

# ВОЙНЫ И РЕВОЛЮЦИИ В НОВОЕ ВРЕМЯ

*А. Форрест\**

## **ЧТО БЫЛО «ТРАДИЦИОННЫМ», А ЧТО «СОВРЕМЕННЫМ» В XVIII ВЕКЕ?**

Долгое время общество европейских стран ассоциировалось с идеями прогресса и модернизации, в результате чего к понятию «традиция» стали относиться с неприязнью или высокомерием. Но что понимали под «традиционным» обществом? Это было сугубо аграрное общество, часто автократическое и патриархальное, не слишком далеко продвинувшееся на пути к представительному правлению; в экономике предполагалась большая зависимость от производства продовольственных продуктов и от семейного хозяйства, малое число городов, невысокая капитализация и низкий уровень технологий. Всё это легко было отождествить с невежеством и отсталостью, что и делали с большой охотой политики периода Французской революции и Наполеоновской империи, описывая состояние общества в Египте, Восточной Европе и южных странах Средиземноморского региона. Однако традиционное совсем не обязательно должно было приравниваться к отсталости и примитивности, и в послереволюционную эпоху – период романтизма – европейцы начали смотреть на это совсем иначе, видя в религиозной вере источник силы, восхищаясь искусством и культурой Востока и только что открытых африканских народов и осуждая гуманизм Просвещения как форму редукционизма. Традиция приобрела новый статус. Национальная идентичность формировалась на основе культурных традиций, как реальных, так и воображаемых, а радикальные движения XIX и XX вв. искали свои корни в традиционных верованиях и практиках. Сегодня вновь пробудился интерес к традиции в форме религиозных верований или деревенских ритуалов, и теперь уже отнюдь не предполагается автоматически, что традиционное – враг современного.

---

\* *Алан Форрест, профессор Государственного академического университета гуманитарных наук, почетный профессор Университета Йорка, вице-президент Международной комиссии по истории Французской революции, alan.forrest@york.ac.uk*

*Alan Forrest, professor of State Academic University of Humanities (Moscow); professor emeritus of York University, vice-president of International Commission on the History of the French Revolution, alan.forrest@york.ac.uk*

*Ключевые слова:* традиция, модернизм, современность, прогресс, Просвещение

*Благодарности*

Исследование выполнено по гранту Правительства Российской Федерации в рамках подпрограммы «Институциональное развитие научно-исследовательского сектора» государственной программы Российской Федерации «Развитие науки и технологий» на 2013 – 2020 гг. Договор № 14.Z50.31.0045.

*Цитирование:* Форрест А. Что было «традиционным», а что «современным» в XVIII веке? DOI 10.32608/0235-4349-2020-1-53-5-35 // Французский ежегодник. 2020. Т. 53. М.: ИВИ РАН, 2020. С. 5-35.

*Поступила в редакцию 12.02.2020*

*Принята к печати 19.02.2020*

*Alan Forrest*

## **DEFINING THE «TRADITIONAL» AND THE «MODERN» IN THE EIGHTEENTH-CENTURY WORLD**

European societies have long identified with ideas of progress and modernization, which had the consequence that tradition was easily turned into a term of abuse or condescension. But what was a 'traditional' society in their eyes? It was heavily rural, often autocratic and patriarchal, with little in the way of representative governance; and economically it implied a high dependence on primary production and the family economy, few towns and cities, and little capitalization or technological advance. It was easy to confuse this with ignorance and backwardness, as politicians in the French Revolution and Napoleonic empire were prone to do, when they encountered local societies in Egypt, in eastern Europe, or in the Mediterranean lands to the south. But traditional did not need to equate with backward or primitive, and in the post-revolutionary era, a period characterized by romanticism, Europeans began to take a different view, seeing religious faith as a source of strength, admiring the art and culture of the Orient and of newly-discovered African nations, and decrying the humanism of the Enlightenment as a form of reductionism. Tradition attained a new status. National identity would be formed around cultural traditions, both real and imagined, while radical and social movements in the nineteenth and twentieth centuries sought their roots in traditional

beliefs and practices. Today there is renewed interest in tradition, be it in the form of religious beliefs or village rituals; it can no longer be automatically assumed that the traditional is the enemy of the modern.

*Keywords:* tradition, modernism, modernity, progress, Enlightenment

*Acknowledgements*

Research for this article was funded with the support of project № 14.Z50.31.0045 from the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

*For citation:* Forrest A. (2020). Chto bylo «traditsionnym», a chto «sovremennym» v XVIII veke? [Defining the «traditional» and the «modern» in the eighteenth-century world] DOI 10.32608/0235-4349-2020-1-53-5-35. *Annual of French Studies 2020*. Vol. 53. Moscow: IVI RAN, 2020. P. 5-35.

*Submitted:* 12.02.2020

*Accepted:* 19.02.2020

Анализ распространения «либеральных» или «модернизационных» идей из какой-либо западноевропейской страны – в данном случае, Франции периода Революции и наполеоновского правления, – а также весьма различного восприятия этих идей в странах, чью культуру мы можем определить как «традиционную», всякий раз требует обстоятельного обсуждения точного культурологического значения этих понятий. Следует ли рассматривать их как абсолютные категории, характеризующиеся определенным подходом к экономическому развитию, политическим и социальным структурам, – категории, которые могли бы быть также применены к любому другому периоду истории и даже к миру сегодняшнему? Или же они культурно обусловлены? Так, например, в России, во всяком случае со времен Петра Великого, который в 1697 г. стал первым российским правителем, посетившим Западную Европу, существовала долговременная традиция рассматривать Запад как источник инноваций, особенно в военной и технологической сфере; при этом традиционные культуры степных народов, проживавших восточнее, вызывали мало интереса<sup>1</sup>. Точно так же немцы нередко описывали земли, находившиеся к востоку от германской Центральной Европы – в западной части России, либо на территории сегодняшней Польши, – как традиционные в культурном отношении и отсталые в экономическом, как некую дикую страну,

<sup>1</sup> *Anderson M.S. Peter the Great. 2<sup>nd</sup> edition. L., 2014. P. 39-44.*

лежащую где-то между Востоком и Западом<sup>2</sup>. После 1772 г., когда территория, известная как Галиция, была включена в состав империи Габсбургов, австрийцы с трудом могли представить себе, что это за край и каково его место в рамках европейской цивилизации. Путешественники – проводники политики йозефинизма, посетившие Галицию в 1780-е гг., описывали новую провинцию, основываясь на базовых ценностях эпохи Просвещения. По свидетельству Ларри Вольфа, в их отчетах «Галиции отводилось место, соответствовавшее тогдашним представлениям о культурной географии, согласно которым Восточная Европа резко отличалась от Западной ввиду очевидного разрыва между социальной отсталостью первой и, как считалось, цивилизованностью второй»<sup>3</sup>. Тем самым эти авторы не просто выражали ощущение собственного культурного превосходства; их взгляды были точным отражением распространенных стереотипов и общественной чувствительности.

Французы тоже оценивали собственную цивилизацию в категориях культуры, гордясь своим языком, литературой и элегантностью образа жизни, которые были для них синонимами современности<sup>4</sup> и культурного превосходства<sup>5</sup>. Конечно, то была культура элиты, причем культура, укоренившаяся в городах, а не в сельской местности, культура улучшений, связанных с идеалами урбанизма, рожденными эпохой Просвещения<sup>6</sup>. Но насколько авторитетными можно считать такие взгляды? Являются ли они чем-то большим, чем просто субъективным мнением о том, что составляет современность? В самом деле, можем ли мы с достаточным основанием допустить, что существует необходимая связь между экономическим и политическим или что модернизация предполагает не только промышленную революцию, но и либеральные институты? Или же такие термины, как «традиционный» и

---

<sup>2</sup> *Wolff L.* *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment.* Palo Alto, 1994. P. 4.

<sup>3</sup> *Wolff L.* *The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture.* Palo Alto, 2010. P. 14.

<sup>4</sup> В тексте статьи здесь и в ряде мест далее автор употребляет многозначное слово «modernity», означающее и современность, и современную эпоху, и присущий этой эпохе комплекс политических, экономических, социальных, психологических и т.д. явлений. Прямой аналог этого термина на русском языке отсутствует. – *Прим. ред.*

<sup>5</sup> См., например: *Goodman D.* *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment.* Ithaca, 1994.

<sup>6</sup> *Leith J.* *Cities // Encyclopedia of the Enlightenment.* 4 vols / Ed. by A.Ch. Kors. Oxford, 2003. Vol. 1. P. 236-241; *Jones C.* *The Kingless Capital of the Enlightenment // Jones C.* *Paris, Biography of a City.* L., 2004. P. 199-246.

«современный», лучше рассматривать как сугубо относительные критерии, как термины, используемые для описания других относительно самих себя – описания того, что считается базовыми характеристиками собственной страны, собственного народа в определенный момент его истории, и, следовательно, как открытые для всех тех допущений и предрассудков, которые вытекают из попытки судить других? Что важно, так это, вероятно, то, насколько распространены были эти стереотипы и в какой мере они влияли на официальную политику. К примеру, Священная Римская империя предоставила французам то, что Майкл Раппорт называет «роскошным, но разбитым на куски зеркалом, в котором передовые французы и француженки могли найти отражение присущих самой Франции добродетелей, пороков и, в конечном счете, превосходства»<sup>7</sup>. Тем не менее, подобные стереотипы, несомненно, влияли на политику Наполеона в отношении других европейских государств. Мы знаем, например, что он упорно желал видеть в Голландии то богатое общество, каким она была в XVII в., и обложил ее соответствующими налогами – причем даже после того, как своей же собственной политикой лишил ее большей части богатства<sup>8</sup>.

В XIX в., когда европейские государства колонизировали значительную часть Африки и Азии, «традиция» в неевропейском контексте могла быть уничижительным термином, включавшим такие коннотации как бедность, неграмотность и отсталость, если это слово употреблялось для характеристики народов, не имевших письменной культуры, развитых городов и зависевших от семейной экономики, никак не связанной с рынком. Считалось, что такая экономика обрекает их на невежество и нищету, а племенные традиции лишь добавляли экзотики. Эта «антропо-зоологическая оптика, при рассмотрении сквозь которую африканские народы представляли как непосредственно близкие природному и животному миру», бытовала вплоть до 1930-х гг.<sup>9</sup> Но, в глазах европейцев, отсталость, которую демонстрировали африканцы, проживавшие к югу от Сахары, или рабы в странах Карибского бас-

<sup>7</sup> *Rapport M.* “The Germans are Hydrophobes”: Germany and the Germans in the Shaping of French Identity // *The Bee and the Eagle: Napoleonic France and the End of the Holy Roman Empire, 1806* / Ed. by A. Forrest, P.H. Wilson. Basingstoke, 2009. P. 238.

<sup>8</sup> *Lignereux A.* Les Impériaux. Administrer et habiter l’Europe de Napoléon. P., 2019. P. 95.

<sup>9</sup> *Bancel N., Blanchard P.* To Civilize: The Invention of the Native (1918-1940) // *Colonial Culture in France since the Revolution* / Ed. by P. Blanchard, S. Lemaire, N. Bancel, D. Thomas. Bloomington, IN, 2014. P. 174.

сейна, ассоциировалась еще и с религиозными практиками и, в частности, с поклонением языческим богам, с тем, что нередко вызывало отторжение как дремучие суеверия – жестокие, опасные и примитивные, с точки зрения европейцев. Африканские религии с их клятвами и жертвоприношениями, на манер вуду Карибского бассейна и юга США, вызывали у европейских торговцев и колонизаторов страх и брезгливость. И заставляли верить, что колонизация была цивилизаторской миссией европейских народов – не в последнюю очередь Франции, где со времен Просвещения это было непреходящей темой, а христианские миссионеры, как католики, так и протестанты, проявляли необузданное рвение в деле обращения колонизируемых во имя спасения их душ и расширения границ земного царствия своего Бога<sup>10</sup>. К таким религиям, как ислам, относились с большим уважением, о чем свидетельствуют заявления Наполеона в ходе Египетской кампании (хотя не следует обманываться на этот счет: он был не слишком терпим в общении с мусульманскими священнослужителями, считая их «отсталыми и склонными к мракобесию»)<sup>11</sup>. Монотеизм сам по себе был признаком более высокого уровня цивилизации, на который не могли претендовать другие религии.

Но, конечно, концепция традиционного общества совсем не обязательно предполагает уничижительное к нему отношение. Оно может также включать в себя такие коннотации, как сельский покой и простота, контрастирующие с шумом и пылью фабрик и мельниц; важность семейных ценностей, принятие патриархального уклада; относительное равенство среди большинства населения, отсутствие непомерного богатства, характерного для больших городов. Другими словами, у членов этого общества, несомненно, были свои ценности, свои фундаментальные представления о нравственности. В большинстве случаев эти люди, земледельцы или скотоводы, были заняты производством еды, обрабатывая небольшие земельные наделы, редко используя деньги и не имея доступа к кредиту, а чтобы свести концы с концами, они прибегали к натуральному обмену. Вместе с тем термин «традиционный» является весьма изменчивым и может быть применен к широкому спектру социально-политических условий и культур, в том числе в самой Европе, где миллионы жителей были издольщи-

<sup>10</sup> Conklin A.L. *The Civilizing Mission // The French Republic: History, Values, Debates* / Ed. by E. Berenson, V. Duclert, Ch. Prochasson. Ithaca, 2011. P. 173-181.

<sup>11</sup> Broers M. *Napoleon, Soldier of Destiny*. L., 2014. P. 347.

ками, крепостными крестьянами и безземельными работниками. В отдаленных районах Востока кочевые народы все еще перемещались с места на место в поисках пастбищ для своих стад, у них не было постоянных домов и поселений, которые можно себе позволить, только имея гарантированный доход<sup>12</sup>. В период, который можно назвать эрой зарождающегося капитализма и растущей урбанизации, они сохраняли свой привычный образ жизни, почти не менявшийся на протяжении столетий. Если для антропологов эти люди, чья народная культура сумела сохраниться вплоть до Нового времени, представляли колоссальный интерес, то для западной публики в целом традиционный образ жизни отождествлялся просто-напросто с ужасающей нищетой и маргинализацией<sup>13</sup>.

В начале XVIII в. обширные районы материковой Европы оставались незатронутыми торговыми и промышленными революциями, охватившими Западную Европу и способствовавшими урбанизации и превращению таких городов, как Амстердам и Лондон, в крупные торговые порты и центры обмена. А если они и были затронуты, то не в плане быстрого развития капитализма, как это предписывалось аграрными реформаторами вроде Артура Юнга в ходе его поездок по наименее развитым областям Франции и Ирландии<sup>14</sup>. Ибо значительная часть сельской Европы – и даже сельской Франции – оставалась землей мелких крестьян, ведущих натуральное хозяйство, и вековых сельскохозяйственных практик, – земель, где воздействие рынка не оставило сколько-нибудь значительного следа. В 1840-е гг. Бальзак, посетив бургундскую деревню, язвительно заметил: «для того, чтобы увидеть дикарей, не нужно ехать в Америку», а «краснокожих Фенимора Купера можно встретить и здесь»<sup>15</sup>. Вплоть до Третьей Республики и даже позже, люди в заброшенных районах, называемых *la France profonde*, так и будут жить в нищете, невежестве и неграмотности.

В этом плане Франция не была исключением. Рассмотрим, например, случай Польши, все еще остававшейся одним из наиболее традиционных обществ Европы даже тогда, когда она превратилась в высокопроизводительного поставщика новых рынков, от-

<sup>12</sup> См., например: *Chaliand G. Nomadic empires: from Mongolia to the Danube. L., 2017.*

<sup>13</sup> Несколько интересных очерков, посвященных отдельным аспектам традиционной культуры в России, можно найти в сборнике: *Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law / Ed. by M. Mandelstam Balzer. L., 2016.*

<sup>14</sup> *Young A. Travels in France and Italy during the years 1787, 1788 and 1789. L., 1906.*

<sup>15</sup> *Weber E. Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914. L., 1977. P. 3.*

крывавшихся в промышленных городах Запада. Но важно отметить, что у поляков это не привело к быстрой модернизации – ни их методов хозяйствования, ни их общества, оставшегося иерархическим и патриархальным<sup>16</sup>. Польшей правили «производившие хлеб дворяне», которые не переходили к рыночной экономике и не вводили новых методов капиталистического производства. Как отмечает Мария Богуцкая, скорее следует говорить об усилении в Польше традиционного общества. «Несмотря на свою многочисленность, польские города были небольшими и слабыми. Поскольку дворянское поместье нуждалось в рабочей силе для производства продовольствия на экспорт, крестьяне столкнулись со вторым изданием крепостничества. На пороге новых времен Польша, периферийная область европейской мировой экономики, оставалась традиционно аграрной страной с поместной системой землевладения, основанной на крепостном труде, и иерархическим обществом во главе со шляхтой. Ведущая роль семьи как производственной единицы оставалась незыблемой вплоть до конца XVIII в.»<sup>17</sup>. Лишь тогда, в результате сочетания таких факторов, как Революция и французский император, в Польшу стали проникать идеи из внешнего мира, стимулировавшие перемены в этой стране. Польша, вероятно, оказала Наполеону более теплый прием, чем другие европейские территории, которые он пытался себе подчинить. Но причины, по которым дворяне приветствовали французского императора, были почти исключительно политическими и проистекали в основном из личной заинтересованности. Польша все еще оставалась страной, где было очень сильно влияние католической церкви, а женщины имели мало законных прав – и это еще одна сторона царивших в обществе традиционных нравов. Здесь были нормой договорные браки, во всяком случае, среди знати. «Браки обычно заключались без согласия невесты; лишь овдовев, женщина приобретала достаточно независимый статус для того, чтобы самостоятельно принимать решения относительно своей судьбы»<sup>18</sup>. Патриархат тоже был одной из составляющих традиционной культуры.

<sup>16</sup> Hagen W.W. Village Life in East-Elbian Germany and Poland, 1400-1800 // The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries / Ed. by T. Scott. L., 1998. P. 145-189.

<sup>17</sup> Цит. по: *Bogucka M.* Gender in the economy of a traditional agrarian society: the case of Poland in the sixteenth and seventeenth centuries // *Acta Poloniae Historica.* 1996. № 74. P. 5-6.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 7.



Для большинства антропологов традиционные общества характеризуются определенным образом жизни, а для многих также и определенным образом мышления. Одно из наиболее существенных различий между «современным» и «традиционным» описано Клодом Леви-Строссом, предложившим небезызвестное сравнение того, что он называл «первобытным» мышлением, с «цивилизованным» разумом. Исследования Леви-Стросса посвящены месту мифа и того, что он называл «тотемической иллюзией», в системах верований аборигенов островов южных морей<sup>19</sup>. Но он не спешил с выводами, подчеркивая, что слово «первобытный» глубоко дискриминационно и его часто используют для описания народов, не имеющих письменной культуры. Слишком легко, полагал он, не принимать их в расчет под предлогом, что они стоят на более низкой цивилизационной ступени, создавать иерархии внутри человечества и предлагать телеологические теории развития человечества. И в этом он шел по стопам двух самых влиятельных социологов и антропологов начала XX в. Первый, Бронислав Малиновский, которого часто называют одним из отцов-основателей социальной антропологии, был склонен определять изучаемые им народы как «первобытные» и имеющие чисто функционалистский подход к существованию<sup>20</sup>. Для Малиновского, пишет Леви-Стросс, «мышление всех бесписьменных народов, являющихся предметом изучения антропологии, полностью определяется их базовыми жизненными потребностями». «Если вы знаете, – продолжал он, – что народ, неважно какой, определяется голыми жизненными потребностями – поиском средств к существованию, удовлетворением сексуальных влечений и так далее, – значит, вы можете объяснить его социальные институты, его верования, его мифологию и все остальное»<sup>21</sup>. Однако простое низведение такого народа до «первобытного» рискует привести к непродуктивному редуционизму, что, разумеется, не могло удовлетворить Леви-Стросса. Традиционализм становился функционалистским, и за счет этого мышление традиционных народов неизбежно превращалось в функцию их материальных и утилитарных потребностей. Высшие идеалы и теоретическая мысль обходили их стороной.

<sup>19</sup> Lévi-Strauss C. Totemism. Harmondsworth, 1962. P. 83-101.

<sup>20</sup> Man and culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski / Ed. by R. Firth. L., 1970.

<sup>21</sup> Lévi-Strauss C. Myth and Meaning. L., 2001. P. 5.

Другие, и в первую очередь второй ученый, в котором Леви-Стросс видел критика определения примитивизма, этнолог Люсьен Леви-Брюль, интерпретировали эти вещи иначе. Мышление традиционных обществ, по его мнению, не уступало мышлению цивилизованных людей, но оно принципиально отличалось от него по своему характеру. В своей главной работе «Мыслительные функции в низших обществах» (1910) Леви-Брюль утверждал, что у людей есть два основных и противоречащих друг другу ментальных склада, которые он определял как «первобытный» и «современный»<sup>22</sup>. При этом его концепция первобытного мышления не была утилитаристской. Скорее она была связана с чувствами и эмоциями, всецело зависящей от эмоций и того, что он называл «мистическими представлениями» о наблюдаемом и данном в ощущениях мире. Большую роль во всем этом играют миф и суеверие: ведь чем более традиционно общество, тем меньше оно способно отличать сверхъестественное от реального, тем больше оно использует «мистическое соучастие» для понимания и манипулирования миром, с которым сталкивается. Согласно Леви-Брюлю, первобытный ум не задумывается над противоречиями, не обращается к рефлексии и логике в поисках объяснения. Но это не означает, что идеи этих народов должны сбрасываться со счетов или что их мыслительными процессами следует пренебречь. Их попытки понять мир проистекают из того же умственного любопытства, которое движет современными сообществами; ими управляет «то же желание понять мир, его природу и свое собственное общество»; и они, как говорит Леви-Стросс, «абсолютно способны к независимому мышлению». Возможно, они не способны к научному мышлению – ибо это другой вопрос, связанный с методологией, что является прерогативой более современных обществ, – но им, тем не менее, присуща определенная форма рационального мышления: это мышление, стремящееся «достичь кратчайшим путем общего понимания вселенной – и не только общего, но и *тотального* понимания». Конечно, Леви-Стросс с осторожностью квалифицирует этот подход к пониманию как обреченную на провал «тоталитарную амбицию». Миф не может дать человеку больше «материальной власти» над окружающей средой, но он может обеспечить ему нечто очень важное: «иллюзию того, что он в состоянии понять вселенную и что он, действительно, понимает эту вселенную»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P., 1910.

<sup>23</sup> Lévi-Strauss C. Myth and Meaning. P. 5-6.

Леви-Стросс проводил четкое различие между традиционным и современным, и хотя в фокусе его антропологических исследований находились традиционные общества, проживавшие в южной части Тихого океана и других уголках планеты, нет никаких сомнений в том, что, как и большинство людей в развитом мире, он верил в нечто такое, что можно было бы определить как человеческий прогресс. Контраст с современным образом жизни был, естественно, наиболее очевиден в местах, удаленных от Европы и не затронутых европейской цивилизацией, что позволяет объяснить ту страсть к исследованиям и открытиям, которая была столь характерна для многих европейцев, живших в эпоху революций и непосредственно предшествовавший ей век Просвещения. В этом контексте достаточно вспомнить реакцию первых исследователей Австралии и южных морей – Джеймса Кука в 1770-е годы<sup>24</sup> или Мэтью Флиндерса и Николая Бодена на рубеже XIX в.<sup>25</sup>, – чтобы хотя бы отчасти ощутить тот шок и восторг, который они испытали при виде народов и образа жизни, столь отличных от их собственных. Однако нельзя сказать, что они отправлялись в дальние страны совершенно неподготовленными. В отличие от исследователей XVII в., они были знакомы с некоторыми из ранних работ по антропологии, а также с гуманистическим подходом авторов эпохи Просвещения. Несомненно, последние немало способствовали их интересу к традиционным культурам, но они не могли полностью изменить их мнение о дикости туземцев, особенно если островитяне нападали на членов их команды или если им приходилось сталкиваться с фактами каннибализма. На капитанов, таких как Джеймс Кук, оказывалось все возрастающее давление с тем, чтобы они относились к туземцам либерально и с пониманием. При отплытии из Англии в 1768 г. Кук получил наставление от председателя Королевского общества – «проявлять предельное терпение и снисходительность в отношении туземцев тех земель, куда сможет причалить корабль»; даже если эти туземцы будут препятствовать их высадке на берег и убьют кого-то из команды – «даже в этом случае вряд ли оправданно стрелять в них, пока не будут ис-

<sup>24</sup> *Seventy north to fifty south : the story of Captain Cook's last voyage, wherein are discovered numerous South Pacific Islands, the Hawaiian Islands, the coast of North America, and Alaska / Ed. by P.W. Dale. Englewood Cliffs, NJ, 1969.*

<sup>25</sup> *Fornasiero J., Monteath P., West-Sooby J. Encountering Terra Australis: The Australian Voyages of Nicolas Baudin and Matthew Flinders. Kent Town, South Australia, 2010.*

пробованы все другие, более мягкие методы»<sup>26</sup>. Однако даже если эти настроения и отражали мнение лондонской и парижской элит, это вовсе не означает, что их испытывали и на островах южной части Тихого океана. Были моменты, когда участники всех трех экспедиций клеймили местные традиции как самое дикое варварство.

В оценках неевропейского мира, которые давали исследователи и путешественники, темы традиции вскоре оказались переплетены с темами расового неравенства. Хотя в XVIII в. имел место всплеск научного интереса к расовым идентичностям, он был направлен, главным образом, на выяснение биологических вопросов: почему люди рождаются с кожей разного цвета, какова природа негроидной расы – ведь считалось, что несостоятельность прежних теологических объяснений уже давно доказана, и теперь следует искать ответы в науке<sup>27</sup>. Биологи и натуралисты тоже занимались этими сюжетами, часто приходя к выводу, как граф де Бюффон, что если все люди имеют одинаковое телосложение, если у всех них имеются одинаковые интересы и одинаковые источники удовольствия, то различия между «подвидами» – различия в росте, чертах лица, цвете кожи и обычаях – должны объясняться случайными, внешними факторами, такими как жара и климатические условия. Будучи натуралистом, Бюффон считал, что люди как человеческие существа могут и должны изучаться, как любые другие живые существа, и заявлял, что «человеческая раса состоит не из радикально различных видов», а из человеческих особей, имеющих общее происхождение, но несущих на себе отпечаток, который наложили на них различия в климате, питании, болезнях и образе жизни<sup>28</sup>. Он сходил в этом пункте с Вольтером: судя по всему, они были солидарны и в признании неотъемлемого культурного превосходства белой расы, что было весьма распространенным мнением в литературе того времени, которую можно охарактеризовать как очень европоцентристскую<sup>29</sup>. В том же ключе рассуждали и путешественники, отправлявшиеся в научные экспедиции с целью повидать чужие страны и экзотические культуры и составлявшие отчеты о своих путешествиях и встреченных

<sup>26</sup> *McLynn F.* Captain Cook, Master of the Seas. New Haven, 2011. P. 164-165.

<sup>27</sup> *Brot M.* La couleur des hommes dans l'Histoire des Deux Indes // L'idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles / Sous la dir. de S. Moussa. P., 2003. P. 91.

<sup>28</sup> *Buffon.* De l'homme // Comprendre la traite négrière atlantique / Sous la dir. de S. Marzagalli et al. Bordeaux, 2009. P. 228.

<sup>29</sup> *Moureaux J.-M.* Race et altérité dans l'anthropologie voltairienne // L'idée de « race »... P. 46.

народах. Так, например, для графа де Вольнея, заядлого путешественника и востоковеда, вопрос о равенстве различных рас даже не стоял: раса была предметом научных исследований и антропологического анализа, средством выстроить понимание остального человечества. Правда, он все же признавал, что с помощью одного лишь Разума этого понимания не достичь, ибо «мы слишком много делаем выводов, исходя из наших собственных идей и явно недостаточно – исходя из их [идей]»<sup>30</sup>.

С этим было тесно связано понятие прогресса, обычно рассматриваемого в экономическом и культурном плане и отождествляемого, с одной стороны, с процветанием, с другой – с урбанизацией. Это проявлялось особенно ярко, когда европейцы рассматривали другие народы за пределами Европы и другие культуры внутри нее. Они проводили сравнения, возводили напраслину, отмечали контрасты между собственной культурой и культурой других народов, нередко проживавших рядом, по другую сторону границы или ближайшего горного хребта. Это было особенно заметно во время войн, когда интерес в обществе к другим странам был повышен и когда солдаты в составе своих подразделений пересекали границу, причем многие из них – в первый и единственный раз в жизни<sup>31</sup>. Конечно, иногда увиденное рассеивало их опасения. Соседи, даже враги, вели себя примерно так же, как они сами: соблюдали тот же распорядок сельскохозяйственных работ, так же ходили в церковь, точно так же в случае опасности становились на защиту своих женщин и детей. Но нередко они замечали и серьезные отличия, наводившие на мысль о существовании пропасти в мировоззрении и культуре. В ходе Революционных и Наполеоновских войн французские войска прошли Европу вдоль и поперек. Участники событий оставили бесчисленные свидетельства о землях, через которые пролегал их путь, подробно описывая в своих письмах и мемуарах чуждые ландшафты и эксплуатацию крестьян и не упуская случая отметить признаки низкого уровня развития и отсталости. Особенно, когда они вторглись в средиземноморские земли южной Италии и Испании. Как рассказывает Октав Лева-вассер, едва они вышли из Байонны, как перед ними открылся в высшей степени пустынный и заброшенный пейзаж – такой едва ли можно встретить во Франции. Испания, по его словам, была

<sup>30</sup> *Carpentari Messina S. Penser altérité : les « races d'hommes » chez Volney // L'idée de « race »...* P. 117.

<sup>31</sup> *Forrest A. Napoleon's Men: The Soldiers of the Revolution and Empire. L., 2002. P. 142-144.*

«землей, всегда готовой родить, но при этом никем не обрабатываемой; там овцы и дикие быки без присмотра топчут бескрайние пустоши; повсюду видно буйство природы, тогда как следы человеческого труда можно обнаружить лишь в окрестностях городов, ибо ленивая рука испанца дальше не дотягивается»<sup>32</sup>. Левавассер, как и большинство его соотечественников, делал исключение для больших и малых городов, в которых, как в Испании, так и по всей Европе, он видел оазисы цивилизации среди преимущественно варварского сельского мира. Соборы и дворцы, будь то в Варшаве или Мадриде, не могли не впечатлять. Как полагает Майя Губина, именно записки солдат наполеоновских армий впервые пробудили во французах интерес к русским православным церквям с их колокольнями, распятиями и иконами<sup>33</sup>. Но когда в 1812 г. русские сожгли Москву, уничтожив, таким образом, свою старую столицу, это ошеломило их как проявление самого дикого варварства<sup>34</sup>.

Но даже в тех регионах, где существование развитой цивилизации не могло быть поставлено под сомнение – в Италии, которая все еще купалась в лучах славы Древнего Рима и привлекала отпрысков английской и французской аристократии, совершавших свой гран-тур<sup>35</sup>, – ландшафт и местные обычаи нередко вызвали у французских офицеров и представителей наполеоновской администрации ощущение «инаковости». Им было трудно интегрироваться в итальянское общество, и, как и во многих других частях Империи, они испытывали по отношению к местным жителям чувство культурного превосходства. Итальянцы, с которыми они сталкивались, были мало похожи на «благородных римлян», о которых они в детстве читали в книжках, а пейзаж, по словам Камилля де Турнона, французского дворянина, направленного в 1809 г. префектом в Рим, «не имел ничего общего с нашим». Для него, как и для многих других французов, Италия была чуждым миром, поэтому назначение туда рассматривалось как своеобразная ссылка, усугубляемая пассивностью местных элит и менее развитой фор-

<sup>32</sup> *Levavasseur O. Souvenirs militaires d'Octave Levavasseur, officier d'artillerie, aide de camp du maréchal Ney. P., 1914. P. 122.*

<sup>33</sup> *Goubina M. Les images des ennemis dans la perception des conquérants de l'Europe, 1805-12 // Annales historiques de la Révolution Française. 2012. № 369. P. 91.*

<sup>34</sup> *Moscou occupé. Lettres de soldats de Napoléon interceptées par les Cosaques, septembre – octobre 1812 / Sous la dir. de F. Houdecek, P. Le Carvèse. Fontainebleau, 2017.*

<sup>35</sup> См., например: *Sweet R. Cities and the Grand Tour: the British in Italy, c.1690-1820. Cambridge, 2012.*

мой гражданского общества<sup>36</sup>. В головах у этих людей составилась своего рода турнирная таблица цивилизаций, и, как и во многих других случаях, когда приходится судить других, на первое место в этой таблице безапелляционно ставилось собственное общество – общество, которое уже в последние десятилетия Старого порядка могло похвастаться такими достижениями как салонная культура и политес, галантность в обращении с женщинами и универсализм просвещенных элит, то есть теми атрибутами, которыми, в их глазах, и определялось современное общество – общество XVIII столетия. Возвращаясь во Францию, офицеры и управленцы, находившиеся на службе в различных уголках Империи, как правило, еще больше укреплялись в своих предрассудках и убежденности в превосходстве собственной культуры, а полученный ими за время службы опыт лишь этому способствовал. Результатом было более четкое определение собственной страны, более благоприятное видение самих себя<sup>37</sup>.

Конечно, после 1789 г. этот элитарный, достаточно аристократический взгляд на современность уступил место новому, характерному для революционного общества, которое отвергло многие идеи элиты XVIII в. Но только не порожденные ими либерализм и весьма самодовольный тон – по крайней мере, на первых порах. Этот либеральный компонент включал в себя права человека, он бросал вызов господству общественных элит, он отстаивал представительные институты, хотя – и это следует подчеркнуть – не демократические<sup>38</sup>. Действительно, сам вопрос о том, следует ли считать Революцию «либеральной», вызывал ожесточенные споры – как в то время, так и в более поздней историографии. В какой степени Революция может считаться частью западной либеральной традиции, отвергающей привилегии и обскурантизм в пользу политического и экономического индивидуализма? Для Франсуа Фюре и его школы это был самый важный долгосрочный результат Революции, наследие, которому, наряду с национа-

<sup>36</sup> Broers M. The Napoleonic Mediterranean: Enlightenment, Revolution and Empire. L., 2017. P. 268.

<sup>37</sup> Broers M. Les Français au-delà des Alpes : le *Laager* français en Italie de 1796 à 1814 // Voyager en Europe de Humboldt à Stendhal : Contraintes nationales et tentations cosmopolites, 1790-1840 / Sous la dir. de N. Bourginat, S. Venayre. P., 2007. P. 71-94.

<sup>38</sup> Декларация прав человека была справедливо названа «одним из основополагающих текстов западной политики», а сама Революция – «краеугольным камнем современности», даже при взгляде на нее с несколько надменных позиций британской политики. См. об этом: The Impact of the French Revolution / Ed. by I. Hampsher-Monk. Cambridge, 2005. P. 1, 33.

лизмом, предстояло стать господствующей идеологией XIX в.<sup>39</sup> Но не все наследие Революции можно назвать «либеральным». В 1790-е гг. Франция не терпела политического плюрализма, и те, кто выступал против правящей группировки, тут же объявлялись «аристократами» или «контрреволюционерами» (или, как некоторые убежденные республиканцы, – «федералистами», что создает еще бóльшую проблему)<sup>40</sup>. Понятно также, что применение террора тоже было несовместимо с либеральными ценностями. Более того, когда Франция вышла за свои границы, она стала навязывать собственные идеи с помощью военной силы, действуя с самоуверенностью и высокомерием колонизатора – разрушая местные институты и смещая местных чиновников. Таким образом, наследие Революции является до некоторой степени неоднозначным – авторитарным и централистским, а не только либеральным и демократическим. Да и сам Наполеон не так легко вписывается в либеральную модель. Без сомнения он был модернизатором – как в своем подходе к обществу, так и в реформировании государства, правителем, который решительно обрушивался на традиции, стоявшие на пути его империи. Но говоря об Империи, нам всякий раз следует проводить четкое различие между либерализмом и модернизацией. Ведь напрашивается резонный вопрос: а что осталось от французских «либеральных» идей при переносе их на почву других культур или последующих революций?<sup>41</sup>

Чем бы ни обосновывали французские революционеры свои притязания на то, что за ними – будущее, они, как, впрочем, и все революционеры, верили, что создаваемое ими общество будет существовать вечно и что им удалось выбросить за борт идеологию и злоупотребления Старого порядка. А злоупотребления в традиционных европейских обществах, несомненно, были: беспрекословное принятие авторитета власти приводило к массовой нищете и несправедливости, а деспотическое правление знатных семей, распоряжавшихся жизнью своих крепостных и сельскохозяйственных рабочих, оставило после себя наследие ресентимента. Кроме того, повсеместно было распространено насилие, особен-

<sup>39</sup> Furet F. *Interpreting the French Revolution*. Translated by Elborg Forster. Cambridge, 1981.

<sup>40</sup> Forrest A. *Federalism // The Political Culture of the French Revolution* / Ed. by C. Lucas. Oxford, 1988. P. 309-327.

<sup>41</sup> См., например: Bergman J. *The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought and Culture*. Oxford, 2019.



но в XVI и XVII веках, до тех пор, пока государства не установили собственный порядок, используя монополию на вооруженную силу. Князья, герцоги и епископы командовали армиями, а наемные войска обеспечивали им возможность противостоять тем или иным правителям по всей Европе, когда их интересы оказывались под угрозой. На местном уровне происходило то же самое: знатные семьи рекрутировали крестьян и деревенских жителей под свои знамена, вследствие чего нередко случались вспышки насилия из-за соперничества на местном уровне, и в него оказывались втянуты простые люди, чьи жизни находились в руках знати. Как показала Стюарт Кэрролл, междоусобицы были тесно связаны с религиозным расколом, гражданские конфликты – с кровной местью<sup>42</sup>. В раннее Новое время установление власти над своевольными дворянами было главной целью большинства европейских правителей, частью давно начавшегося процесса централизации и государственного строительства. К 1789 г. эта цель была в значительной мере достигнута, хотя даже во Франции – стране, где власть монархии простиралась дальше всего, власть государства была далеко не полной, как это показало использование откупщиков и не слишком высокая собираемость налогов<sup>43</sup>. В свои поиски эффективности и легитимности Революция привнесла мощную идеологию, особенно в якобинский период, когда насаждение централизации стало одной из ключевых задач государственной власти. При этом она со всей неизбежностью столкнулась с ожесточенной оппозицией, особенно в отдаленных провинциях Франции, где традиционная культура была укоренена наиболее глубоко.

Революция отождествляла свой курс и идеалы с современностью, и в своем понимании современности она демонстрировала потрясающее пренебрежение к религиозным чувствам. С первых же месяцев, с принятием гражданского устройства духовенства и введением обязательной присяги, она вызвала ненависть католических властей, которые усматривали в действиях революционеров намерение уничтожить светское влияние и духовную власть церкви. В этом обвинении была доля правды: среди революционеров были лишённые сана священники и бывшие члены религиозных орденов, которые, вероятно, и в самом деле намеревались нанести

<sup>42</sup> Carroll S. Noble Power during the French Wars of Religion: The Guise Affinity and the Catholic Church in Normandy. Cambridge, 1998. Особенно P. 160-192.

<sup>43</sup> Azimi V. Un modèle administratif de l'Ancien Régime : les commis de la Ferme Générale et de la Régie générale des aides. P., 1987.

удар по власти духовенства; там также были люди, настроенные предпринять решительную атаку на католицизм, как, например, Клод Жавог в департаменте Луара, где зимой 1793 г. «религиозный фанатизм, неприсягнувшие священники и непокорные призывники бесчинствовали в холмистой части департамента»<sup>44</sup>.

Но было бы неправильным изображать Революцию как преисполненную решимости создать светское общество: скорее, это стало частью революционной традиции уже в XIX в. И возникал справедливый вопрос: не было ли в этом проявления архаичных, а вовсе не современных тенденций?<sup>45</sup> Ведь для якобинцев, таких как Робеспьер, религия занимала жизненно важное место в создании общественной морали, и сам он был крайне нетерпим к атеизму. Республиканцы скорее, демонстрировали свою враждебность религиозному церемониалу и публичным процессиям, к любому вторжению Церкви в публичную сферу. Они не видели проблемы в набожности частных лиц в частных помещениях или внутри молитвенных домов; их неприязнь была направлена против Католической церкви как религиозной организации, но они были готовы терпимо относиться к вере при условии, что люди соблюдают закон и не используют религию в политических целях.

Но во многих сельских районах Франции, как и в государствах католической Южной Европы, такой компромисс был недостижим. Как пишет в своем докладе за 1810 г. французский судебный комиссар в Риме Жозеф-Мари Дежерандо, «религия, как она понимается людьми эпохи Просвещения и ощущается всеми добродетельными людьми – то есть как плод здравого и разумного убеждения, главной целью которого является улучшение нравственности, – для римлян в таком виде едва ли существует»<sup>46</sup>. Напротив, те бурные излияния благочестивых чувств, с которыми ему приходилось сталкиваться, казались ему неприемлемыми как признаки примитивного суеверия. Он продолжает в духе, не свободном от протестантского мироощущения: «Многие тысячи людей, пришедших поцеловать ноги статуи Юпитера, ныне превращенной в статую Князя Апостолов, едва ли подозревают, что существует такая вещь, как Евангелие». Больше всего революционеры проти-

<sup>44</sup> Lucas C. *The Structure of the Terror. The Example of Javogues and the Loire*. Oxford, 1973. P. 30.

<sup>45</sup> Langlois C. *Le serment révolutionnaire, archaïsme et modernité // Religion et révolution / Sous la dir. de J.-C. Martin*. P., 1994. P. 25-39.

<sup>46</sup> Broers M. *The Napoleonic Mediterranean*. P. 278.

вились именно этому напыщенному публичному проявлению религиозного чувства, а также претензиям католической церкви на политическую власть. Меры, которые они вводили – от гражданского устройства духовенства и до реорганизации епископств, закрытия монастырей и продажи церковных земель – были направлены на реформирование Церкви, а не на уничтожение религии. Однако для многих католиков, особенно в сельских районах, это означало посягательство на их образ жизни, на институты и традиции, которым они доверяли, нападки на сообщества, чьи ценности они разделяли<sup>47</sup>.

Соппротивление достигло апогея в Вандее, где в 1793 г. разразилась жестокая гражданская война, которую возглавили традиционные лидеры сельского Запада – местная знать при полной поддержке католической церкви. В гражданской войне доминирующей эмоцией является ненависть, желание отомстить за себя и избавить страну от вируса, заразы. Поэтому противникам этого мятежа было недостаточно изобразить вандейца простым разбойником: ведь, в конце концов, разбойник может быть преступником и заслуживать смертной казни, но он все же остается человеком, способным мыслить, чувствовать и принимать рациональные решения, даже если, будучи вандейцем, он является отсталым и склонным к суевериям представителем рода человеческого. Но можно ли считать, что люди, совершившие подобные бесчинства и зверства, сохранили хоть малейшие остатки человечности? И не утратил ли в представлении революционеров такой человек в результате своих действий и отказа признавать «правила обновленного человечества, то есть человечества, заново открывшего свою истинную природу», право считаться человеком? По мнению Софи Ваниш, «логика исключения соединяла в себе гуманизм в теории (ибо индивид соглашается действовать именно во имя человечности) и антигуманизм на практике (ведь жизнь человека, как и жизнь народа, ничего не стоит, если тот предает свою человечность), что в условиях Франции того времени нашло свое воплощение в радикальной гражданской войне»<sup>48</sup>. Вот так тактика партизанских действий соединилась с идеологией и ожесточением гражданской войны, продемонстрировав диалектическое виде-

<sup>47</sup> *Woell E.J.* Religion and Revolution // *The Oxford Handbook of the French Revolution* / Ed. by D. Andress. Oxford, 2015. P. 269.

<sup>48</sup> *Wahnich S.* La logique de l'exclusion révolutionnaire // *La guerre civile entre Histoire et Mémoire* / Sous la dir. de J.-C. Martin. Nantes, 1995. P. 74.

ние борьбы между архаизмом и современностью и отняв у врага последние остатки его человечности<sup>49</sup>.

В словах и выражениях, которые использовали отправленные на Запад комиссары и депутаты для характеристики мятежников, мы видим стремление дегуманизировать восставших, сравнить их с дикими зверями, уподобить волкам, а не людям. Те же слова мы вновь и вновь находим в донесениях республиканцев о положении дел на западе. В них вандейцы обычно описываются как *bêtes, monstres, vermine, animaux féroces qui cherchent à dévorer la république*<sup>50</sup> – слова, подбираемые с холодным расчетом для того, чтобы обесценить жизнь противников, низвести их до уровня недочеловеков. Внушалась мысль о том, что у мятежников был вкус к крови и убийствам, более свойственный диким лесным зверям, и что, подобно непокорным священникам, идеям которых они с такой готовностью внимали, они проявляли свое звериную жестокость лишь в отношении республиканцев. Более того, их повадки и образ действий стали напоминать повадки диких животных, среди которых они жили. Они изображались как люди в обличье зверей, прячущиеся за изгородями перед тем, как «выпрыгнуть» из кустов и напасть на несчастных жертв или удалиться в свои «логова», чтобы оправиться от сражений и «зализать раны». Конечно, этот дискурс имел для Республики огромное пропагандистское значение, особенно в цитаделях республиканизма внутри страны и в армии, где солдатам рассказывалось о трусливом и порочном характере тех, против кого они сражались – людей без чести, чьи немногочисленные успехи всегда можно было объяснить грубой силой и животным отчаянием. Как писал в письме родителям один кавалерист из городка Кутра в Жиронде, гражданская война почти неизбежно оказывала дегуманизирующее воздействие на крестьянство, поскольку «если бы они не вели себя, как дикие животные, то наверняка были бы уничтожены»<sup>51</sup>.

И в правительстве, и в армии знали, как важно завоевать общественное мнение на свою сторону, и использовали эти образы с упорством и изобретательностью. Коль скоро вандеец лишался

<sup>49</sup> *McMahon D. Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity. N.Y., 2002. P. 202.*

<sup>50</sup> «Животные», «чудовища», «подонки», «дикие звери, которые хотят сожрать республику». – *Прим. перев.*

<sup>51</sup> *Pagès G. Lettres de requis et volontaires de Coutras en Vendée et en Bretagne // Revue historique et archéologique du Libournais. 1983. № 190. P. 155.*

своих человеческих свойств и изображался диким зверем, его легче было сделать мишенью для народного гнева и репрессий. Солдатам было проще его убить; гражданские лица уже не так охотно предлагали ему убежище, а революционные трибуналы меньше церемонились с отправкой его на расстрел. Дикие звери вызывают страх: мало кто в сельской Франции стал бы колебаться, если бы ему пришлось выстрелить в волка, дикую собаку или любое другое животное, создавшее угрозу его дому или стаду. И многие крестьяне охотно приняли бы участие в групповой охоте, чтобы избавить свою деревню от бродячего волка. А волков можно было легко спутать с монстрами: в конце концов, прошло меньше тридцати лет с тех пор, как волкоподобное существо, Жеводанский зверь, вызвал панику на пастбищах Лозера, где, по рассказам местных жителей, он отбирал себе на воскресный обед самых вкусных из местных детей<sup>52</sup>. И этот обезчеловечивающий дискурс достиг своей цели – отрицания за вандейцем его статуса человеческого существа и окончательного оправдания террора и уничтожения. Это был язык истребления. Убийство стало видом чистки, очистительным актом. Любые варианты компромисса были уже немыслимы, что привело к ожесточению умонастроений и сделало очень трудным восстановление мира в израненных войной приходах Запада. В 1795 г., а затем в 1800 г., эти конфликты разгорались с новой силой – между кланами и группировками, между католиками и агностиками, между республиканцами и роялистами. Выяснилось, что стереть еще свежие воспоминания невозможно, зато вновь разжечь ненависть очень легко.

Короче говоря, на фоне революции и войны у современников утвердились лексика и умонастроения, превращавшие инаковость в контрреволюционность, которую следовало понимать как нечто первобытное и полное суеверий, как упрямое цепляние за традиции, превращавшие людей в разбойников и террористов. Революция сделала такие традиции несовместимыми с гражданственностью, оправдывая исключение из гражданского общества тех, кто их придерживался. Конечно, это было временным исключением, которое надлежало отменить, как только закончится радикальная фаза революции. Ведь между традицией и гражданственностью не существовало никакого неизбежного противоречия, никаких причин для того, чтобы традиция могла постоянно вызывать нена-

<sup>52</sup> *Smith J.M. Monsters of the Gévaudan: The Making of a Beast. Cambridge, MA, 2011. P. 1-26.*

висть у властей предрежащих. Это очень хорошо понимал Наполеон, который тщательно выстраивал поддержку своего режима за счет продвижения по службе и раздачи наград тем, кто преданно ему служил, не в последнюю очередь – ордена Почетного легиона, учрежденного им в 1802 г. и с тех пор вручаемого каждым французским правительством<sup>53</sup>. На службу принимались талантливые люди, независимо от их происхождения или социального статуса, которым предстояло распространить французскую судебную и административную систему на земли, составлявшие третью с лишним часть Европы, опираясь при этом на знание местных обычаев и практик и используя уже опробованные методы, когда они казались полезными. Империя, таким образом, родилась из трудно представимого взаимодействия – между волей Императора и существующими социальными элитами различных европейских стран. В этом плане это было уважением к традициям<sup>54</sup>.

После Реставрации в 1815 г. традиции были восстановлены в правах; пришло повсеместное понимание того, что после радикального разрыва, вызванного Французской революцией и Наполеоновской империей, традиции необходимы, если только восстановленные режимы хотели выжить. Как удачно заметил Луиджи Маскилли Мильборини, это было «захватывающим коллективным погружением в прошлое, в котором участвовала вся европейская культура», чтобы извлечь на поверхность традиции, с помощью которых можно было поддержать монархии<sup>55</sup>. Поиском традиций были озабочены отнюдь не только политические режимы: Церковь возвращала из небытия вековые ритуалы, устраивала религиозные процессии и воздвигала в деревнях миссионерские кресты, в то время как простые люди под воздействием романтического духа эпохи упивались тем, что считали своим традиционным наследием. Некоторые традиции возрождались заново; другие не имели исторических корней, будучи изобретением XIX в., призванным заполнить то, что воспринималось как культурная пустота. Эта тяга к поиску связи с прошлым в качестве формы легитимации резко контрастировала с рационалистическим духом десятилетий Просвещения, причем в XIX в. ей суждено было стать ключевой составляющей национального мифотворчества.

<sup>53</sup> См. каталог выставки: *Exposition Napoléon et la Légion d'honneur*. P., 1968.

<sup>54</sup> *Lignereux A. Les Impériaux. Administrer et habiter l'Europe de Napoléon*. P., 2019. P. 13.

<sup>55</sup> *Mascilli Migliorini L. Metternich-Kissinger: Interpreting the Restoration // A History of the European Restorations / Ed. by M. Broers, A.A. Caiani. 2 vols. L., 2020. Vol.1. P. 293.*

Одни народы были более склонны к смакованию этих мифов (как выразился Хью Тревор-Роупер, были более «мифопоэтическими»<sup>56</sup>), другие – менее, но больше всего этому увлечению были подвержены британские кельтские народы Шотландии и Ирландии. В Шотландии, например, ношение килта как способ заявить о своей шотландской идентичности не имело особых претензий на аутентичность; это была мода, ведущая свое начало лишь с романтической эпохи 1820-1830-х гг., мода, распространению которой способствовали, вне всякого сомнения, популярность романов Вальтера Скотта и возвеличение роли кельтского воображаемого. Ведь килт в его современном виде был практически неизвестен до 1780-х гг. Как не без сарказма отмечает Хью Тревор-Роупер, в тот период «килт был абсолютно новой одеждой; его придумал и стал впервые носить английский промышленник-квакер, даровавший его впоследствии жителям Шотландского высокогорья; но не для того, чтобы сохранить их традиционный образ жизни, а для того, чтобы облегчить его трансформацию и перенаправить их из вересковых пустошей на фабрику»<sup>57</sup>. Иными словами, традиция могла быть использована для того, чтобы служить делу модернизации, а вместе с ней и капитализма. Аналогичным образом, по мнению Давида Каннадина, она могла использоваться и использовалась британской монархией для того, чтобы завоевать благосклонность британской общественности XIX столетия. Даже тогда, когда реальная власть монарха стала ослабевать – в период с конца 1870-х гг. до начала Первой мировой войны, – создавались новые и воскрешались старые ритуалы, что способствовало изменению имиджа монархии и росту ее популярности среди расширившегося электората. Из «нелепого, частного и малопривлекательного» ритуал превратился в «величественный, публичный и популярный». Но это никак не способствовало усилению королевской власти или политического влияния. По словам Каннадина, «в отличие от других стран, в Англии это было не столько новым сезоном театра власти, сколько премьерой кавалькады бессилия»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *Trevor-Roper H. The Invention of Scotland: Myth and History. New Haven, 2008. P. xix.*

<sup>57</sup> *Trevor-Roper H. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland // The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983. P. 22.*

<sup>58</sup> *Cannadine D. The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition", c.1820-1977 // Ibid. P. 120-121.*

Даже радикалы были вынуждены апеллировать к традиции, к тому, что они воображали частью своего прошлого и своей общей идентичности. Ибо нет никакой необходимой связи между радикализмом и стремлением к более современному, менее традиционному общественному порядку. Многие из радикалов стремились восстановить права и обычаи, которые, по их мнению, имелись у людей в прошлом, даже если это прошлое существовало только в их воображении. Так, работа Эрика Хобсбаума «Простые бунтовщики» посвящена некоторым радикальным группам и практикам, которые можно было бы отнести к тому, что он называет «архаической фазой» социальных волнений, включая «бандитизм робингудовского типа, сельские тайные общества, различные крестьянские революционные движения миллениаристского толка, доиндустриальные городские “толпы” и их бунты, некоторые христианские секты в британском рабочем движении и использование ритуала в ранних рабочих и революционных организациях»<sup>59</sup>. Все они по-своему представляли интересы своих общин, в основном сельских общин. Взамен они пользовались народной поддержкой, причем нередко столь мощной, что их имена навеки остались жить в памяти потомков. Причина этого, как полагает Хобсбаум, достаточно проста: они были местными, они жили в этих деревнях и селениях, а нападали они в основном на чужаков – купцов из других областей, проезжих путешественников, правительственных чиновников или сборщиков налогов – и редко обижали тех, кого знали. Одним словом, «разбойники были теми же крестьянами», и для местных жителей это было очень важно. «Разбойник – не только человек, но и символ»<sup>60</sup>.

Хотя традиционные практики такого рода приводили к романтизации общественных движений и были в каждой из стран частью их мифологического прошлого, они, по мнению марксистских историков, каким был Хобсбаум, не имели будущего. Несомненно, Хобсбаум сочувственно относился к своим простым бунтовщикам, но вместе с тем он считал, что для успешного развития радикальным движениям была необходима централизованная организация наподобие коммунистической партии; если же они были «дезорганизованными, спонтанными и недисциплини-

<sup>59</sup> *Hobsbawm E. Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Manchester, 1959. P. 1.*

<sup>60</sup> *Hobsbawm E. Bandits. Harmondsworth, 1969. P. 127-130.*



рованными», то они были «обречены на провал». Это имело свои последствия, и, как отмечает биограф Хобсбаума Ричард Эванс, «Эрик, относя своих героев к категории “простых”, или, иначе говоря, дополитических, тем самым помещал их в рамки марксистской телеологии, которая не могла их полностью уберечь от того, что Эдвард Томпсон в своем известном высказывании назвал “чудовищной снисходительностью потомков”»<sup>61</sup>. Томпсон лучше относился к традициям и ритуалам, распространенным в среде английского рабочего класса, и он очень хорошо понимал роль «обычая» в его требованиях и ритуалах. Это было, писал он, не просто призывом к консерватизму, но «полем перемен и борьбы, ареной, на которой противостоящие интересы предъявляли противоположные требования»<sup>62</sup>. Это было также частью их, рабочих, коллективной идентичности, тем, что следовало уважать, а не презирать. Как он объясняет во введении к своей самой известной работе «Создание английского рабочего класса», «я пытаюсь спасти бедного босяка, луддита, “ткача с его “допотопным” ручным станком, ремесленника - “утописта” и даже обманутого последователя Джоанны Сауткот от чудовищной снисходительности потомков. Вероятно, их умения и традиции постепенно отмирали. Вероятно, их враждебность индустриализации была не к месту. Вероятно, их общинные идеалы были фантазией, а мятежные заговоры – безрассудством. Но они жили в то время – время крайней общественной нестабильности, а мы – нет. С точки зрения их собственного опыта, их устремления были вполне обоснованными, и если они были жертвами истории, то они и должны остаться жертвами, будучи обречены на это собственной жизнью»<sup>63</sup>.

Как и большинство ученых-марксистов, Хобсбаум считал, что история – это процесс, причем процесс, характеризующийся стадийностью, в том числе переходом от феодализма к капитализму, а затем, в XX в., наступлением эры пролетарских революций. В основе его картины мира лежала модернизация, как это было и для таких социологов и политических теоретиков, как Баррингтон Мур, Теда Скочпол, Чалмерс Джонсон и Чарльз Тилли. Все они, так или иначе, использовали политические или социологические парадигмы для объяснения революций и социальных из-

<sup>61</sup> *Evans R.J. Eric Hobsbawm. A Life in History. Oxford, 2019. P. 278-279.*

<sup>62</sup> *Thompson E.P. Customs in Common. L., 1993. P. 6.*

<sup>63</sup> *Thompson E.P. The Making of the English Working Class. L., 1965. P. 12-13.*

менений<sup>64</sup>. Они разделяли убеждение, что общество развивается по строго определенным законам, весьма напоминающим марксистскую модель, хотя сами они часто дистанцировались от классовой теории Маркса. Другим объединяющим моментом было их недоверие к историческому эмпиризму. История следовала законам, определяющим характер и скорость общественных изменений. Многие представители этого поколения историков творили в 1960–1970-е гг., до распада Советского Союза, когда в моде была теория модернизации, и революции получали объяснение, претендовавшее на всеобщность. Баррингтону Муру и Скочполу, в особенности, не терпелось выйти за пределы Европы и предложить некое глобальное объяснение, в случае Мура – для Китая, Японии и Индии, на примере которых он пытался показать, что к современности можно прийти разными путями, одни из которых ведут к созданию демократических структур, другие – к фашистским или авторитарным диктатурам. Они предприняли попытку объяснить то, что казалось одной из величайших социальных и политических загадок XX в., в которой определяющую роль, как представлялось, играла типология изменений. Мур был убежден, что ответ следует искать не в новых городских агломерациях, а в деревнях, в «различии политических ролей, которые играют землевладельческая верхушка и крестьянство в переходе от аграрных к современным индустриальным обществам»<sup>65</sup>.

Привлекательность теории модернизации для историков-марксистов Западной Европы вполне понятна, поскольку она была созвучна их картине мира и их вере в грядущую революцию. Позиция этих историков отражала также реалии холодной войны и нередко свидетельствовала об их симпатиях к Советскому Союзу и его политике, а также о солидаризации с тезисами, отстаиваемыми некоторыми ведущими советскими историками революции. Так, Борис Поршневу в последние годы сталинской эпохи развивал свою динамическую интерпретацию классовой борьбы, рассматривая ее в теоретическом плане как главный двигатель исторических перемен, как «силу, способную изменить средства производства, способы производства и формы правления». Это была линия аргумен-

<sup>64</sup> Moore B., Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. L., 1967; Skocpol T. *States and Social Revolutions: a comparative analysis of France, Russia and China*. Cambridge, 1979; Johnson Ch. *Revolutionary Change*. Palo Alto, 1982; Tilly Ch. *Social Movements, 1768-2004*. Boulder, CO, 2004.

<sup>65</sup> Moore B., Jr. *Op. cit.* P. viii.

тации, которая в то время представляла особый интерес для советского партийного руководства<sup>66</sup>. Те же, кто продолжал отстаивать традиционные идеи и практики, были объявлены неудобными как ретрограды, мешающие переменам. В период после 1953 г. эта интерпретация стала менее настойчивой, а в подаче таких специалистов, как Анатолий Адо, – более тщательно выстроенной. В частности, исследования по истории Французской революции, занимавшие особое место в советской историографии, стали все меньше соотноситься с директивами партии. Дошло до того, что еще до 1989 г. образовалась пропасть между ведущимися новыми исследованиями – более разнообразными, более сложными, а иногда и противоречивыми – и тем каноном, который по-прежнему воспроизводился в школьных учебниках. Возможно, это и сейчас еще так. Но за время, прошедшее с 1989 г., советский классовый подход ушел в небытие, а вместе с ним и сопровождавшее его презрение к традиционному. В России, как и во всем остальном мире, консервативная идеология и сельская традиция, религия и деревенский ритуал вновь превратились в плодотворные темы, заслуживающие изучения и анализа, а либеральная критика революции в духе Франсуа Фюре стала легитимным подходом в исторических исследованиях<sup>67</sup>. Традиционное больше не подлежит автоматическому отрицанию как враг человеческого прогресса.

*Перевела с английского языка  
доцент РГГУ Ю.В. Ткаченко*

## REFERENCES

- Anderson M.S.* Peter the Great. 2<sup>nd</sup> edition. London: Routledge, 2014.  
*Azimi V.* Un modèle administratif de l'Ancien Régime : les commis de la Ferme Générale et de la Régie générale des aides. Paris : CNRS, 1987.  
*Bancel N., Blanchard P.* To Civilize: The Invention of the Native (1918-1940) // Colonial Culture in France since the Revolution / Ed. by P. Blanchard, S. Lemaire, N. Bancel, D. Thomas. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2014.

---

<sup>66</sup> *Kondratiev S.V., Kondratieva T.N.* Boris Porchnev dans le débat sur le rôle de la lutte des classes dans l'histoire, 1948-53 // Écrire l'histoire par temps de guerre froide. Soviétiques et Français autour de la crise de l'Ancien Régime / Sous la dir. de S. Aberdam, A. Tchoudinov. P., 2014. P. 50-51.

<sup>67</sup> *Tchoudinov A.* La Révolution française : de l'historiographie soviétique à l'historiographie russe, "changement de jalons" // Les historiens russes et la Révolution française après le communisme / Sous la dir. de V. Smirnov. Paris : Société des Études Robespierriennes, 2003. P. 55-56.

- Bergman J.* The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought and Culture. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Bogucka M.* Gender in the economy of a traditional agrarian society: the case of Poland in the sixteenth and seventeenth centuries // *Acta Poloniae Historica*. 1996. № 74.
- Broers M.* Les Français au-delà des Alpes : le Laager français en Italie de 1796 à 1814 // *Voyager en Europe de Humboldt à Stendhal : Contraintes nationales et tentations cosmopolites, 1790-1840 / Sous la dir. de N. Bourginat, S. Venayre*. Paris: Nouveau Monde Éditions, 2007. P. 71-94.
- Broers M.* Napoleon, Soldier of Destiny. London: Faber and Faber, 2014.
- Broers M.* The Napoleonic Mediterranean: Enlightenment, Revolution and Empire. London: I.B. Tauris, 2017.
- Brot M.* La couleur des hommes dans l'Histoire des Deux Indes // L'idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles / Sous la dir. de S. Moussa. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Buffon.* De l'homme // Comprendre la traite négrière atlantique / Sous la dir. de S. Marzagalli et al. Bordeaux : SCEREN-CRDP Aquitaine, 2009.
- Cannadine D.* The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition", c.1820-1977 // *The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Carpentari Messina S.* Penser altérité : les « races d'hommes » chez Volney // L'idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles / Sous la dir. de S. Moussa. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Carroll S.* Noble Power during the French Wars of Religion: The Guise Affinity and the Catholic Church in Normandy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Chaliand G.* Nomadic empires: from Mongolia to the Danube. London: Routledge, 2017.
- Conklin A.L.* The Civilizing Mission // *The French Republic: History, Values, Debates / Ed. by E. Berenson, V. Duclert, Ch. Prochasson*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- Evans R.J.* Eric Hobsbawm. A Life in History. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- Exposition Napoléon et la Légion d'honneur. Paris : La Cohorte, 1968.
- Fornasiero J., Monteath P., West-Sooby J.* Encountering Terra Australis: The Australian Voyages of Nicolas Baudin and Matthew Flinders. Kent Town, South Australia: Wakefield Press, 2010.
- Forrest A.* Federalism // The Political Culture of the French Revolution / Ed. by C. Lucas. Oxford: Pergamon Press, 1988. P. 309-327.
- Forrest A.* Napoleon's Men: The Soldiers of the Revolution and Empire. London: Hambledon and London, 2002.
- Furet F.* Interpreting the French Revolution. Translated by Elborg Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Goodman D.* The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Goubina M.* Les images des ennemis dans la perception des conquérants de l'Europe, 1805-12 // Annales historiques de la Révolution Française. 2012. № 369.
- Hagen W.W.* Village Life in East-Elbian Germany and Poland, 1400-1800 // The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries/ Ed. by T. Scott. London: Longman, 1998.
- Hobsbawm E.* Bandits. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- Hobsbawm E.* Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Manchester: Manchester University Press, 1959.
- Johnson Ch.* Revolutionary Change. Palo Alto: Stanford University Press, 1982.
- Jones C.* The Kingless Capital of the Enlightenment // Jones C. Paris, Biography of a City. London: Allen Lane, 2004.
- Kondratiev S.V., Kondratieva T.N.* Boris Porchnev dans le débat sur le rôle de la lutte des classes dans l'histoire, 1948-53 // Écrire l'histoire par temps de guerre froide. Soviétiques et Français autour de la crise de l'Ancien Régime / Sous la dir. de S. Aberdam, A. Tchoudinov. Paris : Société des Études Robespierriennes, 2014.
- Langlois C.* Le serment révolutionnaire, archaïsme et modernité // Religion et révolution/ Sous la dir. de J.-C. Martin. Paris : Anthropos, 1994. P. 25-39.
- Leith J.* Cities // Encyclopedia of the Enlightenment. 4 vols / Ed. by A.Ch. Kors. Oxford: Oxford University Press, 2003. Vol. 1.
- Levasseur O.* Souvenirs militaires d'Octave Levasseur, officier d'artillerie, aide de camp du maréchal Ney. Paris : Plon-Nourrit, 1914.
- Lévi-Strauss C.* Myth and Meaning. London: Routledge, 2001.

- Lévi-Strauss C.* Totemism. Harmondsworth: Penguin, 1962.
- Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris: F. Alcan, 1910.
- Lignereux A.* Les Impériaux. Administrer et habiter l'Europe de Napoléon. Paris : Fayard, 2019.
- Lucas C.* The Structure of the Terror. The Example of Javogues and the Loire. Oxford: Oxford University Press, 1973. P. 30.
- Man and culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski / Ed. by R. Firth. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Mascilli Migliorini L.* Metternich-Kissinger: Interpreting the Restoration // A History of the European Restorations / Ed. by M. Broers, A.A. Caiani. 2 vols. London: Bloomsbury, 2020.
- McLynn F.* Captain Cook, Master of the Seas. New Haven: Yale University Press, 2011.
- McMahon D.* Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity. New York: Oxford University Press, 2002.
- Moore B., Jr.* Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World. London: Allen Lane, 1967.
- Moscou occupé. Lettres de soldats de Napoléon interceptées par les Cosaques, septembre – octobre 1812 / Sous la dir. de F. Houdecek, P. Le Carvèse. Fontainebleau : Éditions AFKG, 2017.
- Moureaux J.-M.* Race et altérité dans l'anthropologie voltairienne // L'idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature, 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles / Sous la dir. de S. Moussa. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Pagès G.* Lettres de requis et volontaires de Coutras en Vendée et en Bretagne // Revue historique et archéologique du Libournais. 1983. № 190.
- Rapport M.* “The Germans are Hydrophobes”: Germany and the Germans in the Shaping of French Identity // The Bee and the Eagle: Napoleonic France and the End of the Holy Roman Empire, 1806 / Ed. by A. Forrest, P.H. Wilson. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- Rey M.-P.* 1814: Un Tsar à Paris. Paris : Flammarion, 2014.
- Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law / Ed. by M. Mandelstam Balzer. London: Routledge, 2016.
- Seventy north to fifty south : the story of Captain Cook's last voyage, wherein are discovered numerous South Pacific Islands, the

- Hawaiian Islands, the coast of North America, and Alaska / Ed. by P.W. Dale. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1969.
- Skocpol T.* States and Social Revolutions: a comparative analysis of France, Russia and China. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Smith J.M.* Monsters of the Gévaudan: The Making of a Beast. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Sweet R.* Cities and the Grand Tour: the British in Italy, c.1690-1820. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Tchoudinov A.* La Révolution française : de l'historiographie soviétique à l'historiographie russe, "changement de jalons" // Les historiens russes et la Révolution française après le communisme / Sous la dir. de V. Smirnov. Paris : Société des Études Robespierriennes, 2003. P. 43-46.
- The Impact of the French Revolution / Ed. by I. Hampsher-Monk. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Thompson E.P.* Customs in Common. London: Penguin, 1993.
- Thompson E.P.* The Making of the English Working Class. London: Victor Gollancz, 1965.
- Tilly Ch.* Social Movements, 1768-2004. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2004.
- Trevor-Roper H.* The Invention of Scotland: Myth and History. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Trevor-Roper H.* The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland // The Invention of Tradition / Ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Wahnich S.* La logique de l'exclusion révolutionnaire // La guerre civile entre Histoire et Mémoire / Sous la dir. de J.-C. Martin. Nantes : Ouest Éditions, 1995.
- Weber E.* Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914. London: Chatto and Windus, 1977.
- Woell E.J.* Religion and Revolution // The Oxford Handbook of the French Revolution / Ed. by D. Andress. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 269.
- Wolff L.* Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment. Palo Alto: Stanford University Press, 1994.
- Wolff L.* The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.
- Young A.* Travels in France and Italy during the years 1787, 1788 and 1789 / Introduction by Th. Okey. London: Everyman's Library, 1906.