимании. Боятся ислама, потому что не знают его. «Культуру многообразия нужно выращивать»⁴, — заключил Саркози.

Основными предпосылками государственного курса на многообразие остаются, во-первых, признание того факта, что Франция «стала мультикультурной, полиэтнической, поликонфессиональной»⁵, во-вторых, твердый отказ от нивелирования различий, характерного для Третьей республики. При таких обстоятельствах единственной возможностью обретения единства общества в долговременной перспективе остается политика единства многообразия.

¹ *Cohen A.* Quelles histoires pour un musée de l'immigration □ Paris // *Ethnologie fr.* P., 2007. T. 37. N.3. P. 401 — 408.

² *Stora B.* La guerre des memoires ... P. 50.

³ *Grjebine A.* La société du ressentiment: L'Europe et la montée du communitarisme musulman // *Débat.* P., 2011. N. 164. P. 122.

⁴ *Sarkozy N.* Op. cit P. 114 — 115.

⁵ *Ibid.* P. 24.

Список использованных терминов, латинских слов и выражений

- Ager — поле
 Aggiornamento — букв. осовременивание (итал. яз). Курс папского престола на обновление доктрины и практики католической Церкви
 Car tel est notre plaisir — такова наша воля
 cuius regio eius religio — у кого власть, того и религия. лат.
 complicité morale — предполагаемое соучастие в преступлении
 defensor civitatis — букв. «защитник города». лат. Должностное лицо в древнеримском городе.
 droit d'alluvion — право государства или прибрежных жителей на все то, что приносят воды морей и рек, в первую очередь на земельные наносы.
 franc-alleu — свободное владение землей
 idée générale — термин политической доктрины Руссо
 Intro muros — за стенами. лат.
 jus sanguinis — право крови. лат.
 Jus soli — право почвы. лат.
 Lèse—majesté divine et humaine — покушение на суверена и атрибуты его власти
 Memento mori — помни о смерти. лат.
 Memento vivere — помни о жизни. лат.
 Omnia docet — учит всему лат.
 Pietas erga patriam — преданность отечеству. — Лат.
 Raison d'Etat — государственные интересы
 Régime de la cité — муниципальное устройство города.
 Respublica literaria (Republique des Lettres) — Республика словесности
 Rex pacificus — Правитель-миротворец, лат.
 Salus populi suprema lex — благо народа — высший закон. Лат.
 Saltus — лес. Лат.
 Sanctus amor patriae dat animum — святая любовь к отечеству одушевляет. лат.
 Sapere aude — дерзай знать, решишь быть мудрым. Лат.
 Versus — отношения противостояния или сопоставления между субъектами и предметами. Лат.
 Videant consules ne quid respublica deltrimenti cariat — следите, консулы, чтобы республике не был нанесен урон. лат.
 Urbs nescia vinci — город, никем не побежденный. лат.
 zones urbaines sensibles — проблемные городские районы

Указатель имен

Содержание

Введение	5
Глава 1. Страна и ее исторические регионы.....	20
Глава 2. От Галлии к Франции: мифологемы происхождения	94
Глава 3. Формирование национальной идентичности	123
Глава 4. «Старшая дочь церкви» и лаицизм.....	177
Глава 5. В цивилизационном процессе Нового времени.....	237
Глава 6. Становление культуры многообразия.....	300
Указатель имен	355