

ОЧЕРКИ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
СЕМАНТИКИ
РУССКОГО ЯЗЫКА
РАННЕГО НОВОГО
ВРЕМЕНИ

STUDIA PHILOLOGICA



Коллектив авторов

Очерки исторической

семантики русского языка

раннего Нового времени

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=454535

*Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового
времени : Языки славянских культур; Москва; 2009
ISBN 978-5-9551-0352-5*

Аннотация

Коллективная монография посвящена проблемам динамики лексических значений в ту эпоху, когда русский язык переживал радикальные изменения, связанные с культурной революцией Петровской эпохи и обусловленными этой революцией процессами модернизации, секуляризации и вестернизации. Создававшаяся в XVIII в. новая русская культура требовала заведения новых понятий, и именно эта задача определяла многочисленные изменения в истории отдельных слов. В предлагаемой вниманию читателя монографии семантическая эволюция трактуется в рамках истории понятий с применением того аппарата, который был выработан в этой области лингво-культурных исследований (в частности, в работах Р. Козеллека и его школы). В книге рассматриваются разнородные

понятийные сферы, что позволяет создать стереоскопическую картину языковых изменений в контексте глубоких культурных перемен. Эти перемены в разной степени затрагивают разные области культуры, однако во всех случаях вызванные ими семантические процессы работают с унаследованным от предшествующих эпох языковым материалом, приспособлявая его к решению новых понятийных задач. В этой перспективе история слов превращается в историю культуры. В монографии исследуются изменения в понимании темпоральности и появление представлений о свободном времени (слова *досуг*, *праздность*), в нравственно-политических концептах (слова *долг*, *долженство*, *должность*), в понятиях социальной истории (слова *служба*, *промысел*, *работа*), в концептуализации человеческих качеств и поведения (слова *мужество*, *смелость*, *отвага*), в основных ментальных категориях, определяющих когнитивные способности человека (понятия *простой* и *сложный*), в каждодневных социальных практиках и их оценке (слова *детоубийство*, *греховодник*). Открывающаяся панорама семантических инноваций позволяет по-новому взглянуть на ряд теоретических проблем истории понятий. Книга представляет интерес для лингвистов, филологов, историков культуры и социальных историков.

Содержание

| | |
|-----------------------------------|----|
| В. М. ЖИВОВ | 5 |
| В. М. ЖИВОВ | 42 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 90 |

Коллектив авторов Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени

В. М. Живов

История понятий, история культуры, история общества

История понятий, или в немецком оригинале Begriffsgeschichte (поскольку это направление историко-филологических штудий возникло и оформилось в Германии), выделилась в особую область знания в значительной степени благодаря трудам Райнхарта Козеллека и отчасти его старших коллег Отто Бруннера и Вернера Конце, издавших вместе с ним фундаментальный труд: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Brunner et al. 1972–1993]. Это школа возникла, естественно, не на пустом месте. Журнал *Archiv für Begriffsgeschichte* начал выходить еще в 1955 г., а интеллектуальные традиции данного направления приняты

возводить к появившемуся в 1899 г. *Словарю философских понятий* (Wörterbuch der philosophischen Begriffe) Рудольфа Эйслера [Eisler 1910]. Его особенности, с которыми, надо думать, связана его нарастающая популярность в современных гуманитарных исследованиях, отчетливо видны при сопоставлении. Begriffsgeschichte в своих истоках отчасти напоминает разрабатывавшуюся в англоязычном мире историю идей (history of ideas). Отличительной характеристикой немецкого варианта с самого начала оказывается внимание к слову как таковому, к историко-филологической составляющей анализа интеллектуальных процессов.

Такой разворот в Begriffsgeschichte, конечно же, не случаен. В этом ясно просматривается преемственность в отношении к развитию немецкой философской мысли XX столетия. Прежде всего и наиболее очевидным образом речь идет о герменевтике. Идеи или понятия не существуют сами по себе как абстрактные метафизические сущности. Они живут в тексте (и дают жизнь тексту) и в этой своей жизни требуют диалога с традицией. Развитие понятий – это герменевтический процесс, процесс «действенной истории» (Wirkungsgeschichte) в терминологии Ганса-Георга Гадамера. В работах Козеллека переклички с трудами Гадамера, который был его учителем, многочисленны и содержательны. Отмеченная преемственность имеет, однако, более общий и широкий характер. Фоном, на котором появляется Begriffsgeschichte, является тот анализ способов познава-

ния, который отличает феноменологические исследования, начиная по крайней мере с Дильтея и Гуссерля. Познавание начинает рассматриваться беспредпосылочно, в его прямой данности, и отсюда появляются концептуализации языка в его когнитивной или бытийной инструментальности (в России эта линия развития представлена в трудах Г. Г. Шпета, в частности, в его *Внутренней форме слова* [Шпет 1927]). В Германии этот процесс затрагивает не только философию, но и собственно филологию и языкознание (см. труды Йоста Трира, например, [Trier 1931]). Можно полагать даже, что появление проекта Бруннера, Конце и Козеллека, равно как и позднейших теоретических работ Козеллека, не столько сформировало новый подход в области Geisteswissenschaften, сколько распространило рассматриваемое широкое философское движение на историю.

В самом деле, основным предметом Begriffsgeschichte в том виде, как она представлена в работах Козеллека, является история. То, что изучал Козеллек, – это язык истории, язык, на котором пишется история, и язык, в котором происходит история. Козеллек писал о неустранимом напряжении, которое существует между социальной историей и историей понятий или, иными словами, между историческим фактом и его языковым воплощением: «Социальная история, или история общества, и история понятий находятся в исторически обусловленном напряженном отношении, которое отсылает обе истории друг к другу, не будучи само способным

когда-либо прекратиться» [Козеллек 2006: 37]. Козеллек отдает себе отчет в абсолютном доминировании языка в истории, так как языковые тексты не только являются важнейшими участниками истории (в виде соглашений, юридических актов, приказаний и т. д.), но и составляют материю истории. «[К]ак только событие станет прошлым, язык превращается в основной фактор, без которого невозможно никакое воспоминание и никакое научное осмысление этого воспоминания» [Там же: 41]. В этом плане Козеллек идет дальше, чем Люсьен Февр или Марк Блох (на которых он ссылается), для которых ментальные структуры остаются объектом изучения историка, не подчиняя его себе как наблюдателя.

Вместе с тем Козеллек не совершает радикального и несомненно опасного шага в метаисторию, как это делает Хейден Уайт (ср. предисловие Козеллека к книге Уайта *Tropics of Discourse* и предисловие Уайта к английскому изданию статей Козеллека [Koselleck 2002: IX–XIV, 38–44]). Хотя Козеллек пишет о «фиктивности фактического», реальность которого возникает лишь «посредством языковой фикции» [Ibid.: 43], он сохраняет определенное пространство для истории «вне языка». Он пишет о том, что «на уровне языка должно быть определено то, что в прошлой истории обуславливалось языком, а что нет» [Ibid.: 41], и приписывает определенную автономию истории общества, указывая, что «[р]азличие между действием и речью (...) препятствует также, при взгляде в прошлое, тому, чтобы социальная

‘действительность’ когда-либо совпадала с историей ее языковой артикуляции» [Ibid.: 51]. Основной акцент Козеллек делает на том, что историю невозможно построить и невозможно помыслить без истории понятий. С этим легко согласиться, в особенности учитывая тот вклад, который внесли в понимание исторического процесса работы Козеллека и его сотрудников. Этот подход, однако, фокусирует внимание исследователей, занимающихся историей понятий, на истории. Козеллек, естественно, далек от исторического детерминизма Гегеля, но он не полностью оторван от этой традиции. Он испытывает несомненное влияние М. Хайдеггера, причем прежде всего позднего Хайдеггера с его концептом истории бытия. Неудивительно поэтому, что у Козеллека, по словам Н. Е. Копосова, «[и]стория оказывается (...) некоторой самовластной силой, способной навязывать народам [лучше было бы сказать *человечеству*. – В. Ж.] их судьбу» [Копосов 2006б: 17]. История понятий, как ее преподносит Козеллек, есть прежде всего история исторических понятий.

Можно предположить, что ширящийся интерес к Begriffsgeschichte в международных гуманитарных исследованиях связан с центральностью для них исторической (а не синхронно-дескриптивной) проблематики, с постструктуралистским преимущественным вниманием к конструированию процессов, а не состояний. Козеллек и его сотрудники оказались постструктуралистами *avant la lettre* и отчасти не по своей воле. При таком развитии немецкая история по-

ятий сделалась передовой наукой, за которой последовали другие национальные традиции. Российская наука также в последние годы начала осваивать данное направление. Здесь можно указать и на работы ряда ученых из Европейского университета в Санкт-Петербурге, издавшего сначала сборник *Понятие государства в четырех языках* под ред. О. Хархордина [Хархордин 2002], а затем сборник *Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века* под ред. Н. Е. Копосова [Копосов 2006а]. Интересные начинания обнаруживаются в работах Е. Н. Марасиновой [Марасинова 2004а; 2004б]. Настоящий сборник также может рассматриваться как вклад в развитие данной исследовательской парадигмы.

Эти единичные и частные труды неправомерно, конечно, сравнивать с фундаментальными работами Козеллека и его коллег. Однако вряд ли прав Петер Тирген, который полагает в предисловии к изданному им сборнику с красноречивым названием *Russische Begriffsgeschichteder Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*, что «Россия и Советский Союз были для истории понятий отнюдь не благоприятной почвой», и причину этого видит в том, что «история понятий требует свободы мысли», которой в России (и тем более в Советском Союзе) никогда не было [Thiergen 2006: XX]. Я не стану входить в споры о российском свободомыслии и вспоминать изречения Чаадаева, как это делает немецкий коллега. На мой взгляд, он напрасно им-

плицитно противопоставляет западноевропейские успехи в области Begriffsgeschichte российской отсталости и ставит перед русской историей понятий задачу «нагнать упущенное» [Ibid.: XXV]. Отсталость русистики вполне сопоставима с отсталостью италянистики или отсталостью испанистики, и это побуждает сомневаться в перспективности генерализирующих объяснений, апеллирующих к характеру «национальной» истории, и искать причины в частных особенностях различных интеллектуальных традиций. В конце концов, и английский вариант Begriffsgeschichte, представленный в работах К. Скиннера [Skinner 1978] и М. Покока [Роскок 1972], отличается своими особенностями, обусловленными иной, чем у Козеллека, интеллектуальной атмосферой (ср. [Копосов 2001: 284–294]). И относительно этих работ может быть поставлен вопрос, до какой степени они являются «Begriffsgeschichte in strengem Sinn».

Об этом строгом смысле П. Тирген пишет по поводу *Истории слов* В. В. Виноградова [Thiergen 2006: XXI] и, вполне естественно, находит, что исследования Виноградова не могут быть историей понятий «в строгом смысле». С моей точки зрения, проблема состоит в том, в какой мере этот строгий смысл оправдан, в какой мере он соответствует строго очерченной области знаний, а в какой мере оказывается данью специфическим интересам и идиосинкратическим построениям Козеллека (постановка подобного вопроса никак не умаляет выдающихся достижений главного теоретика ис-

тории понятий). Для Козеллека, как уже говорилось, главным интересом была история, и в силу этого понятия, на которых сосредоточивалось его внимание, были социально-политическими понятиями. Принципиальной ценностью обладало для Козеллека все то, что так или иначе относилось к изменениям в конструкции темпоральности, прежде всего отличительные черты времени в Новом времени (Neuzeit). Сюда как раз и относятся такие понятия, как история, время, Новое время, прогресс, эпоха, цивилизация и т. п.

Можно ли, однако, утверждать, что вне понятий этого круга существенных предметов для изучения в плане Begriffsgeschichte не существует? Думается, такие ограничения были бы не только контрпродуктивными, но и противоречащими внутренней конструкции данной области. Концептуализирование истории в различные эпохи апеллировало отнюдь не только к темпоральности как таковой, но к понятиям, имманентной темпоральностью не обладающим. До Нового времени история двигалась к Страшному Суду, так что ее темпоральность могла поглощаться эсхатологичностью (см. [Koselleck 2004: 232]). Это означает, что для человека поздней античности, или Средних веков, или – ограничиваясь неэлитарной частью населения – раннего Нового времени спасение было никак не менее важной категорией, чем время, так что понятие истории соприкасалось с такими «неисторическими» понятиями, как спасение, грех, покаяние, страх, смирение и т. п. Провести содержательную гра-

ницу между понятиями, определявшими культурное сознание многих поколений, и понятиями, на которых покоилось историческое сознание, не кажется возможным: история – это часть культуры, и культура – это часть истории.

Можно, конечно, возразить, что такой подход абсолютизирует культуру, которая представляет собой еще более расплывчатую категорию, чем история, которую абсолютизирует Козеллек. Однако в данном случае терминологические дискуссии сводятся к перебору слов и вряд ли приводят к прояснению смысла. Мы можем, не вдаваясь в возникающие апории, определить культуру как совокупность наследуемых (т. е. мемориализируемых) дискурсивных, социальных, религиозных, эстетических и познавательных практик, изменяющихся (т. е. приобретающих историческую проекцию) в процессе наследования. История и есть выстраиваемый сознанием ряд таких изменений, то динамическое бытие, в котором эти практики осуществляются. Эти образующие порочный круг определения достаточны для того, чтобы уяснить, чем мы занимаемся, и, в частности, расширить область истории понятий от понятий «исторических» к понятиям «культурным». Последняя категория, очевидным образом, внутренне тавтологична, поскольку невозможно помыслить существование «вне-культурных» понятий. Можно было бы даже сказать, что история понятий – это история культуры, рассматриваемая как динамическая вербальная деятельность и раскрываемая через историю слов (языка), арти-

кулирующих понятийную сферу (ср. [Thiergen 2006: XXVI–XXVII]).

Такой подход к истории понятий оказывается несомненно шагом в сторону от «Begriffsgeschichte in strengem Sinn» в представлении П. Тиргена, однако он кажется более гибким, открывающим перспективы для большего разнообразия исследований и, надо надеяться, более плодотворным. Вместе с тем он, следует думать, более приспособлен к русистике, поскольку в русской дискурсивной истории – еще в большей степени, чем в дискурсивной истории многих европейских языков – социально-историческая сфера крайне нечетко отделена от сферы христианско-религиозной, с одной стороны, и народно-магической – с другой. При таком подходе (к его преимуществам мы еще вернемся ниже) русская история понятий оказывается наделенной достаточно богатой (пред)историей. Я имею в виду прежде всего работы В. В. Виноградова по истории слов. Стоит напомнить, что Виноградов отнюдь не был провинциальным советским языковедом. В 1920–1930-е годы он был в целом в курсе развития европейской гуманитарной мысли, в частности через работы упоминавшегося выше Г. Г. Шпета, и скорее отдавал себе отчет в значении истории слов для истории общества (хотя его больше интересовали собственно лингвистические и стилистические аспекты лексикологии), ср. его наблюдения над историей слов *декадент*, *декадентство*, *интеллигенция*, *кисейная барышня*, *отщепенец* и т. д. [Виноградов

1994: 135–137, 227–229, 243–245, 428–430] ¹. Эта линия исследований была продолжена до известной степени Ю. С. Сорокиным (см. [Сорокин 1965]) и в особенности в некоторых работах А. А. Алексеева, в полной мере заинтересованного проблемой соотношения лексических и социальных изменений (см. [Алексеев 1978]).

Сдвиг в сторону истории культуры приносит в исследованиях по истории русских понятий и другие дивиденды. Козеллек, сосредоточиваясь на истории «исторических» понятий, рассматривает в качестве переломного момента эпоху Просвещения. Оговорив зависимость постановки поворотного пункта (и членения истории на эпохи) от того, какие параметры берутся в качестве значимых, Козеллек объясняет, что именно в истории было перевернуто Просвещением. Новое время начинается с Просвещения, потому что Просвещение осознает себя как «знаменосец нового времени» (*neue Zeit* – [Koselleck 2002: 160]). С этого времени «время не остается только формой, в которой совершаются все истории, но оно само приобретает историческое качество. Вследствие этого история более не происходит во времени, но скорее посредством времени. Время метафорически динамизируется в самостоятельную историческую силу» [Ibid.: 165]. Будущее из воспроизведения уже бывшего превраща-

¹ Теоретические формулировки Виноградова, появляющиеся в работах 1940–1960-х годов, приспособлены к советскому изводу марксизма и поэтому малосодержательны, ср. [Виноградов 1977: 75–76].

ется в область нового и неведомого, и это меняет основы исторического сознания и саму конструкцию истории. Великая французская революция как откровение совершенно нового и непредвиденного была одним из основных импульсов этого изменения и вместе с тем его символическим отправным пунктом.

Однако российское Просвещение – это совсем особенное Просвещение, не похожее на Просвещение французское или немецкое. Французское или немецкое Просвещение было, по мысли Канта (в его заметках «Was ist Aufklärung?» – см. [Foucault 1984: 32–50]), становлением индивидуальной ответственности, которая позволяет просвещенному человеку разделить сферы подчинения и свободной мысли. В этом плане Просвещение было освобождением от государства как главного агента исторического порядка и социальной дисциплины. Русское Просвещение XVIII в. было куда теснее связано с государством, оно вводилось государством (по крайней мере при Екатерине Великой) и контролировалось им, так что, вообще говоря, оно может именоваться государственным просвещением (см. [Живов 1996: 422–427]). Государственный контроль включал в себя в качестве важнейших моментов контроль над историей и контроль над будущим. Поэтому в русском Просвещении реконцептуализации времени и реконцептуализации истории не происходило или, вернее, концепт Нового времени строился не из элементов собственного Просвещения, а усваивался от французов

и немцев в качестве готового продукта. Поэтому для русской истории понятий Просвещение никак не может служить поворотным пунктом.

Где именно у русских располагается основной переломный момент, достаточно очевидно. Новая жизнь, а отсюда и новая мысль, и новые слова появляются в Петровскую эпоху. Не похоже, однако, что вместе с ними приходит и радикально новое понимание истории ², так что в качестве козеллековского перевала эти десятилетия, видимо, не годятся. Перевал с наглядностью обнаруживается, когда мы занимаемся концептами культуры, а не концептами истории. В сфере концептов культуры в эпоху Петра идет бурное освоение новых концептуальных парадигм. Оно, как неоднократно отмечалось, начинается еще до Петра, но именно в его царствование характеризуется наибольшей интенсивностью и, стоит добавить, принуждением. Как определить эти новые парадигмы в их совокупности, скорее не ясно. Они несомненно представляют собой элементы европоцентрического процесса модернизации, как бы ни определять этот сомнительный в своих универсалистских претензиях процесс

² Какие-то перемены в концептуализации истории в конце XVII – начале XVIII в. имеют место. Именно в это время русские перестают составлять летописи и начинают писать истории (первой историей можно считать, видимо, *Скифскую историю* Андрея Лызлова 1692 г. [Лызлов 1990]; в петровское время появляется несколько историй, похожих на западноевропейские образцы). История строится на каузальной связи описываемых событий, тогда как летописанию такие связи не нужны. Это, однако, не та глубинная ревизия темпоральности, которую постулирует Козеллек.

(ср. [Dixon 1999: 1–24]). Им, по крайней мере выборочно, свойственна рационализация и секуляризация, хотя было бы неоправданным преувеличивать значение этих параметров для петровской политики в целом (ср. [Лавров 2000]).

Появление новых реалий и новых понятий создает повышенный спрос на новые слова. Частично он удовлетворяется за счет заимствований, жадное освоение которых нередко рассматривается как основной лингвистический процесс эпохи петровских преобразований. Работы, посвященные петровским заимствованиям, многочисленны (см. [Christiani 1906; Смирнов 1910; Биржакова и др. 1972]). Как показал Ф. Оттен, многие из петровских заимствований появляются еще в последнее десятилетие XVII в., тем самым опережая основные реформы [Otten 1985]. Некоторые исследователи видят в освоении заимствованных слов прямой результат культурной революции, принесшей новые вещи и новые концепты [Cracraft 2004]; столь однозначная трактовка, однако, несостоятельна без существенных оговорок, учитывающих среди прочего, что новые слова могли быть переименованиями, т. е. новыми означающими для старых понятий (ср. [Живов 1996: 146–150; Zhivov 2005]).

В любом случае заимствования не решают понятийных проблем, которые ставит перед обществом модернизация: заимствования могут служить вспомогательным материалом, но не могут организовать новую дискурсивную практику. Эта невозможность обусловлена тем, что ни обществен-

ные и религиозные институты, ни модели бытового поведения и ритуалы каждодневной жизни никогда не меняются радикально: какой бы пандемической ни была культурная революция, повседневное поведение и привязанные к нему дискурсивные практики сохраняют хотя и не тождество, но преемственность. Постепенность дискурсивных изменений сочетается с постепенностью социальных перемен: в петровское царствование новые дискурсивные практики осваиваются сначала небольшой элитой и лишь весьма постепенно распространяются на другие секторы общества (этот процесс, надо думать, не завершается и до революции 1917 г., когда он – в силу исчезновения старой элиты – перестает быть актуальным). Это означает, среди прочего, что новые дискурсивные практики не занимают монопольного положения. Птенец гнезда Петрова, изъясняющийся на новомодном жаргоне, вынужден переходить на более общепонятный идиом при общении с представителями старшего поколения или членами других социальных групп. Его языковые повадки в высокой степени маркированы, и лишь через несколько поколений они оказываются вполне приемлемы хотя бы внутри дворянского общества.

Если петровские тексты наводнены заимствованиями, то позднее они по большей части уходят из языка. Отказ от заимствований был в основном обусловлен сменой языковых установок, ориентацией на французские и немецкие лингвостилистические пурстические модели (ср. [Живов 1996:

171–183]). Однако можно допустить, что в этом «очищении» языка играли роль и прагматические факторы: неосвоенные заимствования были плохим коммуникативным средством. Оба эти пурифицирующих фактора никак не воздействовали на другое отражение культурной революции в исторической семантике; имею в виду семантические кальки. Семантические сдвиги, как правило, не регулировались лингвостилистическими теориями и вместе с тем они не были таким препятствием для понимания, как незнакомые заимствования. Хотя смысл, возникавший в результате семантического сдвига, был новым, он был лишь отчасти новым, соотносенным со старым по определенным семантическим схемам, так или иначе известным носителям языка. Конечно, и на этой почве могли возникать коммуникативные конфликты, и они порою обыгрываются в сатирической литературе XVIII в.³, однако это было маргинальным явлением, так что семантические сдвиги имели массовый характер, проходили относительно незаметно и в результате от-

³ Так, в комедии Городчанинова «Митрофанушка в отставке» имеется следующая сцена: «*Заслуженов*. Так это невеста будет не по вашему вкусу. *Домоседова*. И! мой отец. Какой в ней вкус. Вить она не баранина. *Заслуженов* (удерживает смех). *Митрофанушка*. Эк ты, матушка, бякнула. Разве о баранине речь зашла» [Городчанинов 1800: 87]. Непонимание возникает здесь в результате столкновения прямого значения слова *вкус* и значения, обусловленного семантическим сдвигом и возникающим в результате калькирования франц. *goût*. Тем не менее метафорический *вкус* реализовал вполне обычную метафорическую схему, и непонимание возникало здесь при показном идиотизме комедийного персонажа.

ложились в языке. Семантические сдвиги представляют собой не только феномены истории слов, но и феномены истории понятий, поскольку слова с новоприобретенными значениями составляют новую понятийную парадигму и оказываются основой для модернизационных дискурсивных практик. В ряде случаев процесс семантического калькирования иноязычных слов наглядно отразился уже в Петровскую эпоху во внутритекстовых глоссах. Внутритекстовые глоссы, т. е. русский эквивалент для неосвоенного заимствования, в текстах периода преобразований чрезвычайно многочисленны. Они устраняют коммуникативный конфликт (поскольку объясняют неизвестное слово), позволяют заимствованию выполнить его семиотическую функцию символа новой «европейской» культуры и вместе с тем обладают дидактическим заданием: они обучают просвещаемого читателя новым «просвещенным» словам. Именно так следует объяснять примеры, типа встречающихся у Феофана Прокоповича в «Правде воли монаршей»: *резоны или доводы, экземпляры или примеры* и т. д. [ПСЗ VII: № 4870, 606, 607, 634]. Такие глоссы оказываются специфической чертой той секулярной литературы, которую культивировал Петр (ср. [Василевская 1967; Биржакова и др. 1972: 63]; ср. еще многочисленные примеры подобных глосс в словаре заимствований – под рубрикой «глоссы» – в последнем из указанных исследований: [Там же: 101–170]).

В основном глоссы являются точными семантическими

эквивалентами глоссируемых заимствований: заимствование и глосса воплощают столкновение двух дискурсов, традиционного и модернизационного, причем – и это особенность русской модернизации – новое может появляться в результате простого переименования старого. Однако в отдельных случаях глоссируемое заимствование подчеркивает в глоссирующем слове то значение (тот семантический компонент), который ранее в нем был второстепенным или не выделявшимся отчетливо и в результате соотносит старое слово с новым понятием, ср., например, глоссы в «Генеральном Регламенте или Уставе» 1720 г. [ПСЗ VI: № 3534, 141–160]: *дирекцию (или управление), генеральные формуляры (образцовыя письма), акциденции или доходы* и т. д. *Управление* – это многозначное слово; его соотнесение с новым словом *дирекция* выделяет в нем один компонент, соответствующий бюрократизации власти в ходе реформ Петра. Точно так же в «Артикуле воинском» 1715 г. мы находим *сатисфакцию* или *удовольствие* [Российское законодательство, IV 353]. У *удовольствия* появляется новое значение, соотносящееся с понятием дворянской чести, оскорбления и требуемого при оскорблении возмещения морального ущерба.

Русская модернизация приводит к появлению секулярной культуры, и в русских условиях эта инновация оказывается куда более радикальной, чем секуляризация культуры на Западе в раннее Новое время ⁴. На Западе элитарная секу-

⁴ О секуляризации русской культуры в XVIII в. можно говорить лишь с суще-

лярная культура существовала и в Средние века, выражаясь в целом ряде явлений, не знакомых московскому культурному обиходу, например, в системе куртуазных отношений, рыцарстве и рыцарском романе, ученой юриспруденции, обращающейся к античному наследию и т. д. Конечно, и в западном средневековье объем этой секулярной культуры относительно не велик и ее статус несравним с культурой религиозной. Тем не менее секулярная культура существует, и секуляризация Нового времени может расширять уже обжитую территорию. У русских такой территории нет, и весь набор понятий, нужных для секулярной культуры, им приходится создавать на пустом месте. Было бы, видимо, поспешным утверждать, что русские не ведали, что такое любовь, и совокуплялись, как животные, не испытывая никаких высоких чувств. Вряд ли можно полагать, что они были не в состоянии передать эти чувства словами, поскольку кое-какой вербальный инструментарий содержался в фольклоре. Однако в книжной культуре, целиком религиозной, в этой области не было ни слов, ни понятий. Вернее, такие слова имелись, но они принадлежали семантическому полю гре-

ственными оговорками по ряду причин. Во-первых, для большей части населения, да, видимо, и для большей части дворянства, религиозная культура, хотя бы и в своих «суеверных» формах, остается доминирующей. Ни Ломоносову, ни Сумарокову не удастся даже сколько-нибудь приблизиться к читательскому успеху *Четый Миней* Димитрия Ростовского. Во-вторых, элитарная имперская культура также отнюдь не пренебрегает религиозным оправданием установленного Петром государственного порядка (см. [Лавров 2000: 344–346; Zitser 2004: 140–168]). Эти моменты, однако, сейчас можно не рассматривать.

ховного и предосудительного (как, например, существительные *любострастие* и *похоть*, глагол *распаляться* и т. д.), так что их коннотации содержали трудноустраняемые элементы религиозной оценки ⁵. Построить набор понятий, в которых такие коннотации оказывались бы затушеванными, было отнюдь не простой задачей, ее решение растянулось (если говорить только о языке элиты) вплоть до середины XIX в.

В сфере романических отношений этот процесс осуществляется в значительной степени за счет семантических калек и может быть охарактеризован как секуляризация славянизмов (см. [Живов 1996: 497–509]). Именно в результате этого процесса *страсть*, *страстный*, *обаяние*, *обаятельный*, *соблазнительный*, в книжном языке допетровского времени обозначавшие разные аспекты дьявольского действия, превращаются в наименования позитивных любовных качеств и переживаний; эта трансформация осуществляется под влиянием их французских эквивалентов *passion*, *passioné*, *charme*, *charmant*, *seduisant* (см. [Виноградов 1977: 93–94; Хютль-Ворт 1963: 145–146; 1968: 14–15; Лотман 1970: 86–87]). То же самое можно сказать о семантической трансформации таких слов, как *мечта*, *мечтание*, *мечтательный*, *прелесть*, *прелестный* (ср. фр. *rêve* и *charme*). По-

⁵ Попытки игнорировать эти коннотации делались и молодым Тредиаковским, и молодым Ломоносовым, употреблявшими *похоть* в качестве позитивного обозначения любовного влечения (см. [Живов 1996: 170]). Однако этот юношеский эпатаж долговременных последствий не имел, и радостной *похоти* в русском языке не появилось.

нятийная секуляризация обнаруживается и в других семантических сферах, ср. хотя бы изменения в титуле монарха: *царь*, благодаря бесчисленным библейским и литургическим употреблением ассоциирующийся в первую очередь с Царем Небесным, заменяется на *императора*, никаких религиозных ассоциаций в русском языке не имеющим.

Вместе с тем в XVIII в. интенсифицируется взаимодействие церковнославянских и просторечных лексических элементов, важность которого для формирования словаря русского языка и развития его понятийной системы имеет принципиальное значение (ср. об этом уже в работе В. В. Виноградова 1927 г. [Виноградов 1977: 27–34]). Одним из факторов этой интенсификации было исчезновение границ между отдельными регистрами письменного языка, в результате чего книжная лексика и коллоквиализмы оказывались перемешанными в одной корзинке. Одним из существенных процессов в лексике русского языка XVIII в. было появление в письменных текстах целого ряда слов, которые несомненно существовали ранее, но избегали письменной фиксации (см. в настоящем сборнике о таких словах, как *греховодник*, *заспать*, *приспать*). Это означало, что и «простонародные» понятия, соединявшиеся с неизвестными традиционному книжному языку словами, выходили на поверхность, занимали место в культурном сознании и вступали во взаимодействие с понятиями элитарной культуры.

Естественно, характер семантических сдвигов мог быть

достаточно сложным, никак не сводящимся к семантическому калькированию или отталкиванию от «простонародных» значений. Общие схемы могут в таких случаях не работать, так что индивидуальные случаи семантического развития требуют отдельных, часто обобщающих обширный материал исследований. Укажу здесь, например, на работы, посвященные понятиям *народ*, *народный*, *народность* ([Schierle 2005–2006: 75–85; Бадалян 2006; Ebbinghaus 2006]; ср. еще [Виноградов 1994: 936–937]). В многозначном в средневековой письменности слове *народ* (см. [Срезневский II: 320–321]) в XVIII в. в качестве особого значения обособляется ‘простой народ, чернь’, ранее этот семантический элемент требовал описательного обозначения (*простой народ*, *черный народ*) (см. [СРЯ XVIII в., XIV: 17–18]; народ может употребляться как в соответствии с лат. *populus*, так и с лат. *plebs*). В Словаре Академии Российской это значение еще не фиксируется, здесь в статье *народ* дается описательное выражение *простой народ* в значении ‘чернь, простолюдины’ [САР₁ V: стб. 43; САР₂ III: стб. 1175–1176]. В Словаре церковнославянского и русского языка 1847 г. это значение появляется: ‘Жители страны или государства, принадлежащие к низшим сословиям’ [СЦРЯ II: 399]⁶. Эта новая многозначность

⁶ Впрочем, в XVIII в. такие употребления единичны, так что не удивительно, что словари их не фиксируют. С начала XIX в., в особенности в контексте обсуждения проблем национальной специфичности, *народ* в данном значении появляется чаще, ср., например, у Ф. В. Ростопчина в письме П. Д. Цицианову от 10 января 1806: «Нет нужды писать тебе об унынии, так сказать, всей России.

развивается, можно полагать, как семантическое калькирование многозначности фр. *peuple* (ср.: Trésor, s. v. *peuple*). Этим, однако, семантическое развитие в данной лексической группе отнюдь не исчерпывается. Если существительное *народ* воспроизводит многозначность фр. *peuple*, то прилагательное *народный* соединяет в себе, как отмечал уже П. А. Вяземский (Дамский журнал, 1824, № 8, с. 76–77), значения фр. *populaire* и *nationale*. Отсюда идет спектр значений, разный у разных авторов, новообразования (с 1819 г.) народность, которое может трактоваться и употребляться отдельными авторами как эквивалент фр. *nationalité*, и как эквивалент нем. *Nationalität*, и даже как эквивалент польск. *narodowość* [Остафьевский архив I: 357]. В составе знаменитой уваровской триады *Православие, Самодержавие, Народность* *народность* выступает, по проницательному замечанию Б. А. Успенского, как русский ответ на фр. *fraternité* в не менее знаменитой французской триаде *liberté, égalité, fraternité* (как обозначение органического единства нации) (см. [Успенский 1999: 16]). В развитии понятийной структуры прилагательного *народный* надо учесть также такие советские новообразования, как *народный заседатель*, *народный суд*, *народный комиссар (нарком)* и т. д., в которых *народный* обозначает ‘относящийся к институтам «народной»

Неудача, измена Немцов, неизвестность о прошедшем, сомнение о будущем, а еще более рекруты, дурной год и пагубная зима, все преисполнило и дворянство и народ явною печалью» [Деятнадцатый век II: 106].

власти' в оппозиции к институтам старого режима. Эта дискурсивная практика указывает в свой черед на то, что советский режим с самого начала строит свою легитимность на понятийной паре «народ – власть», а не на паре «общество – государство» (как это делают либеральные режимы Европы Нового времени).

В результате многочисленных и разнонаправленных семантических сдвигов, семантического калькирования и последующей семантической перегруппировки постепенно возникает русский вариант того «метафизического языка», на отсутствие которого у русских жаловался Пушкин в 1824–1825 гг. [Пушкин XI: 21, 34; XIII: 187]. В. В. Виноградов в свое время писал о смешении в XVIII в. «церковнославянской морфологии с французской семантикой» [Виноградов 1977: 33]. Во второй половине XIX в. вызванная подобными процессами перестройка понятийной системы русского языка в основном завершается, так что появляется возможность говорить о периоде стабильности, хотя и весьма недолгом. Понятийные структуры, наблюдаемые в этот период, представляют собой сложный синтез церковнославянского языкового наследия, модернизационных процессов XVIII – начала XIX вв., в ходе которых осваивались понятия новой «европейской» культуры, «простонародного» употребления, игравшего роль своего рода призмы, в которой преломлялись усваиваемые из западной культуры понятия. Эта сложная фактура, определяющая богатство образованного рус-

ского языка, остается в значительной степени не изученной. Как было сказано выше, первые опыты этого изучения, появившиеся в последние годы, оказались весьма плодотворны. К этим первым опытам примыкает и настоящая книга.

В книгу входит ряд очерков, описывающих историю понятий разных типов, соотносящихся с разными аспектами истории культуры. Она начинается с очерка, посвященного избранному понятию *Begriffsgeschichte*, понятию времени, однако речь в этой работе идет не о перцепции темпоральности и концептуализации истории, как у Козеллека, а об измерении времени и контроле над ним; установление этого контроля ведет к ценностному переосмыслению неконтролируемого времени; в этой связи рассматривается история понятий *досуга* и *праздности* в русской культуре; в истории этих слов характерное для XVIII в. семантическое калькирование сочетается с переработкой семантики, унаследованной от предшествующих эпох, в случае *праздности* прежде всего с семантикой религиозной.

Следующий очерк посвящен истории понятий, непосредственно связанных с социальной историей, а именно понятиям *служба*, *промысел* и *работа*. В их истории в Новое время семантическое калькирование не играет сколько-нибудь существенной роли, зато изменения в социальной структуре общества и связанные с ними сдвиги в системах ценностей играют первостепенную роль. Существенно, что и в этом случае – по крайней мере в отношении понятий *службы* и

работы – религиозная предыстория соответствующих церковнославянских слов оказывает существенное и не поддающееся тривиализирующим схемам влияние на историю данных слов.

Существенную роль в формировании новой европеизированной культуры играет становление представлений о гражданском (секулярном) долге; этот процесс отразился в истории слов *долг*, *должность*, *долженство*. Взаимодействие культурных пластов прошлого с новыми дискурсивными задачами видно в данном случае особенно наглядно, поскольку новое секулярное долженствование вырастает на пересечении унаследованных дискурсивных практик, в одной из которых, религиозной, долг был долгом перед Богом или естеством («остави нам долги наши» в Молитве Господней), а в другой, деловой, *долг* имел прямое финансовое значение. И в этом случае определенную роль играло влияние иноязычных практик, хотя зависимость от средневекового узуса (книжного и некнижного) продолжает просматриваться и в позднейших семантических напластованиях. Эволюция этой сложной семантической системы со сложной античной и новоевропейской предысторией позволяет по-новому взглянуть на теоретическую проблему кристаллизации нового значения из контекстуальных значений, реализуемых в устойчивых традиционных словосочетаниях.

Две следующие работы посвящены истории ментальных концептов, становление которых существенно для формиро-

вания модернизированной культуры. В одной из работ исследуется один из важнейших историко-культурных процессов концептуализации характерологических свойств человека, выработки понятийного аппарата для описания душевных свойств человека. В этой перспективе разбирается развитие семантического поля *смелости, храбрости, отваги* и т. д. В истории этих понятий существенную роль играют процессы, сопровождающие становление современного государства, прежде всего изменение военной тактики, характера армии и военной службы и связанных с этим социальных практик; в этой связи по-новому видятся достоинства и недостатки военного, и это видение находит отражение в развитии необходимых для его выражения понятий.

В другой работе речь идет о *сложности* как ментальном концепте, содержащем оценку интеллектуального или эстетического предмета (теории, текста, картины, музыкального произведения и т. д.); *сложность* может при этом оцениваться как позитивная характеристика или – в отталкивании от такой оценки – как характеристика негативная. В любом случае трудность для восприятия превращается в аксиологический параметр. Этот процесс находит аналоги в других европейских языках (так что семантическое калькирование можно рассматривать как один из действующих факторов), хотя, типичным образом, в России он имеет место с определенным запозданием.

Еще две работы, вошедшие в книгу, имеют дело с народ-

ными нравственно-религиозными представлениями (представлениями о грехе) и с тем, как эти представления существуют с секуляризованным дискурсом XVIII в. История понятий приносит в данном случае картину быта и нравов русского общества, которая не раскрывается с той же ясностью из других источников. В одной из работ речь идет о детоубийстве и связанных с ним понятиях *заспать* (*приспать*) *младенца*. История семантических изменений в группе слов, обозначающих преднамеренное или непреднамеренное умерщвление младенцев, позволяет сделать выводы о характере соответствующей социальной практики в средневековой Руси и в России Нового времени. В другой работе изучается слово и понятие *греховодник*, специфическое для восточнославянских языков, демонстрирующее существование у русского православного населения нравственных представлений, отличных от внушаемых церковной традицией, а в своей истории показывающее, как вступают в конфликт и взаимодействуют церковная культура и народная религиозность.

Разнообразие содержащихся в настоящей книге очерков позволяет затронуть широкий спектр проблем, встающих в историко-семантических исследованиях, имеющих дело с важными для развития культуры понятиями. Семантические изменения в этой сфере – это изменения в вербальной структуре памяти общества, его самосознания и самоконструирования. Они не только отражают динамику куль-

туры, но и составляют фактуру этой динамики. Семантические изменения обуславливают напряжения, существующие в этой фактуре и создаваемые столкновением старого и нового, высокого и низкого, книжного и бытового, публичного и приватного. Анализируя разные понятийные области, мы изучаем разные типы столкновения. Мы пока располагаем лишь весьма ограниченным материалом для построения типологии историко-культурных процессов этого рода. Однако сама постановка данных проблем закладывает основания для дальнейших работ в области исторической семантики. Надеемся, что предлагаемая вниманию читателей книга послужит этой цели.

Литература

Алексеев 1978 – А. А. Алексеев. Семантическое «снижение» как отражение социальной структуры в русском языке XVIII века // *Russian Linguistics*. 4. 1978. № 1. С. 3–12.

Бадалян 2006 – Д. А. Бадалян. Понятие «народность» в русской культуре XIX века // *Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века*. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетея, 2006. С. 108–122 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Биржакова и др. 1972 – Е. Э. Биржакова, Л. А. Войнова, Л. Л. Кутина. Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII века. Языковые контакты и заимствования. Л.:

Наука, 1972.

Василевская 1967 – *И. Василевская*. К методологии изучения заимствований (Русская лексикографическая практика XVIII в.) // ИАН СЛЯ. Т. XXVI. 1967. № 2. С. 165–171.

Виноградов 1977 – *В. В. Виноградов*. Лексикология и лексикография. Избранные труды. М.: Наука, 1977.

Виноградов 1994 – *В. В. Виноградов*. История слов. М.: Толк, 1994.

Городчанинов 1800 – [*Г. Н. Городчанинов*.] Митрофанушка в отставке, комедия в пяти действиях. Российское сочинение Г. Г. М., 1800.

Девятнадцатый век I–II – Девятнадцатый век. Сб. I–II. Изд. П. И. Бартеневым. М., 1872.

Живов 1996 – *В. М. Живов*. Язык и культура в России XVIII века. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Козеллек 2006 – *Р. Козеллек*. Социальная история и история понятий / Пер. с нем. Ю. И. Басилова // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейя, 2006. С. 33–53 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Копосов 2001 – *Н. Е. Копосов*. Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Копосов 2006а – *Н. Е. Копосов* (изд.). Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейя, 2006.

С. 33–53 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Копосов 2006б – *Копосов Н. Е.* История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге: Алетейа, 2006. С. 9–32 [Сер. «Источник. Историк. История». Вып. 5].

Лавров 2000 – *А. С. Лавров.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

Лотман 1970 – *Ю. М. Лотман.* О соотношении поэтической лексики русского романтизма и церковно-славянской традиции // Тезисы докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970. С. 85–87.

Лызлов 1990 – *А. Лызлов.* Скифская история / Подгот. текста, коммент. и аннотир. список имен А. П. Богданова. М.: Наука, 1990.

Марасинова 2004а – *Е. Н. Марасинова.* Русский XVIII век. Текст и реальность. (Вместо предисловия) // *Canadian American Slavic Studies.* 38. 2004. № 1–2. С. 1–10.

Марасинова 2004б – *Е. Н. Марасинова.* «Раб», «подданный», «сын отечества» (К проблеме взаимоотношений личности и власти в России XVIII века) // *Canadian American Slavic Studies.* 38. 2004. № 1–2. С. 83–104.

Остафьевский архив I–III – Остафьевский архив князей Вяземских. Изд. графа С. Д. Шереметьева. СПб., 1899–1901.

ПСЗ I–XLV – Полное собрание законов Российской им-

перии. (Собрание 1-е). Т. 1–45. СПб., 1830.

Пушкин I–XVI – А. С. *Пушкин*. Полное собрание сочинений. Т. I–XVI. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949.

Российское законодательство I–IX – Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. I–IX. М.: Юридическая литература, 1984–1993.

САР₁ I–VI – Словарь Академии Российской. Ч. I–VI. СПб., 1789–1794.

САР₂ I–VI – Словарь Академии Российской, по азбучному порядку расположенный. Ч. I–VI. СПб., 1806–1822.

Смирнов 1910 – Н. *Смирнов*. Западное влияние на русский язык в петровскую эпоху. СПб., 1910 [Сборник ОРЯС. Т. XXXVIII. № 2].

Сорокин 1965 – Ю. С. *Сорокин*. Развитие словарного состава русского литературного языка, 30–90-е годы XIX века. М.; Л.: Наука, 1965.

Срезневский I–III – И. И. *Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I–III. СПб., 1893–1912.

СРЯ XVIII в., I–XVI – Словарь русского языка XVIII века. Вып. I–XVI. СПб.: Наука, 1984–2006 (продолжающееся издание).

СЦРЯ I–IV – Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Т. I–IV. СПб., 1847.

Успенский 1999 – Б. А. *Успенский*. Русская интеллиген-

ция как специфический феномен русской культуры // Россия / Russia. Вып. 2[10]. 1999. С. 7–19.

Хархордин 2002 – О. Хархордин (ред.). Понятие государства в четырех языках. М.: Летний сад, 2002.

Хютль-Ворт 1963 – Г. Хютль-Ворт. Проблемы межславянских и славянско-неславянских лексических отношений // American Contribution to the Fifth International Congress of Slavists. Sofa, 1963. The Hague, 1963. P. 133–152.

Хютль-Ворт 1968 – Г. Хютль-Ворт. Роль церковнославянского языка в развитии русского литературного языка. К историческому анализу и классификации славянизмов // American Contribution to the Sixth International Congress of Slavists. Prague, 1968, August 7–13. The Hague, 1968. Preprint.

Шпет 1927 – Г. Г. Шпет. Внутренняя форма слова. (Этюды и вариации на темы Гумбольта). М.: ГАНХ, 1927.

Brunner 1972–1993 – O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck R. (Hrsg.). Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. I–VIII. Stuttgart: E. Klett, J. G. Cotta, 1972–1993.

Christiani 1906 – W. Christiani. Über das Eindringen von Fremdwörtern in die russische Schriftsprache des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin, 1906.

Cracraft 2004 – J. Cracraft. The Petrine Revolution in Russian Culture. Cambridge (Mass.); London: The Belknap Press: Harvard University Press, 2004.

Dixon 1999 – S. Dixon. The Modernisation of Russia 1676–

1825. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

Ebbinghaus 2006 – A. *Ebbinghaus*. «National» (*narodnyi*) und «nationale Eigenart» (*narodnost'*) in der russischen Literaturkritik des 1820er Jahre // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 51–79 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Eisler 1910 – R. *Eisler*. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3te völlig neu bearb. auf. Bd. I–III. Berlin: E. S. Mittler und sohn, 1910.

Foucault 1984 – M. *Foucault*. What Is Enlightenment? // P. Rabinow (ed.). The Foucault Reader. New York, 1984. P. 32–50.

Keipert 1998 – H. *Keipert*. *Kosmopolitizm*: ein brisantes Wort in der russischen Lexikographie des 20. Jahrhunderts. – Sprachnormen und Sprachnormwandel in der russischen Sprache des 20. Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag von O. Müller. Rostok, 1998 [1999]. S. 167–190.

Keipert 2006 – H. *Keipert*. Glasnost'. Zu den lexikographischen Voraussetzungen für begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Russischen // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 1–21 [Bausteine zur

Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Kharkhordin 2005 – *O. Kharkhordin*. Main concepts of Russian politics. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

Koselleck 2002 – *R. Koselleck*. The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts / Transl. by T. S. Presner and Others. Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

Koselleck 2004 – *R. Koselleck*. Futures Past. On the Semantics of Historical Time / Transl. and with an Introduction by K. Tribe. New York: Columbia Univ. Press, 2004.

Otten 1985 – *F. Otten*. Untersuchungen zu den Fremd- und Lehnwörtern bei Peter dem Grossen. Köln; Wien: Böhlau Verlag, 1985 [Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Pocock 1972 – *J. G. A. Pocock*. Politics, Language and Time. Essays in Political Thought and History. London: Methuen, 1972.

Schierle 2001 – *I. Schierle*. «Sich sowohl in verschiedenen Wissensgebieten als auch in der Landessprache verbessern». Übersetzungen im Zeitalter Katerinas II // *von G. Lehmann-Carli et al.* (Hrsg.). Russische Aufklärungsrezeption im Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700–1825). Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz GmbH, 2001. S. 627–642.

Schierle 2005–2006 – *I. Schierle*. «Vom Nationalstolze»: Zur russischen Rezeption und Übersetzung der Nationalgeistdebatte im 18. Jahrhundert // *Zeitschrift für slavische Philologie*. 64.

2005–2006. № 1. S. 63–85.

Schierle 2006 – *I. Schierle*. «Syn otečestva»: Der «wahre Patriot» // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. 347–367 [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Schierle 2007 – *I. Schierle*. 'For the Benefit and Glory of the Fatherland': The Concept of *Otechestvo* // *R. Bartlett, G. Lehmann-Carli* (eds.). Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy. Papers from the VII International Conf. of the Study Group on Eighteenth-Century Russia, Wittenberg 2004. Berlin: Lit Verlag, 2007. P. 283–295.

Skinner 1978 – *Q. Skinner*. The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1–2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978.

Thiergen 2006 – *P. Thiergen*. Begriffsgeschichte: Traditionen, Probleme, Desiderat // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat / Hrsg. von P. Thiergen unter Mitarbeit von M. Munk. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2006. S. XIII–XXIX [Bausteine zur Slavischen Philologie und Kultergeschichte. Neue Folge. Reihe A: Slavistische Forschungen. Bd. 50].

Trésor I–XVI – Trésor de la langue française; dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789–1960), publié sous

la direction de Paul Imbs. Vol. I–XVI. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971–1994.

Trier 1931 – *J. Trier*. Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes. Heidelberg: C. Winter, 1931.

Zhivov 2005 – *V. Zhivov*. Review of the book: James Cracraft. *The Petrine Revolution in Russian Culture*. Cambridge (Mass.); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004 // *Slavic and East European Journal*. Summer 2005. P. 337–338.

Zitser 2004 – *E. A. Zitser*. The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 2004.

В. М. Живов
Время и его собственник
в россии раннего нового
времени (XVII–XVIII века)

Вводные замечания. Проблемы времени, его восприятия и его репрезентации несомненно относятся к числу центральных историко-культурных тем. Этим вопросам посвящена обширнейшая литература, один обзор которой мог бы заполнить страницы целой книги. Предмет данной работы существенно уже и скромнее. Она посвящена характеру временной калькуляции, тому, как время считали, как разные варианты счета характеризовали разные культурные парадигмы, как они были связаны с апроприацией времени и как изменялись эти параметры при переходе от средневековья к Новому времени. Изменение природы темпоральности – один из кардинальных моментов в становлении Нового времени. Собственно, само наименование этого исторического периода (Новое время, *Neuzeit*), как отметил Р. Козеллек [Koselleck 2004: 225–226], включает понятие времени – в отличие от наименования других исторических периодов (Средние века, *Mittelalter*, Античность, *Antertum*).

Козеллек, исследуя историю ряда понятий, содержащих

компонент темпоральности, продемонстрировал, что именно в этот период, в середине или в конце XVIII в., историческое время начинает противопоставляться натуральному времени; история наделяется собственной темпоральностью, будущее из повторения прошлого превращается в проект неведомого и тем самым радикально преобразуются горизонты ожидания [Ibid.: 93 сл., 222 сл., 255 сл.]. Вехами в этом процессе Козеллек считает эпоху Просвещения, заменившую ожидание конца света (Страшного Суда) представлением о прогрессе, и Великую французскую революцию, явившую с очевидностью данного неповторимость (непредсказуемость) исторического движения.

Я полагаю, что в становлении темпоральности Нового времени можно указать на еще одну веху, предшествующую тем, о которых говорит Козеллек. Для того чтобы переосмыслить время истории, противопоставив его времени природы, общество должно приписать времени манипулятивность, в целом отсутствовавшую у него в Средние века. Время должно стать временем людей, а не временем Бога. Важнейшим моментом в этой перемене собственности и оказывается характер временной калькуляции. Козеллек пишет о механической калькуляции (Technifizierung) и введении стандартного времени как о механизмах его «денатурализации» [Koselleck 2002: 103–104]. Одновременно с этой денатурализацией имеет место и апроприация времени; денатурализованное время оказывается символическим капи-

талом, за обладание которым идет борьба между разными историческими агентами. Эта борьба в неменьшей степени определяет фактуру Нового времени, чем техническая революция и реконцептуализация истории.

Описав типологические свойства апроприации времени, можно увидеть специфику российского варианта этого процесса. Рассмотрению этой специфики и связанных с ней явлений (таких как специфика русской модернизации, отношения государства и различных секторов общества и т. д.) посвящена основная часть работы. Этот историко-культурный фон не мог не отразиться на понятийной структуре слов, обозначающих темпоральные отношения: анализ семантических изменений дает возможность увидеть те механизмы культурной динамики, которые лишь весьма расплывчато вырисовываются из исторических свидетельств иного рода. Построение *Begriffsgeschichte* для семантического поля временных отношений требует, надо думать, монографического исследования. В настоящей работе мы ограничимся двумя этюдами из этой сферы – историей слова *досуг* и *праздность* (*праздное время*). В этой истории переход к культурному сознанию Нового времени и появление соответствующих дискурсивных практик проявляется едва ли не наиболее ярким образом.

Проблема времени и его собственника многократно обсуждалась в истории западноевропейских культур со времени центральных для данной тематики работ Жака Ле Гоф-

фа. Несколько огрубляя, можно сказать, что Ле Гофф строит схему развития, исходя из фундаментального для него противопоставления *temps de l'Église et temps du marchand*, времени церкви и времени купцов; эти два времени вступают в конфликт еще в Средние века начиная с XIII столетия; в последующей борьбе время купцов одерживает победу, и в результате этой победы утверждается *le temps moderne* культуры нового времени [Le Goff 1999: 403–417]; собственником этого современного времени оказывается меритократическое общество.

Время церкви и время купцов обладают разной фактурой. На место сакрального времени священной истории «купцы и ремесленники ставят более точно измеряемое время, которое может быть использовано для профанных и мирских нужд, время часов. Великим переворотом во временном порядке, осуществленным городской общиной, стало повсеместное появление [городских] часов, поставленных лицом к лицу с церковными звонницами» [Le Goff 1977: 56; 1999: 58]⁷. Новое время со своим неперменным атрибутом, тикающими часами, отмеривающими минуту за минутой жизни секулярного социума, рождается в рамках средневековой городской культуры. Именно в рамках этой культуры в XIV в. появляются работные часы – *Werkglocken*, по которым фик-

⁷ «À ce temps de l'Église, marchands et artisans substituent le temps plus exacte, ent mesuré, utilisable pour les besognes profanes et laïques, le temps des horloges. C'est la grande révolution du mouvement communal dans l'ordre du temps que ces horloges partout dressées face aux clochers des églises».

сируется начало, середина (обеденный перерыв) и конец рабочего дня. Как показал тот же Ле Гофф, впервые такие часы начинают создавать в городах с текстильной промышленностью; они регламентируют время работы ткачей, их производительность труда и получаемую ими заработную плату [Le Goff 1977: 69–72; 1999: 69–73]. Собственником времени оказывается при этом работодатель, который и сопрягает время и деньги и тем самым распространяет на время парадигму калькуляции, счетности, определяющую для культуры нового времени, для *modernity*.

Понятно, что это исчисляемое городское (или, как можно сказать, внося телеологический момент, «буржуазное») время лишь постепенно становится доминирующим. В Средние века городское время сосуществует с традиционным аграрным временем (тем самым, которое Козеллек называет натуральным) и с сакральным временем церкви. Считаемое время – это, безусловно, линейное время, и в силу этого оно противопоставлено циклическому времени традиционной аграрной культуры, которое основано на природных циклах времен года и дня и ночи ⁸. Экспансия исчисляемого

⁸ Ле Гофф, сохраняя пристрастие к бинарным оппозициям, пытается объединить деревенское время (*temps rural*) и время церкви в некоторое единство, противопоставленное времени купцов (новому счетному времени). Он может даже писать, имея в виду раннее средневековье, о «*domination du temps monastico-rural*» [Le Goff 1999: 411]. Объединяющим моментом оказывается цикличность. Монастырское время делится на относительно равные части, отмеченные церковными службами, – «*matines, tierce, sexte, none, vêpres, complies et un office de nuit*», – повторяющиеся изо дня в день. «*Elles varient suivant les saisons, restent très*

времени представляет собой одну из составляющих утверждения счетной парадигмы как основы городской культуры, развивающейся в культуру нового времени. Действительно, городская культура основана на счете, в городе все считают, тогда как в деревне обходятся без счета. В деревне известно, что вот этой бочки огурцов хватает на ползимы, и нет никакой нужды огурцы взвешивать. В городе огурцами торгуют и поэтому их вешают – пудами, килограммами или фунтами. Модернизация – это и есть прогресс счетности. Современная цивилизация считает все, что ни придется: среднюю продолжительность жизни, интеллектуальные способности,

liées au temps “naturel”, lever et couchet du soleil» [Le Goff 1999: 410]. Относительно того, в чем специфика этой связи, Ле Гофф оставляет читателя в недоумении, ведь и механические городские часы первоначально начинали отсчет времени с рассветом, как и утренняя, и останавливались или переводились на ночное время на закате, как и вечерняя. Элементы цикличности в церковном времени никак не отменяли его линейности, его устремленности к концу света и Второму Пришествию Христову. Цикличность церковного дня и церковного года была цикличностью колеса, вращением которого история двигалась к своему конечному пределу (ср. [Cullmann 1947]). Линейность христианского времени была тем основанием, которое в секуляризованном виде создавало линейность нового времени; «прогресс» Нового времени возник как метаморфоза (хотя бы и безбожная) целеустремленности христианской истории (ср. [Koselleck 2004: 99—103]). Повторяемость в христианской концепции истории возникает не в силу цикличности, а в силу предсказуемости причин и следствий в опытном пространстве греховного земного бытия (греха и воздаяния за него). Именно этот аспект подчеркивает Р. Козеллек, говоря о христианской рецепции представления о *historia magistra vitae* [Ibid.: 28–31]. Козеллек, впрочем, преувеличивает стабильность и предсказуемость истории в христианских воззрениях, поскольку ни явление антихриста, ни явление тысячелетнего царства никогда не рассматривались как повтор чего бы то ни было – этому история не учила.

продуктивность интеллектуальных усилий, объемы информации и т. д. и т. п. На этой счетности основаны многочисленные институты современного общества, без которых его жизнь трудно представить, такие, например, как пенсионное обеспечение, страхование жизни, планирование семьи, социальные программы и многое другое (ср. [Koselleck 2004: 18]).

Основными элементами счета являются время и деньги. Именно они образуют костяк счетной парадигмы, и именно их счет лежит в основе модернизации и рационализации нового времени. Известная пословица «время – деньги» просто сопрягает два фундаментальных параметра новой культурной парадигмы, поясняя тем самым экзистенциальную глубину бухгалтерского учета. Эта экзистенциальная глубина обуславливает экспансию новой парадигмы времени в те сферы, которые изначально счетом не занимались. Экспансия связана с конкуренцией. В отличие от сакрального времени церкви, которое принадлежит Богу, и натурального времени аграрного хозяйства, являющегося элементом космического порядка и тем самым также принадлежащего Богу, время часов апроприируется собственником измерительного механизма. В силу этого начинается спор о том, кто должен мерить время. Этим спором занята и церковь, раздающая индульгенции и этим способом измеряющая в дукатах и империялах время спасения (см. ниже), и государство, регламентирующее деятельность подданных, и город-

ское общество. Символично, например, что в 1370 г. Карл V, большой любитель всяческих механических устройств, распоряжается, чтобы все городские часы Парижа ставились по часам королевского дворца на l'île de la Cité [Le Goff 1977: 76; 1999: 76, 416]; как пишет Ле Гофф, «новое время становится таким образом временем государства» [Le Goff 1999: 76]. В этой борьбе время городского общества оказывается в конечном итоге наиболее конкурентоспособным, поскольку оно делает ставку на интериоризацию временной бухгалтерии (об интериоризации [самопринуждении и самоконтроле] как цивилизационном механизме см. [Элиас II: 237–341]). Эта интериоризация представляет собою важнейшую часть той «протестантской» или буржуазной этики, с которой веберовская социология связывает расцвет капитализма.

Время русского средневековья. Такова основная модель. Ясно, что к русской истории она прилагается с большим трудом, и тем не менее и в России наступает новое время, эпоха великой калькуляции, времени и денег, риторики индивидуального успеха и общественного прогресса. Проблема в том, каким образом и откуда что берется. В русской деревне не считали точно так же, как не считали в деревнях средневековой Западной Европы. Более того, счет мог быть запрещенной деятельностью. По наблюдениям Д. К. Зеленина, в некоторых русских деревнях табуировался счет скота.

Можно предположить, что считать скот было нельзя, потому что счет оказывался символическим умерщвлением, соприкосновением с потусторонним миром, всегда опасным для жизни. Счет основывается на деперсонализации, на игнорировании, а тем самым и на аннигиляции собственного имени. Сущности, обладающие собственными именами, не подлежат счету, поскольку не образуют множества однородных объектов. Теперь мы считаем скот, но обычно не считаем наших детей, детей мы называем по именам. Когда счет распространяется на человеческие существа, они становятся частью иного (потустороннего) бытия (как солдаты или заключенные). В личностной и антропоморфной вселенной традиционной культуры счету могла отводиться лишь второстепенная роль.

Казалось бы, в городах дело должно было обстоять иным образом. В Московской Руси были города, и в городах были купцы, и купцы, конечно, считали, однако эти купеческие калькуляции не были частью особой культурной парадигмы, отдельной системы ценностей, которая могла бы конкурировать с ценностными системами других секторов общества. Возможно, особая городская культура могла сложиться в средневековом Новгороде, по крайней мере отчасти сохранявшем ту динамичность торгующего городского общества, которую можно приписать домонгольской Руси (ср. [Франклин, Шепард 2000: 402–420, 465–485]). А. В. Исаченко [Исаченко 1973] когда-то написал провоцирующую статью под

названием «Если бы в конце XV века Новгород одержал победу над Москвой» с описанием разнообразных благ европейской цивилизации (культурных и технологических), которые получило бы русское общество в этом неправдоподобном случае. Как бы то ни было, этого не произошло; какой бы ни была новгородская городская культура (явно все же не располагавшая теми институциями, которые выработали городские элиты средневекового Запада), в конце XV в. от нее ничего не осталось. Московия XVI в. развитию городской культуры не благоприятствовала, городское пространство было занято служилым классом, а купцы и ремесленники теснились на задворках.

В средневековой Руси городские часы не строились, и время труда и в городе продолжало регламентироваться натуральным циклом – от восхода до заката и от осени до лета, с включением в этот космический порядок сезонных и церковных праздников. Это не означает, впрочем, что в средневековой Руси не было часов. Более того, часы появляются на русской территории лишь с небольшим запаздыванием по сравнению с Западной Европой. Под 1404 г. Никоновская летопись сообщает: «Того же лѣта часы поставлены на Москвѣ, на великого князя дворѣ, за церковію Благовѣщеніемъ; а дѣлалъ ихъ Лазарь чернецъ Сербинъ, иже ново пришелъ изъ Сербьскіа земли» [ПСРЛ XI: 190]. Немногом позже башенные часы появляются и в Новгороде. В Четвертой Новгородской летописи под 1436 г. читаем: «Того

же лѣта архіепископъ Новгородскіи Евфиміи опять сверши
святаго Іоанна Златоустаго во другѣи рядъ и часы над по-
лотою наряди звонящїи» [ПСРЛ IV 435].

Архиепископ Евфимии вообще отличался любовью к
строительству и архитектурным красотам, так что строил
много и плохо, поэтому и церковь Іоанна Златоуста ему при-
шлось сооружать «в другой рядъ»; первую он построил за год
до этого, и она обвалилась ⁹.

В XV в. башенные часы оставались большой редкостью (в
конце века появились еще часы в Пскове), однако в XVI в.
число башен с бьющими часами уже приближается к десят-
ку. Часы устанавливают в Хутынском монастыре, и в Соло-
вецком монастыре, и в Тихвинском монастыре, в царских
дворцах. В московском Кремле к концу XVI в. часы украша-
ют целых три башни: Фроловскую (Спасские ворота), Тро-
ицкую и Тайницкую [Пипуныров, Чернягин 1977]. Конечно,
по европейским масштабам это довольно скромно, но суще-
ственно даже не количество, а функция.

В средневековой Западной Европе башенные часы игра-
ют несколько ролей. Они стоят и на городской площади, и в
королевском дворце, и в монастырях, но их основное, исход-
ное назначение — это регламентация городского времени. В

⁹ Об этом же сообщается и в житии Евфимия в перечислении его строительных
предприятий: «такѡ^ж и столпъ каманъ сѣло высокъ посреди садх свое^ѣ.
на высоцѣ мѣсте въдрхси. имхще часы верхх вел^ѣми предивнѣи же весь
градъ ѡглашаютъ»* [ВМЧ, Март 1—11: л. 338d—339a].* В оригинале:

1355 г. – привожу пример Ле Гоффа – мэр, эшеваны и граждане Эр-сюр-ла Лис в Артуа получили разрешение построить звонницу с часами, чтобы владельцы текстильного дела и других ремесел могли собирать рабочих на работу в определенное время ([Le Goff 1963: 602; 1999: 70]; ср. [Ibid.: 73, 412, 415]). Эта прагматическая функция не была единственной. Как замечает Ле Гофф, «*Le temps désormais, c'est du pouvoir et c'est de l'argent*» [Ibid.: 415]. Города гордились своими часами и строили и украшали их не только для управления временем, но и как символ своего преуспевания. В эту конкуренцию – конкуренцию статуса и одновременно конкуренцию власти (в том числе власти над временем) – включались и владетельные особы, и монастыри. Однако то время, которое они хотели апроприировать, изначально было временем купцов, и это его свойство не исчезало даже тогда, когда его присваивали светские или церковные власти.

Вот этого свойства у русского времени не было, и это время часы, построенные на русской территории, не показывали. Они не строятся на рыночной площади. Первые московские часы сооружаются на княжеском дворе, за церковью Благовещения, там, где купцам и ремесленникам делать было нечего. Равным образом и первые новгородские часы появляются не на торговой стороне, а на Софийской. Церковь Иоанна Златоуста строилась владыкой Евфимием «оу себе во дворѣ» [ПСРЛ IV: 434]. Даже если часы были видны с торгового пространства, как часы над Спасскими воротами, нет

никаких доказательств того, что торговый люд с ними справлялся¹⁰. Часы по крайней мере до середины XVII в. оставались эстетическим объектом по преимуществу, не столько измерителем времени, сколько архитектурным атрибутом власти¹¹.

¹⁰ Прагматическую функцию кремлевским башенным часам приписывал Иван Забелин, а затем его точку зрения повторяли и другие исследователи. Забелин писал: «С распространением города и особенно большого посада, впоследствии Китай-города, где сосредоточивалась торговля и всякого рода промышленность и где, следовательно, знать время для всякого было необходимою, – потребовалось устроить часы и на пользу всех обывателей. Вероятно, прежде всего такие, собственно городские часы были поставлены на Спасских или Фроловских воротах, на самом видном месте для торговых и промышленных людей. А так как Кремль построен треугольником, то весьма удобно было и с других двух сторон открыть городу показание времени, тем более, что в этом очень нуждался и дворец государев, назначавший всему час и время, когда приезжать видеть пресветлые очи государевы, когда собираться в думу, на выход, на обед, на потеху и т. д. Кроме того, расположенные таким образом башенные часы с большим удобством показывали время и для всех *служб* и должностей обширного дворца» [Забелин 2000: 111–112]. Никаких доказательств такого использования башенных часов Забелин не приводит. Строгого нормирования рабочего дня не было ни во дворце, ни на посаде, а для временной ориентации достаточно было, как и в традиционной культуре, астрономического времени. Стоит заметить, что и часы ставились в соответствии с астрономическим временем: на рассвете счет начинался с первого часа дня, а на закате – с первого часа ночи. Часы могли быть дополнительным ориентиром, но никак не основным, и поэтому по функции не были тождественны городским часам западного средневекового урбанистического общества.

¹¹ Весьма выразительно в этом отношении описание уже упоминавшихся первых московских часов в Троицкой летописи: «Въ лѣто 6912, Индикта 12, Князь Великій замысли часникъ и постави е на своемъ дворѣ за церковью за Св. Благовѣщеніемъ. Сій же часникъ наречется часомѣрье; на всякій же часъ ударяеть

Такое функционирование часов отнюдь не беспрецедентно. Именно так, как показал Карло Чиполла [Cipolla 1967], обстояло дело с часами в Китае. Европейские часы появились в Китае в конце XVI в., их привозили иезуиты в качестве даров императору и его вельможам. Их называли «самозвонными колоколами» (selfringing bells) и высоко ценили, однако китайцы, как пишет Чиполла, «essentially { ... } regarded the Western clock as a toy and only as a toy» [Ibid.: 87]. Как он замечает далее, «[l]enses, clocks, and other instruments had been developed in Europe to satisfy specific needs felt by European society in response to problems set by the European socio-cultural environment. In China the contrivances fell unexpectedly out of the blue and quite naturally the Chinese regarded them merely as amusing oddities» [Ibid.: 88]. Такая рецепция определяется господствующим социокультурным дискурсом. «Urban life did not set the tone of the national culture. In a society composed essentially of an upper class of *literati* trained in the humanities and of a large mass of peasants who, as Dr. Chiang puts it, ‘counted their time in days and months, not in minutes or hours’, the clock had little chance to play the role of a useful, practical contrivance» [Ibid.]. В Мос-

молотомъ въ колоколь, размѣряя и разсчитая часы ношныя и древныя; не бо челоувѣкъ ударяше, но челоувѣковидно, самозвонно и самодвижно, страннолѣпно нѣкако створено есть челоувѣческою хитростью, преизмечтано и преухищрено. Мастеръ же и художникъ сему бѣяше нѣкоторый Чернецъ, иже отъ Святыя горы пришедый, родомъ Сербинъ, именемъ Лазарь; цѣна же сему бѣяше вящше полувтора ста рублевъ» [ПСРЛ XVIII: 381].

ковской Руси по крайней мере до середины XVII в., так же как и в Китае более позднего времени, «the tone of the culture in towns was always agricultural and bureaucratic» [Ibid.: 101], и поэтому китайская парадигма восприятия может быть – *mutatis mutandis* – приложима и к средневековой Руси.

Таким образом, на русской почве никакого конфликта са-крального времени церкви и времени купцов не возникало. Как и в городах Италии или Франции, в русских городах трудились ростовщики, и их жадность могла быть предметом церковного осуждения. Однако в русских епитимийниках, в отличие от западных пенетенциалов, не найдешь рассуждения о том, что ростовщик по природе вор, поскольку извлекает прибыль, продавая время, которое принадлежит не ему, а Богу (примеры такого определения ростовщического греха многочисленны, Ле Гофф приводит их в книге «La bourse et la vie» – [Le Goff 1986: 42–44; 1999: 1287–1289]). Отсутствие подобных рассуждений не случайно; оно обусловлено тем, что время церкви никак со временем купцов не конкурировало. У купцов своего времени не было, у них было то же время, что и у всего общества. Религиозная парадигма, объединявшая общество, обращалась не к исчислимому времени, а к вечности, а потому исключала всякий счет – даже в той форме калькуляции грехов и заслуг, который был свойствен западной религиозности. Чистилища не было, индульгенциями не торговали, время мытарств на счетные единицы не разлагалось. И время, и деньги, никем специально не

апроприированные, располагались вне стен храма, а именно храм, а не кабинка исповедника был локусом и образом спасения.

Сотериология и временная калькуляция. Общая связь представлений о спасении с представлениями о времени вполне очевидна и нуждается лишь в минимальных комментариях. Как уже говорилось, линейное время христианского мировосприятия – это время, устремленное ко Второму Пришествию Христову и Страшному Суду. В раннем христианстве, когда конца мира ожидали с года на год, эта перспектива была сжата и сдвинута на зрителя. В следующую эпоху, когда христианство становится религией империи, горизонты ожидания отодвигаются вдаль. Это происходит, возможно, не столько в силу того, что (как это обычно объясняется) конец света никак не случался, сколько в силу того, что к христианству присоединились массы населения, привыкшие к иному ритму жизни, размеренному и не подчиненному эсхатологическим предчувствиям. Вероятно, в самой общей перспективе можно сказать, как это делает Р. Козеллек, что «христианское учение о последних днях устанавливало (грубо говоря, вплоть до середины XVII в.) неподвижные границы для горизонта ожидания» [Koselleck 2004: 264, ср. р. 232]. Однако вовсе не очевидно, что это учение имело равную значимость для разных христианских культур и для разных социальных групп средневекового общества.

Ожидания близкого конца света возникали не раз и нередко были связаны с различными календарными датами, однако сама эта связь указывает на невсеобщность подобных ожиданий: те, кто не следил за счетом годов (не исчислял время своей жизни годами от сотворения мира или от Рождества Христова), такого рода эсхатологических страхов испытывать не мог. Поскольку хронологизация жизни в рамках универсальных хронологий была, как правило, чужда средневековому аграрному обществу (и на Востоке, и на Западе), следует быть весьма осторожным, приписывая эсхатологизм различным группам носителей так называемой народной религиозности ¹².

¹² Ср. замечания Э. Леруа Ладюри, развивающие давние наблюдения М. Блоха: «En fait de peur de l'an Mil, que s'est-il passé? A peu près rien. Sauf pour quelques religieux, du reste hommes d'élite { ... } Le premier texte sur la soi-disant terreur de l'an Mil fut rédigé plus d'un siècle après les événements, au début du XIIe siècle { ... } [L]a plupart des gens, 98 %, en l'an Mil, étaient illettrés. Ils ignoraient qu'il y eût un an Mil, et qu'ils y vécussent. Disons que la grande masse des contemporains de l'an Mil, presque tous paysans ou ruraux, voire simples citadins, ignoraient qu'il y eût un an Mil { ... } Ils vivaient le temps comme nous buvons le vin, car la plupart du temps { ... } nous ne nous intéressons point à l'année précise du contenu de la bouteille, sauf quand le buveur est aussi un connaisseur» [Leroy Ladurie 1999: 1–2], ср. еще [Russell 1990; Gouguenheim 1999]; возражения Р. Ландеса [Landes 2000], интересные сами по себе, игнорируют проблему калькуляции. О том, что варварские нашествия или губительные эпидемии могли наводить на мысль о скором конце света христиан, принадлежавших образованной элите, мы можем заключить, опираясь на многочисленные свидетельства. Так, св. Григорий Великий в конце VI в. полагал, что знаки приближающегося конца стали более различимы, чем они были когда бы то ни было, и призывал свою паству избрать путь строгого благочестия в предвидении скорого Страшного суда (см. [Markus 1997: 51–54]). Насколько действо-

В силу сказанного выше эсхатологические ожидания сами по себе лишь опосредованно сказывались на том, как разные социальные группы средневекового общества концептуализировали время, и во всяком случае – за исключением редких опытов мистической арифметики – не предполагали калькулирования времени. Никак не случавшийся конец света ставил, однако, перед христианским сознанием такие проблемы, которые в результате многоступенчатого развития создавали почву для своего рода сотериологической кулькуляции, привносившей в учение о спасении временной расчет. По мере притупления апокалиптических предчувствий новые очертания приобретал вопрос о загробном ожидании Страшного Суда. То, что на Страшном Суде «изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин 5:29), было общей и непреложной верой, однако оставалось тайной, что будет с душой человека со времени его смерти и до времени Страшного Суда. При близости Второго Пришествия эта проблема была не слишком актуальна, но при растяжении данной перспективы христиан начинала волновать мысль о том, достигает ли душа своего конечного состояния, разлучившись с телом, и за-

вали такие призывы (ср. их многократное повторение в Словах на Евангелие – Liber I: I.1; I.5; IV.2: Liber II: XXVIII.3; XXXV.1–3 – PL, 76, col. 1078BC, 1080B—1081A, 1090BC, 1212B—1213A, 1259B—1261C), как они распределялись по социальным группам и до какой степени живущие ото дня ко дню массы необразованных христиан были подвержены тем же страхам, установить – из-за скудости данных – куда сложнее.

тем пребывает без изменений до Страшного Суда, или что-то может происходить с ней и после смерти.

Если формулировать эту проблему совсем прямолинейно, она состояла в том, возможно ли спасение после смерти, т. е. возможно ли, чтобы какие-то грехи отпущались человеку уже после того, как он умер. Возможность загробного спасения ни с какими догматическими основаниями христианства в противоречие не вступала, а религиозные практики поздней античности скорее подталкивали к такому взгляду. Имею в виду молитвы за усопших, которые постепенно начинают восприниматься как молитвы об их загробном благополучии, и культ святых, одним из элементов которого было погребение усопших по близости от могил мучеников, предполагавшее возможность заступничества святого за лежащего неподалеку от него покойника.

В Восточной церкви эти представления не находят последовательного развития; загробная жизнь остается по большей части тайной, не доступной человеческому созерцанию. Св. Андрей Критский (ум. ок. 720), автор знаменитого Великого покаянного канона, писал: «Не изыскивайте, что будет с душой по ее расставании с телом, потому что ни мне и ни вам не достоин вопрошать об этом. Есть Другой, Кто об этом знает. Нам не дано знать даже природу души, как же мы можем ведать природу того места, где она обретает покой» (Homilia de defunctis – [PG XC VII: 1289C]).

В Западной церкви развитие идет по совершенно иному

пути и приводит, как известно, к учению о чистилище. Чистилище – это та область загробного мира, обладающая или не обладающая пространственными координатами, в которой покойники искупают свои земные грехи и тем самым приуготовляются к спасению. Когда именно появляется чистилище, это сложная проблема, явно выходящая за рамки настоящей работы. Ле Гофф связывает появление чистилища с формальным моментом – с первыми употреблениями во второй половине XII в. *purgatorium* в качестве существительного и, как предпосылки, с формированием «географически» очерченного пространства между адом и раем [Le Goff 1981; 1999: 933 сл.]. Видимо, этот факт можно рассматривать как свидетельство окончательного оформления представлений о чистилище, хотя кажется, что это лишь последний элемент парадигмы, не имеющий того принципиального значения, которое придает ему Ле Гофф (ср. критическую оценку точки зрения Ле Гоффа – [Dunn 2003: 246]). Об очищающем огне (*ignis purgatorius*) вполне внятно пишет Августин [Le Goff 1999: 872–875], указывающий и качество грехов, поддающихся посмертному очищению [Ibid.: 859–860], и период действия очищающего огня – от смерти грешников до всеобщего воскресения во плоти (*hoc temporis intervallo*) [Ibid.: 867]. Ле Гофф в силу этого называет Августина «le vrai père du purgatoire» ([Ibid.: 850]; ср. еще [Ntedika 1966]).

Поскольку сборка чистилищной парадигмы растягивается на несколько столетий, в отцы чистилища можно зачис-

лить не только Августина, но и – никак с неменьшими основаниями – Григория Великого. В его «Диалогах» потусторонний мир описан с детальностью и вниманием, отсутствовавшими у его предшественников. П. Браун отмечает: «The landscape of the other world included, of course, a well-known Heaven and a Hell whose horror was only hinted at. But it also included a new, intermediate region characterized by agonizing delay. “Unpurged” souls seemed blocked there» [Brown 2003: 258]. Очертания этой промежуточной области остаются еще весьма нечеткими – не только в сопоставлении с разработанной картиной дантовского «Чистилища», но и в сопоставлении с описаниями визионеров XI–XII вв. (см. [Carozzi 1994: 388 сл.]). Однако у Григория появляется один принципиальный момент, полностью отсутствовавший у Августина, – время пургации. Так, в рассказе о баншике, которому благочестивый священник принес в благодарность освященный хлеб, но который оказался покойником, проходящим в бане очистительное наказание и попросившим священника молиться за него, недельные молитвы за усопшего и совершение в течение недели заупокойных месс (*salutarem hostiam cotidie obtulit*) обеспечивают избавление его от посмертного наказания (Dial. IV, 57 – [Vogüé 1978, III: 186–189]). Равным образом в рассказе о монахе Юстусе, скрывшем три золотых, повествуется о том, как Григорий отказал ему в христианском погребении, но затем, через месяц, сжалился над ним и отслужил за него тридцать месс (отсюда традиция григори-

евых трентин), после чего Юстус явился в видении брату и сообщил, что он избавился от мук и был принят в общение [Ibid.: 188–189].

Время пургации есть по существу время покаяния. Если в «Диалогах» Григория Великого время очистительных мук еще в точных единицах не калькулируется (хотя идея соотношения тяжести греха и тяжести наказания формулируется очень четко, см. Dial. IV, 45 – [Vogüé 1978, III: 160–161]), то несколько позднее длительность пребывания в чистилищном огне оказывается в прямой зависимости от совершенных при жизни и нераскаянных прегрешений. Установление этой связи находится, надо думать, в прямой зависимости от религиозных практик, развивающихся в Западной церкви в VII–VIII вв., а именно с утверждением тарифицированного покаяния. Фактура «чистилищной» калькуляции воспроизводит фактуру исчисления епитимьи в появляющихся с VII в. пенитенциалах: дни покаяния на земле соответствуют дням (годам или чему угодно другому, поскольку загробное время имеет иной масштаб, чем время земное) искупительных мук в чистилище (о связи загробной пургации и тарифицированного покаяния см. [Dunn 2003: 186–190]). Более того, чистилищные мучения при случае просто восполняют (с иным временным масштабом) недоконченную при жизни епитимью. Подобная система «чистилищных» зачетов весьма напоминает эквиваленции пенитенциалов, когда, скажем, столько-то недель поста могут быть заменены зака-

занной мессой или раздачей милостыни (о тарифицированном покаянии см. [Vogel 1994a]); в случае усопшего заказанные его душеприказчиками мессы и розданные ими деньги точно так же сокращают его пребывание в чистилищном огне. Как замечает в работе, развивающей идеи Ле Гоффа, Анка Брату, «[l']existence même du Purgatoire est rattachée à la notion de temporalité, car une fois acceptée la possibilité du rachat de certains péchés après la mort, il est considéré comme une sorte de supplément de temps accordé dans l'au-delà, pour l'accomplissement d'une pénitence, elle-même temporaire et calculée par rapport au temps terrestre» [Bratu 1992: 47]. Как я полагаю, идея чистилища оформляется в законченный ансамбль именно по мере развития тарифицированного покаяния и присущей этой покаянной практике темпоральности.

Развитие этой идеи куда труднее датировать, чем появление существительного *purgatorium*; никакой точной датировки здесь и быть не может. Два основных источника чистилищной парадигмы, а именно прорисовка промежуточного периода между смертью и Страшным Судом в «Диалогах» Григория Великого и распространение тарифицированного покаяния ирландскими монахами, появляются практически одновременно. Какой из этих источников первичен, не имеет принципиального значения ¹³; очевидно, что в обоих

¹³ «Диалоги» Григория Великого обычно датируются 590-ми годами, а деятельность ирландских монахов (св. Колумбана) – серединой VII в. При такой датировке интерес к загробному искуплению грехов предвещает изменение в покаянной дисциплине. Подобная последовательность вполне осмысленна: страх перед

случаях мы имеем дело с результатами существенного сдвига в религиозном сознании. В работе Питера Брауна [Brown 1999] утверждается, что в VII в. в западном христианстве существенно изменяется представление о переходе от жизни к загробному существованию. Начиная с видения ирланд-

посмертным наказанием обостряет внимание к повседневным грехам, побуждает верующего к их исповеданию (отсюда тайная исповедь) и к делам покаяния, соразмерным прегрешению. Последний момент вводит идею калькуляции (тарифа), которая и реализуется в использовании механизма, сходного с штрафами в германском уголовном праве (Wergelt – ср. существенные оговорки относительно происхождения тарифицированного покаяния из системы штрафов в [Vogel 1994a: 294–295]). Подлинность «Диалогов» Григория Великого может, однако, ставится под сомнение (см. [Clark 1987]); наполняющие их истории о чудесах, загробной судьбе и «проточистилице» относятся в этом случае на счет анонимного «диалогиста», составившего «Диалоги» во второй половине VII в. [Ibid.: 646–650]. Гипотеза Кларка не представляется вполне убедительной, поскольку приводимые им доказательства допускают иную интерпретацию, а основная интуиция (согласно которой образованный и рациональный в своем богословии понтифик не мог сочинить коллекцию легенд с сомнительными чудесами, характерными для вульгарной «народной» религиозности) кажется анахронистической, поскольку рационализм VI в. несколько не похож на рационализм современного исследователя. Если, однако же, принимать гипотезу Ф. Кларка, тогда именно введение тарифицированного покаяния можно рассматривать как первый шаг, за которым следует перенесение калькуляции искупления из земного существования в потусторонний мир. И эта последовательность достаточно правдоподобна: детальный расчет проступков и наказаний актуализирует мысль о неоплаченных долгах и подводит к идее посмертной расплаты. Существенно, что два рассматриваемых момента – загробное искупление и тарифицированное покаяние – являются соотносенными. Следует, впрочем, отметить, что идея меры в наказании за грех присутствует и в каноническом покаянии и может эксплицитно формулироваться задолго до появления тарифицированного покаяния, ср., например, у Цезария Арльского («pro modo et numero et mensura peccati etiam penitentiae quantitas metienda est» – Sermo 108 [Morin 1937: 431]).

ского визионера Св. Фурсея (630-е годы), путешествие души к ее потустороннему пристанищу начинает представляться как мучительная борьба, в которой ангелы и демоны сражаются за душу усопшего (научную публикацию текста видения и его интерпретацию см. [Carozzi 1994: 677–692, 99–139]). Демоны припоминают грехи, а ангелы указывают на покаяние и добрые дела. Это состязание сторон превращается в детальную калькуляцию, и человек должен всю жизнь готовиться к ней, как налогоплательщик в течение всего года готовится к представлению налоговой декларации. Данный перелом в мировосприятии связан с развитием нового представления о грехе. В рамках этого представления, по словам Брауна [Brown 1999: 309], «[t]he *peccata levia* came to be suffused with the same degree of interest as any other. These sins, also, demanded “purgation” – even if this purgation were no more than the daily recitation of the “Forgive us our trespasses” in the Lord’s Prayer and the traditional giving of alms».

Грехи требуют ежедневной калькуляции и ежедневного покаяния, соразмерного их тяжести. В эту калькуляцию входит и счет времени – времени земного и времени загробного, – поскольку тяжесть греха соотнесена с длительностью покаяния. Эта темпоральная калькуляция подчеркивается системой коммутаций, при которой длительности покаянного поста могут заменяться на различные иные епитимийные упражнения (коленипоклонения, чтение определенного числа псалмов и молитв, заказные мессы), в том числе и

финансовые (отдача определенной суммы денег на бедных) [Vogel 1994a: 9–20]. Ле Гофф предполагает даже, на мой взгляд, не слишком убедительно, что время пургации, время загробного существования, контролировавшееся церковью, возмещало церкви утрату контроля над временем человеческой жизни ¹⁴.

¹⁴ Ле Гофф пишет: «Повелительница календаря и литургического времени, церковь вынуждена смириться с появлением времени, не имеющего отношения к религиозной жизни, со временем, связанным с деловой активностью, с трудом городских корпораций ремесленников, со временем купцов и со временем башенных часов. А когда в XIV в. появится время, делимое на равные части и измеряемое с помощью инструментов – механических часов, церковь уже не может его контролировать. Однако еще не было отмечено, что частичная утрата контроля над временем земным в какой-то мере была компенсирована обретением власти над временем людей в загробном мире, временем чистилища. Церковь стала распоряжаться этим временем, так как была организатором системы чистилища, а также сосредоточила в своих руках основную составную часть этой системы, а именно процедуры заступничества, необходимые для сокращения времени пребывания в чистилище» [Le Goff 1999: 528; Ле Гофф 2001: 125]. Я полагаю, что два момента в этом рассуждении не вполне правомерны; эта неправомерность отчасти обусловлена теми натяжками в датировке рождения чистилища в концепции Ле Гоффа, о которых говорилось выше. Первый момент состоит в пресуппозиции, согласно которой церковь стремилась к монополии в контроле над временем; более реалистично думать, что «время чистилища» появляется задолго до «времени купцов», когда монополию церкви никто не оспаривал; в дальнейшем же церковь была, видимо, готова удовольствоваться лишь существенной долей в возможностях контроля; поэтому возникновение «времени купцов» не было таким посягательством на монополию церкви, как это изображает Ле Гофф. Второй момент заключается в том, что Ле Гофф недооценивает рекуррентное взаимодействие «времени церкви» и «времени купцов»: «время купцов» основано на тех навыках калькуляции, которые создает церковная покаянная дисциплина, а развитие чистилищной калькуляции представляет собой

Исповедь и покаянная калькуляция относятся к числу важнейших технологий личности (technologies of the self), конструирующих содержание его в христианских культурных традициях ([Foucault 1988]; ср. [Foucault 1980]). Перечисляя совершенные за день грехи, кающийся занят самоанализом и памятью о себе. Приходя на исповедь к священнику, он превращает эту память о себе в нарратив, и это обеспечивает калькулируемую темпорализацию индивидуальной биографии. Калькулируемая темпоральность пронизывает тем самым всю религиозную жизнь средневекового западного общества. Хотя Реформация отказывается от католической сотериологии, связывая спасение не с перечнями добрых дел, а с верою, однако ментальные навыки калькулирования и нарративизации сохраняют свою значимость и в веберианской протестантской этике. Поэтому интериоризация временной калькуляции, являющаяся необходимой чертой капиталистической урбанистической культуры, развивается отнюдь не только в результате экспансии «времени купцов», но и в результате секуляризации сотериологической калькуляции западного христианства.

В этой перспективе вполне ясно видно отличие русского времени от западного в его сотериологическом измерении. Русское спасение совершенно безразлично ко всякой

не столько следствие конкурентной борьбы, сколько освоение церковной мыслью урбанистического дискурса, включающего калькуляцию, характерную для «времени купцов».

калькуляции, счетная парадигма к нему абсолютно не приложима. Этим русская сотериология радикально отличается от западной, причем отличается в той точке, которая особенно чувствительна для конструирования культурного пространства. Чистилищем, как известно, Восточная церковь не располагает и поэтому, не исключая посмертного прощения грехов по милости Божией (что делает осмысленными молитвы за усопших), никак не связывает это прощение ни с подсчетом грехов, ни с длительностью каких-либо искупительных процедур. В русских видениях того света могут, конечно, появляться бесы, указывающие на грехи обмершего и готовые тащить его в ад, однако состязания между бесами и ангелами, напоминающие судебное разбирательство, которые мы находим на Западе, начиная с видения Фурсея, в русских источниках отсутствуют (особой трактовки требуют мытарства Феодоры из византийского жития Василия Нового; сейчас нет возможности останавливаться на этом памятнике, исключительном и в византийском контексте). Таким образом, потусторонний мир в русских представлениях связан с вечностью, а не с временем и никакой темпоральностью искупления не обременен. Поскольку спасение на том свете никакого отношения ко времени не имеет, времени земного покаяния также не придается принципиального значения, временная калькуляция никакой сотериологической роли не играет.

Конечно, и у русских получает распространение тайная

исповедь и духовники пользуются епитимийниками, соизмеряющими тяжесть греха с длительностью и суровостью наказания. Однако у русских не было ничего похожего на ту покаянную дисциплину, которая была характерна для латинского Запада и связана с западными сотериологическими представлениями. Можно сказать, что русские за редкими исключениями своих грехов не считали, потому что надеялись не на свою праведную жизнь и своевременное покаяние, а на милосердие Божие и в силу этого к исповеди ходили редко, а то и вовсе не ходили, откладывая покаяние до последнего часа, когда священнику было уже не до того, чтобы вникать в детали совершенных исповедником грехов и рассуждать о епитимьях. Хотя из-за недостатка документальных свидетельств в покаянных практиках средневековой Руси остается много неясного (ср. [Смирнов 1914]), наиболее правдоподобной (хотя и требующей дополнительных оговорок) представляется картина, которую реконструирует В. Жмакин для первой половины XVI в. на основании поучений митрополита Даниила. В. Жмакин пишет:

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

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

Эта своеобразная картина восстанавливается преимущественно по обличительным и назидательным сочинениям, которые В. Жмакин использует не вполне критически, не принимая во внимание тот факт, что такого рода литература всегда по самому своему характеру сгущает краски. Сверх того, заключения Жмакина относятся лишь к мирянам и не

относятся к монашествующим: по крайней мере в строгих общежительных монастырях исповедь должна была быть достаточно регулярной, а покаянная дисциплина более строгой. Однако в целом выводы Жмакина не кажутся преувеличенными; они находят частичное подтверждение в источниках другого типа ¹⁵.

Подобная нестрогость покаянной дисциплины находится в объяснимой связи с тем, что сведения о том свете, кото-

¹⁵ Одним из таких источников могут служить сами епитимийники (равно как поновления и вопросы для исповедников), в особенности так называемые «худые номоканунцы». Например, в «Некоторой заповеди» в ст. 32 говорится, что тот, кто скажет брату своему «рогатче», наказывается смертью (это не церковное наказание и в русской ситуации ясно, что такая епитимья никогда не применялась), однако, если он в тот же день покается, то епитимья сводится к ста поклонам; второе наказание очевидным образом несоразмерно первому (см. [Смирнов 1912: 30, 285]). При отработанной практике исповеди и покаяния такая неразбериха представляется невозможной. Из нелепостей такого типа, отнюдь не редких, можно сделать вывод, что покаянная дисциплина строгостью и последовательностью в применении не отличалась. Другим источником является русская житийная литература, в которой исповедание грехов, за исключением покаяния *in articulo mortis*, фигурирует исключительно редко – в сравнении с аналогичными западными текстами (о последних см. [Vogel 1994b]). Покаянная дисциплина рисуется в качестве маргинального элемента на пути праведника к спасению. Наконец, весьма характерен обычай, не поддававшийся искоренению в течение всех средних веков, постригаться в монахи на смертном одре. Этой возможностью пользовались в основном князья (см. [Cherniavsky 1961: 34–36]; ср.: [Жмакин 1881: 486]) и вельможи – возможно, как вынужденные (по средневековым воззрениям) грешить в силу своего положения. Монашеский постриг выступает здесь как второе крещение, смывающее все грехи, совершенные при жизни, и позволяющее постригшемуся войти в Царствие Небесное без тягот покаяния. И в этом случае калькуляция грехов оказывается ненужной документом.

рыми могли руководствоваться русские, были в целом достаточно оптимистичными – во всяком случае при сравнении с западными. Хотя описания адских мук (прежде всего в «Хождении Богородицы по мукам» – славянском варианте Апокалипсиса Богородицы) пользовались определенной популярностью, однако сколь бы тяжкие нераскаянные грехи ни тяготили грешника, он все равно мог рассчитывать на милосердие Божие, на то, что в ад он не попадет. Милосердие Божие было безгранично и вполне иррационально¹⁶. В «Повести душеполезне старца Никодима о некоем иноке», сочинении середины XVII в., рассказывается о впадшем в грехи монахе, имевшем видение, в котором он очутился на том свете и бесы приносили ему свитки со списками его грехов. Никакого перечисления его добрых дел или состязания с ангелами за этим, однако, не последовало, но явился архангел Михаил, показал ему вечные муки и передал ему суд Божий, а именно три заповеди, при сохранении которых

¹⁶ Конечно, об оптимизме можно судить по-разному. Чистилище может пониматься как весьма оптимистическая перспектива, поскольку после продолжительного периода чистилищных мук грешник все же спасался и попадал в рай. Восточное христианство такой возможности не предусматривало: тот, кто заслужил вечные муки, никакими посмертными мытарствами избавиться от них не мог (ср., например, в послании митрополита Даниила о Страшном Суде: [Жмакин 1881: 724–726]). Однако западные христиане, как кажется, боялись чистилища больше (в силу того, что Ле Гофф называет «инфернализацией» чистилища – [Le Goff 1999: 1019–1022]), чем восточные христиане боялись ада. Хотя ад сулил вечные муки, но надежда не попасть в это скверное место была обычно сильнее страха.

он избежит вечных мук («престани от нечистоты и не пити вина и табака»). Вернувшись в тело, инок некоторое время воздерживается, но затем вновь впадает в те же грехи, оказывается наказан язвой, однако не умирает и не попадает в геенну огненную, но исцеляется благодаря заступничеству чудотворной иконы Божией Матери в Нерехте [Пигин 2001: 303–310]. Грехи не мешают иноку спастись, скорее даже наоборот, они как бы стимулируют милосердие Божие, так что сочинитель повести цитирует апостола Павла, придавая данный своеобразный смысл его словам: «Идѣже умножися грѣхъ, ту преизбыточествова благодать» (Рим 5:20). В таком контексте, понятно, ада не слишком боялись, грехи не считали и за временем покаяния не следили ¹⁷.

За этим бесстрашием стояла определенная сотериологи-

¹⁷ Нет оснований думать, что данный текст недостаточно показателен, поскольку относится к сравнительно позднему времени. Тексты, может быть и менее выразительные, но имеющие в целом тот же смысл, могут быть найдены и в более ранние эпохи. Так, в Киево-Печерском патерике рассказывается о старце Онисифоре Прозорливце, один из духовных детей которого скоропостижно умер [БЛДР IV: 362–364]. Он грешил в тайне от старца и за свои нераскаянные грехи был наказан страшным смрадом, исходившим от его тела. Ангел сообщил об этом Оносифору и тот вместе с игуменом решили выкопать его труп и выбросить его в воду. Варианты данного мотива известны в различных повествованиях о потустороннем мире, однако завершение истории необычно. Онисифору является в видении преп. Антоний и сообщает, что Бог простил грешника, поскольку обещал Антонию, что всякий, положенный в монастыре, будет помилован. После этого смрад превратился в благоухание. Как можно видеть, прощение досталось нераскаянному грешнику отнюдь не за его заслуги, а из-за места его погребения. Такого «противоправного» спасения вне русских (восточнославянских) описаний загробных судеб, насколько мне известно, не обнаруживается.

ческая концепция или скорее совокупность не слишком четких сотериологических представлений. Спасение, когда о нем задумывались, в самых общих чертах понималось как сакрализация жизни, как постепенное всасывание жизни в вечность храма. Спасение было не делом человеческим, а делом Божиим. Спасение было разрастанием области преображенного бытия, явленного в храме, поглощением временности жизни вечностью Царства Небесного, присутствующего в богослужении. С человеческими усилиями этот процесс был слабо связан, православные должны были лишь поддерживать храмовое действо в его чистоте и непрерывности, чтобы Святой Дух преображал и благодетельствовал земное бытие. Ничего большего в общем-то от православного не требовалось, все остальное – регулярное покаяние, аскеза, дела милосердия, богословские откровения – было факультативной добавкой, необходимой лишь для тех, кто сделал спасение своим профессиональным занятием, т. е. для монахов. Так называемое обрядоверие русского православия есть частное следствие данной сотериологии.

Сотериологическая концепция, по мысли Вебера, которая может оспариваться в частностях, но сохраняет значение в общем плане, определяет социальный проект, который развивается данным обществом. Этот проект может секуляризоваться и в секуляризованном виде быть долговечнее своих религиозных оснований. Такой проект может быть приписан и протестантскому (как кальвинистскому, так и люте-

ранскому) обществу (о чем в сущности и писал М. Вебер), и католическим социумам (ср. [Kharkhordin 2005: 43–48]); в любом из этих вариантов он связан с апроприацией времени индивида той общиной, которая ведет его к спасению. У русских спасение никакой социальной организации не требует, и поэтому темпоральность ни малейшего отношения к нему не имеет. В результате в рамках русского понимания спасения время никто не апроприирует, оно не нуждается в социальном регулировании. Ни церковь, ни государство не заняты организацией времени индивида, не задают ему распорядок жизни. Время государственной жизни течет по традиции, время церкви – по пути, определенному для него Божественным Промыслом, который в ведомые ему сроки завершит его ход и приведет православных христиан в Царствие Божие.

Новое время в России и его апроприация. Катастрофой для описанного выше традиционного православного мировосприятия стало Смутное время. Божественный Промысел повернул историю совсем не туда, в какую-то скверную сторону, и из литургического преображения бытия ничего не вышло. Характерно, что в связи с трагическими событиями Смуты в русской духовной культуре происходит всплеск визионерства и появляются многочисленные новые видения с мрачными предсказаниями и призывами к покаянию [Пигин 2006: 15; Успенский 1914; Прокофьев 1964]

– притом, что в предшествующий период посещения того света относительно редки, а жанр видений пользуется лишь ограниченной популярностью. С катастрофы Смутного времени и начинается, видимо, Новое время в России (ср. [Флоровский 1988: 57–58])¹⁸. Обнаружилось, что время само по себе в вечность не втечет, его надо направлять. Это существенно меняло понимание времени и вместе с тем ставило вопрос, кто должен этим заниматься, кто возьмет время в свои руки. Отсюда возникает первая коллизия традиционного порядка и нового временного устройства.

В 1630-е годы наиболее яркой фигурой из числа взявшихся за исправление традиционного неблагочестия был Иоанн Неронов (его житие см.: [Материалы I: 243–305]; см. о нем также: [Pascal 1938: 35–73; Зеньковский 1970: 74–90; Живов 2002: 323–333]). Как пишет С. А. Зеньковский,

Деятельность Неронова по объяснению смысла учения Христа была чем-то совсем необычным и даже революционным для церковных нравов Руси того века. Проповеди этого нового и «революционного» священника не носили отвлеченного характера и были доступны каждому посетителю и прихожанину храма. –

¹⁸ Ср. еще тенденциозно-благочестивую и недалекую по мысли работу В. Фаминского [Фаминский 1915], в которой, однако же, справедливо отмечается, что Смутное время затронуло все секторы русского общества («от именитого боярина до серого крестьянина-землепашца») и что универсальным для всех этих социальных групп было «религиозно-провиденциалистическое» истолкование событий.

«Начаша прихожане слушати Божественного пения, и найпаче слушаще поучения его наслаждахуся», – говорит его биограф {...} «Иоанн же, почитавше им божественные книги с рассуждением и толковаше всяку речь ясно, и зело просто, слушателям простым. Поучая народ, кланяшеся на обе стороны до земли, со слезами моля дабы вси, слышаще, попечение имели всеми образы о спасении своем» [Зеньковский 1970: 78–79].

Призывы Неронова к покаянию и религиозной дисциплине, в ряде отношений напоминающие деятельность протестантских проповедников – реформаторов, хотя и встречали сопротивление со стороны части консервативного духовенства и не желавших заботиться о своей душе прихожан, пользовались определенным успехом. Свидетельством может служить челобитная девяти нижегородских священников патриарху Иоасафу 1636 г., одним из авторов которой и, можно полагать, вдохновителем был Неронов; на основе этой челобитной была составлена затем «Память» патриарха Иоасафа для московских и подмосковных церквей, отчасти придававшая официальный статус реформаторской программе Неронова и его единомышленников.

В данной челобитной необходимость реформации недвусмысленно связывается с теми испытаниями, которые пережила Русь в Смутное время и которые неминуемо обрушатся на нее опять «грех ради наших». Здесь говорится: «Во истину гсдрь образ Бжїи и сновство обругахом и пременихомся ко дщерем сатанинским – ко злым его прелестемъ, и не

ощущаемъ Ноева члвѣка, сїирѣч званїя Хрсва, творим злая, прїидут ли на ны блгая? Чего не пострадохом? не пленена ли земля наша? не взяти ли гради наши? не падоша ли без оружія? не помроша ли скоти и не оскудѣша ли нивы? Сїя гсдрь вся ннѣ содѣяся пред очима нашими в наше наказанїе, и никако ж воспоминахуся» [Рождественский 1902: 27]

¹⁹. В этом обстоянии православные должны покаяться и перестать впадать хотя бы в наиболее тяжкие прегрешения, в качестве которых нижегородские священники рассматривают «бесовские» скоморошеские и святочные игры, лжеюродствование и неблагочестивое поведение во время богослужения.

Одним из существенных моментов в этом роковом падении нравов оказывается самовольное нарушение богоустановленного временного порядка. Реформаторы жалуются патриарху на леность и небрежение духовенства:

¹⁹ В «Памяти» патриарха Иоасафа эта тема получает еще более развернутую трактовку: Патриарх Иоасаф пришег, что он «воскорбѣ, видѣ грѣхъ ради нашихъ отъ многихъ бо лѣтъ землю нашу росїйскую ратїю всюду борющу ово убо отъ межеусобства злыхъ и непокоривыхъ челоувѣкъ, живущихъ подъ державою царства Московскаго, ово же паки злѣйше же отъ вкругьпредѣльныхъ земель, сосѣдствующихъ намъ различныхъ языкъ папѣжскаго и люторскаго и калвинскаго ученїя и яже отъ нихъ въ насъ пролитїя крови христїанской, и разоренїя святымъ мѣстамъ, и всякой святыни оскверненїе, и всякого чина священныхъ таинствъ сослужителей нашихъ мукъ и погибели, не токмо отнюдь не возможно исписати, но ни изглаголати: за многїя лѣта убо, какъ начатся кровопролитїе у насъ, и огонь поядая насъ, грѣхъ ради нашихъ, и по сихъ мало преминувъ лѣтъ въ тишинѣ, и воспалися зѣло» [Рождественский 1902: 27].

[В]ечерни гсдрь отпѣвають многія попы по црквам до перваго часа дни на розсвѣте, а инїи до солнечнаго возходу, и в молитвах гсдрь не ощущають, поют пооутру: пришедшу слнцу на запад, а слнце еще въсходит, и возвышают глас къ Бгу: видѣвше свѣт вечернии, поем Отца и Сна и Стаго Дха Бга, и говорят: сподоби Гсди в вечер сей без грѣха..., а еще гсдрь и слнце в дневныя чреды не постигло {...} вечер и заоутра и полудне поем и блгословим, данными гсдрь велелѣпными хвалами, ими ж гсдрь ты великій стль и сам возвещаеши, яко поется Бгъ в коеждо время подобными времяньми млтвами во свое их время, по преданїю стых апслъ и стых отцъ и вас гсдрей; и тѣ гсдрь законы данныя, лѣности ради, во едино время отпѣвають: пооутру просятъ гсдрь дне сего совершенна, да в то ж время вечера сего совершенна просят, а еще гсдрь днь настает, и таковою гсдрь ложью и лѣностїю хотим оумилостивити Бга и людем блгодати испросити {...} Видим гсдрь в наставницех и в црквах неисправленїе, и оттого им смущается оумъ и скудѣет вѣра, потому что гсдрь вожди ослепоша лѣностїю и нерадѣнїем исправленїя црковная погасиша [Рождественский 1902: 21–22].

Тяжким грехом оказывается, таким образом, отступление от богоустановленного временного порядка, реализующегося в богослужении; церковная власть должна этот порядок контролировать, не допуская подобных отступлений.

В нижегородской челобитной появляется и тема много-

гласия, борьбу с которым следует рассматривать в этом же реформационном контексте. В челобитной говорится: «Въ црквахъ гсдрь зѣло поскору пініе, не по правиломъ стыхъ отць ни наказанію васъ гсдрей, говорятъ голосовъ въ пять и въ шесть и боле, со всякимъ небреженіемъ, поскору» [Там же. 19]. Введение единогогласия было затем одним из важных элементов реформаторской программы так называемых ревнителей благочестия или боголюбцев во главе с духовником Алексея Михайловича Стефаном Вонифатьевым. Единогогласие противостояло традиционному многогласию, т. е. такой богослужебной практике, при которой одновременно читались разные части службы. Многогласие позволяло выполнить все предписания устава, т. е. вычитать все необходимое в обозримое время. Что-нибудь при этом понять и услышать из-за шума множества голосов было почти невозможно. Для традиционного сознания это и не было столь важно, поскольку богослужение было обращено не к пастве, а к Богу, а Бог может одновременно воспринять неограниченное число молений и славословий. Теперь же боголюбцы задаются вопросом: «кая же польза получить предстоящимъ въ церкви людямъ во время божественнаго пения, егда въ гласа два или три и множае вдругъ говорятъ, — никакъ ничесого, точию шумъ всеу, и безъ пользы, и пагуба съ великимъ грѣхомъ» [Каптерев 1909, 1: 88]. Это новое понимание, разрушительное для традиционной сотериологии. Спасение ставится в зависимость от индивидуального благочестия, и духовные вожди хотят апро-

приировать время индивида, чтобы направить общество на путь спасения. Индивиды, включая традиционное духовенство, сопротивляются, в основном по прагматическим причинам ²⁰, поскольку богослужение оказывается бесконечно долгим, способным скорее отпугнуть прихожан, нежели привить им новое благочестие. Борьба за единогласие растягивается на несколько лет, и реформаторы побеждают только в преддверии кончины патриарха Иосифа (окончательное решение на соборе 1651 г. – см.: [Каптерев 1909, 1: 104–105]). Эта конфронтация показывает, что время перестает быть иррелевантным для спасения, оно вторгается в вечность храма, становится предметом борьбы и вследствие этого предметом счета и апроприации.

Алексей Михайлович в качестве православного монарха поддерживает усилия религиозных реформаторов; само движение боголюбцев приобретает вес прежде всего в силу того, что ему сочувствует (и отчасти с ним идентифицируется) молодой царь. Однако у царя есть и другие обязанности. Спасение, согласно мысли ревнителей благочестия, невозможно вне реформированного православия, и Алексей Михайлович помогает его реформировать, но ни реформа, ни само спасение не могут существовать вне государства, попечение о котором, как представлялось и самому Алексею Михайлови-

²⁰ Как говорилось в деянии Московского собора 1649 г., осудившего единогласие, «всяких чинов православни[е] людие от ц(е)рквей Б(о)ж[и]х учали отлуча[тися] за долгим и безвременным пѣнием» [Белокуров 1894: 36].

чу и его соратникам, Бог отдал избранному Им царю. Тишина, порядок и благочестие вверенного царю народа требуют царских забот, и Алексей Михайлович этим и занят. В первый период его царствования, до удаления патриарха Никона, эти занятия носят двойственный характер. С одной стороны, он как бы включается в деятельность боголюбцев, поддерживая единогласие и выпуская, например, антискоморошеский указ от 5 декабря 1648 г. – в полном соответствии с реформистской программой боголюбцев (см.: [Pascal 1938: 161–165; Зеньковский 1970: 133–143]). Понятно, что, включаясь в эту деятельность, царь постепенно подчиняет ее себе, что в конце концов и приводит к конфликту с патриархом Никоном.

С другой стороны, установление порядка требовало и секулярного регулирования, бюрократизации и рационализации административной деятельности. Этой цели служило, в частности, Уложение 1649 г. В Уложении есть статья о выходных днях приказных служащих (гл. X, ст. 25):

А в воскресной день никого не судить, и в приказах не сидеть, и никаких дел не делать, опричь самых нужных государственных дел. Да суда же не судить и никаких дел в приказах не делать, опричь великих царьственных дел: в день Рождества Христова, в день святого Богоявления и в ыные господьские праздники, Сырная неделя, первая неделя великого поста, Страстная неделя, семь дней по Пасце. Да в которыи день приспеет праздник день рождения

государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси, и его благоверные царицы и великие княгини Марии Ильичны, и их благородных чад [Уложение 1987: 33–34].

Как можно видеть, эта статья делит время государственного служащего на две части: одна часть предназначена для религии, другая – для государственных дел. Идея регламентации времени, утвердившись в церковной деятельности, проникает и в деятельность государственную. В данной статье две сферы – сакральное время праздников и будни чиновника – трактуются как соотнесенные. При этом сакральное время рассматривается как нечто выкроенное из обычного времени, выделенное государством для Бога из своих собственных запасов. Время оказывается, таким образом, апроприированным государством, которое платит за него и им распоряжается, не оставляя служивому человеку простора не только для личной жизни, но и для длительных церковных стояний²¹. В принципе, понятно, в подобной регламентации ничего специфически русского не было, это был необходимый элемент модернизации управления, известный всем государственным структурам Нового времени. Специфична была социальная композиция того общества, в котором осуществлялась эта регламентация. Как уже говорилось,

²¹ О длительности рабочего дня см. именной указ, «объявленный приказным людям», от 20 октября 1658 г.: «Приказным людям, дьяком и подьячим в приказах сидеть во дни и в ночи 12 часов» [ПСЗ I: № 237, с. 467].

автономной городской культуры в Московской Руси не было; город как локус культуры составлялся из служилого класса и духовенства. Поэтому время службы становилось временем секулярной культуры. Секулярная регламентация этого времени не могла не вступить в конфликт с религиозным реформаторством, претендовавшим на распоряжение часами и днями не одного духовенства, но и всех православных.

До времени этот конфликт не был замечен. Когда, однако, произошел разрыв царя с патриархом, Никон не замедлил указать, что церковным временем царь распоряжаться не в праве. Он писал, обращаясь, естественно, не к самому царю, а к боярину Никите Одоевскому, составлявшему Уложение:

О пребеззакониче и злобѣснѣй челоуѣче, како не устыдѣся, не устрасиша. Бѣси того исповѣдаху Сына Божия и Бога, глаголаху: почто еси, Сыне Божий, пришел еси прежде времени мучить нас. А ты, злострастный челоуѣче, не исповѣда Того Бога быти и Господа нашего Иисуса Христа, аки проста челоуѣка пишеш: в' воскресной день, в' день Рожства Христова {...} Не усохль бы скверный твой язык изглаголати или написати: Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или святое Богоявление Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. И ниже праздник нарече, но день. А яже о царі, да в который день приспѣет праздникъ, день рождения государя царя и прочее, такожде и о царицѣ и о ихъ чадѣхъ. Которыя праздники, которое таинство? Развѣ что любо страстно

и челове́ческо. И во все́мъ приподобилъ еси челове́ковъ Богу, но и предпочтеннѣ Бога (РГАДА, ф. 27, № 140, ч. III, л. 569–570 об.).

Здесь следует обратить внимание на два момента. Во-первых, Никон обвиняет Одоевского в том, что он приравнял государственные праздники (дни рождения царя и его семейства) к религиозным праздникам. Вряд ли Никон ставит под сомнение право царя объявлять выходные дни на свое рождение. Он протестует против неразличения сакрального и секулярного времени. В том, что рождение царя оказывается в одном перечне с Рождеством Христовым, Никон видит богопротивные притязания светской власти, которая наделяет себя правом распоряжаться всем временем – как сакральным, так и секулярным. С точки зрения же Никона, Божии праздники установлены Богом, соблюдение их – первый долг христиан, и царь не должен вмешиваться со своими распоряжениями в предписания Божественного закона. Таким образом, секуляризация времени незамеченной не остается.

Второй момент относится к способу обозначения религиозных праздников. Никон осуждает Одоевского за то, что тот позволил себе обозначить эти праздники сокращенно, как в повседневной речи. Риторическая стратегия Уложения понятна: предмет изложения (выходные дни) относится к секулярной сфере, к подсчету и распределению времени, оплаченного правительством. Сокращенный способ обозначения имеет, видимо, иконический характер, поскольку речь идет

о сбережении времени, и длинные выражения в таком контексте неуместны. Он противостоит риторике религиозного дискурса, в котором полнота наименования соответствует полноте ритуала, литургическому времени, растянутому единогласием. В эту область и вторгается Уложение со своими секулярными предписаниями, и в соединении с борьбой за единогласие это и создает ту коллизию регламентаций, когда время оказывается предметом апроприации двух противостоящих сторон.

Таким образом, уже в XVII в. складывается та специфика регламентации времени, которая присуща русской модернизации. Время становится предметом счета, соотносится с деньгами и оказывается объектом апроприации. Однако на права собственника времени претендуют государство и церковь, тогда как общество (в том числе и городское) никаких подобных претензий не высказывает и лишь старается уклониться от слишком пристального надзора обеих спорящих институций. В этом споре новый этап наступает при Петре Великом, и Петр знаменует его вполне выразительным символическим жестом – сменой календаря.

19 декабря 7208 г. Петр распоряжается с 1 января начинать новый год, 1700-й, укрыв, как говорят его недоброжелатели, восемь месяцев у Господа Бога. В указе предписывалось

во всяких приказных и мирских делах лета писать и числить годы Генваря с 1 числа 7208 года и считать

сего от Рождества Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа 1700 году, а год спустя Генваря с 1 числа с предбудущаго 7209 году писать от Рождества Христова с 1 числа 1701 году и в предбудущих чинить по тому ж, а с того новаго года Генваря месяца и иные месяцы и числа писать сряду от Генваря непременно и в прочия лета, счисляя лета от Рождества Христова потому ж [ПСЗ III: № 1735, с. 680–681].

Хотя по видимости это преобразование затрагивало только секулярную сферу (приказные и мирские дела), обоснование отсылало к религиозной традиции. В указе говорилось: «А то указали Мы Великий Государь учинить, для того что во многих христианских окрестных народах, которые православную Христианскую Восточную веру держат с нами согласно, лета пишут числом от Рождества Христова» [Там же: 681]. В условиях конфликта между царем и церковью выбор религиозной традиции, осуществленный царем, мог восприниматься как вторжение в компетенцию духовных властей, указание им на то, какому православию они должны следовать, и апроприация времени церкви. Такому восприятию мог способствовать выпущенный на следующий день дополнительный указ «О праздновании Нового года», в котором устанавливалось секулярное празднование новолетия, однако как бы мимоходом на первое января переносилось и церковное празднование этого события:

А в знак того доброго начинания и новаго столетнаго

века в царствующем граде Москве, после должного благодарения к Богу и молебного пения в церкви и кому случится и в дому своем, по большим и проезжим знатым улицам знатым людям и у домов нарочитых духовного и мирского чина перед вороты учинить некоторые украшения от древ и ветвей сосновых, еловых и можжевелевых против образцов, каковы сделаны на Гостином дворе и у нижней аптеки [ПСЗ III: № 1736, с. 681–682].

Манипуляции Петра со временем этим не ограничиваются. С 9 декабря 1706 г. Петр, следуя европейскому образцу, вводит суточный счет часов, т. е. отменяет традиционный раздельный счет дневных и ночных часов [Пипуныров, Чернягин 1977: 38]. Таким образом, Петр во всеуслышание объявляет себя владельцем времени, и тут же показывает, что это значит. Апроприация времени осуществляется государством в той сфере, которая прямо подлежит его регламентации. Апроприация осуществляется в форме службы, когда государство определяет, сколько человек ему должен служить и сколько оно готово предоставить ему на его собственные нужды. Этим Петр и занимается, и это определяет содержание второй – служебной – коллизии традиционного порядка и регламентации времени эпохи модернизации. Коллизия обусловлена тем, что, взяв время в свои руки, государство не знает, где остановиться, и в принципе не оставляет человеку ни минуты, чтобы вздохнуть и осмотреться.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.