

ISSN 0134-885X

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ



МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ
В О П Р О С Ы
ИСТОРИЧЕСКОЙ
НАУКИ

ВЫПУСК 26



ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2001

УДК 930.01

ББК 63.3

М 54

Методологические и историографические вопросы исторической науки: Сб. статей / Отв. ред. Б.Г. Могильницкий. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – Вып. 26. – 192 с.

ISSN 0134 – 885X

В очередном выпуске сборника дан обзор новых эпистемологических стратегий современного историописания. Обозначены их важнейшие составляющие, которые представлены в контексте размышлений по таким вопросам, как категории «возможности» и «вероятности», художественный элемент в изучении прошлого или особенности одного из его направлений – истории культуры. Большое внимание уделяется анализу истоков нынешних авангардных течений, показу места в них традиции и новаций. Важное место занимает также характеристика опыта «нового измерения» исторического пространства в эмпирических штудиях.

Для историков, философов, культурологов – всех, кто интересуется методологическими проблемами современного гуманитарного познания.

УДК 930.01

ББК 63.3

Редакционная коллегия: д-р ист. наук Б.Г. Могильницкий (отв. ред.), канд. ист. наук В.С. Гурьев, канд. ист. наук С.Г. Ким (зам. отв. ред.), канд. ист. наук В.М. Мучник, канд. ист. наук И.Ю. Николаева

Работа выполнена и опубликована при финансовой поддержке президентского фонда «Ведущие научные школы России» (проект № 96-15-98585), при поддержке корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса), Россия

О МЕХАНИЗМАХ РЕАЛИЗАЦИИ НОВАТОРСКИХ СТРАТЕГИЙ В СОВРЕМЕННОМ ИСТОРИОПИСАНИИ*

С.Г. Ким

Процессы трансформации мировой исторической науки в конце XX столетия проходили под знаком поисков интегральной версии толкования прошлого. Всегда существовавшую антиномию субъективного и объективного, порождавшую попытки её преодоления, постмодернистская историография надеялась осилить на основе комплексного подхода и уравновешенного синтеза этих параметров бытия и познания. Она согласилась не только с равноправием различных вариантов интерпретации истории, но и с имманентной открытостью своей науки другим областям знания, обусловленной самим предметом её изучения. Это, в свою очередь, выявляло возможности их взаимопроникновения и освоения новых сфер реальности, делая дискуссии о фундаментальных основах исторического анализа более многополюсными. Новации ассоциировались чаще всего с радикальным изменением ракурса видения объекта изучения, с новым «измерением» самого исследовательского пространства¹. История трактовалась как амбивалентное, общественно-гуманитарное знание. Причем по отношению к различным предметам анализа их сочетание варьировалось. В одних случаях акцент делался на изучении человека и индивидуального, в других – обстоятельств его жизнедеятельности и социального.

Вместе с тем перемены несли новые проблемы. Всё более остро осознавалось отсутствие теоретических основ для упорядочения столь разросшейся базы данных. Утрата «направляющей» идеи и общепризнанных ориентиров всё чаще ставила во-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 00-01-00025.

¹ См., напр.: *Rüsen J. Postmoderne Geschichtstheorie // Geschichtswissenschaft vor 2000 / Hrsg. von K.H. Jarausch u.a. Hagen, 1991. S.27 – 48; Geschichte schreiben in der Postmoderne / Hrsg. von C. Conrad, M. Kessel. Stuttgart, 1994; Bauman Z. Ansichten der Postmoderne. Hamburg; Berlin, 1995.*

прос о конкретных путях их синтеза, о преодолении «хаоса постмодернизма». Отказ от факторного анализа общества и попытки представить его как целостный организм, в котором все элементы взаимосвязаны, требовали создания новой парадигмы историописания. Необходимо было не просто заимствование друг у друга теорий и методов, а создание фундамента для конструирования с их помощью комплексной картины прошлого. Пути же достижения этой цели, т.е. преодоления «мозаичности» его панорамных интерпретаций, оставались неясными. Предложенные точки синтеза (либо в объективной, либо в субъективной реальности) вызывали острую полемику. Ученым не удавалось выйти за рамки альтернативных решений и обозначить средства научного постижения общественного континуума. Другими словами, они по-прежнему были не в силах достичь заявленного идеала, т.е. не только показать всё многообразие форм бытия, но и раскрыть механизмы их взаимопроникновения.

Поиски интегральной парадигмы историописания в современной науке и спектр инноваций в этой области чрезвычайно разнообразны. Историки возлагают большие надежды на изучение многогранной сферы деятельности человека, на создание связанной и полимасштабной системы его поведения и мышления. Именно поэтому столь активно используются учеными новые трактовки культуры в антропологическом смысле этого слова. Она обозначается как «культурная практика», создающая сеть повседневных отношений и выражающая то, как общество в данное время и в данном месте увидело и отразило свое отношение к миру². Такое определение нашло выражение в активно развивающейся сегодня в мировой науке «новой истории культуры», получившей широкий резонанс в современной гуманитарии³. «Историческая культурология» ориентировала исследователя на то, чтобы соединить изучение, с одной стороны, конкретного и «видимого», а с другой – образного и «невидимого».

² См., напр.: *Kulturgeschichte heute* / Hrsg. von W. Hardtwig und H.-U. Wehler. Bonn, 1996; *Gessner D. Kulturgeschichte contra Zeitgeschichte. Ein Literaturbericht* // *Historische Zeitschrift*. 1997. Bd. 265. H.2. S.395 – 407.

³ Её проблемы достаточно хорошо обозначены в нашей науке. См.: *Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры* // Одиссей: Человек в истории. М., 1989. С. 11 – 16; *Культурно-антропологическая история сегодня*. М., 1991. С. 7 – 83; *Репина Л.П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории* // Одиссей: Человек в истории. М., 1996 и др.

Она нацелена не только на преодоление дихотомий и анализ взаимосвязей человека и социума в контексте культуры. В ней отчетливо проявилась также переориентация обществознания в целом к антропоцентризму в его новом облике – трансдисциплинарном, предлагающем множественность углов зрения на социальную деятельность актеров истории. Неудивительно поэтому, что новые версии историописания обозначали иногда как «космологическую» антропологию.

Таким образом, характерный сдвиг в представлениях о сути исторического анализа культуры заключался в изменении его исходного пункта. Отправной точкой постижения культуры становится исторически прописанный и закреплённый в сфере ментальных установок жизненный опыт людей. Иными словами, проблемное поле культуры очерчивалось при её антропологической трактовке как сфера ценностно упорядоченного и социально отобранного жизненного опыта множества людей. В тексте источников историку предлагалось искать «дух времени», своеобразие мироощущений и представлений, свойственных в данный момент данной социальной группе или конкретному человеку. В итоге осмысление тотальности бытия виделось на пути постижения его смысла, отраженного в интеллектуальной деятельности. Традиционная формула взаимоотношений субъекта и объекта, личности и общества все более приобретала вид триединства. В качестве связующего (вернее, придающего им гармонию) члена выступали накопленные знания, опыт людей или культура. Ведь как раз культура в вышеозначенном понимании задавала координаты мировосприятия конкретной личности, её жизненного опыта, а следовательно, определяла её установки и инициативные действия.

Более того, новая дефиниция включала в себя интерпретации историческим субъектом как окружающего мира, так и самого себя. В силу этого в изучении культуры увидели не просто один из необходимых компонентов анализа «космоса истории», а точку синтеза его составляющих. Это связывалось с диалектической двойственностью человеческого опыта, в рамках которого и размещалась культура как система (или некая «сетка») знаков, задающая стандарты осмысления действительности у значительного числа людей и детерминирующая их поступки. Именно освоение культуры как «самотканой материи смыслов», по признанию учёных, делало возможными социальные связи и в конечном счёте приводило в движение колесо ис-

тории. Она располагалась на «промежуточном уровне» между духом и материей, включая в себя и то и другое. Смысловые значения вплетались при этом в контекст социальной практики людей. Собственно, здесь, в межличностных и общественных отношениях, которые, с одной стороны, структурировались благодаря этому смыслу, культура, с другой стороны, воспроизводилась и видоизменялась.

Одновременно культурологический подход стремился комбинировать повествовательные (герменевтические) и объясняющие (структурные) способы аргументации и надеялся достичь равновесия между ними⁴. Разумеется, комплексное (социогуманитарное) знание исключало любые исследовательские приоритеты. Между тем представления о его диалогичности требовали уточнения традиционного разделения наук на идиографические и номотетические. Сторонники и тех и других все чаще подчеркивали, что в любой науке присутствуют, и всякий раз посвоему соединены, процедуры понимания и объяснения. Так, скажем, в ходе полемики вокруг ориентированных на «понимающую» этнологию интерпретаций культуры было отмечено, что она находит свое выражение во множестве феноменов менталитета, деятельности и образа жизни людей. В то же время указывалось на то, что культура в новом толковании, хотя и изменяется во времени, но не подвержена быстрой трансформации. Напротив, она обладает достаточным постоянством для того, чтобы, несмотря на эволюцию индивидов, опыт которых она выражает и воспроизводит, сохранять способность оставаться идентичной самой себе и передаваться от человека к человеку, от поколения к поколению⁵. Кроме того, все чаще подчёркивалось, что распространение этой «знаковой сетки» во времени порой опережало изменения опыта отдельных людей. Поэтому, чтобы расшифровать «смысловые характеристики» бытия, требовалось нечто

⁴ См.: Wunder H. Artikel „Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie“ // Fischer Lexikon Geschichte / Hrsg. von R. van Dülmen. Frankfurt a. M., 1990. S.65 – 86; Daniel U. „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte // Geschichte und Gesellschaft. Jg.19. 1993. S.69 – 99; Sieder R. Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft? // Geschichte und Gesellschaft. Jg.20. 1994. S.445 – 468.

⁵ См. об этом: „Geschichte von unten – Geschichte von innen“. Kontroversen um die Alltagsgeschichte / Hrsg. von F.-J. Brüggemeier / J. Kocka. Hagen, 1985; Sozialgeschichte in Deutschland. Bd.3 / Hrsg. von W. Schieder, V. Sellin. Göttingen, 1987. S.78 – 121; Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen / Hrsg. von A. Lüdtke. Frankfurt a. M.; New York, 1989.

большее, чем реконструкция опыта конкретных людей, в котором этот смысл был представлен лишь отчасти и, возможно, в искаженном виде. В силу этого, соглашаясь в целом с высокими оценками в адрес новых подходов, многие историки настаивали на необходимости определения радиуса действия и «мощности» дефиниции культуры при изучении прошлого.

Не менее очевидно сегодня также признание роли методов понимания в номотетических науках, ориентированных на объяснение или «подведение под закон», т.е. на сопоставление изучаемых явлений с идеальными типами и абстрактными моделями. Они согласились с наличием не только законов, основанных на строго необходимой взаимосвязи факторов, но и законов, отражающих вероятностные процессы⁶. В гуманитарных науках это было связано с критикой позитивизма, с последовавшим за этим его ответом на «вызов постмодернизма», основные аргументы которого сформулированы в теоретических конструктах представителей неосциентизма⁷.

Пожалуй, наиболее отчетливо логика новаций и механизмы преемственности в трансформации исследовательских процедур современной историографии проявились в ФРГ. Уте Даниэль отмечала, что одной из ироний истории немецкой науки явилось то, что герменевтическая линия в познании, сформулированная когда-то в Германии, теперь вновь стала здесь спорной уже при заимствовании багажа американской этнологии⁸. Ориентируясь в 1960 – 70-е гг. на аналитический арсенал социологии и создав с её помощью социальную историю, немецкие ученые сочли методы понимания ненаучными. Критика идеалистического историзма и «деквалификация» герменевтики были в то время не только взаимосвязаны, но и отчасти уравнены. Как «истористские» оценивались те способы толкования прошлого, которые ставили целью изучение «намерений» вместо «причин», и те формы историописания, которые больше «рассказывали», чем «объясняли».

⁶ Яркий пример тому – синергетика. См.: *Пригожин И.* Персоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. №8. С. 9 – 11 и др.

⁷ См., напр., о теориях Т. Куна и И. Лакатоша: *Хвостова К.В., Финн В.К.* Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997. С.36 – 40.

⁸ *Daniel U.* „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte // *Geschichte und Gesellschaft*. Jg.19. 1993. S.69 – 99.

⁹ См.: *Wittkau A.* Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. 2. durchges. Aufl. Göttingen, 1994.

Актуальность критики немецкого историзма связывалась в те годы с изменением предметного поля исторической науки, с формированием альтернативных версий изучения прошлого. При этом были отмечены имевшие важные последствия дихотомии, обозначившиеся в дебатах 1980-х гг. между позитивистской историей общества и новейшими антропоцентристскими подходами¹⁰. В «роковую», по признанию самих ученых, оппозицию были поставлены историческое объяснение, а также логическое обоснование, с одной стороны, и интуитивное проникновение и вместе с ним нарративное исследование – с другой. В то же время весь известный опыт в сфере инноваций, как и опасения историков относительно создания новых мифов, делали дискуссию между ними неизбежной¹¹. Более того, полемика показала, что недостатки и преимущества герменевтических и сциентистских подходов уравнивали друг друга. Эмпирическая практика продемонстрировала, что в зависимости от темы и постановки вопроса к интересным результатам приводил либо один, либо другой способ видения, а чаще их комбинация. Так что дебаты о том, какой из них лучше, теряли всякий смысл вне темы и цели конкретного изыскания.

Проблемы эволюции и «перманентной реставрации» традиций немецкой исторической науки с начала XIX в. всегда были в поле зрения ученых ФРГ¹². Вместе с тем в последние десятилетия интонация при характеристике их состояния несколько изменилась. Действительно, оценивая состояние постмодерна в современной гуманитарии, как не вспомнить здесь диалектику Духа и

¹⁰ См.: *Wehler H.-U.* Neoromantik und Pseudorealismus in der neuen «Alltagsgeschichte» // *Ders.* Preußen ist wieder chic... Frankfurt a. M., 1983. S.99 – 106; *Ders.* Alltagsgeschichte: Königsweg zu neuen Ufern oder Irrgarten der Illusionen? // *Ders.* Aus der Geschichte lernen. München, 1988. S.130 – 151; *Kocka J.* Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme. 2. erw. Aufl. Göttingen, 1986. S. 132 – 176; *Kaschuba W.* Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs // *Zeitschrift für Volkskunde*. Bd. 91. 1995. S.27 – 46.

¹¹ См. об этом: *Kocka J.* Faszination und Kritik. Bemerkungen aus der Perspektive eines Sozialhistorikers // *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich* (19. und 20. Jahrhundert). Göttingen, 1995. S.389 – 392.

¹² См., напр., работы 70-х гг.: *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie* / Hrsg. von J.Rüsen. Göttingen, 1975; *Nipperdey Th.* Historismus und Historismuskritik heute // *Ders.* Gesellschaft, Theorie, Kultur. Göttingen, 1976. S.59 – 73; *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* / Hrsg. von R.Koselleck, W.J. Mommsen, J.Rüsen. München, 1977; *Koselleck R.* Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt // *Ders.* Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M., 1979. S. 176 – 210.

герменевтику смысла. Оттого речь велась в первую очередь о логических и онтологических функциях немецкого историзма, которые приобретали в свете трансформаций историописания конца XX столетия новое звучание. Германские ученые пытались показать, что он способен внести вклад в решение тех задач, которые возлагались на научные концепции и теории. Ведь именно они должны структурировать постановку вопроса исследования, с их помощью осуществляют необходимый отбор отдельных фактов из совокупности «культурно значимых феноменов», они формулируют смысловые ожидания и синтезируют различные по содержанию и длительности данные¹³.

Анализируя возможности широчайшего спектра вариаций на тему новой парадигмы изучения прошлого (и даже порой отмечая свое состояние «догоняющей модернизации»), немецкие ученые все чаще обращали внимание на то, что за новыми формулировками скрывались идеи классиков историзма. Немецкий идеализм также, хотя и другими словами, размышлял о жизнедеятельности субъекта, которую, скажем, Фихте называл «божественной жизнью», а Гегель «жизнью Духа». Конечно, никто не подвергал сомнению кризис идеалистических версий историзма, о чем написано уже немало¹⁴. В то же время его особая интенсивность в Германии, столь серьезно повлиявшая на динамику обновления и нынешнее состояние историографии ФРГ, часто интерпретировалась аналитиками как результат так называемого «религиозного» (основанного на вере в существование объективной реальности) компонента немецкой исторической мысли XIX в.¹⁵

Хорошо известно, что, начиная с В. фон Гумбольдта и вплоть до Ф. Мейнеке, ученые говорили о «боге», «божественном и вечном» или об «абсолютном» как о цели исторического познания. Сердцевину немецкого историзма составляло признание идеалистической субстанции, которая выступала сущностью конкретно-

¹³ См.: *Hardtwig W. Die Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung und die Ästhetisierung der Darstellung // Formen der Geschichtsschreibung / Hrsg. von R. Koselleck, H. Lutz, J. Rüsen. München, 1982. S. 147 – 191.*

¹⁴ См., напр.: *Oexle O.G. „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriff // Braunschweigische Wiss. Ges. Jahrbuch. 1986. S. 119 – 155; Hardtwig W. Geschichtsstudium Geschichtswissenschaft und Geschichtstheorie in Deutschland 1752 – 1989 // Ders. Geschichtskultur und Wissenschaft. München, 1990.*

¹⁵ См.: *Schlette H.R. Art „Religion“ // Handbuch philosophischer Grundbegriffe / Hrsg. von H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild. Bd 5. München, 1974. S. 1238; Berger P.L. Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt a. M., 1970. S. 14.*

исторических процессов. Его представители многократно повторяли, что история идей и мыслей представляет собой ключ для объяснения истории деяний. И задача ученого состояла в том, чтобы познать таинство бесчисленных проявлений духовности мира. Отсюда акцент на иррациональном знании, на «откровении, развивающемся изнутри человека», которое позволяло историку прочесть неизгладимые следы прошлого, выявить их грани и проникнуть в суть исторических феноменов. Самым существенным и необходимым инструментом историка признавалось «понимание», т.е. интуитивное проникновение в мир изучаемых объектов, раскрытие его смысловых связей посредством интерпретации и расшифровки знаковой ситуации. Для классического историзма познавать прошлое означало его монтировать или реконструировать, «вживаясь» в него и заново сопереживая¹⁶.

Такие установки, несомненно, представлялись актуальными в свете новых ориентиров историописания, что делало необходимым выявление причин неудач в их реализации. Соглашаясь с тем, что социальный процесс не может быть репродуцирован ни в одной из своих фаз и что историческое произведение – это лишь «заново прочувствованное» прошлое, ученые ФРГ увидели истоки кризиса историзма следующим образом. Концепция о «духовной подоснове» исторической действительности, определяя метафизическое и металогическое содержание историописания, трансформировалась, на их взгляд, в убеждение или «веру» в то, что существует *другая* субстанция, имеющая абсолютное значение для людей и определяющая их будни¹⁷. Таковая отражалась в «идее», учение о которой нашло наиболее отчетливые формулировки в теологии истории Л. фон Ранке. Как раз «идея» являлась для него «образующим и формирующим элементом» бытия. Ее любая форма, связывая реальное и идеальное (имманентность и трансцендентность), конкретизировала себя в мире, но не входила в него. «Идея», согласно Л. Ранке, проявлялась в реальном мире «во всех явлениях» и одновременно постигала его «через все явления». Подчеркивая непосредственную связь историче-

¹⁶ См. об этом, напр.: *Салов В.И.* Историзм и современная буржуазная историография. М., 1977. С.51 – 61; *Барз М.А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987 и др.

¹⁷ См.: *Berger P.L.* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a. M., 1973. S.165 – 168; *Huth W.* Glaube, Ideologie und Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion. München, 1984. S.47 – 61.

ских феноменов с Богом, ученый сохранял социальному развитию такую меру свободы, которая делала возможным историю как пространство для деятельности «ответственных перед собой» людей. Поэтому он говорил о «загадочных судьбах Бога в мире». Именно их должен был исследовать и представлять историк, изучая «идеи», лежащие в основе человеческого существования. Причем получающие всякий раз те формы, которые были заложены в несовершенстве людей, их воспринимающих¹⁸.

Таким образом, немецкие аналитики практически единодушно отмечали «религиозную отшлифованность» исторической мысли Германии вплоть до начала 20 столетия. Принимая во внимание все различия в построениях классиков историзма, указывалось, что все они занимались различными проявлениями духовной жизни и их поддерживала при этом «вера в неизвестный абсолют»¹⁹. Однако когда историческое сознание и историческая наука Германии утратили ту стабилизирующую и ориентирующую функцию в обществе, которую выполняла эта «историческая религия», то кризис историзма вылился здесь в самые тяжелые формы. В условиях бурной динамики перехода к индустриальному обществу, а также растущей плюрализации и противоречивости ценностных ориентиров, ученые оказались не в силах предложить приемлемую для всех интерпретацию социального развития. Постепенно происходило изменение функций «идей» по отношению к ставшей чужой и непонятной общественно-политической реальности. «Идеи» как (несущие знания и организующие его) теоремы исторической науки все отчетливее приобретали идеологические черты и окраску. Другими словами, с их помощью стремились вернуть социальный потенциал немецкого историзма. Правда, как писал Ф.Шнабель, создать «интегрирующую веру» традиционная историография так и не сумела. Причина того, что истористская наука потеряла ту движущую силу, которую она когда-то имела для маленького круга образованной

¹⁸ См. об этом: Metz K.H. Grundformen historiographischen Denkens. Wissenschaftsgeschichte als Methodologie. Dargestellt an Ranke, Treitschke und Lamprecht. München, 1979. S. 14 – 236; Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft / Hrsg. von W. J. Mommsen. Stuttgart, 1988; Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900 / Hrsg. von N. Hammerstein. Wiesbaden, 1988. S. 11 – 37.

¹⁹ См.: Über das Studium der Geschichte / Hrsg. von W. Hardtwig. München, 1990; Schulz E. Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch. Studien zur Entwicklung von Geschichtswissenschaft und historischem Denken. Göttingen, 1979. S. 117 – 132.

элиты, виделась именно в том, что она свою «духовную работу» этим кругом ограничивала²⁰.

Кроме того, кризис историзма стал, по общему мнению, и внутринаучной проблемой. Это с необходимостью вытекало из его метафизических предпосылок. Поскольку «идеи» (или «реальное – духовное») выступали в конечном счете причиной исторического изменения, то базовый комплекс научного объяснения прошлого значительно сужался. На несовершенство теоретико-методологических канонов немецкого историзма обращали внимание как представители гильдии историков (например, К. Лампрехт), так и её внешняя оппозиция. Словами современных аналитиков, как раз ими была сконструирована совершенно другая «историческая религия» с научными притязаниями – материалистический историзм К. Маркса и Ф. Энгельса²¹. Его преимущества в изложении истории проявились прежде всего в обращении к тем фундаментальным аспектам реальности, которые оставались на заднем плане идеалистического историзма. Построения Маркса, бесспорно, ослабляли автономию «духа» и показывали, что сумма объективных сил, которую каждый индивид и каждое поколение находят как нечто данное, есть реальная причина того, что понималось как «субстанция» и «сущность человека».

Для ученых ФРГ не подлежало сомнению и то, что этот способ видения открывал новые и столь необходимые возможности интерпретации социального процесса в целом и индустриального общества в частности. Однако они вынуждены были констатировать, что вплоть до XX в. он оставался в идеалистически оформленной историографии невостребованным. Во-первых, потому, что из него выводилось требование пролетарской революции. Во-вторых, потому, что марксистская концепция истории не разрушала рамки метафизически обоснованной системы мышления. По признанию немецких ученых, она сохраняла главную примету картины мира, основанную на «религиозной» метафизике, а именно требовала монополии на универсальное толкование смысла, опираясь на имевшую «сакральный харак-

²⁰ Schnabel F. Vom Sinn des geschichtlichen Studiums in der Gegenwart // Ders. Abhandlungen und Vorträge 1914 – 1965 / Hrsg. von H. Lutz u. a. Freiburg; Basel; Wien, 1970. S. 61.

²¹ Его проблемы особенно активно изучались в исторической науке ГДР. См.: Küttler W. Die historische Methode aus marxistisch-leninistischer Sicht // Historische Methode / Hrsg. von Ch. Meier, J. Rüsen. (Beiträge zur Historik, Bd. 5.). München, 1988. S. 90 – 91.

тер» иллюзию о движущих силах истории. Постулируя, хотя и более гибкий, диалектический детерминизм, марксизм настаивал, по их мнению, на той же самой вере в объективный абсолют, но с противоположным знаком²².

«Религиозно-метафизические» основы историзма (как в идеалистическом, так и в материалистическом варианте) были серьезно поколеблены, по единодушному признанию аналитиков, только М.Вебером. Размышляя о смысле и функциях науки, он констатировал несравнимость её современной модели с той концепцией науки, которая существовала, начиная с античности до раннего нового времени. Дифференциация в толковании этого элемента социальной жизни возникла, согласно М.Веберу, из разрыва с прежними иллюзиями о возможностях и ценности научного познания. Если раньше наука о прошлом представлялась как поиски на «пути к Богу» (будь то поиски «вечной истины» или «объективной закономерности»), то теперь истористская вера в постижение «абсолютного» была разрушена. История утратила функцию «учительницы жизни», что так ярко проявилось в бурных дискуссиях по вопросу «Так зачем еще история?» на протяжении всего последнего столетия.

Отвечая на него, ученые постоянно возвращались к рассуждениям М.Вебера, который в свое время указывал на более скромные, но очень важные добродетели истории. Она, на его взгляд, способна научить людей признавать неудобные факты и находить свое место в реальном мире. Она может содействовать также объяснению отдельных из них, поскольку (благодаря присущему ей стремлению к рациональности) вынуждает человека давать самому себе отчет о «конечном смысле своего поведения», т.е. подталкивает его к осмыслению ценности своих идей и поступков. С другой стороны, в «расколдованном» настоящем историческая наука действительно утратила то очарование, которое излучала в эпоху раннего историзма благодаря вере в её возможности устанавливать и обосновывать нормы жизни. Со временем её функции все более ограничивались тем, чтобы быть «исследованием» или «профессией», как писал М.Вебер. Такая роль системы знаний, полученных по определенным «критериям научности», с необходимостью означала не только специализацию, но и

²² См., напр.: *Kocka J.* Karl Marx und Max Weber im Vergleich. Sozialwissenschaften zwischen Dogmatismus und Dezisionismus // *Geschichte und Ökonomie* / Hrsg. von H.-U. Wehler. Köln, 1973. S. 54 – 84.

давала ученому ощущение относительности результатов своей работы. Любой ответ на научные вопросы опирался на предыдущие достижения и выдвигал новые вопросы. В этом бесконечном процессе познания быть научно превзойденным, словами М.Вебера, не только наша судьба, но и наша цель²³.

Вместе с тем ученые ФРГ подчеркивали, что данная концепция науки как типа деятельности, совершаемого с целью получения знаний, была подготовлена в своих основных аспектах всем ходом эволюции исторической мысли начиная с эпохи Просвещения²⁴. Уже классики немецкого историзма, на их взгляд (и прежде всего Г.Дройзен), отмечали, что историописание – это систематические и «бесконечные» поиски «более высокой» истины по твердым правилам. Знания при этом получали характер проекта (эскиза) прошлого, представленного лишь в форме предположения. Кроме того, познающий субъект не просто противопоставлялся ими своему предмету изучения, а объявлялся частью этого объекта, так как само познание всегда являлось для ученых исторически опосредованным. Идеалистический историзм, по мнению его аналитиков, постепенно отказывался от метафизического объективизма, что особенно ярко проявлялось в конкретных штудиях, наметивших очертания современных теоретико-методологических инноваций²⁵.

Одним из его компонентов стало изменение статуса научного знания. В эпоху постмодернизма ему был придан вид дискурса, языковой практики, имеющей гипотетический характер²⁶. Никто уже не возражал против того, что функции исторической науки и её значение в обществе модифицированы коренным образом. Она не является более «теорией» по ту сторону событий реального мира, с их постоянной и совершенной «сущностью», которая открывается наблюдению ученого. В конце XX в. историческое

²³ См. об этом, напр.: *Патрушев А.И.* Расколдованный мир Макса Вебера. М., 1992.

²⁴ См., напр.: *Hardtwig W.* Konzeption und Begriff der Forschung in der deutschen Historie des 19 Jahrhunderts // *Konzeption und Begriff der Forschung in den Wissenschaften des 19 Jahrhunderts* / Hrsg. von A. Diemer. Meisenheim, 1978. S.11 – 26.

²⁵ См. об этом: *Baumgartner H.M.* Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft. Frankfurt a.M., 1972. S.55 – 87; *Schnaedelbach H.* Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Freiburg etc, 1974. S. 84 – 89.

²⁶ О новом статусе знания см.: *Лютар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна: Пер. с фр. М.; СПб., 1998.

знание явственнее представлялось как элемент социальной жизни общества, составляющая его производительных сил. Наша наука обладает, в представлении историков, познавательным, а значит, и изменяющим действительность потенциалом. Более того, именно благодаря ему общество продуцирует свое прогрессивное развитие. Причем сама история, как процесс взаимодействия людей, безусловно, есть результат их деятельности в самых разных сферах. И частью этой работы, т.е. типом человеческой активности, как раз и является историческая наука. Поэтому она, по мнению аналитиков, не просто предлагает отображение явлений бытия, она порождает их в единении и взаимосвязях с другими сферами жизни и деятельности. Наука выступает, таким образом, одной из движущих сил изменения мира – одной среди многих форм интеллектуального творчества²⁷.

Данная концепция исторической науки между тем вновь ярко высветила вопрос об объективности научного познания, который оставался неразрешимым когда-то и для представителей немецкого историзма. Причину этой неудачи историки ФРГ увидели в том, что проблема отношений объективности и партийности изначально была поставлена в разрезе двух совершенно различных подходов к прошлому²⁸. В свете же нынешних представлений об исторической науке как об одной из составляющих процесса осмысления и изменения действительности такая полярность теории и практики потеряла всякие основания. Точно так же как и утратило смысл противопоставление объективизма идеалистического и материалистического толка. Вопрос сегодня звучит иначе – возможен ли консенсус и нужен ли он в познании мира? Ученые все более склоняются к тому, что дискурсивная практика не дает постижения объективного и целого. Она предполагает бесконечное множество «языковых игр» на поле истории, подчиняющихся различным правилам. Разумеется, нельзя отрицать того, что дискурс – это диалог аргументаций и его цель – достижение согласия сторон, участвующих в этом процессе. Однако

²⁷ См. разъяснение понятия „работа“, данное В. Конце: *Conze W. „Arbeit“ // Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / Hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 1. Stuttgart, 1972. S. 154 – 214.*

²⁸ См. об этом: *Hardtwig W. Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht // Historische Zeitschrift. 1991. Bd. 252. H.1. S.1 – 32; Oexle O.G. Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung // Historische Zeitschrift. 1984. Bd. 238. S.17 – 55.*

такое может выступить, по их убеждению, лишь как одно из состояний дискуссии, но отнюдь не как её завершение. Никакой консенсус не в силах охватить все сегменты общественного бытия в их целостности. Поэтому в условиях «оправданного» плюрализма вопрос о добросовестности предлагаемых изысканий, об их соответствии «критериям научности» приобретает направляющее значение для самого исследователя как члена академического сообщества. Именно его решение определяет облик науки как элемента социальной жизни, как типа интеллектуального творчества, с необходимостью возникающего на основе активного (деятельственного) отношения к реальности. Другими словами, очерчиваются контуры системы знаний как части культуры общества в её современном, антропологическом толковании.

Итак, вновь вернемся к характеристике построений «исторической культурологии», к «инвентаризации» её опыта в немецкой историографии. Суть инноваций в этой области была связана, как уже указывалось, с ориентацией на «понимающую» этнологию или антропологию К.Гирца. Центральным для неё явилось семиотическое понятие культуры, определяемое как сетка смыслов и значений, которыми люди измеряют свои поступки²⁹. Ученый исходил из того, что человек является сущностью, которая окутана в им же самим сотканную материю смыслов. Рассматривая эту ткань как культуру, К.Гирц считал её познание доступным не экспериментальной науке, которая формулирует законы, а лишь интерпретирующей науке, которая ищет смыслы. В итоге культура не выступала какой-либо инстанцией, где могли бы причинно соединить и классифицировать общественные события, способы поведения, институты или процессы. Она являлась лишь контекстом, рамкой, где все они могли быть плотно, т.е. максимально детализированно, описаны. Смысл изучения культур виделся автору в том, чтобы выразить догадки о смысле происходившего, оценить эти предположения и из лучших догадок извлечь объясняющие выводы³⁰.

²⁹ См. об этом, напр.: Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М., 1990; Культура и история (ответы д-ра ист. наук, проф. А.Я. Гуревича на вопросы редакции журнала) // Новая и новейшая история. 1991. №1. С.97 – 100; Социокультурное исследование / Под ред. Ф.И. Минюшева. М., 1994; Флиер А.Я. Современная культурология: объект, предмет, структура // Общественные науки и современность. 1997. №2. С.124 – 125.

³⁰ Geertz Cl. Dichte Beschreibung // Ders. Dichte Beschreibung. Frankfurt a. M., 1983. S. 9, 21.

Другая составляющая учения К.Гирца – это исследовательская процедура, известная как «плотное (или сгущенное) описание». Сам термин не указывал ни на теорию, ни на метод, поскольку, в представлении ученого, при анализе культур невозможно провести границу между способом изображения и лежащим в его основе содержанием. Понятие «плотное описание» относится одновременно и к тому и к другому. Оно характеризует, во-первых, модус (режим) наблюдателя, в котором этнолог противостоит своему объекту изучения, очерчивая его контуры и внутреннее содержание. Во-вторых, нарративную форму, в которую он облачает результаты своей работы. Таковой является прежде всего эссе, где способ объяснения включает в себя отнюдь не формулировку обобщающих выводов, а субъективно окрашенную попытку генерализации единичных случаев. Стало быть, подчеркнутое внимание к форме эссе, так же как и к индуктивному объяснению, соответствовало представлениям «понимающей» этнологии о себе как о дисциплине, которая отказывалась от права на полное и окончательное объяснение. Более того, её прогрессивное развитие связывалось не столько с всеобщим консенсусом, сколько с острыми дебатами вокруг заявленной проблематики³¹.

Толкования культуры как «полагания смысла» достаточно широко представлены сегодня в мировой науке³². Ориентированные на «понимающую» этнологию, в Германии они пытались противопоставить понятие культуры тому понятию общества, которое использовалось в исторической социальной науке. Вместе с тем «примат социального» не подменялся никаким другим, ибо усилия исследователей культуры были направлены на преодоление антитезы человека и общества, на объяснение логики их взаимодействия. В то же время не менее очевидным было и то, что достигнутое в теоретических дискуссиях понимание необходимости объяснения повседневных жизненных связей и как результата деятельности людей, и как направляющей силы их поведения требовало реализации в конкретно-исторической практике. На передний план поэтому выдвигались вопросы о том, как и с помощью каких приемов новые версии исследования сделают возможной такую реконструкцию исторического процесса. Наряду с этим оставалось непонятным, каким образом должны быть

³¹ Ibid. S. 24, 30, 42.

³² Ср.: *Великовский С.И.* Культура как полагание смысла // *Одиссей: Человек в истории.* М., 1989. С. 17 – 20.

поставлены здесь традиционные вопросы о субъекте истории. В поле зрения немецких историков вновь оказались центральные вопросы давней дискуссии о герменевтике, и прежде всего вопросы о доступности субъективного опыта, о понимании смысла деятельности человека через текст источников.

Именно при их решении, а точнее, при обновлении своего аналитического инструментария ученые увидели полезность опыта этнологии, поскольку ее главной целью всегда являлось «участвующее (или включенное) наблюдение» над обществом. Более того, по мнению Х.Медика, можно утверждать, что процесс сведения неизвестного к известному происходил в этнологии при помощи таких средств, которые герменевтика определяла как «вчувствование» и «пред-понимание»³³. С этим трудно не согласиться. Ведь используемый этнологами метод эмпатии (или психологической интерпретации) заключается, словами К. Роджерса, «в проникновении в чужой мир, в умении релевантно войти в феноменологическое поле другого человека, внутрь его личного мира значений»³⁴. Для исторической науки особенно важно, что он направлен на то, чтобы уловить внутреннюю логику других людей, выявить те значения, которые они вкладывали в слова, а также те смыслы, которыми они оперировали. Иначе с помощью метода эмпатии и включения в культуру исследователь способен построить в своём сознании модель мира, приблизительно соответствующую той, которую имели члены изучаемого им этноса³⁵.

Поскольку этот прием предполагает познание культуры в качестве культурного текста (или языка), никто не сомневался в его возможностях при анализе прошлого. Новое направление историописания было обозначено немецкими учёными как «путешествие Клио в Океанию»³⁶ и связывалось с тем, что мир прошлого должен объясняться не из теорий и представлений современного ученого, а из понимания этого мира его «аборигенами». Они со-

³³ Medick H. Vom Interesse der Sozialhistoriker an der Ethnologie. Bemerkungen zu einigen Motiven der Begegnung von Geschichtswissenschaft und Sozialanthropologie // Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte / Hrsg. von H. Süssmuth. Göttingen, 1984. S. 52 – 53.

³⁴ Роджерс К. К науке о личности // История зарубежной психологии. М., 1986. С.209.

³⁵ См. об этом, напр.: Лурье С.В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. М., 1997. С. 427 – 443.

³⁶ См.: Daniel U. „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte // Geschichte und Gesellschaft. Jg. 19. 1993. S. 81 – 84.

глашались с тем, что воссоздание совершенно иной действительности – задача чрезвычайно трудная. Поэтому изучение опыта «участвующего наблюдения» было начато с предостережения от мысли о том, что оно открывает непосредственный доступ к постижению чуждых исследователю культур и обществ. Даже самое углубленное «включенное наблюдение», подчеркивали ученые, не может заменить анализа и тщательной реконструкции действительности, что неоднократно отмечалось, впрочем, и самими этнологами. Тот же К.Гирц не говорил о «вживании» или о попытке духовной идентификации с субъектом изучения. Он надеялся достичь своей цели путём сгущения интерпретации (а не только описания)³⁷, т.е. путём создания некоего микрокосмоса и всестороннего толкования его составляющих при помощи множества теорий и инструментов познания. Таким образом, «эмпатическое понимание» не означало превращения аналитика в «коренного жителя» чуждой ему культуры или подражания таковому. Задача этнолога ограничивалась тем, чтобы косвенно расшифровать иную культуру и способы жизни людей. Здесь ученый, по словам Х.Медика, лишь брал тот или иной исторический текст и делал выводы о значении событий и поступков, которые в нем описаны, а также о смысле высказываний, которые он содержал³⁸.

Исходя из этого, утверждалось, что этнологическое исследование не может стать ведущей формой объяснения динамики взаимоотношений человека и общества. Поскольку традиционная этнология неотделима от описания во всей его непосредственности, её возможности выявить внутреннюю логику развития общественного континуума признавались весьма ограниченными. Претензии этой дисциплины на всеобщность связывались скорее с многоцветностью и тщательностью ее описаний, чем с глубиной ее абстракций. Однако, по мнению участников дискуссии, было бы неправильно полагать, что этнология является в силу этого нетеоретичной. Во всяком случае, как еще в конце 1970-х гг. заметил Ю.Кокка, она могла бы сформулировать теорию, ориентируясь, к примеру, на «эмпирическую со-

³⁷ См.: Geertz Cl. „Aus der Perspektive des Eingeborenen“. Zum Problem des ethnologischen Verstehens // Ders. Dichte Beschreibung. Frankfurt a. M., 1983. S.292 – 293.

³⁸ Medick H. Vom Interesse der Sozialhistoriker an der Ethnologie... S. 52 – 53.

циологию» М.Вебера³⁹. Не менее интересными и в высшей степени полезными оказались также их размышления о собственных традициях. То, что новый вариант этнологии характеризовался как «понимающая» наука о культуре, указывало на его герменевтическое происхождение. В отличие от структурно-функциональных и подобных им способов видения, которые рассматривали мировосприятия и ценности изучаемых культур как производные, т.е. пытались извлечь их из материальных условий и функциональных связей, герменевтический подход отвергал подобные исследовательские процедуры. И делал это, по убеждению аналитиков, уже с начала XIX в., приближаясь тем самым к целостному видению истории. Полемика вокруг герменевтики и её мыслительного ядра – понимания не утихала на протяжении двух последних столетий никогда⁴⁰. В нашем контексте особенно показательны последние десятилетия XX в., когда герменевтика все более удалялась от её истоков. Она уже не определялась как инструментарий для истолкования исторических текстов и постепенно превратилась в саморефлексирующий вид культурно-научной интерпретации.

Остановимся, к примеру, на рассуждениях Х.-Г. Гадамера, который отказался от классических претензий «обрести единственно верный смысл». Еще в 1960 г. он поставил вопрос о том, связаны ли «истина и метод» действительно так тесно, как утверждали прежние трактовки науки⁴¹. На его взгляд, знания, полученные на, казалось бы, методически гарантированных путях

³⁹ Kocka J. Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft. Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion // Theorien in der Praxis des Historikers / Hrsg. von J. Kocka. Göttingen, 1977. S. 178–188.

⁴⁰ См.: Frank M. Das Sagbare und das Unsagbare. Frankfurt a. M., 1990; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke. Bd.1). Tübingen, 1990; Ders. Hermeneutik II (Gesammelte Werke, Bd.2). Tübingen, 1986; Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften / Hrsg. von H.-G. Gadamer, G. Boehm. Frankfurt a. M., 1978; Grondin J. Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt, 1991; Heller A. Von einer Hermeneutik in den Sozialwissenschaften zu einer Hermeneutik der Sozialwissenschaften // Ders. Ist die Moderne lebensfähig? Frankfurt a. M.; New York, 1995, S. 1 – 37; Koselleck R., Gadamer H.-G. Hermeneutik und Historik. Heidelberg, 1987; Mommsen W.J. Wandlungen im Bedeutungsgehalt der Kategorie des „Verstehens“ // Historische Methode / Hrsg. von Ch. Meier, J. Rüsen. München, 1988. S.200 – 226; Rorty R. Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a.M., 1987. S.343 – 427; Scholtz G. Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1995.

⁴¹ См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. М., 1988.

исследования, были подвержены ограничениям и деформациям. Более того, это отчасти и вытекало как раз из скованности ученого определенными стандартами и правилами, теми самыми «критериями научности». Фиксация аналитических процедур на применении методологических канонов стала логическим следствием «идеала верификации», требовавшим ограничения теми знаниями, которые поддавались проверке. Вместе с тем из поля зрения исключался целый массив знаний, для рассмотрения которых не существовало никакой независимой экспертизы. Для гуманитарных наук это прежде всего знания об осмыслении и интерпретации мира другими людьми, другим временем и другими культурами. По отношению к ним любой историк не в силах был оставаться непредвзятым, поскольку они всегда переплетались с его собственными восприятиями и оценками. Бесспорно, такая форма познания уже не воспринимается сегодня, после того как спасительная вера XIX в. в возможности научной объективности в значительной степени утрачена, как большое бедствие. Скорее, до сих пор среди ученых существует предубеждение против изучения переплетений различных аспектов бытия, находящихся отражение в способах их восприятия человеком, в качестве основы для того, чтобы искать истину или смысл происходящего. Релятивистский пессимизм сопровождался здесь боязнью крайних форм субъективизма, когда историк, скажем, может не ставить таких вопросов, которые не будут считаться важными для социокультурных отношений его собственной эпохи.

Чтобы избежать подобных опасностей, аналитики обращают внимание на традиционные представления о диалогичности гуманитарного знания. Современная («новая») герменевтика с её комплексным исследовательским арсеналом, как и вся постмодернистская историография, исходит из перспективности любого знания и любого опыта. Она также говорит о необходимости поисков истины, но настойчиво отказывается делать при этом релятивизм своим принципом⁴². Хотя её сторонники соглашались с тем, что ни в будничной жизни, ни в науке нет гарантий истинности результатов, все же они сохраняют надежду на то, чтобы считать себя «понимающими» происходящее и минувшее. Решение этой задачи связывается с вступлением в разговор с современниками или в диалог с историческими источниками. Речь идет о традиционном для любого знания методе «вопрошания», который

⁴² См. об этом: Heller A. Von einer Hermeneutik... S.34.

всегда стремились увязать со спецификой диалогичности истины в гуманитарных науках. Еще М.Хайдеггер, говоря об особой роли «вопрошания» в истории, отмечал, что в эпоху «разбожания» мировосприятия, т.е. размежевания сфер науки и религии, ученый остается сам с собой и один на один с предметом изучения⁴³. В нынешних условиях, когда историческое знание лишено всякого элемента сакральности (в любой его формулировке), постановки вопросов вытекают из парадигмы изучения прошлого. Причем историки убеждены в том, что диалог с ним плодотворен лишь при условии, когда собственный способ видения не абсолютизируется, а рассматривается как предварительный шаг к поискам совместного решения проблемы. Такая готовность к диалогу и есть главная составляющая процесса понимания, который представляется как поиски ответа на поставленный вопрос. Следовательно, исследовательский прием понимания отнюдь не ограничивается на иллюзии о «вживании», о способности перенести себя в других людей. Истина, как и постижение смысла, всегда диалогична. Чтобы понять нечто как ответ на заданный вопрос, историк должен находиться на уровне тех объяснений и смыслов, которые он исследует. При этом ему необходимо выбирать такие теории, методы и понятия, которые не исключают этого смысла. Иными словами, понимание выступает здесь приглашением к тому, чтобы упорядочить различные объяснения самих себя и окружающего мира субъектами истории. Более того, вплести их в тот исторический контекст, вне которого процесс формирования смысла остается непостижимым.

В итоге логика вышеозначенных размышлений немецких ученых о постмодернизме продемонстрировала, что повторяющиеся в мировой науке выступления в защиту научного «мультикультурализма»⁴⁴ легко можно понять неправильно. А именно свести выступления за принципиальное равенство методов и способов видения, а также всевозможных типов источников к тому, чтобы объяснить их различия как принципиально равные. В данном контексте равенство и равные являются, на их взгляд, столь же малыми синонимами, как и плюрализм и релятивизм. Интерес к плюралистическому разнообразию подходов и методов, по мнению У.Даниэль, как раз и предполагает интерес к многооб-

⁴³ См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. №9; Он же. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

⁴⁴ Briesen D., Gans R. Über den Wert von Zeitzeugen in der deutschen Historik // BIOS. Jg. 6. 1993. H.1. S. 1 – 32.

разности, которая не допускает релятивизма⁴⁵. Речь идет отнюдь не о возрождении старых дискуссий о приоритетах способов «измерения», методов или о предпочитаемом базисе источников, так как они вряд ли сумеют сделать сегодня историческую науку более наукообразной. Речь идет скорее о том, чтобы, всерьез принимая различия теорий, методов и источников, объяснить их не только и не столько в рамках дебатов о фундаментальных принципах историописания, но и в форме убедительных эмпирических изысканий. Более того, нельзя не заметить, что в большей степени, чем ранее, критерием для определения важности и пригодности теоретических конструктов становятся именно их результаты в эмпирических преобразованиях. На передний план полемики решительно выдвигается требование обосновывать свои критические аргументы на практике. До тех пор пока теоретические постулаты не нашли своего практического внедрения в соответствующих эмпирических штудиях, они (в условиях «хаоса постмодернизма») не могут считаться рациональными. Этому, в общем-то простому выводу и пытаются сегодня придать статус определяющего и направляющего в исследовательской работе ученые различных направлений.

⁴⁵ Daniel U. „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte // Geschichte und Gesellschaft. Jg. 19. 1993. S. 69 – 99.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КАТЕГОРИЙ «ВОЗМОЖНОСТЬ» И «ВЕРОЯТНОСТЬ» В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

А.В. Бочаров

Какой бы теоретико-концептуальной и дискурсивно-риторической модели объяснения и описания исторического прошлого ни придерживался историк, ему редко удастся избежать в своих рассуждениях вероятностных общих утверждений, включающих характеристики вида «обычно», «в большинстве случаев», «наиболее возможно», «потенциально склонны», «стало невозможно» и т.д. Возможность и вероятность (мера возможности) являются важной характеристикой любого события. Для исторических событий данные характеристики важны, во-первых, в аспекте объяснения причинно-следственных связей и понимания логики этого объяснения, во-вторых, в аспекте постижения исторического опыта и использования его в современной социальной практике.

Данная статья представляет собой попытку систематизировать, обобщить и по возможности дополнить основные подходы к использованию категорий «возможность» и «вероятность» в познании исторического прошлого.

Существует традиционное понимание возможности, ведущее начало от Аристотеля. «...Поскольку нечто может существовать в возможности, постольку оно допустимо и в действительности»¹. Возможность, таким образом, есть предпосылка действительного существования объекта.

Часто возможность определяют через потенциальность. Потенциальность, будучи возможностью, означает не только предпосылку действительного существования объекта, но и наличие различных альтернативных возможностей, каждая из которых может быть реализована не при всех, а только при некоторых условиях. В качестве системной характеристики потенциальность предстает как «скрытая» реальность сложной системы, опреде-

¹ Аристотель. Физика, 7, 207, 15.

ляющая, чем данная система может быть при тех или иных условиях и чем она быть не может ни при каких условиях².

В отечественной историографии и методологии истории понятие исторической возможности рассматривалось в связи с изучением проблемы исторических альтернатив. И.Д. Ковальченко историческую возможность определял как свойства или тенденции текущей действительности, которые создают предпосылки будущей действительности, являются ее потенциями. Подчеркивалось, что возможность не существует вне действительности. «Возможность – это потенциальная, грядущая действительность, а реальная действительность – это реализованная, осуществленная возможность»³. Первым из советских методологов И.Д. Ковальченко заявил, что надо искать пути и методы для измерения вероятности, с которой та или иная возможность могла превратиться в действительность. Обоснованность постановки такой задачи он видит в том, что историки говорят о вероятностном характере событий, пытаются оценить вероятность реализации тех или иных возможностей, но делают это, не прибегая к измерению.

П.В. Волобуев считал, что диалектика возможности и необходимости заключается в том, что «основой закономерного возникновения и существования возможности является соответствие ее какой-либо необходимости. В этом смысле любая возможность обусловлена и порождена определенной необходимостью... а это значит, что новая необходимость, прежде чем стать действительностью, существует вначале в виде возможности»⁴.

Нам представляется важным найти такое определение возможности, которое было бы достаточно функциональным при использовании его в эмпирическом конкретно-историческом исследовании. Таким установкам соответствует следующее определение: *возможность – это такое состояние (или такая ситуация), когда имеется одна часть детерминирующих факторов, но отсутствует другая их часть*. Имеющуюся часть детерминирующих факторов можно определить как условия, благоприятствующие реализации возможности, а отсутствующую часть можно опосредованно установить через реально существующие условия, которые не благоприятствуют реализации возможности. Факторы реализации исторической возможности, согласно И.Д. Коваль-

² Костюк В.Н. Изменяющиеся системы. М., 1993. С. 75.

³ Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 1987. С. 68.

⁴ Волобуев П.В. Выбор путей общественного развития: теория, история, современность. М., 1987. С. 23.

ченко, Б.Г. Могильницкому и другим отечественным авторам, разделяются на субъективные (интересы, мотивы, цели людей) и объективные (все условия, не зависящие от воли людей).

В «Новейшем философском словаре» возможность и действительность соотносятся как становящаяся и ставшая реальность. Причём возможности можно разделить на формальные реальные, абстрактные, конкретные, обратимые и необратимые⁵. Данную дифференциацию необходимо учитывать при установлении наличия/отсутствия и появления/исчезновения исторической возможности.

Формальная возможность – всё то, что не исключено сущностными законами развития предмета (в нашем случае – исторической ситуации) и может быть представлено в непротиворечивой форме в качестве версии его развития, независимо от того, имеются ли в действительности факторы актуализации данной версии. Так, например, американский философ и логик Э.Нагель писал по поводу формальных исторических возможностей: «Хотя у людей, принимающих участие в текущих событиях, и имеется значительный диапазон свободного выбора действий, их действительный выбор и действительные поступки находятся в довольно чётко определённых границах. Из всего этого с очевидностью следует, что в некоторый данный период и в некотором данном обществе не всё логически возможное оказывается вместе с тем и исторически возможным»⁶. Немецкий антиковед А.Деманд вводит логическую дифференциацию категорий «вообще возможное» и «исторически возможное». Если первое полностью принадлежит сфере воображения и может быть описано в соответствии с формулой Л.Витгенштейна «Was denkbar ist, ist auch möglich», «исторически возможное» может быть определено лишь на основе реального исторического опыта. А.Деманд считает, что определение спектра и степени вероятности исторических возможностей допустимо только на основе трезвого анализа фактической реальности⁷. И.Д. Ковальченко неизменным условием

⁵ Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 125.

⁶ Нагель Э. Детерминизм в истории // Философия и методология истории. М., 1977. С.102.

⁷ Demandt A. Ungeschehene Geschichte. Ein Traktet über die Frage: was wäre geschehen, wenn...? 2.bearb. Aufl. Göttingen, 1986. S.41 – 42, 60. Цит. по: Парамонова М.Ю. «Несостоявшаяся история»: аргумент в споре об исторической объективности? Заметки о книге А.Деманда и не только о ней // Одиссей – 1997. М., 1997. С.345.

при изучении исторических возможностей считал выделение существенных возможностей, а не всех формальных⁸. В связи с этим И.Д. Ковальченко приводит высказывание В.И. Ленина: «Возможны всякие превращения, даже дурака в умного, но действительным такое превращение является редко. И по одной возможности превращения этого рода дурака, я не перестану считать дураком»⁹. Если перефразировать В.И. Ленина, то подход И.Д. Ковальченко к изучению альтернативности в истории заключается не в том, чтобы выяснять, «как дурак может превратиться в умного и что из этого выйдет», а в том, чтобы понять, «чем дурак, который может превратиться в умного, отличается от дурака, который не может превратиться в умного».

В отличие от формальной, реальная возможность – это возможность, которая не только не может быть представлена без нарушений законов формальной логики, но и сохраняет факторы актуализации при её сопоставлении с другими возможностями. В этом контексте конструируется понятие вероятности как меры возможности: максимальная вероятность означает акт превращения возможности в действительность.

Реальные возможности разделяются на абстрактные и конкретные. Абстрактная возможность – такая, условия реализации которой выступают в качестве возможных. Конкретная возможность – такая, превращение которой в действительность может быть осуществлено на наличном уровне развития предмета, при имеющихся реально условиях. Так, например, с тех пор как появляются деньги, появляется и формальная возможность произвести больше товаров, чем на них предъявляется платёжеспособный спрос. Однако реальной данная возможность стала лишь тогда и там, когда и где товарное производство становится основой экономической системы. В Западной Европе при простом товарном производстве разрыв цепи ДЕНЬГИ – ТОВАР – ДЕНЬГИ в течение ряда столетий являлся лишь абстрактной возможностью кризиса этого производства. Лишь после 1825 г., когда произошёл первый циклический кризис перепроизводства в Англии, такое нарушение естественного процесса товарооборота более чем на столетие определило уже конкретную возможность экономических кризисов. Пример из отечественной истории: фор-

⁸ Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 1987. С.72.

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. М., 1965. Т.49. С.322.

мальная возможность свержения самодержавия в России появляется вместе с возникновением самодержавия. Реальной данная возможность становится вместе с появлением общественных движений и деятелей, ставящих цели установления в России республиканского строя или конституционной монархии, т.е. – в начале XIX в. Из абстрактной в конкретную рассматриваемая возможность превращается во время революции 1905 г. (по другим версиям, во время восстания декабристов).

И реальные и формальные возможности разделяются также на обратимые и необратимые возможности. Обратимая возможность – это возможность, превращение которой в действительность симметрично трансформирует статус прежней действительности в возможный. Необратимая возможность – это возможность, превращение которой в действительность придаёт прежней действительности статус невозможной. Обратимость и необратимость – две диалектически неразрывно связанные характеристики для каждой конкретной исторической возможности. Обратимость победы одних социальных сил и тенденций одновременно может означать необратимость сохранения преимуществ и превосходства противостоящих социальных сил и тенденций. К примеру, обратимость «контрреформ» Александра III вытекала из необратимости ускорения развития капитализма в России и необратимости усиления влияния либералов.

При установлении обратимости или необратимости исторической возможности важно учитывать прежде всего два аспекта.

Во-первых, следует определиться, рассматриваем ли мы историческое событие с точки зрения его конкретно-исторической уникальности или же с точки зрения его типологических свойств как социального (экономического, культурного и т.д.) явления. Обратимость также может быть формальной, абстрактной и конкретной. Так, свержение монархической власти как историческое явление – обратимое событие, чему можно найти подтверждения в прошлом многих стран, но свержение монархической власти в России как конкретно-историческое уникальное явление, по-видимому, необратимое событие. Или, скажем, возможность циклического кризиса перепроизводства в капиталистической экономической системе обратимая возможность не только в принципе – как экономическое явление, но и во всех известных в прошлом конкретных кризисах. Необратимый перманентный разрыв

цепи ДЕНЬГИ – ТОВАР – ДЕНЬГИ невозможен даже формально. Существование харизмы политического лидера как социально-психологическое явление – обратимое событие в течение жизни лидера, но влияние харизмы Фиделя Кастро на кубинцев – уже необратимо, во всяком случае пока Фидель Кастро жив.

Во-вторых, каждое событие имеет как обратимые, так и необратимые следствия, и поэтому не всегда можно говорить об обратимости или необратимости всех процессов, составляющих то или иное историческое событие. Так, уже упоминавшийся экономический кризис перепроизводства хоть и обратимое событие, но влияние кризиса на судьбы поколений имеет необратимый характер. Возврат Наполеона к власти после первой ссылки был обратимой возможностью, однако он продемонстрировал, что вера в Наполеона, влияние его авторитета, его харизма были необратимы для многих французов. Свержение самодержавия в России – необратимое событие, но запрет официального почитания царя в Советском Союзе после свержения самодержавия – обратимое событие.

Некоторые исторические возможности могут оставаться потенциями, незамеченными современниками. Здесь, однако, возникает вопрос: допустимо ли такие незамеченные возможности считать историческими альтернативами? Ведь, по сути, в обществе отсутствовал или был слишком незначителен субъективный фактор их реализации.

И.Д. Ковальченко, в связи с упоминанием незамеченных возможностей, обращается к проблеме мотивов суда над прошлым. Он пишет: «...анализируя возможности той или иной исторической действительности, историк не должен становиться на позицию сожаления по поводу того, что какие-то из существовавших возможностей не были замечены современниками или неправильно реализованы, в результате чего исторические события или даже историческое развитие якобы совершились не так, как могли бы совершиться»¹⁰. Учёным подчеркивалось, что на историю надо смотреть с точки зрения тех, кто ее творит, не имея возможности наперёд непогрешимо учесть шансы. Задача историка состоит в выяснении и объяснении того, почему были учтены и реализованы именно данные возможности.

¹⁰ Ковальченко И.Д. Указ. соч. С. 72.

Прежде чем приступить к рассмотрению понятия исторической вероятности как меры исторической возможности, следует ответить на вопрос о правомерности и корректности измерения вероятности уже произошедших в прошлом событий. Марк Блок писал по этому поводу: «Оценить вероятность какого-либо события – значит установить, сколько у него есть шансов произойти. Приняв это положение, имеем ли мы право говорить о возможности какого-либо факта в прошлом? В абсолютном смысле, очевидно, не имеем. Гадать можно только о будущем. Прошлое есть данность, в которой уже нет места возможному. Пока кости не брошены, вероятность того, что выпадет то или иное число очков, один к десяти. Но когда стаканчик пуст, проблемы уже нет. Возможно, позже мы будем сомневаться, выпало ли в тот день три очка или пять. Неуверенность тогда будет в нас, в нашей памяти или памяти очевидцев нашей игры. Но не в фактах реальности. Однако, если вдуматься, применение понятия вероятности в историческом исследовании не имеет в себе ничего противоречивого. Историк, спрашивающий себя о вероятности минувшего события, по существу, лишь пытается смелым броском перенестись во время, предшествующее этому событию, чтобы оценить его шансы, какими они представлялись накануне его осуществления. Так что вероятность – всё равно в будущем. Но поскольку линия настоящего тут мысленно отодвинута назад, мы получили будущее в прошедшем, состоящее из части того, что для нас теперь является прошлым»¹¹.

Таким образом, если согласиться с М.Блоком, понятие «историческая вероятность» может использоваться не только в футуристических и социально-политических прогнозах, но и в историческом исследовании.

В отечественной историографии понимание исторической вероятности в рамках позитивистско-марксистской парадигмы наиболее последовательно и полно представил П.В. Волобуев. Рассматривая понятие вероятности как меры возможности, он придерживается следующих положений:

1. Вероятность превращения каждой из возможностей в действительность не является постоянной величиной, в зависимости от обстоятельств она может возрастать или уменьшаться. 2. Вероятность осуществления какой-либо возможности находится в

¹¹ Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 68 – 69.

прямой зависимости от степени содержащейся в ней необходимости, поэтому возможности не равновероятны и не равноценны. 3. Из множества возможностей в смысле вероятности реализации история отдает приоритет главным, ведущим тенденциям, неизбежно порождающим новое и ускоряющим весь процесс общественного развития. 4. Осуществиться менее вероятные и не осуществиться более вероятные возможности могут только как частная и кратковременная случайность, противоречащая исторической необходимости. 5. Реализация одной из возможностей исключает, уничтожает вероятность реализации всех других возможностей¹².

При анализе перечисленных положений у нас могут возникнуть следующие вопросы.

Кто и как определяет степень «новизны» и «прогрессивности» у разных возможностей (т.е. вероятность их реализации)? Если это историк, то как он сможет отказаться от своей «партийности» и не объявить осуществление тенденций, которые не укладываются в идеологические или теоретические рамки, «частной кратковременной случайностью»? Если это действующие в истории люди, то как определить, что «новее» и «прогрессивнее», если несколько социальных групп стремятся к новому, но разному и каждая считает свой путь самым прогрессивным? В чем проявляется «доля необходимости» в тенденции? Если только в ее «новизне» и «прогрессивности», то придется возвратиться к предыдущим вопросам.

Ю.М. Лотман, используя семиотический подход к пониманию истории, отрицал возможность объяснить с помощью вероятности принципиально непредсказуемые, по его мнению, культурно-исторические альтернативы. Он пишет, что «неизвестность будущего позволяет приписывать значительность всему»¹³. В то же время он отмечает, что неопределенность будущего имеет свои, хотя и размытые, границы. Из него исключается лишь то, что в пределах данной системы заведомо войти в него не может. Настоящее содержит в себе потенциально все возможности будущих путей развития. Выбор одного из них, по словам Ю.М. Лотмана, не определяется ни законами причинности, ни вероятностью. В момент «взрыва» (перелома в развитии) эти механизмы полностью отключаются. Выбор будущего реализуется как непредсказуемая случайность¹⁴.

¹² Волобуев П.В. Указ соч. С. 24.

¹³ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 27.

¹⁴ Там же. С. 28.

Говоря о вероятности, нельзя не затронуть теорию вероятности, а значит, и проблему использования математических методов в исторических исследованиях. Упоминание о неоправдавшихся надеждах, возлагавшихся в своё время на «квантитативную историю», или «клиометрию», стало ныне уже общим местом. Обратимся здесь вновь к мнению М.Блока. Он писал: «Мы не можем избавиться от наших трудностей, переложив их на плечи математиков. Но, так как их наука находится в некотором роде на пределе, не достижимом для нашей логики, мы можем хотя бы просить её, чтобы она со своих высот помогала нам точнее анализировать наши рассуждения и вернее их направлять»¹⁵.

Заметим, что для математической теории вероятности вопрос о том, как именно были определены вероятности основных исходных событий, не играет роли, в то время как для историка это решающий вопрос. Содержание теории вероятности составляет совокупность правил, позволяющих по основным вероятностям находить вероятности других событий, зависящих от основных. Это происходит подобно тому, как предмет геометрии состоит из ряда правил, позволяющих вычислять некоторые расстояния, углы, площади и т.д. по другим, исходным расстояниям или углам, предполагающимся известными. Поэтому здесь речь пойдёт об использовании концепций вероятностной логики, а не аксиом и методов математической теории вероятности. Основанием для данного обращения к иной дисциплине послужило следующее предположение: доказывая, что одно событие было более возможно, чем другое, или что определённое событие стало невозможным или неизбежным, историк неявно и иногда неосознанно использует процедуры некоей вероятностной логики. Эти процедуры можно сделать явными с целью усовершенствовать их либо доказать их неправомерность применительно к изучению истории.

Вкладывание того или иного содержания в каждое из понятий триады «количество – событие – неопределённость» порождает различные понимания вероятности.

Если понимать математическую вероятность как объективную характеристику связи данного события с данными определёнными условиями, то не имеет смысла говорить о вероятности данного события вообще, а лишь о вероятности данного события в данных условиях. При этом далеко не всегда событие, связан-

¹⁵ Блок М. Указ. соч. С. 71.

ное с некоторыми допускающими многократное воспроизведение условиями, имеет определенную вероятность. Так, например, нельзя говорить о вероятности возникновения войны в определенном районе мира в течение одного (безразлично какого) года. Дело в том, что условия, делающие возможным возникновение рассматриваемого события, не должны быть слишком широкими. Они должны обеспечивать определенную однородность опытов (испытаний, наблюдений), заключающихся в регистрации выполнения или невыполнения интересующего нас события. Такой однородностью, очевидно, не обладают данные многолетних наблюдений за взаимоотношениями некоторой группы стран, определяющими мирные или военные условия и данным районе. При этом содержательным понятие вероятности является лишь в тех случаях, когда условия, о которых шла речь выше, не являются также и слишком узкими – такими, что наступление или ненаступление события определяется ими однозначно. Правда, чисто формально вероятность можно определить и тогда, когда фиксированные условия делают событие неизбежным или же полностью исключают его (в первом из этих случаев вероятность события следует считать равной единице, а во втором – равной нулю)¹⁶.

Источник возникновения частотной или статистической вероятности – реальный (и только реальный) эксперимент, частоты исходов которого обладают статистической устойчивостью. Основным признаком существования статистической вероятности какого-либо события в тех или иных условиях является следующий факт. При многократном воспроизведении указанных условий частота осуществления данного события (отношение числа случаев, в которых событие наступило, к общему числу всех наблюдений) обладает известной устойчивостью, т.е. имеет тенденцию группироваться около некоторого определенного числа p , лишь в крайне редких случаях отклоняясь от него сколько-нибудь значительно. Это число p и принимают за численное значение вероятности – оно характеризует «степень возможности» события.

По своим исходным посылкам концепция частотной вероятности может пересекаться с пониманием феномена повторяемости в истории. И.И. Минц писал по этому поводу: «В работах

¹⁶ Философская энциклопедия. М., 1960. Т.1. С.244 – 245.

зарубежных историков часто повторяется такая мысль: историк не может, как, например, химик, воспроизвести, экспериментально повторить тот или иной изучаемый им процесс, а раз так, то он не в силах выявить и исследовать объективные закономерности. ...Повторяемость в истории проявляется иначе, чем в естествознании... Повторяемость в истории проявляется прежде всего в том, что процессы, происходящие в одной стране, повторяют и подтверждают то, что происходит в другой стране»¹⁷.

М.А. Барг ставит под сомнение возможность использования в сравнительно-историческом анализе связи повторяемости и вероятности. Сравнивая применение понятия «вероятность» для естественно-природных и исторических событий, М.А. Барг писал: «В природе возможное число "событий", регулируемых данным динамическим законом, в каждый данный момент практически безгранично. Помимо этого, фактор времени никак не влияет на течение этих "событий". В истории же условия, необходимые для реализации этого рода закона, со временем меняются. Так, на данном срезе времени вероятно лишь одно "событие" в данной общности, строго регулируемое данным динамическим законом (к примеру, восстание, реформа, революция и т.п.). Следующее подобного рода "событие" произойдет (если оно произойдет) уже в следующий момент и, следовательно, при изменившихся условиях и в иной форме. Данное заключение останется истинным и в том случае, если допустить возможность одновременных и идентичных по сути событий в ряде регионов, ибо и в этом случае условия, в которых они произойдут, неизбежно окажутся различными, что не может не отразиться на формах. Последние случаи, попадая под действие того же закона, будут им регулироваться с отклонениями в общем и целом, т.е. нестрого»¹⁸.

Мы будем иметь основания использовать частоту повторяемости однотипных исторических событий в разных регионах и социальных системах при вычислении вероятности исторического события, если примем постулат о том, что человечество – это единая система. В этом и только в этом случае корректно будет рассматривать повторение в историческом прошлом как одинаковые «исходы» для разных «испытаний» с одним и тем же объектом. Если же мы примем положение, что каждая цивилизация

¹⁷ Минц И.И. О методологических вопросах исторической науки // Вопросы истории. 1964. №3. С.34.

¹⁸ Барг М.А. Категории и методы исторической науки». М., 1984. С.199.

или этнос — это независимые системы, имеющие свои особые закономерности развития, то о повторяемости в истории можно будет говорить только как о цикличности в пределах одной цивилизации, этноса или государства.

Если при вычислении вероятности исторического события брать в расчёт частоту повторяемости в прошлом событий данного типа в других странах (или в этой же стране), то первое событие из ряда должно иметь вероятность, равную единице (т.е. событие будет неизбежным), так как количество всех «испытаний» и «исходов» равно единице (т.е. этому же событию). Очевидно, что такой результат будет бессмысленным. Поэтому в расчёт следует брать все известные повторения какого-либо однотипного события, в том числе и те, которые произойдут в будущем по отношению к историческому событию, вероятность которого вычисляется. Таким образом, историческая вероятность, вычисленная на основе повторяемости, будет представлять собой отношение количества исторических ситуаций, в которых интересующее нас событие реализовалось, к количеству всех известных подобных исторических ситуаций. Однако здесь встанет иная проблема — проблема принципиальной неповторимости и индивидуальности исторических событий.

Допустим, все буржуазные революции или национально-освободительные революции ещё можно, хоть и с оговорками о региональной и эпохальной специфике, рассмотреть как однотипные исторические ситуации, с однотипным набором альтернативных исходов. Между тем допустимо ли рассматривать такие события, как исходы всех многочисленных заговоров с целью свержения правителя, также в качестве однотипных исторических ситуаций? В этом случае диапазон региональных, эпохальных и культурных различий будет слишком велик для того, чтобы сопоставлять, например, заговоры сенаторов в Древнем Риме и военные перевороты XX в. в Латинской Америке. Конечно, можно вывести типологию политических заговоров, сгруппировать подобные исторические ситуации и учитывать повторяемость уже внутри выявленных групп. При этом, представив принципы такой типологизации, можно увидеть, что чем больше признаков культурных различий будет учитываться, чем объективнее будет классификация, тем больше станет увеличиваться расстояние схожести между политическими заговорами в разных эпохах и странах. Не исключено, что будет выявлен заговор, не

имеющий близких исторических аналогий, и в таком случае мы ничего не сможем сказать о вероятности альтернативных исходов данного заговора, используя частотное понимание вероятности.

Англо-американские неопозитивисты в понимании исторического познания исходили из того, что логика исторического объяснения выводится из логики статистического понимания вероятности.

Интересна в этом плане позиция У.Дрея, который систематизировал подходы англо-американских авторов к пониманию логики объяснения исторических событий. Он выделил шесть направлений в раскрытии логики исторического объяснения¹⁹.

Наиболее скептическое направление обосновывали П.Гардинер и И.Бёрлин. Оба автора связывают затруднения, возникающие при дедуктивном построении объяснения, с тем фактом, что язык исторической науки не является техническим, специализированным языком современной физики или психологии, а представляет собой повествование обычным языком²⁰.

К.Гемпель придерживался более оптимистичных воззрений. Он отталкивался от концепций индуктивной вероятности Р.Карнапа, Дж.Кейнса. К.Гемпель обосновывал использование в историческом познании так называемых «охватывающих законов» и отталкивался от положения, что в сложных условиях F некоторое событие или «эффект» G будет иметь место со статистической вероятностью, т.е. с относительной частотой g . Если вероятность близка к 1, то можно использовать «охватывающий закон», т.е. объяснять и предсказывать возникновения G в случае реализации F ²¹. К.Гемпель не согласен с мнением о том, что с помощью «охватывающих законов» можно было бы объяснить лишь некоторую характеристику исторического события, объединяющую это событие с типически подобными ему. Чтобы объяснить или предсказать всё событие в целом, не обязательно учитывать все его характеристики и свойства, так как это вообще неосуществимо²².

¹⁹ Дрей У. Ещё раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // *Философия и методология истории*. М., 1977. С.37 – 71.

²⁰ Gardiner P. *The Nature of Historical Explanation*. Oxford, 1952. P. 53,60 – 61; Berlin I. *Historical Inevitability*. London; New York, 1953. P.54.

²¹ Гемпель К. Мотивы и охватывающие законы в историческом объяснении // *Философия и методология истории*. М., 1977, С.73.

²² Там же. С.81.

В чём различие статистической и индуктивной вероятности? Наиболее последовательно концепции статистической вероятности придерживался немецкий математик Р.Мизес. Он определял вероятность как предел, к которому стремится частота осуществления события A при неограниченном увеличении длины серии проводимых наблюдений. Он отрицал вообще всякую возможность применения исчисления вероятностей к логике, считая, что единственным объектом теории вероятностей являются массовые случайные события. Однако существуют и иные подходы. Дж.Кейнс определяет вероятность как степень разумной уверенности, понимая её как субъективную категорию. Кейнс вводит понятие релевантности, которое, согласно его концепции, заключается в следующем. Пусть существует гипотеза h , имеющая некоторую вероятность относительно знания l . Тогда предложение i будет релевантно по отношению к l , если его конъюнктивное присоединение к l меняет вероятность h . Релевантность может быть положительной или отрицательной в зависимости от увеличения или уменьшения вероятности. В терминах релевантности оказывается возможным исследовать связь одних понятий с другими, определить равновероятность нескольких гипотез относительно некоторого знания²³.

М.Скрайвен обосновал иной, нежели К.Гемпель, подход к использованию индуктивной вероятности в историческом объяснении. В своих рассуждениях он отталкивается от того, что статистический закон – это положение общего характера, утверждающее связь не всех случаев, описываемых экспланантами (объясняющие положения) экспланандумом (объясняемое явление), но лишь некоторой их части. М.Скрайвен утверждал, что статистические законы, не показывая необходимости возникновения объясняемого события, не могут объяснить и того, почему произошло именно это событие, а не какое-либо иное. Он предлагает использовать в историческом объяснении «нормативные законы» или «трюизмы», которые позволяют дедуцировать с логической (а не статистической) необходимостью возникновение объясняемого явления при условии, что мы не сталкиваемся с какими-либо необычными обстоятельствами. Например, чтобы объяснить то, почему Вильгельм Завоеватель не вторгся в Шотландию, тем, что ему не нужны были новые земли, мы осознанно или неосоз-

²³ Keynes J.M. Treatise on probability. 2 ed. London, 1952.

нанно, используем «нормативный закон»: «государи обычно не вторгаются на соседние земли, если они удовлетворены тем, что они имеют»²⁴.

К идеям концепции М.Скрайвена близки идеи английского структуралиста и сторонника сциентизма П.Мюнца. Он предложил ввести в историческую науку понятие *Singebild*. В его определении *Singebild* – это «один факт плюс другой факт и плюс общий закон, объединяющий взаимодействие этих фактов. Общий закон, согласно П.Мюнцу, систематизирует два изолированных факта в таком единстве, которое мы и можем постичь»²⁵. По мнению последователей П.Мюнца, примером «общего закона» может служить суждение типа: «Победоносная война усиливает правительство и ослабляет оппозицию, тогда как поражение усиливает оппозицию и ослабляет правительство»²⁶.

На наш взгляд, главными недостатками разного рода «нормативных», «обобщающих» и «охватывающих» законов являются, во-первых, их априорность, во-вторых, то, что они конкретно-исторически не определены ни хронологически, ни территориально. Использование индуктивно-статистических закономерностей предполагает возможность неограниченного увеличения длины ряда повторяющихся исходов, в то время как повторяемость типически схожих исторических явлений и событий имеет ограниченные эпохальные рамки и хронологически фиксирована.

Американский математик Х.Рейхенбах предложил путь оценки достаточности длины ряда повторений. Распространение Х.Рейхенбахом частотной концепции вероятности на логику и заключалось в том, что он попытался дать статистический метод вероятностей оценки гипотез. Этот метод состоит в следующем. Если мы выдвигаем гипотезу о выпадении пятёрки, то примерно в 1/6 всех случаев она оказывается истинной. Наша гипотеза образует некоторую последовательность высказываний, каждый элемент которой – ложное или истинное высказывание. Относительная частота истинных высказываний и является вероятностью данной гипотезы. Таким образом, индуктивная вероятность возникает при рассмотрении суждений как количествен-

²⁴ *Scriven M.* Truisms as the grounds for historical Explanations // *Theories of History*. New York, 1959. P.464.

²⁵ *Munz P.* The Spares of Time: a New Look at the Philosophy of History. Middletown, Conn, 1977. P. 44.

²⁶ *Walsh W.C.* An Introduction to Philosophy of History. London, 1977. P. 39.

ная оценка правильности заключения при условии правильности посылок²⁷.

Однако использование этого метода связан с серьёзными затруднениями. Исходя из конечной частоты мы должны сделать заключение о вероятности во всей бесконечной последовательности. Это заключение является некоторой гипотезой (по Х.Рейхенбаху, ставкой), надёжность которой зависит от длины отрезка и также нуждается в оценке. Эта оценка будет уже ставкой второго порядка и т.д. Образуется сколь угодно длинная система ставок, оценка последней из которых всегда неизвестна. Для историка такой метод окажется слишком искусственным и громоздким. Применение его в исследовании исторической вероятности потребовало бы сравнений частоты повторяемости всех произошедших в историческом прошлом типически схожих событий, поскольку иначе невозможно оценить то, почему один ряд повторяемости более презентабелен, чем другой.

Попытку представить более достоверный тип объяснения исторических явлений предприняли американские учёные Н.Решер, Г.Джойт и О.Хельмер. Согласно их рассуждениям, в процессе исследования историк формулирует не общие законы, а ограниченные пространственно-временными пределами обобщения. Примером могли бы служить следующие утверждения: «Офицеры флота в дореволюционной Франции назначались только из дворянского сословия». Принятие универсальных законов вынудило бы историка делать необоснованные утверждения относительно малоисследованных областей исторического пространства и времени, поэтому более корректны ограниченные обобщения в рамках определённого исторического периода²⁸.

Американский профессор П.Страусон ещё более сужает сферу допустимости исторических обобщений на основе повторяемости событий. С его точки зрения, историческое объяснение имеет лишь «законосообразную форму» и должно относиться к кругу действий некоторой конкретной исторической личности, а также к предрасположенностям и мотивам поведения конкретной социальной группы в рамках одного поколения. «Историк должен знать своего героя, – писал П.Страусон, – что весьма отличается от знания банальностей о человеке вообще». Пример обобщения

²⁷ Reichenbach H. The Theory of probability. 2 ed. Los-Ang., 1949.

²⁸ Rescher N., Helmer O. On the Spistemology of the Inexact Sciences // Management Science. October 1959. P.25 – 40.

подобного рода: «Дизраэли был честолюбив, поэтому, если Дизраэли увидит возможность получить власть, он воспользуется ею». Таким образом, согласно данной концепции наиболее адекватным обобщением будет то, которое учитывает повторения только в поведении конкретных исторических деятелей²⁹.

В частотном и производном от него индуктивном подходах к вероятности не предусматривается изменение величины вероятности одного и того же события во времени. При частотном подходе вероятность исторического события постоянна и зависит только от длины ряда повторяющихся событий, в который историк включил событие, чья вероятность его интересует. Однако более обоснованным представляется взгляд, согласно которому, вероятность исторического события будет изменяться в зависимости от изменившихся исторических условий, начиная с момента, когда вариант развития событий стал возможным, и до момента, когда событие произошло и стало действительным, либо до момента, когда вариант исчез и стал невозможным. Особенностью изменения во времени вероятности исторической возможности часто является её нелинейный характер. Иногда чем больше вероятность события в начале альтернативной ситуации, тем меньше она может быть в её конце, и наоборот. Этот парадокс заметил Г.В. Плеханов. В своей знаменитой статье «К вопросу о роли личности в истории» он описывал социально-психологический эффект, при котором усиление одних общественных движений стимулирует активность и усиление противостоящих общественных движений. И даже осознание неизбежности поражения в борьбе может породить «энергию отчаяния» и отвернуть неизбежность³⁰.

Допустимо предположить, что такое положение вещей обусловлено спецификой исторической вероятности. Субъекты исторического действия сами оценивают шансы достижения своих целей. С этой точки зрения начало и завершение альтернативной исторической ситуации допустимо сравнить с началом и исходом испытания, при этом объект, над которым производится испытание, одновременно является измерительным прибором, показывающим вероятность альтернативных исходов собственных пре-вращений.

²⁹ Stawson P.F. Review // Mind. April 1959. P. 268.

³⁰ Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1956. Т.2. С.309 – 310.

В классической или элементарной вероятности неопределённость порождается экспериментом (в том числе мысленным), имеющим конечное число несовместимых равновозможных исходов. Событие, согласно классической концепции вероятности, заключается в осуществлении какого-либо из определённой группы исходов (называемых благоприятствующими событию). Величина вероятности вычисляется как отношение благоприятствующих исходов ко всем равновозможным при одинаковых условиях исходам.

В историческом исследовании благоприятствующие исходы можно интерпретировать как факторы, способствующие какому-либо историческому событию. Равновозможные исходы допустимо интерпретировать как нейтральные события, которые могут и способствовать, и препятствовать реализации исторической возможности в зависимости от взаимодействия с благоприятствующими и неблагоприятствующими субъективными и объективными факторами. Исторiku стоит брать в расчёт, по-видимому, только благоприятствующие и неблагоприятствующие факторы, так как все нейтральные факторы учесть невозможно. Тогда формулу определения исторической вероятности допустимо представить в виде отношения количества или силы влияния благоприятствующих факторов к сумме благоприятствующих и неблагоприятствующих факторов.

Различные факторы, влияющие на одно и то же историческое событие, неравнозначны по своему влиянию. Частично данное нарушение корректности измерения вероятности можно уменьшить, используя принцип, который Лейбниц положил в основу своей вероятностной логики. А именно требование «равно принимать в расчёт равноценные предложения». Этот принцип впоследствии получил название «принцип индифферентности» и долгое время был основным принципом вероятностной логики. В отношении исторической вероятности использование принципа индифферентности будет означать отдельный учёт событий с разным количеством участников, деятелей с разной степенью активности или влиятельности, мотивов с разной степенью важности и т.д.

Однако при установлении того, благоприятствуют или препятствуют одни исторические события осуществлению других, а также при установлении силы влияния одного события на другое неизбежно встанёт проблема ценностного измерения событий.

Обратимся здесь к опыту таких мыслителей, как Г.Риккерт, М.Вебер, А.Штерн, Т.Лессинг. По их мнению, ценностная ориентация решающим образом сказывается в осуществлении исходного акта исторического познания – в определении существенности и важности фактов. Так, Г.Риккерт считал, что события не обладают теми объективными свойствами, которые бы делали их существенными или несущественными. И только в процессе «выкраивания» явлений в соответствии с пунктирами их оценивания историком они способны обретать меру своей существенности и значимости³¹. М.Вебер призывал очистить социальное знание от оценочных суждений, постулируя при этом неизбежность оценок в отборе фактов³². Всё, что остаётся исследователю, оказавшемуся перед дилеммами подобного рода, – это сохранять мужество «гносеологического оптимизма» даже в условиях отрефлексированной беспредпосылочности такого оптимизма.

Ценностное измерение исторических событий опосредуется полнотой информации о них, правдоподобностью и убедительностью объяснения влияния каких-либо условий на изучаемую историческую возможность. Степень уверенности субъекта в осуществлении события характеризует субъективная вероятность. Уже у Лейбница имеется достаточно чёткое определение вероятности или правдоподобности как меры нашего знания. Здесь вероятность выступает в качестве меры субъективной уверенности, определяемой имеющейся в распоряжении данного человека информацией (или, наоборот, отсутствием сведений о каких-то обстоятельствах, существенно влияющих на наступление или ненаступление данного события), а также психологическими особенностями человека, играющими важную роль при оценке им степени правдоподобия того или иного события.

Находя лакуны в описании прошлого, не позволяющие построить математическую модель процессов, можно создать своеобразную карту плотности известной информации для пространственно-временных точек и причинно-следственных цепочек исторического прошлого. Направлять усилия историков следовало бы туда, где информационная плотность минимальна. Такая стратегия приоритетов в исторических исследованиях актуальна в ситуации современного информационного кризиса, когда в гуманитарных науках нарастает неконтролируемый лавинообразный поток дублирующей, компилятивной информации.

³¹ Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908, С. 53 – 54.

³² Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen. 1961.

Если классическая и частотная вероятность представляет собой определённое число, то об индуктивных и субъективных вероятностях имеет смысл говорить только на уровне «больше – меньше». Здесь имеется аналогия с числовыми и порядковыми шкалами в теории измерений. Существуют различные мнения по такому важнейшему вопросу, как возможность приписывать высказываниям точные числовые значения. Д.Пойа, например, считает, что такое приписывание принципиально невозможно. По его мнению, мы можем говорить лишь о большей или меньшей вероятности гипотезы в сравнении с другими, но отнюдь не о точном числовом значении этой вероятности. С помощью исчисления вероятностей можно выяснить лишь направление вероятности вывода, т.е. её уменьшение или увеличение³³.

Л.Заде в 60-е гг. ввёл отличное от вероятности понятие для количественной характеристики неопределённости, а именно – нечёткость (или размытость). Он использовал понятие лингвистической переменной. Лингвистической мы называем переменную, значениями которой являются слова или предложения естественного или искусственного языка. Например, возраст может выступать как лингвистическая переменная, если последняя принимает лингвистические, а не числовые значения, т.е. значения: молодой, не молодой, очень молодой, вполне молодой, старый, не очень старый, и т.п., а не 20 лет, 21 год, 30 ... и т.д.³⁴

Важная область приложения понятия лингвистической переменной – теория вероятностей. Если вероятность рассматривать как лингвистическую переменную, то её термножество могло бы иметь следующий вид: Т(Вероятность) = (невероятно + маловероятно + более или менее вероятно + весьма вероятно + очень вероятно...).³⁵ Терм «вероятность» синонимичен, по Л.Заде, терму «правдоподобно»³⁶. Допустив использование лингвистических значений вероятности, мы получаем возможность на вопрос: «Какова вероятность того, что ровно через неделю будет тёплый день?» – ответить «весьма высокая» вместо, например, «0,8». Лингвистический ответ более реалистичен, принимая во внимание то, что, во-первых, тёплый день – нечёткое

³³ Пойа Д. Математика и правдоподобные суждения: Пер. с англ. М., 1957. Т.1 – 2.

³⁴ Заде Л.А. Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближённых решений. М., 1976. С.7.

³⁵ Там же. С.115.

³⁶ Там же. С.18.

событие, во-вторых, что мы ещё недостаточно понимаем динамику погоды и не можем делать определённых выводов о значениях вероятностей подобных событий³⁷. Приближённые рассуждения неизбежны в неподдающихся количественному описанию ситуациях.

Данные положения применимы и к социальным явлениям, динамике которых мы также недостаточно понимаем и отражение которых нашим сознанием имеет нечёткую или размытую природу. К.Гемпель утверждал, что «конкретное событие, имея бесконечное количество аспектов, не может быть полностью описано, а значит, и объяснено». Именно поэтому, на его взгляд, исторические события характеризуются не высказыванием, описывающим его, а некоторым именем собственным, в частности, такими, как «убийство Юлия Цезаря», «детские крестовые походы», «Октябрьская революция» и т.п.³⁸ В теории вероятностей событие должно чётко и полностью описываться на формальном языке, между тем как конкретно-историческое событие может быть описано только как нечёткое множество мелких событий. Рассмотрим, например, такой гипотетический вопрос: «Какова вероятность того, что в течение определённого исторического периода в определённом государстве произойдёт экономический или политический кризис?» Во-первых, хронологические границы начала и конца кризиса имеют размытый характер, так как не имеет смысла определять точные хронологические границы (вплоть до дня и часа) такого масштабного события с множеством участников. Во-вторых, в понятия «экономический кризис» или «политический кризис» можно вкладывать различное содержание и в зависимости от этого будет изменяться и содержание самого обозначаемого события. Ведь в рассматриваемом гипотетическом историческом периоде происходило огромное множество самых разнообразных событий, однако отнюдь не все они являлись бы частью или индикатором интересующего нас кризиса. Таким образом, попытка подсчитать точное количественное значение вероятности социального (или исторического) события была бы, по меньшей мере, некорректной.

Необходимость установления вероятности исторического события или вообще проведение каких-либо вычислений по досто-

³⁷ Там же. С. 90.

³⁸ Гемпель К. Указ. соч. С. 80.

верным данным об историческом прошлом не должны означать стремления писать историю на формальном языке математики. Математическая обработка исторической информации и результаты этой обработки могут и должны описываться на естественном литературном языке. Исходя из такого положения, сделаем следующие выводы:

1. Цель построения формулы исторической вероятности для каждого конкретного исторического события (процесса или явления) состоит в том, чтобы построить такие структуры нарратива и найти такие основания для систематизации исторических фактов, которые приблизились бы к наиболее адекватному отражению динамики и взаимосвязей исторических событий.

2. Нарратив, сконструированный в процессе поиска формулы вероятности для каждого конкретно-исторического события, может представлять собой следующие последовательные этапы: установление доли исключений в ряду повторяющихся реализаций типически похожих исторических возможностей; описание соотношения достоверно известной и неизвестной или невозстановимой информации об условиях и факторах, определивших историческую возможность; описание соотношения благоприятствующих и неблагоприятствующих факторов реализации возможности и сравнение масштаба, длительности и интенсивности влияния разных факторов.

3. Уменьшение доли исключений из ряда повторяющихся исходов похожих альтернативных ситуаций, доли неизвестной и невозстановимой информации и доли неблагоприятствующих факторов увеличивает вероятность реализации исторической возможности.

РОЛЬ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЭЛЕМЕНТА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Ю.А. Тюменцев

Два факта определяют постоянный интерес в методологии истории к проблеме «историческое познание и искусство». Во-первых, это огромная роль художественных произведений, причем не только специально посвященных истории, в формировании исторического сознания общества. Во-вторых, это наличие художественного элемента во многих академических трудах по истории. Давно было замечено, что именно *лучшие* академические труды по истории чаще всего содержат художественные элементы. В связи с этим прежде всего возникает вопрос – выполняют ли искусство и художественный элемент в исторической науке некоторую функцию в структуре исторического познания. Ведь само по себе наличие художественного элемента в трудах по истории еще не означает, что он играет в них особую *познавательную* роль. Действительно, хотя ни одно направление в методологии истории не могло игнорировать проблему «историческое познание и искусство», в науке не раз утверждалось, что значение художественного элемента в работах по истории не имеет отношения к задаче познания объективной исторической действительности. Так, например, оба вышеуказанных факта иногда объяснялись просто тем, что искусство позволяет в яркой, эмоциональной и занимательной форме изложить и популяризировать знания об истории, в конечном счете полученные исторической наукой¹.

В строгой форме возражение против познавательной функции художественного элемента в историописании заключается в том,

¹ См., напр.: Могильницкий Б.Г. О природе исторического познания. Томск, 1978. С. 127 – 128.

Здесь и далее термином «историописание» мы обозначаем все формы изображения истории, а не только собственно повествовательную, нарративную форму, поскольку заранее некорректно говорить о роли художественного элемента в историческом *познании*.

что познавательное значение произведений, содержащих художественные элементы, признается лишь за теми их сторонами, которые существенны не в художественном, а в историческом отношении. Так, человек, ничего дотоле не знавший об истории Смутного времени в России, прочитав трагедию А.С. Пушкина «Борис Годунов», несомненно, приобретет важные сведения об исторических событиях в Московском государстве начала семнадцатого века. Тем не менее это еще не доказывает, что полученные таким образом исторические знания имели своим источником специфически художественную сущность этого сочинения А.С. Пушкина. Научный анализ вправе отделять даже в произведениях «чистого искусства», не говоря уже о специальных трудах по истории, собственно художественный элемент от элементов, индифферентных в художественном отношении. Иллюстрируя учебник по истории художественным портретом известного государственного деятеля можно рассматривать познавательное значение этого портрета только как реалистического и объективного изображения этого человека. В данном случае функция художественного портрета молчаливо признается тождественной функции любого нехудожественного изображения, например фотографии (имеется в виду нехудожественная фотография), реконструкции внешности по методу Герасимова и т.п. Согласно такому подходу к проблеме, познавательным значением обладают не специфически художественные элементы произведений искусства и научных трудов по истории, а те их стороны, которые составляют просто общее достояние и произведений искусства, и академических трудов, обогащенных художественными элементами, и просто научных работ по истории².

Поэтому вопрос о роли художественного элемента в историописании необходимо ставить следующим образом: действительно показать, что художественный элемент выполняет особую функцию в историческом познании можно только в том случае, если удастся убедиться, что *специфически художественному* способу постижения истории отводится не заменимое ничем другим место в структуре исторического знания.

Очевидно, что поиск роли художественного элемента в историописании требует определения сущности искусства. В свою

² Именно такой точки зрения придерживался, в частности, Г. Риккерт. См.: Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 86 – 87.

очередь, для того, чтобы раскрыть сущность искусства, необходимо понять природу более широкого феномена – феномена «эстетического». Эстетическое отношение может охватывать любую сферу действительности – природу, социальные явления, человеческую личность, а не только особый вид продуктов человеческого творчества – произведения искусства. При этом предмет эстетического отношения рассматривается как некая самодовлеющая и чувственно непосредственно воспринимаемая ценность, заслуживающая незаинтересованного созерцания. Предмет эстетического созерцания как бы «втягивает в себя», уводит человека в свою внутреннюю перспективу, в глубину явленного в нем смысла. Объект эстетического восприятия не статичен, он обладает внутренним движением, не выходящим, однако, за определенные, строго очерченные рамки, пребывая, таким образом, в некоей игре с самой собой.

Представляется, что обнаружить единый источник этих интуитивно очевидных для каждого человека особенностей эстетического отношения можно лишь поняв эстетическое как особую модификацию феномена выражения, выразительности. Феномен выражения предполагает три момента: 1) некоторый смысл, 2) его инобытие и 3) отождествление этого смысла с инобытием. Если первый момент можно назвать сущностью вещи, ее идеей, «внутренним», «выражаемым», то третий момент есть явление вещи в инобытии, ее образ, нечто «внешнее», «выраженное». Субъективный коррелят феномена выражения есть, очевидно, феномен «понимания». Мы всегда сталкиваемся с феноменом выражения, когда пытаемся понять индивидуальность какой-либо вещи (неважно, «одушевленной» или «неодушевленной»), т.е. судим по тем или иным явленным нам признакам вещи об объективной сущности этой вещи.

Ясно, что феномены выражения и понимания не всегда обладают эстетической значимостью. Однако как только выражение предметности начинает рассматриваться как таковое, со своей собственной точки зрения, как нечто самодовлеющее, феномен выражения становится основой эстетического отношения. В самом деле, что значит рассмотреть выражение вещи под углом зрения выражения же? Это значит не просто пытаться по внешним признакам предмета судить о его внутреннем содержании, а ставить вопрос о *степени* выраженности сущности предмета вовне. Выражение, как мы сказали, есть отождествление смысла с инобытием, и мы не вправе ожидать, что всякий

раз это отождествление является максимально полным и адекватным. Но мы можем рассматривать каждый конкретный случай выражения смысла вещи с точки зрения его соответствия пределу полноты всякого возможного осуществления смысла вещи в инобытии, т.е. с точки зрения соответствия реального образа вещи своему образцу, идеальной модели, «первообразу», и именно такой взгляд на вещь и является эстетическим отношением к ней. Итак, разгадка феномена эстетического заключается в понимании природы выражения вещи как разной степени приближения предмета к максимально полному и адекватному самораскрытию его сущности, к пределу реализации им своего собственного внутреннего задания.

Адекватное выражение как *синтез* идеи вещи с ее действительностью есть уже не просто идея вещи и не просто ее факт – это арена встречи «внутреннего» и «внешнего», смысла и чувственности, их общение в некоем неделимом образе (назовем его «первообразом»), который есть одновременно и то и другое, так что уже нельзя решить, где «внутреннее», а где «внешнее», где смысл, а где чувственность. Поэтому эстетическое всегда подвижно: чувственность постоянно являет собой некоторый смысл, а смысл всегда проявляет себя в том или ином чувственном облике. Первообраз как бы пребывает в игре с самим собой благодаря оформлению собой и смысла и чувственности³. Именно в этом заключается источник притягательной силы предметов эстетического созерцания, предстающих как самодостаточные, самодовлеющие ценности, заслуживающие бескорыстного любования. Эстетическое отношение, в соответствии со своим предметом, совмещает в себе осмысленное созерцание объекта с его чувственным восприятием. Поскольку в предмете эстетического созерцания смысл и чувственность взаимопроникают друг в друга, нам достаточно чувствовать, чтобы понимать, а любое понимание предмета есть в то же время его чувственное переживание. Таким образом, эстетическое отношение к предмету есть синтез отвлеченного знания о нем с чувственным переживанием предмета и как такой синтез оно есть невыводное, непосредственное, интуитивное отношение к предмету⁴.

³ См.: Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. М., 1995. С. 105.

⁴ См.: Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 60.

Эстетическое восприятие видит либо сам первообраз вещи, либо ее реальный образ в свете первообраза. Поэтому для него не существует статичного предмета и абстрактных, отвлеченных сущностей вещей. *Истина вещи для эстетического восприятия не есть ни ее отвлеченная идея, ни ее реальный образ, а синтез того и другого, бесконечная степень реализации идеи вещи в действительности, источник и предел всех возможных откровений и проявлений вещи.*

Понимание феномена эстетического как выражения предметности, рассматриваемого в свете его адекватности, позволяет объяснить и происхождение разнообразных эстетических категорий. Наше эстетическое восприятие предмета меняется в зависимости от степени соответствия реального образа вещи ее первообразу. Так, *соответствие* образа первообразу переживается нами как красота. Несоответствие образа первообразу порождает в зависимости от характера этого несоответствия и содержания выражаемой идеи все остальные «неправильные», модификационные эстетические категории. В качестве иллюстрации мы ниже приведем часть классификации эстетических категорий А.Ф. Лосева из его фундаментального труда по эстетике «Диалектика художественной формы».

А.Ф. Лосев замечает, что несоответствие образа первообразу может иметь две причины: оно возникает либо в том случае, если реальный образ вещи недостаточен для выражения идеи вещи (действительность вещи как бы не позволяет до конца выразиться ее идее), либо в том случае, если образ избыточен в сравнении с выраженной идеей (идея как бы не может до конца подчинить себе стихию своего выражения, свою действительность). При этом имеет значение и сфера разрешения этого конфликта между идеей и образом, причем конфликт может разрешаться опять-таки либо в идее, либо в образе. Так, в частности, если содержание выражаемой идеи связано с человеческой личностью, мы получаем следующие пять категорий. Если образ адекватно выражает идею, то мы имеем в качестве реального образа сам первообраз, что воспринимается нами как *прекрасное*. Если образности недостаточно для выражения идеи и конфликт разрешается в сфере идеи, т.е. действительность как бы намекает на перевешивающую ее идею, мы имеем категорию *возвышенного*. В том случае, если не до конца выраженная идея вынуждена подчиниться своему образу, действительности, мы получаем категорию *трагического*. Когда, напротив, идея не может «оформить» действи-

50

тельность и образ перевешивает идею, разрешение этого конфликта в идее дает категорию *юмора*, в образе – категорию *безобразного*. В первом случае (категория юмора) противоречие не до конца оформленной действительности с идеалом как бы обезвреживается перенесением конфликта в идеальную сферу, чего нельзя сказать о втором случае (категория безобразного), когда подавление действительностью вещи ее идеала переживается как реальная ущербность вещи⁵. Можно оспаривать правомерность классификации эстетических категорий, предложенной А.Ф. Лосевым, и даже подвергать сомнению отдельные принципы этой классификации. Однако для нас несомненно, что любая классификация эстетических категорий может возникать только на основе восприятия степени соответствия образа вещи ее первообразу.

Ясно, что художественное есть особый вид эстетического, что оно представляет собой специфически осуществленное человеком воплощение эстетического в том или ином материале, результатом которого являются неисчислимо разнообразные по своему жанру и форме произведения искусства. Однако сразу же следует заметить, что не всякий продукт человеческого творчества, обладающий эстетическим значением, тем самым автоматически попадает под категорию художественного. Так, например, нередко говорят о красоте промышленных изделий или, с другой стороны, об изяществе научных теорий, математических формул и т.п., которые, таким образом, помимо своего непосредственного утилитарного или познавательного значения могут становиться предметами эстетического созерцания, не являясь при этом произведениями искусства. Чтобы продукт человеческой деятельности приобрел статус произведения искусства, недостаточно, чтобы он просто обладал эстетической ценностью. Ведь по большому счету с эстетической точки зрения может рассматриваться абсолютно *любой* предмет. Просто в реальной жизни наше внимание сильнее всего привлекают те предметы, которые в наиболее яркой и отчетливой форме выражают те или иные модификации эстетического – красивое, безобразное, комическое и т. п. Принципиально же каждая вещь более или менее адекватно выражает свою идею, в той или иной степени выполняет свое собственное внутреннее задание и как таковая может служить предметом эстетического созерцания.

⁵ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. С. 146 – 147.

Цель искусства поэтому заключается не в том, чтобы просто производить предметы, обладающие эстетической ценностью. Задача искусства – дать специфически *личностное выражение предметности*, какой бы эта предметность не являлась сама по себе – человеческой или нет, одушевленной или неодушевленной, конкретной или абстрактной, определенной или неопределенной, как, например, в музыке или «беспредметной» живописи. Не зря говорят, что искусство одухотворяет действительность. Отличительным признаком искусства является именно то, что любая вещь понимается искусством как *живая личность*. В художественных произведениях предметы выражаются так, как будто они заключают в себе все богатство одушевленно-личностного бытия. Причем искусство, как разновидность эстетического, рассматривает так выражаемую предметность с точки зрения ее соответствия пределу осуществления идеи вещи-как-личности в действительности⁶. Художественная интерпретация, представляющая идеально-личностное бытие вещей во всей его цельности и полноте, есть, конечно, с точки зрения «реалистического» взгляда на вещи, своего рода «величественная иллюзия», результат «священного безумия» поэтов. Однако как бы не расценивался «онтологический статус» произведений искусства, мы полагаем, что ряд фундаментальных особенностей художественных произведений, так или иначе признаваемых любой философией и теорией искусства, может быть понят только исходя из этой верховной задачи искусства – дать адекватное идеально-личностное выражение вещи, раскрыть «личностный первообраз» любого предмета.

Так, во-первых, искусство стремится представить все модификации личностного бытия – знание, волю и чувство – в их синтетическом единстве. Поэтому художественные произведения всегда дают не просто отвлеченное знание о предмете, не просто его этическую оценку и не просто чувственное переживание вещи – они дают целостное познание предмета как единства этих трех способов проявления личности. Во-вторых, художественное познание представляет собой не только целостное личностное понимание вещи, но и является в то же время интуитивным, непосредственным постижением действительности. Мы уже отмечали выше, что всякое эстетическое восприятие является интуи-

⁶ См.: Там же. С. 46, 76–77.

тивным отношением к своему предмету, поскольку в эстетическом объекте смысл и чувственность полностью взаимопроникают друг в друга. В художественных произведениях истина познается непосредственно, недискурсивно благодаря тому, что в них преодолевается дуализм смысловых и выразительных элементов, снимается сама дихотомия «формы» и «содержания». В обыкновенном, нехудожественном тексте всегда существует возможность выделить элементы по преимуществу выразительные от элементов по преимуществу смысловых. Выражаясь языком теории информации, в нехудожественных текстах можно в той или иной степени отделить «смысл» от «языка», «сообщение» от «кода».

В отличие от обыкновенного текста, одним из наиболее очевидных для искусствоведения отличительных признаков текста художественного является именно то, что в нем, по крайней мере «в пределе», каждый элемент столь же выразителен, сколь и содержателен, столь же служит в качестве составляющего художественной формы, сколь являет собой некоторый смысл⁷. В связи с этим понимание смысла произведений искусства невозможно отделить от их непосредственного чувственного восприятия, что переживается как целостная интуиция выражаемой в них предметности. Иначе и быть не может, потому что специфическая цель искусства состоит именно в том, чтобы дать *адекватное выражение* идеи личности в любой действительности, представляющее собой не просто тот или иной абстрактный идеал личностного бытия или иную независимую от него действительность, но их абсолютный *синтез*, познание которого возможно только как совершенно непосредственное и в то же время абсолютно осмысленное личностное переживание.

Заметим между прочим, что необходимо отличать художественный элемент в историческом познании от эстетического измерения самой исторической действительности, с одной стороны, и от эстетического момента содержания и формы трудов по истории – с другой.

Дело в том, что хотя всякое художественное изображение в историческом познании специфическим образом раскрывает эстетический смысл исторической действительности, историческая

⁷ См.: Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб., 2000. С. 19 – 24; *Он же*. Внутри мыслящих миров. Человек – Текст – Семиосфера – История. М., 1999. С. 11 – 22.

действительность, как и любая другая, обладает эстетическим значением и может эстетически восприниматься независимо от того, служит ли она при этом предметом художественного изображения или нет. Более того, эстетический смысл предмета может передаваться как художественными, так и нехудожественными средствами. Любая война есть трагедия, но далеко не каждое историческое исследование о войне, позволяющее увидеть ее трагический смысл, представляет собой художественное произведение или содержит художественные элементы. Воспоминания участников, кадры кинохроники, или музейные экспонаты могут намного лучше передать трагический характер войны, чем иные художественные произведения. Сам факт эстетического восприятия исторических событий (непосредственного или опосредованного какой-либо формой исторического знания) не является предметом нашего исследования.

Кроме того, следует различать художественное изображение исторической действительности в исторических произведениях от эстетического впечатления, производимого самими трудами по истории в зависимости от степени соответствия их содержания и формы изложения полученных в этих трудах знаний образцам мыслимого совершенства содержания и формы исторических произведений. Так, например, далеко не всегда красота и совершенство литературного стиля историка связаны в его работах с художественным изображением исторической действительности. Известно, что язык, которым написана «История Государства Российского» Н.М. Карамзина, в свое время являлся образцом литературного стиля, и несомненно, что стиль Карамзина всегда будет служить предметом восхищения ценителей русской словесности. Однако не так уж часто на протяжении своего знаменитого исторического труда Н.М. Карамзин действительно художественно изображал излагаемые им события русской истории. Итак, наша цель – понять, какую роль в историческом познании играет *художественная интерпретация* исторической действительности.

Сказанное выше предполагает, что художественное познание является одним из наиболее синтетических способов постижения действительности. Но это ни в коей мере не означает, что художественное познание исключает или делает ненужными другие формы познания (например, познание логическое, рационально-эмпирическое и др.). Менее всего сказанное нами следует пони-

мать как обоснование какого-либо преимущества или, напротив, ущербности художественного познания по сравнению с другими модификациями познания по степени его «объективности». Любая форма познания реализуется как бесконечная градация степеней адекватности отражения своего предмета, и классификация видов познания производится не путем фиксации определенных «степеней» приближения познания к объективной истине предмета, а на основе различия самих предметов познания. Например, диалектика призвана раскрыть логическую структуру реальности, рационально-эмпирическое познание – закономерности физической, психической или социальной действительности и т.п. Так что когда мы говорили, что по своему смыслу художественное познание призвано дать «адекватное идеально-личностное выражение вещи», что задача искусства заключается в том, чтобы раскрыть бесконечную степень проявления идеи личности в любой действительности, мы вовсе не касались вопроса об условиях адекватности самой художественной интерпретации своему предмету, который мы определили как «личностный первообраз» вещи. Очевидно, что художественное познание, как и любое другое, может в той или иной степени выражать свой предмет или даже совсем не выражать его. Поэтому мы настаиваем на том, что отличие художественного познания от прочих форм познания заключается не в большей или меньшей степени его адекватности предмету познания, а в специфике самого предмета художественного познания.

При обсуждении вопроса о соотношении художественного познания и других видов познания необходимо отличать проблему объективности познания от проблемы онтологического статуса различных пластов действительности. Разумеется, для тех, кто признаёт за идеально-личностным бытием, служащим предметом искусства, статус особой подлинной действительности, художественное познание в самом деле имеет преимущество перед некоторыми другими видами познания. Однако это преимущество заключается не в большей степени объективности художественного познания, а в большей смысловой насыщенности той действительности, которая познается искусством. С другой стороны, характерные для представителей «строгой науки» обвинения художественного познания в повышенной степени «субъективизма» по сравнению, например, с познанием рационально-эмпирическим, имеют своим источником представле-

ние об исключительно «человечески-субъективной» значимости, иллюзорности предмета художественного творчества. Таким образом, и в этом случае речь на деле не идет о большей или меньшей мере «субъективности» или «объективности» художественного познания по сравнению с другими его формами. Фактически в данном случае полностью отрицается специфическое познавательное значение искусства, ибо, поскольку вы не признаёте за идеально-личностным бытием статуса объективной реальности, вы не имеете никакого права говорить о каком-либо особом *познавательном* значении искусства, так как по своему смыслу *познание есть раскрытие объективного смыслового содержания некоторой независимой от познающего субъекта действительности*. Если вы считаете, что художественное творчество есть свободная деятельность человека, не имеющая в качестве своего предмета особой сферы действительности, не менее реальной, чем, например, реальность объективных природных и социальных закономерностей, то вы тем самым полностью отрицаете специфическую роль искусства в познании истины. Подобный взгляд на искусство довольно распространен в истории философии и эстетики. В науке нередко весьма откровенно говорилось об абсолютной фиктивности мира «художественного вымысла» и искусство понималось просто как своего рода *«игра»*, – игра, не обладающая каким-либо трансцендентным игровому пространству смыслом и поэтому не имеющая познавательного значения.

Вместе с тем далеко не всегда сторонники такой точки зрения на искусство были достаточно последовательны в извлечении всех выводов из своего понимания онтологического статуса произведений искусства. Благодаря двусмысленности проблемы познавательного значения искусства всегда существовала возможность, не противореча фундаментальным интуициям художественного восприятия, завуалировать отрицание феномена художественного познания весьма туманными рассуждениями о «субъективно-интерпретативном» характере «познания» действительности искусством. Мы уже писали в начале настоящей работы, что художественные произведения сами вовсе не состоят исключительно из собственно художественных элементов. Так, художественные повествования о тех или иных исторических событиях практически всегда содержат абсолютно нейтральную в художественном отношении информацию об этих событиях и этой своей стороной несколько не отличаются в познавательном от-

ношении от любого нехудожественного изложения тех же событий. Тот факт, что произведения искусства имеют некоторое познавательное значение, достаточно тривиален и сам по себе ничего не говорит о действительности или недействительности собственно *художественного* познания. Поэтому, опираясь на этот факт, иногда считают правомерным усматривать специфику художественного изображения действительности просто в том, что в художественных произведениях помимо изображения «объективной реальности» дается особое «личностное отношение» к этой реальности, та или иная ее «интерпретация».

Необходимо решительным образом рассеять все недоговоренности, заложенные в этом понимании особенностей художественного изображения действительности. Любой предмет познания есть источник бесконечного множества своих интерпретаций, раскрывающих все новые и новые стороны этого предмета. Никакая отдельная интерпретация, и даже все интерпретации, вместе взятые, никогда не в силах исчерпать смысловое содержание любой вещи, и именно в этом состоит смысл того фундаментального положения, что нет познания предмета вне его интерпретации. Но интерпретация предмета действительно обладает познавательной ценностью только в том случае, если она в той или иной степени раскрывает объективное смысловое содержание своего предмета. Далеко не всякое взаимодействие с объектами и даже далеко не всякое «личностное отношение» к предметам является познавательным отношением к ним. Даже когда мы действительно имеем своей целью познание некоторого предмета, мы можем жестоко ошибаться, и в этом случае наша интерпретация, будучи ложной, не заслуживает статуса *познавательной* интерпретации. Короче говоря, всякое познание предмета есть его интерпретация, но не всякая интерпретация предмета есть его познание⁸.

В связи с этим для решения вопроса о познавательном значении художественного изображения действительности недостаточно сказать, что искусство дает особую интерпретацию действительности, что художник специфическим образом проявляет свое личностное отношение к изображаемым им предметам. Все это конечно же совершенно верно. Однако положительное решение вопроса о наличии особого феномена художественного по-

⁸ См.: Лосев А.Ф. Самое Само // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 331 – 335.

знания возможно только в том случае, если вы не просто утверждаете, что художественная интерпретация выражает «субъективное отношение» художника к познаваемому объекту, а на самом деле признаёте, что художественная интерпретация в ее специфическом отличии ото всех других способов интерпретации действительности имеет в качестве своего предмета некоторый объективный коррелят в этой действительности, смысловое содержание которого может быть выражено лишь художественными средствами.

Исходя из такого понимания проблемы познавательного значения искусства необходимо рассматривать и вопрос о роли художественного элемента в историческом познании. Выше мы установили, что специфическим предметом художественного познания является «личностный первообраз» вещи как предел всех возможных откровений и проявлений идеи личности в любой действительности. И очевидно, что когда искусство обращается к постижению развития человечески-социальной действительности, задача художественного познания существенным образом не меняется. Описание исторических фактов и событий, поиск причинно-следственных связей между ними, установление более или менее универсальных закономерностей социального развития, истолкование и понимание человечески-личностного смысла исторических явлений, их этическая оценка и даже передача интимно-личностного переживания тех или иных исторических фактов – все это и многое другое может присутствовать как в художественных, так и в нехудожественных интерпретациях исторической действительности. Особенностью художественного познания истории является только то, что история рассматривается искусством в свете интуиции о целом и максимально адекватном выражении идеально-личностного бытия в человечески-социальной действительности. В художественных интерпретациях первообразы (здесь и далее речь всегда идет о «личностных первообразах») исторических явлений как бы «проявляются» через реальное выражение этих явлений в истории.

В самом деле, ведь нельзя отрицать, что историческая действительность воспринимается нами в художественных интерпретациях в каком-то ином плане, чем план «реальной истории», как нечто «отрешенное» от последнего, а исторические персонажи и события в художественных произведениях приобретают

какой-то необычный, волшебный и даже порой чудесный облик. И именно благодаря этому как раз художественные образы исторических явлений сильнее всего проникают в душу и определяют наши представления об истории. Так, например, образ древнерусского князя Олега был раз и навсегда заложен в моем сознании знаменитым стихотворением А.С. Пушкина, хотя я, пожалуй, читал десятки других художественных и научных произведений, посвященных его личности и той эпохе. Более того, я чувствую, что даже образ всей эпохи зарождения Древнерусского государства в значительной степени сложился в моем сознании под влиянием «Песни о Вещем Олеге». Конечно, и «Война и мир» Л.Толстого, и фильм С.Бондарчука, поставленный по этой книге, в значительной степени сформировали мое представление о Бородинской битве. Но образы этих произведений все же меркнут в моем сознании перед основным «первообразом» – стихотворением М.Лермонтова «Бородино». Описание же Бородинского сражения из книги Е.В. Тарле «Нашествие Наполеона на Россию» практически полностью стерлось из моей памяти.

Еще одна очевидная особенность художественных образов исторических явлений заключается в том, что они обладают огромной обобщающей силой. В науке это часто признавалось, однако при этом обобщающему аспекту художественного образа часто присваивалось не совсем удачное, с нашей точки зрения, название «художественный тип»⁹. Под «типическим» обычно понимается все же некая «усредненная» модификация ряда каких-либо явлений, тогда как обобщающая сила художественных образов значительно сильнее. До сих пор мы смотрели на выражаемый искусством первообраз как бы «снизу», говоря, что он есть предел всех возможных проявлений идеи вещи-как-личности в действительности. Но если смотреть на первообраз как бы «сверху», он предстает как своего рода порождающая модель, определяющая свое разложение в бесконечный ряд своих осуществлений, чему в языке лучше всего соответствует термин «символ»¹⁰. Ведь совершенно очевидно, что то же самое «Бородино» Лермонтова есть самый настоящий символ русской воинской отваги и доблести.

⁹ См., напр.: Гулыга А.В. Искусство истории. М., 1980. С. 79 – 80.

¹⁰ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 241.

Заметим также, что художественные произведения способны символизировать исторические явления, используя такие выразительные средства, которые как будто полностью исключают «реальное изображение» исторической действительности в общепринятом смысле. Так, третья симфония Л. Бетховена не только может рассматриваться как произведение «чистого искусства», она в то же время является специфической формой познания реальных исторических событий. Можно сказать, что здесь в музыкальной форме представлены эпоха революционных войн Франции рубежа XVIII – XIX вв. и сама личность Наполеона Бонапарта. Важно понимать, что самые разнообразные художественные формы могут служить средством художественного познания истории. Вместе с тем вполне очевидно, что удостоверяется множеством работ видных историков, что и абсолютно документированные повествования об истории могут приобретать художественный характер. Мы не можем рассматривать в настоящей работе очень сложные вопросы классификации художественных форм и специфики художественного познания истории каждой из них. Целью приведения здесь немногих примеров было проиллюстрировать в самом общем плане наше понимание феномена художественного познания истории.

Теперь мы намерены несколько иначе сформулировать наше понимание роли художественного элемента в историческом познании. Мы полагаем, присоединяясь к точке зрения А.Ф. Лосева, что «полное и предельное выражение идеи личности в действительности» (то, что мы до сих пор называли «личностным первообразом») есть не что иное, как развернутая формула, раскрывающая природу того феномена, который чаще всего именуется более привычным термином *миф*¹¹. Поэтому можно сказать, что роль художественного элемента в историческом познании заключается в том, чтобы *максимально целю и адекватно* выразить смысловое содержание «мифического измерения» исторической действительности. При этом необходимо понимать, что любое историческое познание, да и всякое познание вообще, мифологично. Мы всегда видим вещи в свете некоторого интуитивного знания о предельно возможной степени выражения их «внутреннего личностного задания» в действительности. Именно к этому в конечном счете сводится природа той «предпосылочности», о

¹¹ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. С. 32 – 33; Он же. Диалектика мифа. С. 187.

которой постоянно, но часто безуспешно, рассуждают философы. И мы способны обладать такой интуицией по той простой причине, что каждый из нас сам есть некоторое «выражение» замысла Божьего о мире, что каждый из нас сам есть символ Истины, в Боге же все едино. Обычно субъективная сторона этой интуиции именуется «творческим воображением», объективная – «откровением»¹². Эта интуиция всегда присутствует как бы на «заднем фоне» сознания, и в связи с этим ее иногда бывает не просто осознать. Как писал В.О. Ключевский, «истина, что свет: ее самое не видно, но все предметы видны и понятны, лишь насколько обладают ее светом (в ее свете)»¹³.

Однако при желании все же можно узреть эту «мифологическую предпосылку» всякого познания. В самом деле, очень трудно отвергать интуитивную (опять же!) очевидность мифологичности любой «целостной философии истории», даже когда эта мифологичность категорически не признается ее авторами. Очевиднейший и известнейший пример тому – марксистский миф об истории. Мы не говорим уже о вполне сознательном мифотворчестве в историческом познании, чему можно привести огромное количество примеров. Взять хотя бы влиятельнейшие в двадцатом столетии исторические мифы Шпенглера, Ясперса или Тойнби. Но если вы согласитесь с тем, что всякая «целостная философия истории» мифологична, вы обязаны признать, что решительно *любая* историческая интерпретация невозможна вне мифической интуиции, ибо даже когда историк самым тщательным методологически обоснованным образом изучает какие-нибудь отдельные «микрофакты» прошлого, невозможно отрицать, что он всегда рассматривает их в контексте некоего своего «целостного видения» исторического процесса¹⁴. Сказанное не следует понимать как попытку привести некие «аргументы» в пользу признания мифичности любого человеческого отношения к миру, мы только старались натолкнуть читателя на то, чтобы самому узреть

¹² См.: *Лосев А.Ф.* Самое Само. С. 353 – 354; *Он же.* Диалектика мифа // Указ. соч. С. 65–70; *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 702 – 703, 717 – 734.

¹³ *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9 т. Т. 9: Материалы разных лет. М., 1990. С. 388.

¹⁴ См. статью В. М. Мучника о возрастающем осознании в современной теоретико-исторической мысли мифологической природы исторического познания: *Мучник В.М.* Историческое познание на пороге XXI века: От “логоса” к мифу // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1999. Вып. 25. С. 99 – 117.

этот ни на что иное не сводимый «факт сознания» – мифическую интуицию, получающую свое предельное выражение в художественном познании.

Впрочем, в философии не раз доказывалось, что знание о самостоятельном, объективном *существовании* любой, даже самой обыденной вещи может утверждаться в нашем сознании только как *непосредственная уверенность*¹⁵. Исходный акт трансцендирования к независимой, объективной для познающего субъекта реальности есть то, что переживается нами как *вера* в существование этой объективной реальности. Поэтому мы вполне сознаем, что наше исследование не убедительно для тех, кто не верит в действительность «пантеона божественных образов», служащих предметом художественного познания. Мы только призываем их прямо и откровенно признать, что, отказываясь верить в объективность предмета художественного творчества, они тем самым отрицают всякую специфическую познавательную ценность искусства, и в том числе конечно же и особую роль искусства в историческом познании. Но в таком случае им только остается развести руками перед тем фактом, что этим «нас возвышающим обманом» в решающей степени питается историческое сознание общества, не желающее ограничиваться «тьмой низких истин», поставляемых ему «строгой академической наукой».

Нам еще остается сделать последнее существенное замечание. В данной работе мы совсем не касались вопроса о роли *научного* элемента в историческом познании. И для того чтобы не возникло недоразумений по поводу понимания этого вопроса, мы вынуждены в самом общем виде сформулировать свою позицию по этой проблеме. В современной науке все еще встречаются два заблуждения относительно природы феномена науки, «научности». Одни отождествляют научное познание с познанием рационально-эмпирическим, т. е. познанием законов и закономерностей любой сферы действительности¹⁶, другие усматривают в науке только особый «ущербный» «абстрактно-логический» метод познания¹⁷. Мы категорически не согласны с обеими интерпретациями феномена науки и утверждаем, оставляя обоснование

¹⁵ См., напр.: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 719 – 725.

¹⁶ См., напр.: Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1984. С. 5 – 6.

¹⁷ См., напр.: Косарев А.Ф. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000. С.279 – 282.

своей точки зрения до следующих работ, что *научным является познание, опосредованное рефлексией о методе познания, т.е. познание, которое способно сознательно вырабатывать свою методологию и осознанно применять ее.* Таким образом, любая форма познания, в том числе и познание художественное, может быть, хотя и в разной степени, научным. Так, в наши дни существуют школы и вузы для своего рода «обучения» практически каждому виду художественного творчества. Поэтому нет оснований сомневаться в том, что в историческом познании могут плодотворно переплетаться научный метод и художественная интерпретация.

ЖАНР ЭССЕ В ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

А.Ю. Соломенн

Новаторство историографии эпохи Просвещения отмечается каждый раз, когда о ней заходит речь. Изю всех новаций, постоянно указываемых в литературе, внимание автора на этот раз привлекла просветительская “философская” история. Пожалуй, впервые в истории исторической науки не просто отдаются предпочтения вечным неизменным принципам и ценностям перед единичными, быстротечными фактами мира исторического (такое случалось и прежде), но и происходит прямое противопоставление истории нарративной и прагматической, с одной стороны, и “философской” истории – с другой.

Разумеется, философская история не тождественна историософии (хотя просветительская историография очень серьезно и осознанно разрабатывала свою философию истории). Философичность просветительской истории заключалась не в игнорировании конкретных фактов и последовательности событий, а в магистральном стремлении открыть универсальные основания, обуславливающие жизнь мира исторического, его связи и закономерности. Однако метафизический характер мировоззрения эпохи Просвещения делал мир исторической эмпирики не объектом для исследования, в ходе которого открывались бы эти общие основания, а иллюстрацией, демонстрирующей их действие на историческом материале. В таком случае подробное событийно-историческое повествование становилось излишним. Главное для историков-просветителей было вскрыть всеобщие универсальные закономерности на наиболее ярких примерах, показать существенные взаимосвязи фактов и событий. Все второстепенное и незначительное следовало отместить. Проблема сбора фактов не нова в историографии, но именно эпоха Просвещения подходит к ней осознанно, делает её одной из главных в исторической науке и на основе её создаёт новый подход к истории – излагать историю “в общем” (*en generale*). Так, например, Вольтер, один из

основателей и ярых пропагандистов подобного метода, трактовал его следующим образом: “Эта манера обучения уже хорошо испытана для множества лиц, которые, не имея времени консультироваться со множеством книг и деталей, легко формировали у себя общую картину мира”¹.

В связи с этим перед историками-просветителями вставала задача выработать новый способ описания истории, который бы не столько повествовал о событиях и конкретных фактах, сколько рисовал бы образ различных эпох и течения истории. Как охарактеризовал “Опыт о нравах” – свой основной исторический труд Вольтер, “это не книга хронологии или генеалогии. Их имеется предостаточно. Это есть картина веков...”².

Тем не менее изложение истории “в общем” не представляло собой физиогномики исторических эпох. Философская история подразумевала наличие фактического материала и раскрытие стоящих за данными фактами причин и закономерностей. Именно сочетание, компоновка этих двух сфер (фактологической и концептуальной) порождает общий образ истории. Подобная манера историописания нашла своё выражение в жанре “общей истории”, область которой была показательно определена у Мабли следующим образом: “...если вы, естественно и в какой-то мере инстинктивно, обращаясь к Титу Ливию, остановили своё внимание на тех особых чертах, кои послужили к раскрытию и складыванию римского гения, если законы обладают для вас притягательной силой, если перевороты, произошедшие в эпоху Республики, натолкнули вас на размышления, не сомневайтесь более – вы можете братья за общую историю”³.

Однако нужно заметить, что философская история эпохи Просвещения (т.е. история, строившаяся на просветительских принципах и ориентирах) отнюдь не ограничивалась версией “общей истории”. Наряду с ней просветительская историография представлена трудами, обращенными преимущественно к событийной истории, но тем не менее также построенных на просветительской программе философской истории. К таковым можно отнести сочинения Робертсона и Гиббона. Их своеобразие особенно чувствуется в сравнении с Вольтером – наиболее ярким

¹ *Voltaire. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.* Paris, 1963. T.2. P.889.

² *Ibid.* P. 888.

³ Мабли Г.-Б. Об изучении истории. О том, как писать историю. М., 1993. С.152.

представителем “общей истории”. Как писал академик Е.А. Косминский, “английские историки предпочитают рассказ анализу, они повествуют занимательно, прагматически, но довольно бесцветно. У них в большей степени сохранились старинные приёмы исторического изложения, от которых совершенно отказался Вольтер в “Опытах”, не говоря уже о Кондорсе”⁴. Гиббон и Робертсон практически не стремятся окинуть взглядом эпоху, увидеть ее единый ансамбль. Их повествование предметно, практически лишено рассуждений отвлечённо-полемического характера. Последовательность и методичность, привязка к фактам, не любовь к общим местам – таков характер их работ.

“Общей истории”, напротив, присуще стремление сконцентрировать содержательную составляющую исторического процесса, но не в виде некоего лаконичного резюме. Выделенное смысловое содержание, в свою очередь, рассеивается по всему повествованию, по всему полю эмпирического материала. И происходит это подобно тому, как определялось у Мабли: “...при сочинении общей истории необходимо уже с самого начала показать то, к чему историк хочет привести читателя, равно как и все частные подробности, каковые дали бы понятие о взаимосвязи всех событий, когда последующие перевороты являются порождением былых времён”⁵. Таким образом, смысловое пространство “общей истории” образуют две разнонаправленные тенденции. С одной стороны – естественный ход развертывания причины в следствие (или серии следствий), а с другой – своего рода перебрасывание следствия, т.е. результата, в исходную точку-причину. Это позволяет актуализировать сразу обе значимые точки процесса (причина-следствие), сделать их равноправно определяющими смысловое пространство истории, слить их в единую общность – общность единого исторического образа.

Можно сказать, что в просветительской историографии “общая история” оказалась наиболее концептуальной ее частью, не потерявшей в то же время своей связи с эмпирической составляющей исторического процесса. В этом смысле “общая история” переключается с теоретическими работами просветителей, раскрывающими смысл и задачи исторической науки (Болингброк, статьи из “Энциклопедии” и т.д.). Сюда можно отнести и Гердера, поскольку его “Идеи к философии истории человечества”

⁴ Косминский Е.А. Историография средних веков. М., 1963. С.240.

⁵ Мабли Г.-Б. Об изучении истории... С.172.

ближе к “общей истории”, нежели к историософии (кстати, введение к “Опыту о нравах” у Вольтера также озаглавлено “Философия истории”).

Каким же образом виделся просветителям общий образ истории, возникающий на стыке эмпирического материала и всеобщих законов? В основе обобщённого восприятия истории, да и мира вообще, для XVII – XVIII вв. лежит универсальный образ мира-механизма. Если до утверждения механицизма в качестве господствующего стиля мировоззрения в восприятии Вселенной доминировало её качественное понимание (следовательно, обобщение строилось на ее качественных, субстанциональных характеристиках), то в механистической картине мира, основанной на признании однородности пространства, качественное понимание теряло свою актуальность. На смену ему приходило количественное. В мире же, где качественное многообразие сводилось к его количественным характеристикам, традиционные методы обобщенного рассмотрения должны были либо претерпеть значительную трансформацию, либо замениться новыми.

Понимание проблем, связанных с обобщённым видением мира, невозможно без учёта мыслительной традиции обобщения в европейской культуре, воплощенной метафизикой и, шире, риторической ориентацией самой европейской культуры от античности до начала XIX в. Архетипичным моментом, лежащим в основе европейской культуры, является представление о развёртывании мира из единого, универсального начала. Соответственно, универсальное должно было мыслиться как тождественное самому себе, а окружающий мир различных явлений и вещей – как имеющий единую основу. Отсюда проистекала доминанта общего над частным, что стало также одним из главных положений метафизики. Всякая же риторическая процедура в данной системе представляла собой подведение частного явления под общее, являлась средством “упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка...”⁶. То есть риторика делала доступной всю полноту информации (и абстрактно-теоретический и эмпирический срезы)⁷.

⁶ *Аверинцев С.С.* Риторика как подход к обобщению действительности// *Поэтика древнегреческой литературы*. М., 1981. С.16.

⁷ *Николаев А.Е.* Риторическая процедура и культурная рефлексия в “Исповеди” Аврелия Августина// *Культура и ценности*. Тверь, 1992. С.64.

Риторическая культурная традиция на протяжении всего своего развития, попадая в контекст различных культурных парадигм, получала различные модификации. Так, для XVII – XVIII вв. было характерно разведение, расторжение генерализирующего и индивидуализирующего начал. Общее по-прежнему, не теряя своего главенствующего положения, остается посторонним частному: выше него, но вне его⁸.

В механистической картине мира эта ситуация проявлялась следующим образом. Механицизм, разворачиваясь в сфере последовательно-линейного детерминизма и локальных событий, выдвигал на первый план мир единичного, частного, индивидуального. С другой стороны, вопросы космологического плана в механицизме трактовались традиционно метафизически, например – теория первотолчка, понятия абсолютного времени и пространства, абсолютность законов мироздания. Тем не менее мир частного оказывался предоставленным самому себе, и его изучение становилось возможным без ссылок на метафизические области. Таким образом, оба слоя бытия – и универсальный и индивидуальный – могли рассматриваться автономно друг от друга, а картина мира в целом оказывалась разомкнутой. Мир индивидуального и частного, состоящий из качественно однородных тел, оказывался атомизированным и децентрированным.

В такой ситуации обобщение могло идти двумя путями. Первый – это обобщение поля локальных тел и событий метафизическими суждениями, т.е. видение частной ситуации как проявления действия общего закона. Второй – охватом децентрированного мира индивидуального, не сводимого в своих собственных границах к какому-либо знаменателю, через обобщение, которое схватывает количественное как совокупность, не ассимилирующую единичное в сумме, но развёрнутую в некоем поле.

В просветительской философской истории наблюдаются оба подхода. Первый воплощается в понимании истории как философии, обучающей на примерах. Второй реализуется в целях и предпочтениях общей истории. Также эти подходы отражаются и на образе общего. Первый подход выражается в том, что реальное проявление общего в исторических текстах встречается в виде просветительских максим метафизического и морально-риторического универсализирующего характера. Стоящие над- и

⁸ *Оганисян М.Ю.* Творчество Бальтасара Грасиана в контексте барочной риторической традиции // Сервантесовские чтения. Л., 1988. С.221.

вне- по отношению к эмпирическому полю единичных фактов, они сами по себе имеют неколичественный характер и, в отличие от эмпирики, внеположены времени и пространству.

Во втором случае общее может подаваться через эмпирику. Общее здесь выступает как полнота всего частного, отдельного, взятого вместе. Поэтому, с одной стороны, оно воспринимается неразрывно с эмпирикой, с частным; а с другой – разомкнутость частного и общего до конца не преодолевается. Это происходит в силу того, что общее, являясь результатом совокупности частного (причём совокупности децентрированной), осуществляется только в полноте индивидуального. Оно оказывается некой рамкой, пределом частного. То есть последовательной взаимосвязи между отдельным, уникальным, явлением и общим не выстраивается.

Таким образом, общее предстаёт в качестве двойственного феномена, который как некая метафизическая доминанта объединяет эмпирику, равно выражаясь во всех её сферах и единичных явлениях. При этом, не представляясь в отрыве от конкретно-эмпирического, оно окончательно осуществляется в нём, видится и определяется от частного, через его совокупность, децентрированно растекаясь в этой совокупности частного.

Тем не менее существует одно обстоятельство, на которое в этом вопросе нельзя не обратить внимание. Речь идёт о способах репрезентации полноты бытия, как полноты всего индивидуального, в исторических текстах. Для историков-просветителей отнюдь не требовалось фактически представлять весь массив исторической эмпирики в своих трудах. И программные их заявления, и содержание их исторических сочинений показывают не столько стремление просто представлять полноту единичного, сколько задавать линию рассуждения и воображения у читателя. Реальность не скрупулезно описывается, но концентрируется возле принципиально важных точек бытия. По утверждению Мабли, “...мельчайшие подробности интересны в общей истории, когда они дают понятие о том, как развивались образ правления, законы, характер и нравы народов или в чём причина того, что подвергались они некоторой порче. Не менее занимательны они и в частной истории, если способствуют раскрытию причин или несчастного исхода. Но всё, что не служит этому, должно быть безжалостно отброшено”⁹.

⁹ Мабли Г.-Б. Указ. соч. С.193.

Только ориентируясь на эти нормы, идёт нередко трихотливый, а то и сумбурный поток информации, столь характерный для стилистики просветительских (особенно французских) трудов. Таков, например, характер сочинений Вольтера, наиболее яркого представителя этого течения, определяемый как “сочетание раблезианского сенсуалистического полихроматизма с рациональным чертежом”¹⁰. При этом хочется подчеркнуть – “рациональный чертеж” не выступает здесь как некий стержень, украшенный и расцветоченный нагромождением фактического материала. Нет, это отнюдь не чёткая линия, по которой строго идёт автор, а скорее ориентир, относительно которого он погружается в необозримое динамичное многообразие вещей, отдаляясь от него в море фактов и приближаясь к нему вновь.

Более того, таким “чертежом” может служить не только некая схема повествования, фиксирующая “общую картину”. Им может также выступать какая-либо проблема, полемическая или пропагандистская цель и т.д. Относительно подобного принципа Э.Ауэрбах отмечал в качестве присущего для него метода “крайнее упрощение всех проблем”. “У Вольтера, – продолжает ученый, – быстрота, или почти что, можно сказать, проворство, служит упрощению. Упрощение почти всегда достигается сведением проблемы к антитезе, ясному и понятному противопоставлению в вихре стремительного и весёлого рассказа черного и белого, теории и практики и т.д.”¹¹

При этом подобный “рациональный чертеж” (т.е. классицистская сдержанность, гармония и рациональность), норм и ценности не предстают сами по себе в абстрактном и схематизированном виде, а подаются через эмпирику. Их классицистская чёткость размывается в фактах и деталях. В результате общее пространство мира локальных индивидуумов, единичных событий и фактов схватывается в достаточной мере полно и разносторонне, но при этом наблюдатель не подавляется и не теряется в ошеломляющей эмпирической избыточности. Обилие, “раблезианское нагромождение” частных, деталей не представляло полноту частного и единичного как таковую, а отсылало к ней, т.е., было скорее интенцией.

¹⁰ Кузнецов Б.Г. Классическая механика и общественно-экономическая мысль // Механика и цивилизация XVII – XIX вв. М., 1979. С.339.

¹¹ Ауэрбах Э. Мемисис. М., 1976. С.407.

Таким образом, здесь наличествует понимание общего как свода всего отдельного, представленного через этот свод; но фактически данная в тексте эмпирика не исчерпывает собой этой общности. Этого и не требуется, достаточно схватить основное, задать направление рассуждения или представления. При выявлении основных моментов общая картина делалась в перспективе понятной и дополняемой в деталях, т.е. в принципе могла быть уточнена и продолжена. Как далеко мог пойти в этом отношении автор либо вдохновлённый им читатель, зависело от желания и целеустремлённости. Полнота и исчерпаемость представляемой картины были заложены в потенции окончательного развёртывания заданного в тексте направления, в отсылке. Следовательно, общее имело подвижный, изменчиво-текущий облик, учитывая принципиальную открытость и дополняемость представленных перечней индивидуального.

Подобное восприятие общего, его репрезентация в картине “общей истории”, естественно, потребовало новых методов описания и изложения. Если способы обобщения исторической действительности реализовывались преимущественно при помощи риторических процедур, то подвижность, открытость образа общего получила своё выражение через литературную практику жанра эссе.

Основоположником эссе как особого литературного жанра явился Мишель Монтень, реализовавший его в своих “Опытах”. Сам термин эссе (франц. *essai*) может переводиться как опыт, попытка, проба, набросок, очерк и происходит от латинского *exagium* – взвешивание. Формально эссе можно определить как жанр философской, литературно-критической, биографической либо публицистической прозы. Основными признаками эссе являются свободная композиция, подчеркнута индивидуальная позиция автора, отсутствие претензий на исчерпывающую трактовку предмета. Эссе предполагает новое, субъективно окрашенное слово, образность и афористичность изложения, установку на разговорную интонацию и лексику¹².

Какие же черты эссеистики обнаруживаются в просветительской “общей истории”? В первую очередь здесь следует отметить свободную композицию построения ряда исторических текстов. В качестве примера возьмём одну из глав “Опыта о нравах”

¹² Большая советская энциклопедия. М., 1978. Т. 2. С. 742.

Вольтера, у которого эта черта выражена особенно ярко. Речь идёт о главе “Вавилоняне, ставшие персами”¹³. В качестве основных сюжетов, затрагиваемых здесь, выступают сообщения Геродота и Ксенофонта о Кире и их критический анализ, зороастризм и сосуществование с ним политеизма, сообщения античных авторов о храмовой проституции и поверьях, связанных с инцестом у персов. Надо отметить, что данные сюжеты и способ их подачи имеют достаточно разнородный и разноуровневый характер. Другими словами, сюжет посвящённый Киру, дан не в виде рассказа о самом царе, а через раскрытие недостатков трудов Геродота и Ксенофонта (разумеется, с просветительской точки зрения), сообщавших о Кире. Проблема достоверности их сочинений служит переходом к сюжету о зороастризме: “Я остерегаюсь рассматривать роман Геродота и роман Ксенофонта касательно жизни и смерти Кира, но я замечаю, что парфяне или персы придерживались бывшего среди них шесть тысяч лет назад Зороастра – пророка, который учил их быть справедливыми и почитать солнце, как древние халдеи почитали звёзды в обсерваториях”¹⁴. После чего кратко очерчивается зороастризм и выделяется его нравственное и философское значение в историческом развитии человечества. “Перейдём к обычаям чисто человеческим”, – поднимает новую тему Вольтер¹⁵, – сюжет о храмовой проституции и сакрально-магическом кровосмешении. Однако вновь в данном случае французский историк касается этих фактов не как таковых, но лишь сквозь призму полемики и опровержения сообщений античных авторов.

В рассмотренном примере различные сюжеты, затрагивающие разные темы, неравноценные в плане поднятой проблематики, сопоставлены друг с другом в тексте без каких бы то ни было оговорок и поданы в одном качественном ряду. Мысль автора скользит по фактам и проблемам, свободно переходя от одного к другому. Переходы осуществляются на уровне случайных ассоциативных связей, внешне они не подчинены никакому плану, но обусловлены некой смежностью соположенных в тексте тем и сюжетов. Причём следует отметить, что подобная практика действует не только на уровне крупных смысловых блоков, но и на более мелких уровнях.

¹³ *Voltaire*. *Essai sur les mœurs*. Paris, 1963. T. I. P. 39 – 44.

¹⁴ *Ibid.* P. 40.

¹⁵ *Ibid.* P. 42.

Таким образом, в просветительской (в данном случае у Вольтера) “общей истории” реализуется свойственная эссе свободная композиция произведения. К тому же следует отметить, что подобные прихотливость и даже непредсказуемость развития авторского повествования являются воплощением рассматриваемых качеств эссе вообще, а не его частным случаем в той или иной области либо в произведении. Подобное свободное течение хода мыслей мы встречаем и у основателя жанра – Монтеня. Исследователями его творчества отмечалось: “При первом знакомстве с “Опытами” бросается в глаза необычность замысла этой книги, не подчиняющегося как будто никакому определённом плану. В масштабе всего произведения нельзя было усмотреть ни хронологической последовательности в описании событий, ни последовательности логической при переходе от одной темы к другой. На уровне отдельных глав – ни строго выстроенного развития мысли, ни даже соответствия названия главы её основному сюжету”¹⁶.

Следующей чертой, определяющей эссеистику как жанр, является подчеркнута личная позиция. И дело не только в том, что авторское “я” непосредственно присутствует в тексте. Подобное допускается и в иных жанрах. Но эссеистика придаёт “я” некую экзистенциальную напряженность, и существует обстоятельство, для прояснения которого позволим себе опереться на идеи, высказанные В.В. Максимовым в его статье “Эссеистический дискурс”: “... “жанровую сущность” эссе определяет экзистенциальная ситуация, возникающая в результате сопряжения двух ценностно-смысловых перспектив – жизни и смерти. Но нельзя не увидеть и другого: сама эта экзистенциальная ситуация обрабатывается дискурсом как-то слишком спокойно”¹⁷. Показательно это качество проявляется в просветительской “общей истории”, где сочетание напряжённо личной исходной точки соседствует с отстранённой серьёзностью науки. Речь в данном случае идёт не о сциентистском идеале объективности, а о стереотипе некой “сухости” науки либо мудрой беспристрастности, с ней связанной. В этом отношении показателен спокойный и глубокий тон И.Г. Гердера (эссеизм Гердера не раз отмечался в комментатор-

¹⁶ Коган-Берштейн Ф.А. Мишель Монтень и его “Опыты” // Монтень М. Опыты. М., 1979. Т. 2. С.351.

¹⁷ Максимов В.В. Эссеистический дискурс (коммуникативные стратегии эссеистики) // Дискурс (Новосибирск). 1998. №5/6. С.40 – 41.

ской литературе) в предисловии к “Идеям к философии истории человечества”. Он писал: “Если книга, которую автор представляет своим читателям, содержит пусть не им первым изобретённые (много ли изобретёшь в наши дни по-настоящему нового!), но по крайней мере им обрётённые и усвоенные идеи, с которыми он на протяжении долгих лет сжился словно с неким сокровищем души и сердца, будь книга хорошей или дурной, автор в руки читателей отдаёт частицу своей души”¹⁸.

“Я” Вольтера в несравненно меньшей степени несёт на себе отпечаток позиции мудреца, погруженного в размышления, ставшие его миром, его бытием. Авторское “я” у Вольтера – это скорее “я” литературного критика – полемиста, спорщика и остролова. Но и у него мы встречаем прорывы глубоко личных мотивов, связанных с его произведением, с предметом изложения. Так, в заключении “Опыта о нравах” он вспоминал, что его труд “...был затеян, чтобы примирить с исторической наукой одну известную даму”¹⁹. Здесь Вольтер обращался к образу покойной к тому времени маркизы дю Шатле – его близкого друга единомышленника и возлюбленной. Этот мотив несколько раз всплывает в данном произведении и связан к тому же с программным обоснованием характера общей истории: “Вы хотели, чтобы философы писали древнюю историю, потому что вы хотите читать по-философски (*en philosophe*). Вы искали только полезные истины, но имели почти везде, говорите вы, только бесполезные ошибки... попробуем отыскать несколько драгоценных гамятников под развалинами столетий”²⁰.

Личная вовлечённость автора в свои философские размышления (и что самое главное – подчёркивание этой вовлечённости) важна для нас с точки зрения взаимоотношений эссе и “общей истории”, а также личных, частных позиций автора и общезначимого, публичного характера его произведения. Для эссеистики сущностно важным оказывается не просто выраженная личная позиция автора, т.е. частная ориентация адресанта, но и частная ориентация адресата – читательской аудитории. Таким образом, коммуникативный диапазон разворачивается в интимном кругу вкусов и предпочтений друзей и единомышленников. Автор, размышляет Гердер, “не просто открывает, чем занят был дух его в

¹⁸ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С.7.

¹⁹ *Voltaire*. Essai sur les mœurs. T. 2. P.900.

²⁰ Ibid. T.1. P. 3.

известные периоды времени, при известных жизненных обстоятельствах, что за сомнения обуревали его в жизни и как он их разрешал, что его подавляло и что ободряло, но он рассчитывает также (иначе что за прелесть заделываться в сочинители и неукротимую чернь одаривать заботами своей души?), он рассчитывает на немногих, быть может, даже очень немногих людей, чьи сердца бьются в такт с его сердцем, кому в странствии по лабиринту лет стали дороги такие же или похожие представления²¹.

Несмотря на приватную плоскость, в которой разворачивается эссе, оно оперирует общезначимыми темами и областями. Тематика эссе обращена по преимуществу к мировоззренческим, философским вопросам, она апеллирует к общезначимым культурным смыслам и знанию (наукам, текстам, теориям, мыслям и т.п.). Однако парадоксальность эссеистики состоит в переворачивании классической ситуации, характерной для риторической ориентации европейской культуры. Область универсального, общепризнанного, общего дробится, атомизируется, превращается в повод для частного, случайного замечания, попадает в плоскость мира уникального, индивидуального, неупорядоченного. Если вспомнить о месте метафизики в риторической культуре, то мы оказываемся перед совершенно уникальным моментом в европейской культуре. В пространстве эссе происходит не просто эмансипация индивидуального начала, но тенденция получает дальнейшее развитие: идёт ассимиляция общего частным. Получается, что тот слой универсума (индивидуальное, частное и т.п.), который традиционно репрессируется в европейской культуре, становится доминирующим в эссеистике. Причина, вероятно, кроется в общекультурной ситуации, в которой возникает эссе. Творчество Монтеня – основоположника, изобретателя жанра, рождается на стыке двух культурных эпох: Ренессанса и барокко. Барочные черты у Монтеня проявляются в кризисности настроения, утрате ощущения гармонии мира, потере связи общезначимого, универсального и отдельного, эмпирического. Похоже, именно эти обстоятельства обусловили вышеописанный характер эссе, заложили данную тенденцию, которая реализовывалась позже, уже в иных историко-культурных контекстах.

Однако данные соображения нуждаются в определённых уточнениях. Доминирование приватного, отдельного в эссе нель-

²¹ Гердер И.Г. Идес к философии истории человечества. С.7.

зя абсолютизировать. Следует напомнить, что, несмотря на все модификации, риторико-метафизический культурный комплекс на протяжении своего существования сохранял, в качестве одной из главных черт, приоритетное положение общего, генерализирующего. Период XVII-XVIII вв. явился временем кризиса, последним этапом существования риторической культуры²², но никак не временем сознательного разрушения метафизики. По замечанию С.С. Аверинцева, уникальность данной эпохи состоит в сосуществовании, тесном переплетении двух культурных течений (старого риторического и нового рационального) в культурной практике²³. Эссе же реализовывало свой сущностно-приватный характер через выразительные стилистические приёмы, поскольку господствующая культурная парадигма эпохи не могла дать иных (содержательно-концептуальных, теоретических) подходов. Не случайно и философская история эпохи Просвещения и такое её важное направление, как общая история, использовали жанр эссе при создании исторических трудов. Внимание к миру исторического (уникальному, единичному, подвижному, к тому же схваченному в своих сущностных чертах) наталкивалось на метафизический способ мышления, мешавший адекватно понять природу мира исторического. Поэтому историческая наука эпохи Просвещения, не имея теоретической основы для выражения особенностей исторического мира, например в виде диалектики, делала это другим способом – через жанровые особенности эссе.

Нелишне отметить, что здесь мы наблюдаем разнаправленность притязаний индивидуального, приватного, с одной стороны, и традиционного доминирования общего – с другой. Пространство эссе определяется столкновением и взаимопроникновением-протеканием этих двух начал как равноправных и вольно соположенных. Здесь вновь просматривается аналогия между эссе и общей историей. Но если “общая история” осуществляет слияние и сопоставление различных начал, нарушая семантику линейной последовательности процесса, то эссе нарушает иерархичность структуры.

²² Подробнее см.: Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1977. С.112 – 175.

²³ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. №3. С.12.

Следующей чертой эссе, мимо которой нельзя пройти, является отсутствие стремления к исчерпывающей или определяющей трактовке. В “общей истории” соответствие этому находится в открытости, незавершённости образа общего, о которых говорилось выше. Интересно здесь актуализируется значение эссе как опыта. Центральный исторический труд эпохи Просвещения, принадлежащий перу Вольтера, не просто носил название “Опыт о нравах”, но и абсолютно осознанно отделялся автором и его современниками от трудов, излагающих всеобщую, всемирную историю. Так, Мабли подвергался критике за некорректную интерпретацию исторических произведений Вольтера. Гюден де ля Брейнери писал: “Аббат де Мабли, великий наставник историков, разумеется, не так плохо осведомлён, чтобы не знать разницы между всемирной и общей историями, между историей и простым опытом”²⁴. Сам Вольтер также настаивал, на том, что его произведение носило характер попытки, очерка²⁵. Открытость и дополняемость своего произведения и излагаемых в нём теорий подчёркивал также и Гердер²⁶. Итак, мы видим не просто соответствие теоретических задач (охватить общий образ истории, с его открытостью к дополнениям, уточнениям) и формы их выражения (эссе), но и рефлексии этого момента современниками, осознанный выбор эссе в качестве наиболее подходящего для этих задач жанра.

Специфика открытости образа общего способна реализовываться именно в жанре эссе не только благодаря стилистическим особенностям эссеистики, но и благодаря онтологической основе эссе – ситуации опыта. Анализируя категорию опыта, Х.-Г. Гадамер указывает на тесную связь отдельного, частного в опыте и открытости, дополняемости опыта. “Опыт, – писал он, – всегда актуализируется лишь в отдельных наблюдениях. Его нельзя узнать в заранее данной всеобщности. В этом коренится принципиальная открытость опыта для нового опыта”²⁷. Однако, исходя из рассуждений Гадамера, ситуация опыта отнюдь не устраняет всеобщего, не игнорирует проблему общего. Специфика и сущность опыта заключаются в том, что общее репрезентируется опытом,

²⁴ Гюден де ля Брейнери П.-Ф. Дополнение к сочинению “О том, как писать историю”// Мабли Г.-Б. Указ. соч. С.278 – 279.

²⁵ Там же. С.278.

²⁶ Гердер И.Г. Указ. соч. С.8.

²⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 414.

познается только внутри него самого, а не через резюме, обобщение результата опыта. Так и в отношении “Опытов” Монтеня замечалось, что они не подводят итогов самонаблюдения авторов, “не призваны дать некую афористическую выжимку из них; они выступают как воплощение, запечатление в слове самого хода и метода наблюдения”²⁸. Всеобщность опыта заключается, по мысли Гадамера, в открытости опыта, который получает значимость вплоть до нового опыта²⁹. Новый же опыт меняет характер общности, увиденной до этого момента. Отсюда – динамичность эссе, динамичность мысли и изложения в общей истории, их постоянная устремленность вперед. Но последняя точка опыта, последний факт, последнее высказанное соображение по какому-либо поводу ретроспективно (поскольку опыт линейно растянут во времени) определяет восприятие общего, его образа. При этом опытная внутрислобженность не разрушается. Возникает ситуация, определенная как исходное содержание “опытной” ориентации я-в-мире: “быть внутри чего-то и быть с другим”³⁰.

Интересно, что открытость эссе приходит в определенное противоречие с требованием научной (историческое познание) и эстетической (жанр словесного творчества) традиций. Гадамер указывал на наличие неснимаемого противоречия “между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание”³¹. Причину этого он видел в том, что диалектика опыта “получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту”³². Эстетическая традиция предполагает завершенность мира бытия произведения, в котором ориентируется его герой³³. Таким образом, эссе, отсылая нас и к той и к другой традиции, не становится ни тем ни другим, а также не их синтетическим вариантом. Его можно определить как своего рода бифуркацию, учитывая открытость эссе и возможную эволюцию идей, тем, образов, содержащихся в нем, в сторону той или иной традиции. Так, например, “общая история” в эпоху Просвещения, столь ярко представлен-

²⁸ Коган-Бернштейн Ф.А. Мишель Монтень и его “Опыты” // Монтень М. Опыты. М., 1979. Т. 2. С. 352.

²⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 414.

³⁰ Максимов В.В. Указ. соч. С. 44.

³¹ Гадамер Х.-Г. Указ. соч. С. 418.

³² Там же. С. 419.

³³ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 16.

ная творчеством Вольтера, практически теряет все черты эссеистики (открытость, подвижность, непредсказуемость; приватный акцент на фоне метафизических, генерализаторских приоритетов, характерных для парадигмы эпохи) в “Эскизе картины истории прогресса человеческого разума” Кондорсэ. Опыт сменяется эскизом, схемой. Своего рода итоговость этой работы Кондорсэ и для просветительской историографии, и для идеологии Просвещения вообще наводит на определенные размышления о характере и развитии исторической науки эпохи Просвещения.

И наконец, последнее свойство эссе, которое сделало данный вид творчества сущностно связанным с характером и задачами общей истории. На этот раз речь пойдёт о влиянии риторики на содержательно-смысловую структуру эссеистики и “общей истории”. В.В. Максимов отмечал, что эссеистика теоретически осознала себя на излёте эпохи риторической культуры и являлась оригинальной попыткой метариторического синтеза. К тому времени риторическая традиция осуществлялась в двух вариантах: античная риторика, описывающая мир как тело (мир-структура), и средневековая, описывающая мир как становление (мир-процесс). “Безусловно, – отмечает автор, – столь разные риторические парадигмы сложно соотнести в одном событийном контексте, но такие попытки в истории культуры были...”³⁴ Исходным моментом здесь был “авантюрный хронотоп”, который позволял актуализировать не целое жизни или героя, а отдельное положение в общем событийном ряду, в которое может попасть любой человек, находящийся как бы в зазоре между миром-как-структурой (космос) и миром-как-процессом (история)”³⁵. Таким образом, по мнению автора, эссе “позволяет соотносить разные типы отношения к бытию”³⁶.

Слияние, сопоставление структуры и процесса, статики и динамики характерно и для просветительской “общей истории”. “Общая история”, как всякое научное знание эпохи Просвещения, несла на себе отпечаток проекта “всеобщей науки о порядке”, рамки которой, по утверждению Фуко, образуют “...матезис как наука о вычислимом порядке и генезис как анализ образования порядков, исходя из эмпирических последовательностей”³⁷. То

³⁴ Максимов В.В. Указ. соч. С.45.

³⁵ Там же. С.45.

³⁶ Там же. С.46.

³⁷ Фуко М. Слова и вещи. М., 1994. С.107.

есть матезис упорядочивает простые элементы, помещая эти порядки в системе одновременности поля таблицы, а генезис предполагает последовательность серии, распределяя знание хронологически – в течение времени³⁸. В просветительской “общей истории” данный подход реализовывался в сочетании двух способов подачи эмпирического материала – диахроническом и синхроническом. Диахронический предполагает изложение истории как процесса, где факты и события связаны механистически детерминированными каузальными отношениями. Синхронический, впервые осуществлённый Вольтером, описывает прошлое как состояние обычаев, законов, образа правления и т.п. различных стран и регионов на одном временном отрезке. Причём оба этих способа могут сочетаться и автор переходит от одного к другому в описанной выше нестройной, неожиданной манере эссеистики.

Помимо этого, слияние статичного и динамичного планов происходило и на уровне фундаментальных оснований просветительской истории. Речь идёт об апориях исторического научного знания. С одной стороны, история по самой своей природе обращена к сфере текучего, изменчивого, а с другой – она, как наука, должна раскрывать закономерности мира, т.е. постоянное, неизменное³⁹. Отсюда видно, что содержательно-смысловая структура и в эссеистике, и в “общей истории” просветителей базируется на сопряжении двух планов бытия: статики и динамики, структуры и процесса, Космоса и Истории.

Из всего вышесказанного вытекает, что место эссе и его внутреннее пространство во многом определяются сопоставлением, сопряжением различных начал. Начала эти взаимно организуются в бинарных оппозициях: общее и особенное, общезначимое и приватное, интеллектуально-рассудочное и художественно-эмоциональное, структура и процесс, завершённое и становящееся, внеположенность и вовлечённость и т.д. Эссеистика не просто связывает и взаимно организует эти начала, которые в дуалистической европейской культуре традиционно противопоставлены друг другу. Она выполняет данную задачу весьма специфичным образом, который обусловлен её сущностно маргинальным характером. То есть эссе всегда существует “между”, оно объединяет противоположности не в синтезе, а в сопряжении. Иначе говоря, эссе не стремится разрешить эту ситуацию,

³⁸ Там же. С.108.

³⁹ Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1973. С.25.

более того, эссе требует окончательной нерешенности и постоянного разрешения. Именно здесь коренится возможность эссе реализовать не реализуемые в данной эпистемологической ситуации, но имеющиеся у тех или иных авторов культурные, познавательные и другие интуиции.

В рамках просветительской историографии эссеистика оказалась тем жанром, той выразительной формой, которая позволила осуществить нерешенный (нерешенный как форма познания, форма мировосприятия) проект адекватного отражения и понимания мира исторического. По выражению С.С. Аверинцева, "...ментальность энциклопедистов как раз настолько обращена к истории, чтобы мы ощутили её "антиисторизм"⁴⁰. Удачное сопряжение эссеистикой противостоящих начал, когда господство частного и случайного не влечет хаоса, а универсальное и упорядоченное не сводится к абстрактной схеме, впоследствии не получило развития. Идеи и интуиции, заложенные просветительской историей, в дальнейшем реализовались через преодоление неопределенностей и маргинальности в распаде эссеистического ракурса "общей истории". Они дрейфовали либо в направлении исторической науки и философии истории с их диалектическим выстраиванием отношений общего и особенного, динамики и статики, либо в сторону исторического романа с его конкретизацией, а также допустимостью авторской свободы и определенной степени субъективности.

⁴⁰ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. №3. С. 13.

ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ КАК НАУЧНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Ю.Л. Халфина

Магистральным течением в исторической науке в настоящее время является изучение человека, человеческой деятельности в прошлом. В самом широком смысле это направление можно обозначить термином "культура". Появление такой дисциплины, как культурология, показывает, что сходные проблемы решаются и в других, смежных областях гуманитарного знания. Но одновременно возникают по меньшей мере две проблемы. Во-первых, деятельность человека столь многообразна, что практически невозможно в рамках одной научной дисциплины решить все возникающие методологические проблемы. Во-вторых, вышеназванные проблемы, в силу их важности для общества, должны непременно излагаться в стиле, приемлемом не только для профессиональных историков.

В свете этого представляется интересным вернуться к истокам данного направления историографии и проанализировать особенности, присущие ему изначально. Для этого мы хотели бы обратиться к одному из направлений историографии XIX в., носящему название *Kulturgeschichte*. Однако, кроме совокупности трудов (данное направление относится преимущественно к историографии Германии), данным термином принято обозначать также и принципы, на основании которых труды такого типа создавались. Теоретические положения статьи иллюстрируются на примере классического труда Вольтера "Век Людовика XIV".

История культуры – «дитя XVIII столетия». Именно в это время резко изменились экономическая и социально-политическая ситуация, а вслед за тем – темы, структура и методы историописания. Начиная с эпохи Просвещения, предмет истории, благодаря расширению сферы интересов авторов, перестала составлять одна лишь политика. Помимо хроник царствующих домов и описаний военных конфликтов, т.е. истории «государст-

венной» и «событийной», внимание историков начали привлекать экономические и социальные условия, т.е., если можно так выразиться, история «общественная» и «процессуальная». «Изучение нравов и обычаев народов, состояния торговли, финансов, земледелия, ремесла и мореплавания, сословного слоя и численного соотношения привилегированных сословий, как и движения населения в целом, численности армии и состояния военного строя, а прежде всего достижений науки, искусств и просвещения, были провозглашены просветителями главной задачей исторического исследования»¹.

История культуры изначально мыслится как противоположность истории политической, иногда они даже выступают как антагонисты. Отталкивание подчас принимает достаточно резкий характер: «Я имею в виду, – писал Вольтер, – не пустую и бесплодную науку о событиях и датах, которая ограничивается тем, что выясняет, когда умер такой-то человек, бесполезный или пагубный для мира; не науку, сообщающую одни только справочные сведения, которые обременяют память, не просвещающая ума»².

Эта оппозиция конкретики и культуры, понимаемой как континуум (того, что позже будут обозначать так трудно поддающимся определению термином «дух»), будет характерна для всей дальнейшей истории *Kulturgeschichte* в ее отношении к исторической науке.

Однако первые сложности подстерегают исследователя уже при дефиниции понятия: «*Kulturgeschichte*» обозначает, с одной стороны, специальную дисциплину исторической науки, которая, по большей части исключая политику, занимается предметом культуры в узком смысле, с другой стороны, всеобщий метод, который пытается проникнуть во все области культуры»³. Однако же и в форме специальной дисциплины *Kulturgeschichte* далеко не однозначна и заключает в себе очень большой познавательный и методологический потенциал: «Долгие споры о методах и целях *Kulturgeschichte* способствовали тому, что в XX веке понимание истории как истории политических событий было пересмотрено

¹ Шапиро А.Л. Историография с древнейших времен по XVIII в.: Курс лекций. Л., 1982. С. 169.

² Вольтер. Письмо г. маркизу Шипионе Маффеи, автору итальянской «Меропы» и многих других знаменитых сочинений // Вольтер. Эстетика. М., 1974. С. 99.

³ Siebert Irmgard. Jacob Burckhardt. Studien zur Kunst- und Kulturgeschichtsschreibung. Basel, 1991. S. 25.

так, что больше внимания стали обращать на социальную и хозяйственную историю. В рамках этих дисциплин сегодня также широко обсуждается постановка вопросов *Kulturgeschichte*⁴.

Таким образом, определение предмета *Kulturgeschichte* затруднялось, во-первых, стремлением термина «культура» максимально расширить поле своего применения, вплоть до отнесения к нему абсолютно всей человеческой деятельности, во-вторых, разными теоретическими взглядами исследователей на составляющие и сущность культуры (что и нашло выражение в распаде *Kulturgeschichte* на ряд подчас достаточно далеких друг от друга дисциплин), в-третьих, как уже было сказано, попытками превратиться в собственно метод историописания.

Такой полиморфизм предмета исследования уже сам по себе не мог не породить обвинений в ненаучности дисциплины. И само собой разумеется, что отсутствие ясности в видении предмета вело за собой еще большую неясность (и следовательно, в глазах оппонентов, ненаучность) в вопросе методологии. Но поскольку теория возникает лишь тогда, когда накоплен достаточный объем эмпирического материала, то в этом отношении *Kulturgeschichte* оставалось ещё долго быть безоружной перед своими оппонентами. Накопление же это представлялось проблематичным, ибо, несмотря на призывы Шлёцера, Шлоссера, некоторых других историков⁵, осознание важности и перспективности культурно-исторического подхода относится лишь к периоду после 1848 г.; конституирование историзма произошло значительно раньше – в начале XIX в. Кроме того, каждый этапный для развития *Kulturgeschichte* автор (обычно называют Вольтера, Рия, Буркхардта и Лампрехта) дает своё собственное представление о предмете и – следовательно – методе нового научного направления. Как пишет Гуч, «если Риль любит крестьян, а Фрейтаг – горожан, то Буркхардт предпочитает элиту»⁶.

Автором первого исторического труда, написанного в жанре *Kulturgeschichte* – «Век Людовика XIV», является Вольтер, признанный лидер движения Просвещения. Это ему принадлежит знаменитое высказывание о том, что наиболее важно в истории:

⁴ Meyers Enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden. Mannheim; Wien; Zürich: Lexikonverlag. Band 14. S. 439.

⁵ Например, менее известных Изелина и Аделунга.

⁶ Gooch G.P. Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M., 1964. S. 602.

«Шлюз канала, соединяющий два моря, картина Пуссена, прекрасная трагедия, открытие новой истины – в тысячу раз драгоценнее всяческих придворных хроник, всяческих военных сообщений»⁷. Однако Вольтер достаточно четко формулирует свои предпочтения в отборе и расположении фактов. «Я, – пишет он, – говорю о науке, которая изучает нравы, которая, обнаруживая ошибку за ошибкой, предрассудок за предрассудком, рисует нам последствия человеческих страстей, показывает нам, какие бедствия причинили невежество или превратно понятая ученость, и в особенности прослеживает успехи искусства на протяжении веков, ознаменованных ужасающими столкновениями стольких держав и крушениями стольких царств»⁸. Обратим внимание, прежде всего на обнаружение историком «ошибок и предрассудков». Это проявление той убежденности в существовании прогресса человеческого общества, которая была характерна для просветителей и явилась их крупнейшим вкладом в историографию. Подбор фактов и общая тональность изложения, таким образом, диктовались необходимостью продемонстрировать нарастающее влияние Разума в жизни общества и отвратительные «последствия человеческих страстей» там, где культура не успела оказать своего благотворного влияния.

Те века, что привлекают внимание Вольтера, обязаны этому единственно (или «в особенности») успехами искусства. Это – и только оно одно – выделяет эпоху из бесконечного ряда других. «Все истории почти равны для того, кто одни случаи желает удержать в памяти: напротив, человек размышляющий и, что еще реже, человек со вкусом считает только четыре века в летописях мира. Сии четыре счастливые столетия суть те, в которые совершенствовались искусства и которые, служа эпохой величия ума человеческого, служат примером потомству. Первый из сих истинно славных веков есть век Филиппа и Александра, или Периклов, Демосфенов, Аристотелей, Платонов, Апеллесов, Праксителей. Слава сия заключалась в пределах Греции; все другие земли погружены были в невежество»⁹. Второй такой век, по мнению Вольтера, – век Цезаря и Августа, третий – век Медичи в Италии. «Четвертый, так называемый (выделено мною. – Ю.Х.)

⁷ Цит. по: Шаниро А.Л. Цит. соч. С. 169.

⁸ Вольтер. Письмо... // Вольтер. Эстетика. С. 99.

⁹ Вольтер. История царствования Лудовика XIV и Лудовика XV, королей французских. М., 1809. Ч. 1. С. 1 – 2.

век Людовика XIV, ближе всех других подходит к совершенству... Конечно, не все искусства вззошли на такую ступень, как при Медичи, Августе и Александре; но вообще разум человеческий усовершенствовался»¹⁰.

Итак, «истинное величие» века заключается для Вольтера в высоком уровне развития искусства. Искусство – квинтэссенция достижений эпохи, но оно не становится таким само по себе: «Предки их (французов. – Ю.Х.) соединяли готскую гордость с романическою вежливостью мавров, и почти не знали ни одного приятного художества. Это доказывает, что полезные искусства были в пренебрежении; ибо вскоре за улучшением полезного открывают красивое и приятное»¹¹. Таким образом, искусство лишь следствие расцвета «полезных искусств», а те, в свою очередь, плод развития разума. В вышеприведенной цитате век Людовика XIV «ближе всех других подходит к совершенству» из-за большего совершенства не искусств, а именно «человеческого разума». «В сие время люди познакомились с здоровой философией; и должно признаться, что от последних годов кардинала Ришелье до тех, которые последовали за смертью Людовика XIV, в искусствах наших, в умах, во нравах, произошел всеобщий переворот, так же как в правлении»¹².

Такой тонкий стилист, как Вольтер, недаром ставит в этом перечислении искусство на первое место, вслед за ним – умы и нравы и лишь на последнее, отделив его к тому же словесно, «правление». Политическая история отступает у него перед тем, что позже назовут социальной – «шлюз канала». Вольтер – свидетель и глашатай взлета третьего сословия, он сам происходит из буржуа. Однако наиболее значительной ипостасью истории ему кажутся периоды расцвета искусства в широком смысле слова – «картина Пуссена, прекрасная трагедия». Сын нотариуса при судебной палате, Вольтер всю жизнь стремился стать своим при дворах королей и в аристократических салонах. По крайней мере на словах, красота для него важнее пользы, а «вкус» – качество более редкое, чем «размышление».

В этом заключалось ещё одно препятствие перед *Kulturgeschichte* на пути к классической научности. Ибо вкус – качество, не поддающееся измерению, более того, вообще не относя-

¹⁰ Там же. С. 4.

¹¹ Там же. С. 5.

¹² Там же. С. 4.

щееся к строгой науке. Оно, напротив, относится к области искусства, элементы которого совершенно невозможно исключить из истории, если сделать именно вкус предпосылкой выбора «веков» «в летописях мира». Кроме того, здесь уже прямая перекличка с финальными и наиболее яркими фигурами Kulturgeschichte в ее классической форме – рафинированным аристократом Буркхардтом, чье взыскание «вкуса» и презрение к массам общеизвестно, и Ницше, чья критика культуры с позиций сверхчеловека знаменует собой завершение развития Kulturgeschichte в ее изначальной форме.

Ещё одна черта Kulturgeschichte характерна для всех стран, где она развивалась, на всем протяжении XVIII–XIX вв. Дело в том, что Kulturgeschichte, будучи в сознательной и иногда даже с излишней энергией педалируемой оппозиции к «обычной» истории, всегда приправленной толикой политических отголосков современности, априори несла в себе некоторый полемический потенциал. Последний выражался несколькими способами. Во-первых, в выборе периода исследования – разная степень удаленности демонстрировала присущие «доброму старому времени» достижения, противоположные якобы присущему времени автора упадку. Во-вторых, следствием этой оппозиционности являлась практически неизменная идеализация описываемого периода. Избрание автором именно его предполагает, что историк находит как раз этот период особенно выдающимся с точки зрения успехов культуры. «Образ» данного периода, следовательно, сложился у него априори и вряд ли – при преимущественном внимании к произведениям искусства – будет поколеблен в ходе дальнейшего изучения. Само изначальное этимологическое наполнение термина «cultura», отсылающее нас к образу возделанного поля, к сознательной деятельности человека, направленной на благо (получение плодов), заставляет авторов акцентировать в истории культуры то, что в конечном итоге приводит к появлению ее наиболее выдающихся достижений.

И ещё несколько характерных признаков Kulturgeschichte, «отнимающих» у нее право называться наукой. Первый – её генетическая связь с литературой. Время её зарождения – XVIII в., период энциклопедизма, когда история ещё не перешла из группы изящных искусств в компетенцию науки, а лучшие представители века отнюдь не ограничивались в своих занятиях какой-то одной областью знаний. Граница между историей и литературой

оставалась тонкой. Иногда литературный элемент даже брал верх над историческим: «Следует лучше использовать своё время на композицию и аранжировку исторических фактов, чем на их разыскания; следует также больше думать о красоте, о силе, о ясности и сжатости стиля, чем казаться непогрешимым во всем, о чем пишется»¹³.

С другой стороны, парадоксальным образом именно придание историописанию литературной формы делало его более научным по сравнению с предшествующей архивно-антикварной историографией мавристов и болландистов. «Мне пришла в голову забавная идея: только люди, сочинявшие трагедии, могут придать некоторый интерес нашей сухой и варварской истории, – писал Вольтер в письме к маркизу д'Аржансон. – Мезре и Даниэль нагоняют на меня тоску, и это потому, что они не могут ни живописать, ни возбуждать страсти. В истории нужны, как и в театральной пьесе, экспозиция, завязка, развязка»¹⁴.

Отметим, что сами источники по истории культуры вызывают к себе особое отношение и, соответственно, диктуют особый стиль изложения. Мемуары, произведения изобразительного искусства и литературы, «случаи» у Вольтера (или «яркие детали» у Буркхардта), описание народных обычаев у Рилия не способствуют изложению этого материала по принципу строгих причинно-следственных рядов. Многоуровневые взаимосвязи и взаимное влияние явлений культуры друг на друга располагают не к изображению «развития», а к описанию, не к диахроническому, а к синхроническому мышлению.

Второй характерный признак истории культуры – взгляд на роль «исторического героя». Kulturgeschichte демонстрирует кардинально иной взгляд на личность в истории. Учитывая «тотальность» взгляда историков культуры на историю, желание равно учесть проявления культурных тенденций на всех уровнях, такие историки неизбежно должны были выйти на проблему значения для истории – и как реальности, и как теоретической конструкции – отдельного человека. Во взгляде на него Kulturgeschichte во всех своих направлениях кардинально отличается от политической историографии. Человек интересует ее не как средство, а как цель. Если политическая историография интересуется отдельным – практически всегда только «великим» человеком – лишь для

¹³ Цит. по: Державин К. Н. Вольтер. М., 1946. С. 163.

¹⁴ Там же. С. 166.

того, чтобы представить его и его действия как фактор столь же «великих» исторических событий, то *Kulturgeschichte*, наоборот, изображает отдельного человека как продукт и выразителя, некоего аккумулятора ведущих тенденций эпохи. Эти ведущие тенденции выражаются не в конкретных однократных политических событиях, задевающих широкие массы по-разному и достаточно опосредованно, а являются характерными для всех носителей данной культуры, хотя, возможно, и в разной степени.

Использование в качестве «отдельного» человека все тех же «великих» или хотя бы известных личностей диктуется в этом случае совсем другими причинами: во-первых, наличием источников, во-вторых, тем, что эти личности знакомы читателям исторических трудов. Однако же шанс попасть на страницы исторического труда у «любого» человека здесь гораздо выше, чем в историографии, основанной на примате государства. Кстати, в этом отношении последняя гораздо сильнее ограничена наличием письменных источников, чем *Kulturgeschichte*, одним из характерных признаков которой являлось стремление описывать народ как целостный организм, отдавая предпочтение массовым процессам. Этот подход особенно характерен для творчества В.Г. Рилля, видного деятеля *Kulturgeschichte*, ставшего основателем *Volkskunde* – фольклористики. К нему примыкает Г. Фрейтаг со своим циклом романов «Предки». Здесь мы можем наблюдать, как история плавно перетекает в литературу, и наоборот. Подлинные сведения из источников становятся строительным материалом для литературных образов, которые, в свою очередь, призваны пробуждать в душах читателей чувство близости к своим реальным предкам.

И здесь перед нами ещё одна черта *Kulturgeschichte* – её популярность. Литературная или, по меньшей мере, сильнее обычного беллетризованная форма изложения была необходима ей для того, чтобы приблизиться к широкому кругу читающей публики, образованных людей (здесь можно было бы поставить кавычки, ибо «образованные люди» – необходимый компонент размышлений автора жанра *Kulturgeschichte*; Вольтер говорит о них под различными наименованиями, Буркхардт – именно под этим), интересующихся историей. «Интерес», о котором упоминает Вольтер, призван удовлетворить не только его собственный эстетический вкус, но и сделать книгу привлекательной для непрофессионалов, для которых, собственно, она и пишется. Разу-

меется, это не означает научной несостоятельности трудов; однако Kulturgeschichte хотела не только соответствовать ожиданиям узкого круга посвященных, но и стать понятной для «публики». Пониманию же должен предшествовать интерес: история культуры обращалась к предметам, о которых стремились узнать заинтересованные читатели.

Эта апелляция к своим кругам приверженцам была характерна для Kulturgeschichte с самого начала и активно развивалась, меняя формы. Зародилась она под пером прирожденного публициста Вольтера, решительно обратившегося к новым для его времени темам и начавшего работу над своим главным историческим сочинением «Опыт о нравах и духе народов» «для госпожи дю Шатле»¹⁵. Свое дальнейшее воплощение она нашла в Германии под пером В.Г. Рия, много лет работавшего журналистом и писавшего свои труды по Volkskunde для своей прежней аудитории. На следующем же этапе развития Kulturgeschichte и вовсе начинает поворачиваться лицом к непрофессионалам: от «исторических обществ» в Германии, которые ставили себе целью «патриотическое воспитание», до локально-колористической школы во Франции. Её представитель Проспер де Барант выдвинул аксиому так называемой «нарративной школы» («Ecole narrative»), сознательно отдававшей предпочтение иллюстрации перед анализом, против чего так страстно восставал Вольтер. Открывшая новый этап в науке вообще и в Kulturgeschichte в частности, книга Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения» снискала у публики столь необыкновенный успех, что, по словам Ж. Базена, «любая пара мало-мальски образованных молодоженов, отправляющихся в свадебное путешествие на Аппенины, непременно готовится к поездке по книге Буркхардта»¹⁶. Наконец, Карл Лампрехт, неудача которого в известной дискуссии положила конец попыткам Kulturgeschichte как таковой найти признание в официальной немецкой исторической науке, мог утешаться тем, что «его «История германского народа» встретила у широкой общественности исключительный прием»¹⁷.

Наконец, последним характерным признаком истории культуры, отличающим её от *строгой* науки, является органически

¹⁵ См: Державин К.Н. Цит. соч. С. 207.

¹⁶ Цит. по: Чекалов К.А. Буркхардт и наука о Возрождении // Якоб Буркхардт, Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 1996. С. 5.

¹⁷ Deutsche Historiker. Bd. I. Göttingen, 1971. S. 60 – 61.

присущий ей субъективизм. Этот субъективизм имеет иную природу, чем тот, что характерен для исторической науки вообще и прекрасно резюмируется ироничным двустишием:

Мятеж не может кончиться удачей –
Тогда его назвали бы иначе.

Но если партийность в событийной истории, заставляющая, например, историка-марксиста считать главным событием германской истории XVI в. крестьянскую войну, которой Леопольд фон Ранке уделяет всего несколько строк, является, так сказать, «неосознанной», то историк культуры понимает, что акцентирует те или иные вещи сознательно. Описывая расцвет искусства, разные авторы могут считать величайшим достижением периода или стиля разные произведения; по-разному они могут представлять себе способы изложения культурно-исторического материала (Вольтер так же далек от Рюля, как оба они – от Буркхардта); огромное количество фактических данных (см. выше о расширении понятия культуры) позволяет создавать подчас значительно отличающиеся друг от друга конструкции. «Обширное море, в которое мы решаемся пуститься, – пишет Буркхардт в программном для всей истории культуры введении к «Культуре Италии в эпоху Возрождения», – открывает нам много путей и направлений»¹⁸. Наконец, даже один и тот же набор фактов разные ученые могут осмыслить диаметрально противоположным образом. «Исследования, сделанные нами для этого сочинения, – продолжает Буркхардт, – в других руках могли бы получить не только иное употребление, но и привели бы к совершенно иным заключениям»¹⁹. «Тон, как говорится, делает музыку», – пишет С.С. Аверинцев²⁰. Для иллюстрации данного положения достаточно вспомнить разительное несходство интонаций, с которыми пересказывают *на основании одних и тех же источников* греческие мифы Н.А. Кун и английский историк (а кроме того, поэт и писатель!) Роберт Грейвс.

Все вышеизложенные особенности касаются работы лишь *одного* историка и лежат, так сказать, на поверхности. Не говоря уже о том, что само содержание истории культуры не является константным даже для самого историка. «Знание истории, – чи-

¹⁸ Якоб Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 14.

¹⁹ Там же.

²⁰ Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX в. Некоторые замечания // Новое в современной классической филологии. М., 1979. С.14.

таем мы в статье Йохана Хёйзинги «Задачи истории культуры», – всегда носит чисто потенциальный характер. Не только в том смысле, что никто не знает мировой истории или даже истории крупного государства во всех возможных подробностях, но и в том гораздо более важном смысле, что всякое историческое знание об одном и том же предмете – независимо от того, является ли этим предметом город Лейден или Европа в целом, – выглядит в голове ученого А совсем не так, как в голове ученого Б, даже если оба они прочли абсолютно все, что можно было прочесть на данную тему. Мало этого, даже в голове ученого А сегодня оно уже выглядит не так, как вчера. Или ещё лучше: оно никак не выглядит вовсе, ибо ни в какое мгновение не может обрести завершенную форму»²¹.

Данное высказывание можно понимать по-разному, и мы, пожалуй, не будем претендовать на то, чтобы раскрыть его полностью, а выскажем лишь некоторые соображения о тех способах, с помощью которых история культуры может изменяться перед умственным взором историка, подобно узорам в калейдоскопе. Первый, самый простой вариант – произвольный отбор «ярких деталей». Если в политической истории каждое событие и каждый документ обладают абсолютной ценностью и не могут быть ничем заменены, являясь уникальным звеном в цепочке причин и следствий, то каждый или, точнее, почти каждый факт, приводимый историком культуры, одновременно является типичным, и в этом качестве может быть заменен другим из того же ряда. Таким образом, вышеприведенный тезис Буркхардта можно, так сказать, «вывернуть наизнанку»: те же самые заключения можно было бы сделать на основании абсолютно иного набора фактов.

Вторая возможность калейдоскопических изменений для истории культуры заключается в том, что собственно и составляет её сущность – поиск глубоких генетических связей между различными и разновременными явлениями культуры. Выявление (или построение?) этих связей является делом столь же индивидуальным, как и создание произведения искусства, всегда отмеченного печатью личности мастера. Только Буркхардт сумел наполнить смыслом и превратить в символ лозунг «Открытие мира и человека», изобретенный до него Мишле. Только Бахтин смог сложить здание концепции карнавальной подоплеки средневеко-

²¹ Хёйзинга Й. Задачи истории культуры // Хёйзинга Й. Homo ludens. Статьи по истории культуры. М., 1997. С. 219.

вой культуры из «кирпичей», которые и до него лежали на виду у всех. Это свойство истории культуры в характерной для него афористической форме описывал ещё Вольтер в знаменитом анекдоте о роли, которую сыграл однажды вставший с левой ноги индус в убийстве Генриха IV.

Таким образом, число культурно-исторических феноменов и их взаимосвязей, при условии непротиворечивого их обоснования, может быть (особенно на протяжении длительного периода изучения) практически безграничным. «Только в том случае, — пишет Хёйзинга, — если речь идет об определении жизненных форм, форм творческой деятельности, форм мышления в их совокупности, только тогда можно с полной уверенностью говорить об истории культуры»²². И продолжает: «Характер этих форм вовсе не задан. Они обретают свой облик лишь в наших руках. И по причине того, что история культуры в столь высокой степени есть плод свободного духа ученых и мыслителей, требуется большая осторожность при постановке вопросов»²³.

Третий фактор протеевской сущности истории культуры — это вытекающая из её комплексного подхода целостность, из-за которой она плохо поддается научному анализу, предполагающему разложение изучаемого предмета на составные части. «Существенная трудность истории культуры, — говорит Буркхардт, — проистекает из того, что она вынуждена расчленять великий континуум на отдельные по видимости произвольные категории, чтобы как-то все же сделать его зримым»²⁴. «История культуры, — говорит ему Хёйзинга, — отличается от политической и экономической истории тем, что заслуживает это название только постольку, поскольку затрагивает в своих суждениях глубинное и всеобщее. Государство, коммерция существуют как целое, но они же существуют и в деталях. Культура существует только как целое»²⁵. Таким образом, культура — «это в высшей степени современное понятие, чуть ли не пароль нашего времени»²⁶ — очень сложна как для адекватного восприятия, так и «для определения»²⁷, соответствующего критериям европейской науки, ориентирующейся на позитивизм.

²² Там же. С. 226.

²³ Там же.

²⁴ Буркхардт Я. Цит. соч. С. 14.

²⁵ Хёйзинга Й. Задачи... // *Homo ludens*... С. 225.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

Наконец, четвертый момент «незавершенности» истории культуры состоит в том, что в своей целостности она предлагает читателю некий «образ», который определяется сочетанием многих объективных и субъективных факторов. Этому «образу», «ведущей идее» изображаемого периода неизбежно присуща некоторая односторонность, исходящая из концепции автора. Подкрепленная системой его доказательств и более или менее удачным словесным воплощением, она начинает жить своей особой, выходящей за пределы науки жизнью, безотносительно к тому, насколько мощный научный потенциал был заложен в ней изначально. «В самом значении слова «Ренессанс», – пишет Хейзинга, – мечтатель, грезящий о былой красе, видит пурпур и золото. Праздничный мир купается в нежном и ясном свете, оттуда доносятся чистые, прозрачные звуки. Люди движутся грациозно и величаво. ...Повсюду зрелая, полнокровная роскошь»²⁸. Именно такое представление продолжает возникать при упоминании слова «ренессанс» практически у любого образованного человека. Однако Хейзинга вышеприведенными словами начинает статью под названием «Проблема Ренессанса» и резюмирует её так: «Ренессанс никоим образом не определяет культуру XVI столетия во всей её целостности, но лишь один из её важных аспектов... Понятие Ренессанса удовлетворяет лишь одному аспекту богатого культурного процесса, который, разумеется, не ограничивается искусством, наукой и литературой. Им освещается лишь жизнь элиты, но даже и здесь, пожалуй, только в части её, сложной и противоречивой сущности. ...Нельзя отрицать: Ренессанс – это все-таки воскресный костюм»²⁹.

И тем не менее этот образ культурной эпохи (или, если отказаться от периодизации, культурного явления), несмотря на некоторые ошибки, в своей системе координат непротиворечив и к тому же соответствует уровню научных знаний своего времени. Какие бы претензии не выдвигали к нему в будущем источниковедение и методология, нельзя сказать, что обнаружение этих «взаимосвязей и форм» было лишь «погоней за тенью»³⁰. То же самое можно сказать и об образе Древней Греции, «нарисованном» (конечно, не без влияния предшествующей – гуманистической – традиции) в знаменитой «Истории искусства древности» Иоганном Иоахимом Винкельманом. Научная наивность автора

²⁸ Хейзинга Й. Проблема Ренессанса // *Homo ludens...* С. 304.

²⁹ Там же. С. 328.

³⁰ Хейзинга Й. Задачи... // *Homo ludens...* С. 258.

(например, в принижении египетского и переднеазиатского искусства), а также его поистине фанатичная влюбленность в Древнюю Грецию видны невооруженным глазом. Концепция неоднократно подвергалась критике; в конце XIX в. Ницше выдвинул прямо противоположное объяснение сущности греческой культуры. И тем не менее вне науки концепция Винкельмана все ещё занимает более прочные позиции, а в самой науке ни один из образов не вытесняет другой, не претендует на звание единственно верного. «Историческое знание, – читаем мы в «Задачах истории культуры», – редко, если вообще когда-либо, означает указание на строго замкнутую причинность. Оно всегда есть понимание взаимосвязи. Такая взаимосвязь, как уже указывалось, всегда открыта, иными словами, её никогда не следует представлять в образе некоей цепи, состоящей из звеньев, но как неплотно связанную охапку прутьев, в которую, пока позволяет веревка, можно добавлять все новые и новые веточки. Быть может, вместо охапки прутьев здесь более подходящим будет букет полевых цветов. По своей несхожести и разнообразию всякое новое понятие, добавленное к выдвинутой концепции исторической взаимосвязи, может быть уподоблено вновь сорванному цветку: с каждым из них вид всего букета меняется»³¹.

Как уже говорилось, начало истории культуры положил Вольтер – своей книгой «Век Людовика XIV». Эта книга посвящена истории конкретной, к тому же родной автору, страны на протяжении весьма небольшого, длиной в жизнь одного поколения, отрезка времени (причем это время отстоит весьма недалеко от времени жизни самого автора). И здесь невозможно удержаться от ещё двух обобщений, от констатации двух признаков, присутствующих не тотально всей *Kulturgeschichte* на протяжении ста лет, однако примечательным образом характерных для всех рассматриваемых нами трудов. Речь идет о «модернизации» в *Kulturgeschichte* времени и пространства рассказа.

Поясним: о сколь бы далеком прошлом не вел речь историк культуры, это прошлое всегда наделено прямой и непосредственной связью с временем автора, если можно так выразиться, это «наше» прошлое, в самом непосредственном значении этого слова. Вольтер ещё общался с последними свидетелями блистательного века Людовика XIV; Буркхардт берется за описание жителей ренессансной Италии именно потому, что они – «первые современные европейцы» («современные» – в значении идентичные

³¹ Там же. С. 235.

европейцам времен Буркхардта). Риль и Фрейтаг, Лампрехт и Ницше находят артефакты *Volkskunde*, *Volkspsychologie* и «пользу» истории интересными лишь постольку, поскольку они непосредственно влияют на жизнь современников – читателей данных трудов. В описываемых типах культур (а мы помним, что *Kulturgeschichte* в идеале пытается рисовать культуру как *целое*), сколь бы общим ни был взгляд на нее и сколь бы она ни была отдалена во времени от историка, выделяются (а иногда и прямо конструируются) структуры, идентичные структурам современного автору общества или напоминающие их. Живущие в этих культурах люди, несмотря на некоторые мелкие различия (например, разное отношение древних греков и современных европейцев к умщению тела), в основном схожи с людьми настоящего времени.

Помогает находить это сходство и второй фактор «модернизации» – пространственный: подавляющее большинство авторов предпочитают рисовать портрет культуры своей собственной страны. Значительная поддержка этому стремлению с началом XIX в. была оказана (немецким) романтизмом; на определенном этапе своего развития *Kulturgeschichte* и представляла собой порыв большого числа дилетантов к прошлому своей собственной семьи, города, местности. Но то, что писавший до возникновения романтизма Вольтер обратился к переломному (а следовательно, возбуждающему страстное, равнодушное отношение) периоду в истории своей собственной страны, уже, на наш взгляд, обозначает присущую *Kulturgeschichte* тенденцию. Эта тенденция, кроме личного, заинтересованного, а следовательно, ненаучного отношения, о чем уже говорилось, имеет, как кажется, более глубокое основание: *Kulturgeschichte*, таким образом, и не нуждается для своего существования в помощи научных методов, ибо понимание культуры становится как бы органическим, де-факто имеющим место до абстрактного помышления, неизбежно присущим автору как составной части этой культуры. Споры о *методе*, следовательно, опосредуются спорами о *предмете* истории культуры: предмет диктует метод, а количество предметов у неё, как уже говорилось, практически неисчерпаемо³².

³² Хотя, конечно, существуют предпочтения. Как говорится у Йохана Хейзинги, «когда, скажем, люди начали есть с помощью вилок? Каким образом дуэль исчезла из английских обычаев? – С точки зрения метода эти вопросы поставлены более точно и яснее продуманы, чем вопрос о сущности Ренессанса. Но их разрешение не порождает историю культуры – по крайней мере, в подлинно глубоком смысле этого слова» (Хейзинга. Задачи... // *Homo ludens*... С. 225).

Возвращаясь к Вольтеру, следует отметить, что его роль в истории культуры практически идентична его вкладу в теорию историописания. Сама новизна его подходов, в сравнении с предшествующей историографией, на наш взгляд, более важна, чем степень воплощения тех принципов, которые он прокламирует в первой главе своего труда. «Не одну жизнь Людовика XIV описать я предполагаю, – начинает он, – но имею в виду предмет обширнейший. Не деяния одного человека, но дух людей просвещеннейшего века хочу изобразить для потомства»³³. Четкого объяснения сущности «духа» мы не получаем: теоретизирование не является сильной стороной Вольтера, к тому же не профессионального историка. Зато мы видим, как, описывая дух, автор бросает взгляды, кроме военно-политической истории, занимающей две трети повествования (22 главы из 39), на частную жизнь монарха (4 главы, состоящие в основном из малоизвестных деталей и поэтому названные «анекдотами»), на «внутреннее правление, правосудие, торговлю, благоустройство, морскую силу и проч.» (все это – одна глава), на финансы (одна отдельная глава), науки (одна, весьма небольшая), наконец, на «изящные искусства». Как уже говорилось, описываемое время совсем недалеко отстоит от времени жизни самого Вольтера, поэтому главная мысль труда – «взгляните, насколько сильно жизнь изменилась в лучшую сторону!». «Из сего обозрения видно, какие перемены произвел Людовик XIV в королевстве: перемены полезные, потому что они поныне существуют»³⁴. Сравнения охватывают достаточно широкий спектр – вплоть до постоянного перевода расходов Людовика XIV в «нынешние» цены.

Описываемые Вольтером грандиозные перемены к лучшему произошли благодаря очередной (в ряду «счастливых» веков), ничем не мотивированной победе Разума над предрассудками. Это отсутствие мотивировок, вообще отсутствие динамического элемента (говорится просто: «В царствование Людовика XIV было построено столько-то кораблей, тогда как раньше их не было вовсе») неизбежно выдвигает-таки на первый план фигуру короля-преобразователя: «Министры друг перед другом стремились помогать ему. Им, конечно, обязаны мы частичными поправками, исполнением, но королю обязаны основанием»³⁵.

³³ *Вольтер*. История царствования... Ч. 1. С. 1.

³⁴ Там же Ч. 2. С. 185.

³⁵ Там же

По мнению Вольтера, всех изменений (идет их длинный список) не было бы, «если б не нашлось монарха, который с сими великими намерениями соединил твердую решимость их выполнить»³⁶. Вопросы того, что потом назовут «менталитетом», Вольтер скорее ставит (в отличие от предшествующей историографии), чем отвечает на них. Он ещё не интересуется внутренним миром отдельного человека как выразителя «духа»; анекдоты о частной жизни Людовика XIV призваны лишь сделать изложение занимательным и удовлетворить любопытство, ибо последняя возбуждает его.

Анекдоты предшествуют и превосходят объемом «внутреннее правление, правосудие, торговлю, благоустройство, морскую силу и проч.» (гл. 30). Однако именно здесь, на наш взгляд, Вольтер наиболее приблизился к своей цели – изобразить дух людей *просвещеннейшего* века. Рисуя действительно широчайшую панораму жизни Франции (Отечества!) – от заселения Канады и Мадагаскара до введения уличного освещения в Париже, он действительно показывает впечатляющую картину изменений в «королевстве», повлекших за собой изменение жизни людей. Изображение (ответ на вопрос «как?») превалирует здесь над анализом (ответом на вопрос «почему?»): «Нравы зависят от такой безделки, что обычай ездить верхом в Париже поддерживал охоту к ссорам и дракам; она простыла вместе с сим обычаем»³⁷. Однако же итог эпохи (*de-facto*!) ощутим всеми: «Прежде все состояния отличались особенными пороками. ...Ныне в каждой лавке можно заметить, что все состояния знают вежливость»³⁸.

Итогом и апофеозом торжества Разума в любом счастливом веке для Вольтера, как уже говорилось, выступают искусства: «Ни одно изобретение: оно может иметь пользу и невыгоды, ни одно открытие: оно может быть оспариваемо, ни одно мнение (*sic!* – *Ю.Х.*): оно может быть опровергаемо, не равняются с теми великими памятниками изящных искусств – поэзии, красноречия, музыки, архитектуры, ваяния, живописи: ибо они вдруг исторгают похвалу у всех народов и славою своею, ничем не затмеваямою, удостоверены в похвалах потомства»³⁹.

³⁶ Там же. С. 186.

³⁷ Там же. С. 193.

³⁸ Там же. С. 194.

³⁹ Там же. Ч. 4. С. 141 – 142.

В свои рассуждения он включает и такой фактор, как природа, – существующий априори и поэтому не требующий обоснования. Иногда это делается достаточно спорно: «Казалось, природа нарочно произвела тогда во Франции величайших людей во всех искусствах и собрала ко двору самых пригожих и самых стройных мужчин и женщин»⁴⁰. Встречаются, предвосхищая романтиков, и упоминания о «природе народов»: «Важность и отличительная медлительность немцев лишила их удовольствий и приятных искусств, в которых быстрый ум итальянцев давно уже упражнялся»⁴¹.

Наконец, следует упомянуть хотя бы о некоторых способах взаимодействия вольтеровского текста с читателем. Предполагается читательская активность, текст должен являться основой, а иногда и только поводом для дальнейших размышлений. «С таким-то педантством, с такою-то глупою ссылкой на несообразные с делом примеры, с таким-то неведением естества человеческого, с такими-то предрассудками, неосновательными и вредными, правосудие было исполняемо людьми, славными в своем круге. Читателям самим предоставляется сделать о сем дальнейшие заключения; я об них умалчиваю»⁴². Конечно, трудно при нагромождении подобных однозначных эпитетов сделать *свои* заключения; однако характерно, что автор допускает такую возможность. Кстати, и первый, и второй признаки характерны вообще для истории культуры, даже для сциентизированной немецкой Kulturgeschichte XIX в.

Мнение автора в «Веке Людовика XIV» выражается предельно ясно: это и высказывания об образе действий «идеального» правителя, и произвольное выделение *четырёх* «счастливых» (говорящий эпитет!) веков, а равно «несчастливых» государей, и такой яркий пассаж: «Между всеми взорами, на него устремленными, король замечал только взоры девицы Лавальер. Для неё дан праздник. Замешанная в толпе, она это чувствовала»⁴³. Этот отрывок напрямую перекликается с романом Дюма, где данный элемент служит основой именно романической, не претендующей на историческую достоверность сюжетной линии.

И если уж мы коснулись романов, следует упомянуть о последней особенности «Века Людовика XIV» – блестящем языке

⁴⁰ Там же. Ч. 2. С. 55.

⁴¹ Там же. Ч. 1. С. 16.

⁴² Там же. Ч. 4. С. 126 – 127.

⁴³ Там же. Ч. 2. С. 63.

изложения. Безусловный талант Вольтера больше, чем все предшествующие историографические штудии, приближает книгу к литературе. Даже в переводе 1809 года чувствуется восхитительный лаконизм, дар повествователя и художника, и чтение книги доставляет удовольствие безотносительно ко всем остальным её достоинствам или недостаткам.

Итак, в своем обзоре я попыталась показать специфику целей и методов *Kulturgeschichte*. Они были практически диаметрально противоположны задачам и методам, которые ставила и которыми пользовалась тогда «официальная», «академическая» историография. С началом XX в., после поражения Карла Лампрехта в методологической дискуссии, *Kulturgeschichte* в ее классической форме потеряла свои позиции в европейских университетах. Однако в настоящее время то, что историография "золотого века" считала недостатками, может обратиться в достоинства. Ведь по сравнению со второй половиной XIX или даже началом XX в. парадигма исторической науки претерпела значительные изменения.

Kulturgeschichte заслуживает изучения не только потому, что в значительной мере созвучна теоретическим положениям современной исторической науки. Не в меньшей степени важна ее устремленность к широкому читателю, к его познавательной активности. Человек, имеющий право называться культурным, представлялся историкам рассматриваемого мною жанра как мыслящий субъект, сознательно вырабатывающий собственную позицию относительно явлений человеческого духа. Право на собственное суждение, не более «истинное», чем суждение любого из читателей, они оставляют и собственно за автором научного труда.

Наконец, наряду с постановкой культурной проблематики на первый план и стремлением авторов жанра *Kulturgeschichte* к популяризации стиля и метода своих трудов, в таких произведениях особенно важна та их черта, которую сегодня назвали бы «цивилизационным подходом». Задача этих авторов – уловить и представить *основные* тенденции, характерные для данного периода, тот «дух времени», который определяет внутренний смысл эпохи, отличающий ее от всех остальных. И несмотря на все проблемы, которые порождает прокламируемый *Kulturgeschichte* подход к историческому материалу, именно такой подход, усиленный современной теоретической базой, более, чем классическая "ранкеанская" историография, близок к современной парадигме исторической науки.

ОБЩЕКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СМЕХА И ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МАРГИНАЛЬНОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ МЕДИЕВИСТИКИ)

Н.А. Сайнаков

Способность к смеху – вот качество человека, наиболее, пожалуй, загадочное для исследователей-гуманитариев, в том числе и историков. Даже на вопрос, что такое смех, невозможно ответить однозначно. Но тот факт, что это явление не просто физиологическое, а тесно связанное с общественным выражением человека, не вызывает сомнений. Поэтому не прекращаются попытки создать единую концепцию смеха, объяснить феномен с психологической и культурологической позиций. Для нас такие попытки важны особенно потому, что смех во многих своих проявлениях является важной составной частью культуры, а его интерпретации в историческом контексте до сих пор не имеют надёжной методологической опоры.

С другой стороны, в сходном положении оказалось и явление маргинальности, не так давно освоенное отечественной наукой. Маргинальность, по своей сути, до сих пор практически не изучалась историками. А те попытки, которые предпринимались для изучения характера групп и лиц, называемых теперь маргиналами, были малопродуктивны, ибо не учитывали особенностей психологии, культурных установок, связанных с явлением маргинальности.

Поэтому целью данной статьи является привлечение нетрадиционных методологий, хоть и не предназначенных специально для изучения маргинальности, но способных проникнуть за завесу, непреодолимую для традиционной историографии, не учитывающей междисциплинарных подходов. Связь таких категорий средневековых маргиналов, как шуты, мимы, скоморохи, со смехом – очевидна. И здесь применение различных концепций смеха, в прямой связи с исторической действительностью, позволяет проникнуть в суть явления и обозначить границы возможностей той или иной концепции в раскрытии как природы и функций смеха, так и феномена маргинальности.

Наиболее разработанную концепцию смеха вообще, его универсалию, предложил философ Л.В. Карасёв¹. Он различает архаический и более поздний смех, где первый мало связан с миром того, что мы можем называть собственно «смешным». Карасёв пишет: «Это смех радости, смех сильного и здорового тела, удовольствия и сытости, ярости и мощи. И это же – смех сугубо ритуальный, переносящий энергию телесного энтузиазма на миры рождения и убийства, света и мрака»². Более поздний смех связан с работой человеческого ума, научившегося видеть парадоксы в повседневной борьбе добра и зла, «смех ума», прибавившийся к «смеху плоти». И хотя в первичном истоке, по мнению автора, смех оказывается представителем сугубо благостного начала, в «новом» христианском мире представления о благе и зле были перевёрнуты. «Благое прежде – земное, плотское, производящее, веселящееся – сделалось греховным, тогда как чуждые язычеству слёзы и страдания стали знаком подлинного блага... смех указывал, намекал на вещи христианским мировидением отрицаемые, на весь набор языческих «греховных» удовольствий. А раз грех есть уступка злу, то, следовательно, и все сопровождаемые смехом удовольствия и веселья так же есть грех и зло»³. Именно отсюда, считает Карасёв, представления о возможности смеха как зла. Между тем в действительности смех «отражает» зло подобно зеркалу, «подлинный» смех рождается на стыке добра и зла, как ответ блага на зло⁴.

Однако христианский мир вовсе не был так однозначен относительно веселья и смеха. Достаточно вспомнить карнавалы Средних веков. В чём же выразилась эта неоднозначность?

Исследования собственно средневекового смеха в отечественной науке начинаются с труда М.М. Бахтина, посвященного творчеству Франсуа Рабле⁵. Смех в его концепции средневековой культуры – начало, способное перенести человека в мир народной карнавальной утопии, на время высвобождая его из обыденной, тяжелой жизни и власти общественных институтов. Обрядово-зрелищные формы, организованные на начале смеха, «как бы

¹ Карасёв Л.В. Опыт несмеяния // Человек. М.: Наука, 1992. №5. С.14 – 28.

² Карасёв Л.В. Мифология смеха// Вопросы философии. М.: Наука, 1991. №7. С.85.

³ Карасёв Л.В. Смех и зло// Человек. М.: Наука, 1992. №3. С.17

⁴ Там же.

⁵ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. 543 с.

строили по ту сторону всего официального второй мир и вторую жизнь... Это – особого рода двуми́рность...»⁶ Карнавал, по мнению Бахтина, всенароден, его не созерцают, в нём живут. «В сущности это – сама жизнь, но оформленная особым игровым образом»⁷. Логике же «обратности», «вывернутости», непрерывных перемещений верха и низа исследователь объясняет пафосом смен и обновлений, сознанием весёлой относительности господствующих правд и властей. «Снижение роет телесную могилу для нового рождения. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее»⁸. Смех, по Бахтину, амбивалентен, он весёлый и одновременно насмешливый, высмеивающий. Он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает. Смеховая культура, считает учёный, не имеет сатирической направленности, в её основе – положительные эмоции. Двуми́рность средневековой культуры позволяла успешно примирять христианское и языческое мировоззрение, положительная суть смеха по-прежнему оставалась значимой для участников карнавала.

В целом данные концепции дополняют друг друга, и предположение относительно двуми́рности, появившейся в результате противопоставленности язычества и христианства, перевёрнутости представлений о добре и зле, способно многое прояснить относительно средневекового смеха. Но стоит только обратиться к русской истории, как становится ясно, что есть нечто, не поддающееся объяснению. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что на Руси не было карнавалов. Масленичные и иные гулянья лишь с натяжкой могут послужить аналогией. Практически весь общественный смех Древней Руси был связан с деятельностью скоморохов, оставлявших другим лишь роль потешающихся зрителей. Что касается маргинальности, необходимо отметить, что положение тех самых скоморохов, например вне основных слоев общества, во многом и определялось их смеховым поведением.

Можно было бы предположить, что на Руси христианские установки относительно смеха были более ригористичны. Но тогда как объяснить факт смехового поведения у опричников Ивана Грозного? Достаточно вспомнить, что царь самолично создал

⁶ Там же. С.10.

⁷ Там же. С.12.

⁸ Там же. С.28.

шутовской монастырь, пародировал церковную службу, устраивал несовместимые с его положением потехи, сопровождавшиеся пытками и убийствами. Исследователи говорят о том, что сама опричнина имела смеховую природу⁹. В то же время и маргинальность опричников и самого царя подтверждается многими фактами. Даже ее название, от слова «опричь», что означает «кроме», говорит само за себя. Опричники сознательно отделяли свой круг от всех остальных.

Не останавливаясь сейчас на причинах отличия смехового поведения на Западе и Руси, в этой связи отметим, что поведение Грозного с помощью предыдущих концепций труднообъяснимо. Между тем аналогии для столь экзотического поведения царя есть. Я.Н. Любарский в статье «Царь-мим», посвященной византийскому императору Михаилу III, проводит параллель между ним, Иваном IV и Петром I, отмечая их однотипное (в том числе и шутовское) поведение на фоне жизни в эпоху общественных сдвигов и переломов¹⁰. Заостряя внимание на особой схожести ранних страниц их биографии (признание и утверждение власти всех троих шло очень сложно), он приводит возможные причины такого поведения: Это «утверждение неограниченного своего величия (вплоть до отказа от этого величия)... поиски коррелята к высокому, своеобразная компенсация сверхсерьезного и сверхвысокого низменным и комичным».

Итак, по крайней мере в трех случаях неустойчивое, неопределенное положение властителей приводило их к смеховому поведению, к «скоморошеству», по определению современников. Это возвращает нас к тому факту, что маргинальность и смеховое поведение зачастую тесно связаны, что говорит о неоднозначной природе последнего.

Свой взгляд на социальный смех у философа-традиционалиста Рене Генона¹¹. Изучая средневековые карнавалы, он высказал мысль о необходимости «канализировать» самые низменные влечения человека, накапливающиеся за время жизни. Это своего рода «регуляция», приведение мира в порядок, где беспорядок выносятся за пределы реальной жизни – на карнавалы.

⁹ Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. М.: Госполитиздат, 1977. № 3.

¹⁰ Любарский Я.Н. Царь – мим (к проблеме образа византийского императора Михаила III) // Византия и Русь. М.: Наука, 1989. С.61.

¹¹ Генон Рене. О смысле карнаваловых праздников // Вопросы философии. М.: Наука, 1991. №4.

Мы уже говорили, что жизнь Ивана IV, особенно в юности, когда им помыкали, не давали возможности ощутить себя полноценным наследником и государем, не способствовала формированию положительных черт характера, высоких влечений. Однако его «должность» требовала строгого этикета, правильного и примерного поведения. Да и у окружавших его дворян, стеснённых строгостью традиций, не много было возможностей выразить свою ненависть к тем, кто мешал им пробиться к власти.

Таким образом, связь с карнавальной традицией в поведении Грозного, а также и скоморохов, вполне может присутствовать. Но о «благостном начале», «положительных эмоциях» для социума здесь говорить сложно. Это ещё раз подтверждает, что при определённом сходстве смех на Руси имел ряд отличительных черт от западного варианта.

Попытку оспорить однозначно положительную подоплёку карнавала предпринял С.С. Аверинцев¹². Рассматривая смех вообще, в связи с анализом концепции Бахтина, он сталкивает его с понятием «свободы» и выделяет разные виды смеха в переходе от благородного к низменному. Это – «смех цинический, смех хамский, в акте которого смеющийся отделяется от стыда, от жалости, от совести». Смех, как считает Аверинцев, – это стихия, способная смешивать и подменять мотивации. В истоках народной смеховой культуры, полагает он, «процедура амбивалентного увенчания-развенчания, позволяющая убедить себя в правомочности принесенных жертв». Продолжая свою мысль, Аверинцев пишет: «В начале начал всяческой «карнавализации» – кровь... образ казни, расправы, морального уничтожения амбивалентно приравнен архетипу омоложения... выздоровления... обновления...»¹³ В качестве примера подобного развенчания исследователь указывает на осмеяние Христа перед распятием. По концепции Аверинцева, главное в смехе – освобождение. Агрессивность же и «натуральность» карнавализации свидетельствуют об архаичности общества.

Концепция Аверинцева вносит важное дополнение в построения предыдущих авторов. Его замечания о разных видах смеха, о смешивании и подмене мотиваций наталкивают на мысль об эволюции смеха в Древней Руси. Тогда события XVII века можно

¹² Аверинцев С.С. Бахтин, смех, христианская культура// Бахтин как философ. М., 1992. С.13 – 15.

¹³ Там же. С.127.

охарактеризовать как ситуацию архаизации смеха на фоне перестройки социальной структуры общества и падения нравов. Напомним, что опричнина была введена в отнюдь не в лучшие для страны времена, когда и социально-экономическая, и психологическая ситуации были крайне нестабильны. Маргинальные слои (например, новые дворяне), пробиваясь к власти, старались найти оправдание своим неправомерным, с точки зрения того общества, действиям. Использование на сознательном и бессознательном уровне смехового поведения стало настоящей находкой для опричников. Оно позволило не только оправдать злодеяния, но и легитимировать своё поведение с точки зрения традиции, пусть даже вовсе и не христианской. Новое же между ними и царём проецировалось, рационализировалось в старину, в дружинные, личностные отношения между предводителем и его людьми. Именно эти отношения Грозный особенно подчеркивал в своем общении с опричниками. Столь успешная рационализация позволила сделать вполне легитимными такие отношения, которые ранее были немыслимы. С этой стороны крайняя маргинальность опричнины с ее идеологией «холопов государевых» стала в высшей степени эффективным средством для последующего построения самодержавия. Преодолевая неопределённость своего положения, именно в скоморошестве, в карнавальной традиции Грозный нашёл путь для так долго сдерживаемого выброса низменных чувств.

Впрочем, традиция скоморошества нуждается в уточнении. Здесь будет уместно рассмотреть концепцию древнерусского смеха Д.Лихачёва и А.Панченко¹⁴. Она основана на признании смеха, смеховой культуры как некоей системы, антимира в его цельности. Это позволяло иметь некий выдуманный, неупорядоченный антимир, куда переносилось всё неблагополучное и неправильное. Смех тут не пародия. Это – разрушитель настоящего мира, имеющий и некое созидательное начало в создании мира свободного и неупорядоченного. При этом антимир противостоит не обычной, а идеальной реальности, сам подчёркнуто нереален и именно поэтому смешон. Но, пишут авторы, «обнищание народных масс в XVI в. было настолько сильным, что антимир стал сильно походить на реальность и не мог восприниматься как ан-

¹⁴ Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. М.: Наука, 1984.

тимир»¹⁵. Это разрушило всю структуру смеховой культуры, и в XVII в. она исчезает. Смешение двух миров вывело на сцену жестокое высмеивание и злую пародию и свело с неё скоморохов. То есть функция смеха, несомая «потешниками», заключалась в создании некоей «отдушины» для общества. Это, кстати, не исключало негативного к ним отношения ввиду того, что «лекари», снимающие психологическое напряжение, всё же относились к антимиру, прикосновение к которому вряд ли могло быть приятным. Неудивительно тогда, что чем реальнее становился антимир, тем более негативное отношение было к скоморохам.

Обращают на себя внимание различия в построениях двумирности, предложенных Бахтиным и Лихачёвым. Если у первого двумирность условна, в том смысле, что мир карнавала не может существовать отдельно от человека средневековой культуры, то у второго смеховой мир, по сути, чужд человеку и нереален.

Важным этапом в изучении древнерусского смеха стал отзыв на рассмотренную выше работу, данный Ю.Лотманом и Б.Успенским¹⁶. Они обратили внимание на противопоставление смешного и серьёзного в русской христианской традиции. Святость, т.е. идеал, к которому каждый должен стремиться, исключает смех. Дьяволу же приписывается «поведение наоборот», принадлежность к «левому» миру. Основой смехового мира стала сфера языческих представлений, активно вытесняемая церковью в сторону сатанинства, а именно того, что не чисто и не правильно. Авторы обращают внимание на антиповедение – поведение наоборот, связанное с колдовством, т.е. языческой магией. Что же представлял собой этот «стан сатаны»? Прежде всего – мир языческих представлений, первобытной магии. Этот мир кошунствен по самой своей сути, т.е. несерьёзен.

«Средневековый человек мог обеспечить себе успех, безопасность и удачу двумя способами: молитвой, обращением к заступничеству угодников и церкви, с одной стороны, и системой «чёрных» действий: колдовством, оберегами, заговорами и т.д. – с другой»¹⁷. Это – некий «левый мир», могущий включать в себя ритуальный смех, но смешным он не был и не воспринимался таковым. Кошунство и магический смех, по сути, лишены комизма. «Игра не выводит за пределы мира как такового, а позволяет

¹⁵ Там же. С.66.

¹⁶ Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси.

¹⁷ Там же. С.153.

проникнуть в его заповеданные области, туда, где серьёзное пребывание было бы равносильно гибели»¹⁸.

Таким образом, если карнавальный смех ставил человека вне общественных ценностей, он «не спасался, не погибал, а жил», то кощунственный, дьявольский хохот, напротив, не расшатывает мира средневековых представлений, не выводит из иерархии, а перемещает по её лестнице. Ю.Лотман и Б.Успенский отмечают различие сути западных карнавалов и русских праздников по формуле, где на карнавале «смешно – значит не страшно», а в святочных и масленичных обрядах – «смешно и страшно».

Ещё один вывод авторов – о театрализации смехового поведения. Они делят зрелища на театр и действо по типу эмоций и поведения. Действо (например карнавал) предполагает участие зрителя, это основа уравнивания, социализации индивидов. Театрализация предполагает созерцание. Сам играющий смешит, но не смеётся. Зрелищность, считают исследователи, противопоказана смеховой культуре, так как создаётся ситуация разделённости. Например, появление юродивого «подразумевает, что наблюдающий находится вне этого поведения и воспринимает его как «странное»... то есть чужое, не своё». То же можно сказать и о представлениях скоморохов, и о поведении Ивана Грозного.

Антиповедение, по мысли авторов, «имеет свои законы и стереотипы подобно тому, как имеет их и правильное, нормальное поведение. Отгалкивание от норм поведения, таким образом, выливается в уже готовые формы, одновременно оказываясь причастными к связанному с этими формами содержанию; собственно игровой момент может при этом отодвигаться на второй план, если не оказывается вовсе нивелированным»¹⁹. Те, кто каким-то образом оказываются противопоставлены обществу, попадают в накатанное русло антиповедения и начинают действовать по его законам.

Исследователи рассматривают смех без учета особого положения его носителей. Тем не менее концепция Лотмана способна во многом объяснить отношение людей к скоморохам. Несомненно, набожное в большинстве население боялось «левого», дьявольского мира. Антиповедение, несомое скоморохами, позволяло путем магического смеха проникнуть в этот мир, «задобрить» его, освободиться от страха. Неудивительно поэтому, что

¹⁸ Там же. С.156.

¹⁹ Там же. С.165.

народ любил скоморошьи представления, а церковники их ненавидели. С другой стороны, скоморохи, плоть от плоти дьявольского, языческого мира, сами могли вызывать страх. Принадлежность их к чужому миру не вызвала сомнений. Впрочем, степень христианской набожности населения не имеет особого значения, отношение к шаманам и им подобным всегда было двойственным, а степень негативности по отношению к ним сильно колеблется в зависимости от степени принадлежности к представляемому ими миру. Ситуацию отчужденности от тех же скоморохов и шаманов создает и само представление, в обоих смыслах этого слова, когда зрители лишь смотрят, как скоморохи проникают в «левый» мир, а сами активно в этом не участвуют.

С этой точки зрения действия опричников, с одной стороны, как по нотам разыгрывающих спектакль обратного, левого, дьявольского поведения, с пародийной церковной службой, черной и анимистической символикой, а с другой – вовлекающих в эту «игру» самих зрителей, выглядело, наверное, особенно страшно.

Таким образом, подход с точки зрения антиповедения позволяет выявить причины отчуждения скоморохов от общества и путь, которым старались поставить себя в особое положение опричники. Относительно первых можно предположить, что сами потешники если и не относились враждебно к остальному обществу, то, по крайней мере, могли относиться к его духовным ценностям довольно свободно. Это косвенным образом подтверждается имеющимися примерами их антисоциального поведения. Опричники демонстрируют такое поведение гораздо более ярко.

Однако получается, что появление карнавала, двумирностей – продукт влияния христианской культуры, отстраняющейся от язычества. И тут возникает сразу несколько вопросов. Смех как таковой не вписывается в рамки одной культуры и вряд ли можно утверждать, что весь он до появления христианства был «смехом тела» или сугубо ритуальным. Но тогда, наверное, могли существовать другие противопоставления, могущие создавать ситуацию смешного, определённую двумирность? Относительно «смеха тела» это конечно же различные телесные недостатки, а вот смех социальный всегда оперирует более общими категориями, такими как добро и зло. И если зло в тогдашнем обществе всегда нечто чужое, не своё, то наиболее подходящими под это определение являются как раз достаточно многочисленные маргинальные элементы. Разумеется, нельзя абсолютизировать данное положение. Карасёв, например, предложил противопоставление по отноше-

нию к Богу, шире – к смерти: «В пределе смех человека – это смех отчаяния... так как всегда решает одну и ту же задачу – противостояния смерти»²⁰. Тем не менее связь смеха с маргинальностью (прежде всего на подсознательном уровне) просматривается достаточно чётко уже на этом этапе, она появляется гораздо раньше противостояния язычества и христианства, что хорошо видно на фактах жестокого осмеяния жертв, проиллюстрированных Аверинцевым. Откуда же взялись столь явные различия смеховых культур и существует ли здесь связь с маргинальностью?

Если в самых общих чертах посмотреть на ситуацию в Западной Европе и на Руси XIV-XVI вв., то хорошо заметно, что христианизация в последней проходила более жестко и в то же время достигла меньших успехов. Кроме того, социально-экономическая ситуация была значительно сложнее, а это означает увеличение количества маргиналов, особо значительное число которых мы видим во время Ивана IV. И если социальные неурядицы в Западной Европе долгое время можно было хотя бы приглушить на подсознательном уровне во время карнавала, то на Руси более близкое языческое прошлое такой возможности не давало. Известно, что неустойчивое положение человека в обществе ведёт к попыткам найти новую точку опоры, социализироваться по национальному, конфессиональному или другому признаку. В традиционном обществе наиболее часто такой опорой становится прошлое. Опричники – хороший пример тому. Характерно, что и византийский вариант христианства, принятый Владимиром, тоже достаточно консервативен. Как бы набожно не выглядело большинство населения, оно подсознательно слишком сильно ещё тяготело к язычеству, к старым порядкам, а соответственно, могло как сомневаться в своей добропорядочности относительно новой религии, так и опасаться мести старой. Из этой ситуации мог быть только один выход – примириться с существованием ещё одного мира, с собственной маргинальностью, а значит, в какой-то мере и со злом рядом и в самом себе. Неудивительно тогда, что скоморошьи представления были настолько театральны. Различие же между карнавальная и скоморошьей культурой можно увидеть в доминировании двух разных видов смеха.

Первый – это выявленный М. Бахтиным смех дистанцирования, когда человек смехом отгораживается от зла, становится над

²⁰ Карасёв Л. В. Смех и зло// Человек. М.: Наука, 1992. № 3. С. 25.

ним, делает его чужим, далеким, а потому неопасным. А второй (тут, кстати, уместно вспомнить вывод Д. Лихачева о смехе над самим собой в Древней Руси) – сближение с неизбежным злом, признание его своим, близким, а потому неопасным. Человек не освобождается от зла, а лишь сбрасывает создаваемое им напряжение. Тогда-то, как кажется, и возникает формула «и страшно и смешно».

А если так, то природа скоморошества была призвана сбрасывать это напряжение, пока социальные и экономические неурядицы не достигли критической массы. И тогда скоморохи, не способные справиться с кризисом, гибели, а на смену им пришли другие формы выплескивания напряжения, более агрессивные и разрушительные. И примером может быть Иван Грозный с его кровавым «скоморошеством».

Вообще, все его шутовство: посаженный на царство Симеон Бекбулатович, любовь к скоморохам, – говорит не только о традиционности, но и об определенной архаичности смеха царя и его окружения. Можно сказать, что Иван, чувствуя свою слабость и переполняемый низменными влечениями, а также желая утвердить себя и свое самодержавие, пошёл на смеховой фарс. И пошёл не только из желания унижить окружающих, но и строго в стиле давно выработанной традиции перевернул мир, желая дать себе, наконец, волю в действиях, утвердить самого себя, посметь освободиться от мнимого зла или, вернее, от страха перед этим злом, большой кровью.

Это и есть, возможно, ответ на вопрос, почему царь выбрал такой нетрадиционный способ утверждения своей власти. Как раз традиционный, а именно такой, который, благодаря особенному внутреннему напряжению верхов власти в данное время, особенностям биографии и характера Ивана IV, был наиболее приемлем. В общем-то, здесь мотивы не столько утверждения власти, сколько выплеск наружу собственного «я». Немаловажно и то, что это нарушение инертного, но напряженного течения жизни нашло отклик в дворянской среде, где бытовали схожие представления о смехе.

Итак, в XVII в. скоморошество сошло на нет. Примечательно, что примерно в это же время на Западе исчезают карнавалы, начинается реформационное движение. Соответственно исчезают столь важные социальные отдушины средневекового общества. Вопрос, что же их заменило, какова была дальнейшая эволюция

смеха, ещё нуждается в изучении, и рассмотренные выше концепции далеко ещё не исчерпали здесь своих возможностей.

Таким образом, концепции смешного позволяют лучше понять природу маргиналов на основе двух важных составляющих особенностей присущего им смеха. Обе они коренятся в архаичных подсознательных установках.

Первая – связь смеха с магической, ритуальной сферой языческих представлений, приобретших с приходом христианства маргинальный характер и негативный образ.

Вторая составляющая – функция смеха в облегчении того или иного образа, помогающая смешать или изменить мотивации, оценки, создать более или менее приемлемые образцы поведения, оттолкнуть свой старый образ, освободиться от страха.

Что касается концепций, рассмотренных в связи со смехом в Древней Руси, то они указали его специфическую связь с маргинальным сознанием через установки, коренившиеся в языческих представлениях. Именно смех, преломляясь через маргиналов, позволял до поры до времени сбрасывать напряжение, связанное с христианизацией и социальным расслоением. Именно смех позволял путем смешения и подмены мотиваций решать неразрешимые в обыденных условиях противоречия. А тот факт, что по-разному решались эти проблемы, даёт возможность выявить разные виды смеха, осознать его сложную и неоднозначную природу, понять тесную связь с психологическими и культурными установками того времени, маргинальным положением человека в обществе.

**ИСПАНСКИЙ МАРГИНАЛ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVI – НАЧАЛА XVII ВЕКА.
АВТОР И ГЕРОЙ РОМАНА М.АЛЕМАНА
«ГУСМАН ДЕ АЛЬФАРАЧЕ»
В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ИНТЕРЬЕРЕ**

О.Н. Папушева

Испания на пороге Нового времени оказалась в ряду европейских стран, загадочным образом выброшенных на периферию истории. Казалось бы, ничто не предвещало подобной метаморфозы. Государства Пиренейского полуострова вступили в XVI в. в блеске славы и могущества. Брак Изабеллы Кастильской и Фердинанда Арагонского в 1469 г. ознаменовал завершение последнего этапа Реконкисты и начало централизации государства. Однако, как отмечал В.К. Пискорский, "после блестящего, но кратковременного периода славы, побед мирового значения наступила пора продолжительного застоя и мрака. Испания замкнулась в тесные пределы национальной жизни, где безраздельное господство принадлежало фанатическому духовенству, и долгое время Пиренеи представляли могущественную преграду для проникновения в Испанию лучей знания и свободы, продолжавших между тем развиваться в Европе"¹.

В.М. Раков в своей работе "Европейское чудо (Рождение новой Европы в XVI – XVIII вв.)" относит Испанию, наряду с Германией и Италией, к странам полупериферийной субсистемы². Страны этой субсистемы характеризуются нестабильностью политических режимов, экономической отсталостью, высокой степенью идеологизации. "Испанская модернизация во второй половине XVI в., отмечает он, прервалась, едва начавшись"³. Города постепенно стали приходить в упадок, превратившись из мощных экономических и политических центров в "вотчины городских кабальеро, контролировавших муниципалитеты"⁴. Упадок городов сопровождался диффузией городского менталитета с его

¹ Пискорский В.К. История Испании и Португалии. СПб., 1909. С. 142.

² См.: Раков В.К. Европейское чудо: (Рождение новой Европы в XVI – XVIII вв.). Пермь, 1999. С.58.

³ Там же.

⁴ Там же.

предпринимательскими ориентациями. Золото Нового Света не было направлено в сферу экономики, оно было потрачено на военные нужды, на приобретение поместий и должностей. В целом дворянский образ жизни в Испании данного периода был гораздо привлекательнее, чем образ жизни нарождавшейся буржуазии. Элементы будущей буржуазии не имели возможности укорениться на испанской почве, дворянство же из-за свойственного ей комплекса «героической лени» постепенно теряло свои политические и экономические позиции. На этом фоне произошло разрушение традиционной социальной структуры испанского общества. Появился многочисленный слой маргиналов – людей, которые не могли идентифицировать себя ни с одним из социальных слоев и пытались занять более выгодное положение в существовавших социальных полях.

В этой связи было бы интересно попытаться реконструировать некоторые особенности менталитета представителей маргинальных слоев, взглянув на эту проблему сквозь призму социально-политических и культурных процессов испанской действительности второй половины XVI – начала XVII вв.

Обозначив таким образом главную задачу исследования, хотелось бы отметить привлекательность романа М.Алемана “Гусман де Альфараче” как исторического источника. Плутовские романы вообще и роман Матео Алемана в частности являются благодатной почвой для исследователя, занимающегося реконструкцией социокультурного облика эпохи. Кроме того, в романе четко проявляется позиция автора, дающая возможность проследить соотношение массового и индивидуального сознания. Как справедливо отметил Ю.П. Малинин, “индивидуальное сознание – это микромир, во многом повторяющий макромир сознания общественного”⁵. Роман “Гусман де Альфараче” интересен еще и потому, что как ни одна другая книга он был очень популярен в Испании накануне Нового времени. За пять лет (с 1599 по 1604 г.) он издавался двадцать три раза. (Для сравнения, “Дон Кихот” Сервантеса публиковался за тот же период только десять раз.)

Роман “Гусман де Альфараче” нельзя назвать автобиографичным, но в судьбе автора и героя много общего. И тот и другой много раз меняли род занятий, переходили от одной деятельности

⁵ Малинин Ю.П. Общественно-политическая мысль позднесредневековой Франции XIV – XV века. СПб., 2000. С.8.

к другой. М.Алеман сначала учился на медицинском факультете университетов Саламанки и Алкала-де-Энарес, но экзамен на звание лиценциата не сдал. Затем последовала его неудачная женитьба, сразу после которой Алеман отправился в Мадрид, где с 1574 г. служил в государственном казначействе, занимался маклерством при распродаже недвижимости. Как отмечал в похвальном слове Альферес Луис де Вальдес, Матео Алеман “по доброй воле покинул коронную службу, на которой пробыл двадцать лучших лет своей жизни в должности казначея при сокровищнице его величества короля Филиппа Второго; принимал ... участие во многих дворцовых приемах и других немаловажных делах, какие ему поручались, причем исполнял службу столь безупречно, что дошел до крайней бедности; тогда, отказавшись по недостатку средств от должности, он обратился к другим занятиям, менее разорительным и хлопотным”⁶. В 1580 г. М.Алеман попал в тюрьму за долги. Именно к этому времени относятся его первые литературные опыты. Несмотря на исключительный успех “Гусмана де Альфараче”, Алеман терпел нужду, вновь сидел в тюрьме за долги. После публикации второй части романа (не поправившего его материального положения) он, будучи шестидесятилетним стариком, отправился в Мексику в свите архиепископа Гарсия Герры. На службе у этого прелата он находился все последние годы своей жизни⁷.

Любопытно проследить, как Матео Алеман, превратившись в маргинала, проецирует переживание собственных жизненных коллизий на героев своего романа. Характер этой проекции позволит лучше понять некоторые черты социальной психологии маргинала того времени.

Испанец, оказавшись за пределами традиционной структуры общества, имел определенные представления о механизме социальной адаптации. Самый верный способ устроить свою судьбу – попасть в Мадрид. Герой романа Гусман, так же как и создатель этого литературного персонажа, устремляется в Мадрид в надежде устроить свою судьбу. “С тем я и пустился в дальнейший путь, решив направиться в Мадрид, где находился в ту пору королевский двор и собрался весь цвет страны: кавалеры Золотого руна, гранды, вельможи, прелаты, дворяне – короче вся знать, а главное, молодой, недавно обвенчавшийся король”⁸. Герой романа

⁶ Алеман М. Гусман де Альфараче. М., 1963. Ч. 2. С. 17.

⁷ См.: Пинский. Гусман де Альфараче и испанский плутовской роман // Алеман М. Указ. соч. Ч.1. С.8.

⁸ Алеман М. Указ. соч., Ч. 1. С. 231.

Ф.Кеведо некий идалго, которого встречает на своем пути Паблос, направляется в столицу, чтобы устроить там свою судьбу, так как в “маленьком городке столь ободранный наследник знатного рода, как он, виден за версту, и поддерживать свое существование в таких условиях невозможно”, столица же есть “родина для всех”⁹. “Мадрид – море, куда впадают все реки и где всему найдется место”, – рассуждал Гусман¹⁰.

Подобные суждения стали возможны после утверждения на испанском троне Филиппа Второго, который в 1561 г. основал Эскориал – символический центр своего владычества. Филипп обосновался в своей резиденции и тем самым прервал традицию управления “странствующих королей”. Мадрид постепенно стал превращаться в столицу Кастилии, центр притяжения испанского дворянства.

Мадрид не случайно становится центром притяжения для представителей различных слоев общества, так как именно столица является местом сосредоточения и материального, и символического капитала, обладание которыми есть залог социальной состоятельности. Именно столица есть место, где, как сказал бы П.Бурдьё, “сконцентрированы высшие позиции всех полей”¹¹, занять которые стремились многие испанцы. Социальная неукорененность – типичное явление в Испании XVI – XVII вв. А это и есть показатель высшей маргинализации общества.

Р.Альтамира-и-Кревеа отмечает небывалое количество дворян, желающих получить хоть какую-нибудь должность при дворе. “Для того, чтобы добиться успеха, необходимо было либо пользоваться расположением короля, либо получить какую-нибудь высокую и почетную должность”¹².

Следующим шагом, очень важным, на пути общественного самоутверждения, было приобретение дворянского звания. Подобное стремление идентификации с дворянским сословием объяснимо не только материальными выгодами, которые приобретал обладатель дворянского титула, но и выгодностью той социальной позиции, которую он получал.

Все стремились стать идалго, те, кто разбогател недавно, считали необходимым приукрасить свое богатство знатным про-

⁹ Кеведо Ф. История жизни пройдохи по имени Дон Паблос // Плутонской роман. М., 1989. С. 320.

¹⁰ Алеман М. Указ. соч. Ч. 1. С. 108.

¹¹ Бурдьё П. Социология политики. М., 1993. С. 38.

¹² Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании. 1951. Т.2. С.125.

исхождением. Тем более что при наличии денег стать дворянином мог каждый. С 1553 г. испанское правительство продавало звание идальго. Стремление представителей средних слоев, горожан принадлежать к знатному сословию появилось во времена Реконкисты, когда каждый испанец считал своим долгом с оружием в руках отстаивать независимость своей родины. После окончания Реконкисты большая часть городских слоев не смогла реализовать себя в экономической сфере и искала самоутверждения на пути ложных идентификаций, как сказал бы психоаналитик. Многие не ограничивались принадлежностью к идальго и желали стать кабальеро, добившись разрешения употреблять перед своим именем приставку “дон”. “Дама без “доньи” все равно, что дом без крыши, мельница без жернова и тело без тени”, — рассуждал Гусман¹³. Сам он считал, что принадлежит к знатному роду Гусманов¹⁴. “По отцовской линии я мог бы поспорить в знатности с самим Сидом, ибо в моем свидетельстве о крещении значились весьма громкие имена”¹⁵. Из его рассказа, однако, очевидно, что его знатное происхождение — фикция. На самом деле, его бабушка, водившая за нос ни одного кабальеро, “больше всего благоволила к Гусманам”¹⁶ и самовольно причислила свою дочь к знатному роду.

Сам автор плутовского романа придерживается точки зрения, что “благородство может быть даровано либо духом святым, либо передано потомкам от славных предков”¹⁷. И далее: “Человек простого звания, нищего сословия, лезет в знать, важничает и пыжится, и все оттого, что в его мошне, бог весть какими судьбами, завелось полдюжины мараведи; ему невдомек, кто он таков, из какого звания вышел, откуда повелось его рыцарство, во что обошлись ему дворянские грамоты, чем промышлял его батюшка и кто была его матушка”¹⁸. Он удивлен огромному числу испанцев, которые, переселившись в Италию, именуют себя “донами”. “Всякий бродяга и сын бог весть каких родителей, переселившись в Италию, именует себя здесь “доном”. Если в Испании дело обстоит так же, то позволительно спросить: “А кто же свиней пасет?”¹⁹

¹³ Алеман М. Указ. соч. Ч. 1. С. 107.

¹⁴ Дворянский род Гусманов действительно являлся одним из старейших аристократических родов Испании.

¹⁵ Алеман М. Указ. соч. Ч. 1. С. 106.

¹⁶ Там же. С. 106.

¹⁷ Там же. Ч. 2. С. 255.

¹⁸ Там же. Ч. 2. С. 66.

¹⁹ Там же. Ч. 2. С. 255.

Одной из привлекательных сторон дворянского образа жизни был для многих испанцев культ праздности, “героической лени”. Благородному кабальеро не пристало заниматься физическим трудом и торговлей. Отношение Алемана к дворянской праздности двойственное. С одной стороны, он осуждает праздность, говоря, что “дурная привычка обратилась в природу, и природа стала такова, каковы привычки; отсюда безмерные траты, мотовство, роскошества”. С другой стороны, он как будто оправдывается за свои суждения: “Не подумайте, однако, будто я хочу лишить сановников и вельмож приятных увеселений. Обычай велит им участвовать в забавах и празднествах...”²⁰ В целом, много рассуждая о пользе труда и вреде безделья, М.Алеман, однако, вполне традиционно признает право высших сословий вести праздный образ жизни. Какова бы не была оценка Алемана, очевидно, что зарисовки испанской действительности, которые он дает, красноречиво свидетельствуют о различных срезам жизни испанского общества того времени.

Несмотря на то, что большинство высших должностей раздавались преимущественно дворянам и официально именно дворянство являлось ведущей политической силой, влияние его на короля было весьма ограничено. Филипп II, воспитанный своим отцом Карлом V в духе единовластия, стремился максимально ограничить круг своих советников. Мадридский двор не был широким собранием дворянства, возглавляемым королем, как двор в Версале. Французы вообще не считали мадридский двор “настоящим”, так как короли появлялись мало и были окружены узким кругом высших придворных, которые вызывали зависть большинства дворян, не пользовавшихся такими возможностями. Эта группа была преданна и послушна королевской власти и никогда не являлась угрозой абсолютизму²¹.

В этой связи любопытна оценка М.Алемана положения короля. Несмотря на то, что власть во многом была дискредитирована в глазах общества, она сохранила то, что П.Бурдые именует «символическим капиталом». Одним из характерных суждений Алемана является мысль о том, что быть королем – это скорее тяжкий труд, обязанность, чем приятная привилегия. “... Любой поденщик спит и отдыхает спокойнее, чем король ... и сколько бы купец не грузил товаров, их вес не сравнится с тяжестью коро-

²⁰ Там же. С. 42 – 43.

²¹ См.: *Домингес Ортис А.* Кризис испанской монархии XVII века // Россия и Испания: Историческая ретроспектива. М., 1987. С.248.

левской короны, а труды и дела короля важней и величественней, чем у самого величавого гранда. Когда все спят, король бодрствует... Когда все отдыхают, король трудится, ибо он заодно и погонщик и мул. Когда все веселятся, он вздыхает и стонет; и мало кто пожалеет его, разве корысти ради, меж тем, как его надлежит любить, бояться и почитать ради него самого”²².

В невзгодах и потрясениях, постигших общество, люди чаще всего были склонны обвинять окружение короля. Восстание коммунерос, носившее по своей сути антироялистский характер, тем не менее призывало: “Да здравствует король и смерть дурным министрам!”²³. Однако справедливости ради надо сказать, что антимонархические настроения существовали. Р.Альтамира-и-Кревеа в своем труде “История Испании” говорит, что в официальных отчетах часто упоминалось о том, что повстанцы относились с презрением к приказам короля, говоря, что “король – всего лишь человек”²⁴. В целом недовольство испанцев не порождало недоброжелательности к династии, чаще (особенно во времена правления Филиппа III, Филиппа IV и Карла II) народ был недоволен тем, что монархи передавали свои функции лицам, не обладавшим королевской харизмой, – фаворитам.

Алеман не раз высказывался по поводу корыстности и глупости окружения короля. “На словах эти люди служат королю, а на деле думают только о себе... Они затевают войны, нарушают мирные договоры, изменяют своим обещаниям, разоряя государство, грабя жителей и обрекая душу свою на адские муки”²⁵. Вполне справедливо наблюдение Ю.П. Малинина о том, что дурные советники в мировоззренческом плане выполняли важную функцию. Они отводили от государя возможные обвинения в несправедливом управлении, оберегая его образ²⁶.

Король, в представлениях Алемана, – это патриарх, который не только является связующим звеном в обществе, он – олицетворение справедливости. Справедливость присуща королю в силу самой природы королевской власти. Это вполне традиционное представление о монархе живуче было и во времена М.Алемана. “В сем мире есть владыка, а когда во дворце или во владениях государя оскорбляют кого-либо, тем самым наносят оскорбление и государю. И пусть обиженный простит – этого не-

²² Алеман М. Указ. соч. Ч. 1. С. 271 – 272.

²³ См.: Кудрявцев А.И. Испания в средние века. Л., 1937. С. 184

²⁴ См.: Альтамира-и-Кревеа Р. Указ. соч. С. 212.

²⁵ Алеман М. Указ. соч. Ч. 1. С. 322.

²⁶ Малинин Ю.П. Указ. соч. С. 158.

достаточно, ибо бесчинный и позорный поступок нарушает законы, установленные государем, и оскверняет его дом и страну”²⁷.

В сознании людей позднего средневековья понятие “суд” и “правосудие” разделены. Передавая право вершить судьбы людей должностным лицам, чиновникам, король делегирует свои властные полномочия. В представлениях испанцев с бюрократизацией правовой системы исчезает “момент истины”, божественная справедливость. Не даром Алеман в романе приводит притчу о Правде и Кривде. Суть её в том, что Правду почитали в глубокой древности, затем люди потеряли стыд и осудили Правду на вечное изгнание, а на её трон посадили Кривду. Кривда, восседая на троне, была окружена королями, князьями, жрецами, вельможами и разными чиновниками. Кривда хотела заставить Правду служить ей, но Правда притворилась немой. Так и осталась у неё эта привычка. “С той поры Правда нема – больно дорого ей стоили речи; кто правду правит, тот и платит”²⁸.

Ощущение того, что правосудие слишком далеко, чтобы до него достучаться, М. Алеман иллюстрирует рассказом о некоем крестьянине из Гранады, который вел тяжбу по поручению общины против их сеньора. Придя на Новую площадь, крестьянин стал разглядывать портал Канцелярии и увидел, что по обеим сторонам герба помещены изображения Правосудия и Могущества. “Стою вот и думаю, что эти две персоны поставлены здесь не про нашу честь, и охота мне вернуться восвояси; правосудие в этом доме помещено так высоко, что спуститься вниз ему никак невозможно, да и мне до него не дотянуться”²⁹.

Испанец на рубеже Нового времени не доверяет служителям закона, так как единственным доказательством вины или невиновности для них являются деньги. Все чиновники, с которыми приходится сталкиваться героям плутовских романов, смотрят на правосудие как на ремесло, которое дает приличный доход. Между ними ведется борьба за обладание источником дохода, такая, например, как её описывает Гусман. На крик и шум, вызванный стычкой Гусмана с хозяином постоялого двора, сбежались все соседи, с ними представители закона. “В селении было два алькальда, и оба явились на место происшествия. Каждый хотел забрать дело в свои руки. Писцы, заботясь о своей выгоде, уверяли каждого из них, что дело надлежит расследовать именно ему, чем

²⁷ Алеман М. Указ. соч. Ч. I. С. 134

²⁸ См.: Там же. С. 356 – 400.

²⁹ Там же. С. 85.

довели обоих до неистовства. Спор о том, кому достанется разбор дела, перешел в стычку, не менее ожесточенную и шумную, нежели прежняя³⁰. Здесь надо отметить, что испанцы боялись алькальдов. Страх этот был связан с методами разбора дела, а также с несправедливостями, творимыми ими. Как отмечал Гусман, “хозяина не пытали, ему даже не пригрозили пыткой, а он уже повинился в том, о чем его не спрашивали”³¹.

В Испании того времени получить хоть какую-нибудь должность — дело хлопотное, особенно если это касается должности судьи. Чтобы справить и надеть на плечи судейскую мантию, претендент должен был “залатать в ней прорехи тысячами бумажек и грамот и влезть в эту мантию, как в лабиринт, волоча за собой веревку!”. За это время проситель доходил до полной нищеты. Получив должность судьи, он “крушит и правого и виноватого; для него все преступники”³². Кроме приличного дохода, бывший проситель приобретает неограниченное влияние, власть над судьбами людей. “Сии вершители судеб не чувствуют и не страдают как мы. Это живые боги на земле. После судоговорения они, не спеша, отправляются домой, окруженные почестями, внушая прохожим благоговение и трепет”³³.

Священное право вершить суд, олицетворять собой высшую справедливость принадлежит теперь простому смертному, который в своих решениях руководствуется только своей выгодой. “Альгвасил может оказаться человеком вовсе без совести, вчерашним трактирщиком, как и его батюшка. Он купил амбарду, чтобы прокормиться... А если он хочет прокормиться, то обязан красть; и возглашая: “Я королевский альгвасил, несу королевский жезл”, на деле, с этим жезлом в руках, не признает ни короля, ни закона, и вопреки богу, закону и королю, будет над тобой измываться и словом и делом, чтобы вывести тебя из терпения и потом обвинить в буйстве”³⁴. В сознании М.Алемана служители закона олицетворяются с темными силами. “Кто произнес слово “пристав”, тот разом назвал все плутни и пакости, какие есть на свете. У приставов нет души, они — точная копия служителей ада”³⁵.

Отрицательное отношение Алемана к судейскому сословию не случайно. Это своего рода проекция личного жизненного опы-

³⁰ Там же. С. 149.

³¹ Там же. С. 150.

³² Там же. С. 258.

³³ Там же. Ч. 2. С. 187.

³⁴ Там же. Ч. 1. С. 184.

³⁵ Там же. С. 185.

та на испанскую действительность того времени. В представлении Алемана, все законники и правоведа корыстолюбцы, которые чинят произвол, творят несправедливости. Гусмана, так же как и самого Алемана, несправедливо обвинили и посадили в тюрьму. "Меня наказали плетьюми как ругателя, клеветника и лжеца...меня заковали в кандалы и бросили в тюрьму", – рассказывал Гусман³⁶. О пребывании в тюрьме у Гусмана остались самые жуткие воспоминания, которые, по всей видимости, были и личными впечатлениями Матео Алемана. "Я вырвался из тюрьмы, словно из преисподней. Прибавить к этому нечего, яснее не скажешь, ибо это сущий ад на земле"³⁷. Вполне закономерными были выводы, сделанные Гусманом: "Отныне я решил, что лучше потеряю все имущество, а в суд не пойду, разве, что насильно потащат"³⁸.

Однако, наряду с негативной характеристикой законников и правоведов, у Алемана встречаются и обратные суждения. "Допускаю, что такое бывает иногда ... низкий, порочный судья, доведенный алчностью до подобного непотребства, встречается на тысячу один"³⁹. В этом высказывании Алемана слышны отголоски традиционных идеалистических представлений о праве и справедливости, о служителях закона, которые стояли не только на страже общественного порядка, но и охраняли божественное право людей.

Таким образом, все вышеизложенное позволяет сделать некоторые выводы. В Испании на рубеже XVI-XVII вв. процесс маргинализации общества оказался достаточно глубоким. Кризис идентичности испытывали представители различных социальных страт. Традиционные установки и ценности утрачивали прежнюю силу, новые продуктивные ценности обществом не были выработаны. Итог – социальная и психологическая неукорененность в реалиях бытия, многие черты которой можно увидеть на примере личной судьбы М.Алемана и его героев.

³⁶ Там же. Ч.2. С. 177.

³⁷ Там же. С. 181.

³⁸ Там же. С. 182.

³⁹ Там же. Ч. 1. С. 84.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ЕВРЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ИСТОРИЗМА ДО ЭПОХИ МОДЕРНИЗАЦИИ

О.В. Хазанов

*Помни дни давние,
Раздумывай о годах минув-
ших поколений.*

Второзаконие 32:7

Сегодня общепризнанным является тот факт, что еврейский взгляд на историю наряду с греческой историографией заложил основы европейского историзма¹. Однако, пройдя соответствующее преломление сквозь призму христианского сознания, еврейский историзм претерпел значительные изменения. Сохранилось линейное восприятие времени, т.е., пожалуй, один из главных параметров, выделяющий еврейский историзм из широкого спектра традиционных моделей восприятия истории. Но ушли многие другие его важные составляющие: прежде всего национальный аспект, вне контекста которого сама идея истории в еврейском понимании теряла свое значение. Выделить и разобрать некоторые существенные черты еврейского религиозного историзма², определившие его специфику и отличия от других известных исторических моделей, – главная задача данной работы. В ее решении имеет смысл сочетать историко-генетический подход к исследуемому явлению с идеографическим (или феноменологическим), выделяя как важные вехи в развитии еврейского религиозного историзма, так и определившиеся в ходе последнего фундаментальные черты традиционного еврейского взгляда на историю.

¹ См.: Вейнберг И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993. См. также: Шичалин Ю.А. Античность – Европа – история. М., 1999.

² Под историзмом вообще можно понимать представления людей той или иной эпохи, принадлежащих к той или иной культурной или национальной общности, о прошлом, его связи с настоящим и будущим. Понятие же "религиозный историзм" предполагает, что данные представления оказываются включены в состав религиозного сознания в целом и определяются в основных своих параметрах присущей данной общности религиозной системой. Религиозный историзм, таким образом, оказывается присущ практически всем обществам, начиная с эпохи становления еще первобытного сознания. На протяжении многих веков и тысячелетий он менял свои формы. Одна из них оказалась в центре внимания в данной работе.

Начнем с констатации того факта, что до сих пор в основании научной картины, отражающей главные этапы исторического процесса библейской эпохи, лежит схема Танаха³. В соответствии с ней всю историю еврейского народа можно разделить на несколько больших периодов. Первый период, с XIX по XIII в. до н.э. — от праотца Авраама до Исхода из Египта, отражен только в еврейском священном тексте и не имеет пока серьезных альтернативных свидетельств, подтверждающих или, напротив, опровергающих данные Танаха. Период этот очень важен с точки зрения его влияния на формирование еврейского национального религиозно-исторического сознания, ибо в нем есть ряд существенных вех, определивших во многом основные доминанты еврейского мировоззрения в целом. Собственно, именно на данном этапе своей истории, если верить Преданию, еврейский народ пережил самую радикальную «модернизацию»⁴, обусловившую всю последующую его судьбу на века и даже тысячелетия. Этот переломный момент может быть обозначен одним словом: **Синай**. С него берет отсчет история еврейского народа, пришедшая на смену рассказам об отцах-патриархах, здесь был заключен Завет между Богом и избранным им народом, отсюда евреи начали выполнение своей миссии, возложенной на них Всевышним, тогда возникло нерасторжимое единство трех понятий: «евреи», «Бог» и «история», подвергавшееся на протяжении последних двух веков особенно интенсивным испытаниям на прочность, но несмотря ни на что, сохранявшее статус конституирующего начала еврейской цивилизации. Логическим завершением первого этапа было завоевание евреями Ханаана и создание там независимого государства, возглавляемого династией царя Давида, а также строительство Храма в Иерусалиме. С этого времени «богоизбранный народ», «богоизбранная династия» и «богоизбранная земля» также составят нерасторжимое единство в сознании самих евреев, определив их отношение ко всем последующим событиям своей истории как либо разрушающим данное единство, либо его восстанавливающим.

³ Термин Танах используется мной в качестве названия еврейского священного Канона как принятое в самой еврейской среде и, кроме того, как удачно отражающее саму тройственную структуру данного текста (Тора, Пророки и Писания).

⁴ Я специально закавычил понятие «модернизация», дабы отделить его от ставшего сегодня общепотребимым термином, обозначающего трансформацию всего жизненного и мировоззренческого уклада, переживаемого тем или иным обществом при переходе от стадии традиционного к нетрадиционному (или буржуазному).

Здесь представляется важным выделить ряд взаимосвязанных обстоятельств. Во-первых, в Танахе мы наблюдаем разворачивание событий, связанных даже с легендарными периодами истории еврейского народа, как происходящих не в мифологических, а в конкретно-исторических времени и пространстве. Это отнюдь не означает, что у евреев уже на ранней стадии складывания их цивилизации формируется строгая историко-критическая рефлексия и «исторический миф» вытесняется «историческим логосом». Напротив, внимательное отношение евреев к истории как раз и определяется их национальным мифом. Именно в его последовательном воплощении в собственной истории профессор А.Ю. Милитарев видит уникальную особенность традиционного еврейства⁵.

Во-вторых, как отмечает один из известных современных израильских историографов Йосеф Хаим Иерушалми, само божественное Откровение в еврейском религиозном сознании вписано в историю: «Постепенно, шаг за шагом, человек пришел к осознанию того, что Бог открывается в череде времен и событий... В религии Торы невозможно вообразить даже попытку бегства от истории. Она открыта навстречу истории, насквозь пропитана и до краев полна ею. История и вера Израиля невозможны одна без другой»⁶. Сразу оговорюсь, что это общее утверждение израильского автора мне представляется верным лишь для «эпохи Танаха». В «эпоху Талмуда» картина станет принципиально иной.

Еще одно интересное наблюдение, сделанное израильским ученым, сопоставившим еврейский историзм с античным, состоит в следующем: если греки изучают историю «из любопытства» или ищут в ней прагматическое значение, то для евреев история имеет глубокий сакральный смысл (что, напомним, не лишает описание исторических событий в Танахе реалистичности): «...если «отцом истории» справедливо именуют Геродота, то «праотцами историзма», т.е. первооткрывателями смысла истории, следует называть евреев. Народ Израиля был первым народом, осмыслившим решающее значение истории. Тем самым он открыл новый взгляд на мир»⁷. Что же касается отличия от других существовавших ближневосточных историографических тра-

⁵ Милитарев А.Ю. Воплощенный миф? (Размышления об исторической судьбе еврейства). Рукопись.

⁶ Иерушалми И.Х. Историческая память в Писании и талмудической литературе // Новая еврейская школа. 2000. №8. С. 41 – 70.

⁷ Там же. С. 46.

диций, еврейский историзм предполагает отображение не только героических моментов истории народа Израиля, но и прямо противоположных сюжетов. В некоторых разделах Танаха они даже доминируют (прежде всего у пророков). Ибо для евреев той эпохи в центре внимания стоит не национальная история как таковая, а история как раскрывающийся в реальности диалог между Богом и человеком.

В дальнейшей истории еврейского народа можно выделить еще два переломных момента, оказавших чрезвычайно большое влияние на определение общего облика еврейской цивилизации. По своему характеру они похожи. Главное их отличие состоит в масштабе социальных последствий. Имеется в виду разрушение Первого и Второго Храмов в Иерусалиме.

После разрушения в 586 г. до н.э. Первого Храма и увода евреев в Вавилонский плен возникает феномен еврейской диаспоры. Евреи учатся вновь жить вне Земли Израиля, нарушая тем самым одну из важнейших заповедей, полученных ими в период странствий по Синайской пустыне: *«И овладевайте землею, и поселитесь в ней, ибо вам даю Я землю эту, чтобы владеть ею»* (Числа 33:53). Ведь из диаспоры евреи были приведены в Палестину Всевышним для того, чтобы именно там они могли осуществить возложенную на них миссию, стать *«царством священников и народом святым»* (Исход 19:6) и в таком качестве нести *«свет народам мира»* (Исайя 49:6).

Возможна следующая аналогия: Эрец-Исраэль⁸ была для евреев не «матерью», а «женой». Брак с ней должен был привести к рождению «ребенка» – нового мира⁹. Поэтому жизнь вне данного «брака» воспринималась как неполноценная и даже греховная, что найдет позднее отражение в Талмуде: в трактате «Ктубот» будет закреплено следующее постановление мудрецов: *«Человек, живущий за пределами Израиля, подобен идолопоклоннику»* (Ктубот 110 в). Такое напряженное переживание своего изгнания в период Вавилонского пленения приведет к распространению у евреев мессианских чаяний – надежд на чудесное избавление, исходящее от Всевышнего, первым актом которого будет воз-

⁸ Земля Израиля (иврит).

⁹ Впервые такое сравнение я услышал в лекции преподавателя Бар-Иланского университета и одного из видных деятелей движения современной религиозной ортодоксии в Израиле П. Полонского, прочитанной им в Томске для студентов, обучающихся по программе Открытого университета Израиля (Томск, сентябрь 2000 г.).

вращение всего еврейского народа в Землю Израиля (Иезекииль 37:21-28). Впоследствии мессианская идея станет очень важной составляющей еврейского религиозно-исторического сознания, способной на протяжении многих веков и даже тысячелетий объединять евреев всего мира, служить им «источником утешения, мужества и надежды, что позволяло им вести свою полную опасностей коллективную жизнь религиозной нации с чувством уверенности в своей предопределенной национальной судьбе»¹⁰.

Кроме того, наступление мессианской эпохи, описанное в многочисленных библейских пророчествах, должно было стать событием не только национального, но вселенского масштаба. Весь мир должен был стать царством справедливости, мира и благоденствия всех народов, пришедших к истинному пониманию Всевышнего (см., например, Михей 4:1-4). Но только **реализация** в действительности всех признаков прихода Мессии могла заставить евреев поверить в него. Несответствие облика Иисуса господствующему представлению о Мессии и привело, очевидно, к неприятию его со стороны большинства еврейства¹¹.

То, что начиная с эпохи Второго храма (538 г. до н.э. – 70 г. н.э.) мессианские ожидания становятся одной из основ еврейского мировоззрения, наложило неизгладимый отпечаток на общий характер еврейского религиозного историзма. Для него оказалось свойственно не только внимание к происходящему «здесь и сейчас», о чем речь пойдет ниже, и не столько направленность в прошлое, вечное возвращение к изначальному архетипу, актуализация смыслов и фактов времени сакрального, сколько обращенность в будущее. Уже в сюжетах Библии, описывающих эпоху Патриархов, мы видим, как закладывалась эта одна из доминант еврейского сознания. Причем, что важно отметить, будущее с самого начала получало довольно четкую географическую локализацию: центром притяжения всех устремлений оказывалась Земля Израиля. Первым же требованием, предъявленным Богом Аврааму, было: «*Уходи из страны твоей, и с родины твоей, и из дома отца твоего в страну, которую я укажу тебе*» (Бытие 12:1). Именно Земля Израиля будет обещана Аврааму в качестве того места, где от него должен произойти «*народ великий и сильный*», в котором «*благословятся все народы земли*»

¹⁰ Фишман Г. Быть или не быть: евреи перед выбором. Иерусалим, 1998. С.120.

¹¹ Подробнее см.: Полонский П. Евреи и христианство: несовместимость двух подходов к миру. Иерусалим, 1995.

(Бытие 18:18). История еврейского народа тоже начинается со стремления войти в Эрец-Исраэль и с долгого пути к ней. А периоды первого и второго изгнания будут характеризоваться неизбежным страстным желанием вернуться в свою страну, постоянно подпитываемым мессианскими ожиданиями и эсхатологическими видениями. В устремленности еврейского исторического сознания в будущее, в центре которого каждый раз оказывался идеальный образ Земли Израиля, выдающийся еврейский историк XIX в. Г.Грец видел объяснение феномена выживания еврейского народа в течение веков и даже тысячелетий в условиях, в которых другие народы исчезали за гораздо более короткий срок¹². Уже отцы-патриархи, проходя по Ханаану, населенному многочисленными языческими племенами, видели в нем праобраз будущей Святой Земли, осененной *Шхиной*, т.е. Божественным Присутствием, и наделенной особыми сверхъестественными качествами. Сорок лет длился процесс «рождения» еврейского народа в Синайской пустыне, и весь этот период был также временем ожидания момента вступления в Эрец-Исраэль. Символом умонастроений евреев в Вавилонском плену стал 137-й Псалом: *«При реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе»* (137:1). Его 5-й и 6-й стихи в прекрасной поэтической форме выразили отмеченную нами нерасторжимую связь будущего евреев и Страны Израиля: *«Если забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя. Прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего»*.

Эпоха Второго Храма тоже заканчивается разрушением величайшей святыни еврейского народа и его новым изгнанием, которое, однако, оказалось гораздо более длительным, чем первое. Этому предшествовали очень важные с точки зрения истории еврейского народа события. Дело в том, что накануне разрушения Второго Храма еврейское общество переживало серьезный внутренний конфликт, обусловленный во многом внешними обстоятельствами. Хорошо известен тот факт, что с самого начала своей истории евреи находились в постоянном контакте и взаимодействии с иными культурами: египетской, вавилонской, ханаанейской. Следствием такого тесного общения была определенная модификация самой еврейской традиции, что отразилось в том

¹² Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего: В 12 т. Одесса, 1900 – 1910.

числе и на жанровой и идейной палитре Библейского канона. Но все эти контакты не вели к столь радикальным изменениям, к каким привела первая встреча еврейской культуры с культурой западной, состоявшаяся в конце I тыс. до н.э., а именно с культурой эллинистической. Тогда произошел первый серьезный внутренний раскол в еврейском мире между западниками (эллинистами) и традиционалистами. На исход противостояния решающее влияние оказало воздействие извне, а именно агрессивная политика Рима, завершившаяся Иудейской войной, поражением евреев и началом в их истории эпохи *галута*, или Великого изгнания, продолжавшегося две тысячи лет вплоть до середины XX века, когда было воссоздано государство Израиль.

Разрушение Второго Храма в 70 г. может рассматриваться как условный рубеж, завершающий период древней истории народа Израиля. Весь этот период, от начала времен отцов-патриархов, по другому называют «эпохой Танаха». Ибо именно в течение всего этого времени шел процесс складывания и оформления данного величественного текста, вобравшего в себя все основные достижения «Осевой эпохи» на Ближнем Востоке. В Танахе были закреплены фундаментальные мировоззренческие максимы, которые, будучи преломленными сквозь призму христианства и ислама, оказались сегодня достоянием значительной части человечества. Одной из таких максим стал еврейский взгляд на историю. Мир воспринимался создателями Танаха как грандиозная система. Но система не статичная, а *развивающаяся* в процессе истории, у которой есть *начало* и есть *цель* (отсюда такое место в еврейском историческом сознании занимает образ будущего). Очевидно, что это была подлинная революция в восприятии времени. Оно оказалось разомкнутым, динамично-направленным, а не циклично-замкнутым; каждый его конкретный момент должен был проживаться человеком как уникальный и неповторимый. В результате наряду с идеей будущего бытие «здесь и сейчас» тоже приобретает особое значение. Это было связано с тем, что, согласно еврейскому мировоззрению эпохи Танаха, значимой является каждая конкретная личность, живущая в мире лишь в рамках определенного времени и через него, точнее, через процесс ученичества в нем входящая в жизнь вечную.

Далее, характеризуя религиозно-историческую концепцию Танаха, следует отметить, что в соответствии с ней, Бог хочет проявиться в мире, но делает Он это через посредство Своего общения с человеком, выступающим в качестве его союзника и

партнера. И драма истории разворачивается как взаимодействие и борьба между божественной и человеческой волей. Однако, несмотря на ярко выраженное в Танахе личностное начало, субъектом истории как процесса изменения и преобразования мира в соответствии с Божественным Планом может быть только *народ*, а не отдельный человек. Ибо с появлением представления о линейности и необратимости времени сразу же со всей остротой встала проблема смерти и ее преодоления. Праведник, каков бы он ни был, не властен над временем. Он может стать лишь *основателем* движения, судьба которого будет зависеть уже от его продолжателей. Именно поэтому в приводимом выше обетовании, данном Богом Аврааму, сказано: *«От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли»* (Бытие 18:18), а в пророчестве Исаии (49:6) обетование повторяется вновь с важным дополнением к нему: *«Я сделаю тебя светом для народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли»*. Поэтому Завет, заключенный на Синае, обращен не только к его «непосредственным участникам»: *«Ибо не только с вами одними я поставлю сегодня этот завет и этот клятвенный договор; но как с теми, кто сегодня здесь с нами стоит перед лицом Господа, Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня»* (Второзаконие 29:14).

Иначе говоря, Бог считает необходимым создать такой народ, который сможет с наибольшей полнотой реализовать Его замысел, и дает ему в руки соответствующий «инструмент» – Землю Израиля, вне которой евреи как будто теряли «плоть» и «кровь», сохраняя лишь «дух».

В эпоху Танаха евреи верили, что все, что с ними происходило, не имело никаких исторических аналогий. Поэтому сами факты своей истории они включили в Священный Канон ибо через них они надеялись лучше понять Избравшего их, а также цель своего избрания. Реконструируя в целом историзм Танаха, можно выстроить следующую логическую цепочку: стремление Бога проявить себя в мире (*первоначальный импульс*) – мир как полигон для совершенствования человека через его творческую деятельность в соответствии с заповедями (*первый результат творчества*) – история как процесс взаимодействия Бога и человека, с одной стороны, и людей между собой – с другой (*процесс развития*). Примечательно, что среди десяти основных заповедей (а всего их Тора насчитывает 613!) религиозные предписания оказываются рядоположенными с этическими нормами. То есть со-

гласно мировоззрению евреев того времени взаимоотношения между Богом и людьми имеют такое же значение, как и взаимоотношения людей между собой. А народ как раз и является той естественной средой, где отношения между людьми должны быть выстроены согласно божественным заповедям, от степени соответствия которым и будет зависеть судьба данного народа в истории. Отсюда проистекает органичное единство в Танахе идей коллективной и индивидуальной ответственности. Отсюда же и дуалистический характер еврейского историзма. Установка на **в с е о б щ н о с т ь** (представление о единстве рода человеческого) сочетается в нем с убежденностью в **у н и к а л ь н о с т и** исторической миссии народа Израиля.

С завершением эпохи Танаха меняется и отношение евреев к истории. Она в каком-то смысле теряет для них всякое значение. Если в предшествующий период, по словам замечательного российского ученого Е.Б. Рашковского, «евреи явили себя мастерами глубокого и продуманного научно-исторического дискурса, связанного со сбором конкретных исторических свидетельств, с их хронологическим взаимосоотнесением, с попытками их макроисторического осмысления»¹³, то уже в Талмуде мы сталкиваемся с ярко выраженным пренебрежительным отношением авторов, рассказывающих о тех или иных событиях, к элементарным требованиям достоверности их описания. В этом смысле жанрово Талмуд оказывается ближе скорее античному роману, нежели всей предшествовавшей еврейской письменной традиции¹⁴.

Изменилось и само отношение евреев ко времени. Особенно яркой иллюстрацией этого поворота является еврейская средневековая мистика, где на место *линейного* восприятия времени вновь пришло *циклическое*. Одновременно изменился и *масштаб* его измерения, приблизившийся к тому, что мы потом увидим в классическом индуизме. Так, согласно Абарбанелю, основной единицей измерения является *шмита*=6 000 лет; она завершается *юбилеем*, а после 18 000 юбилеев происходит новое Творение мира¹⁵.

¹³ Рашковский Е.Б. Дискурс о заблудившемся коне, или Еврейское местечко (штетл) как исторический феномен // Восток. 2000. №4. С. 133.

¹⁴ Ковельман А. Фарс в Талмуде // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. М., 1999. С. 129 – 136.

¹⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. С. 310.

Ответ на вопрос, с чем был связан столь резкий поворот в еврейском историческом сознании, ждет еще своего исследователя. Может быть, как раз с тем, что еврейская жизнь в Земле Израиля закончилась, еврейский народ словно бы «умер», а мертвых история не интересуется. Так или иначе, но факт остается фактом: с началом эпохи средневековья «историческое сознание еврейского народа начинает усматривать в динамике времен по преимуществу лишь прерывности и зияния: позади – священная библейская история, впереди (завтра, послезавтра, через тысячи лет?) – обетованное искупление и освобождение Вселенной (*геула*) в Мессианском Царстве, а между ними – дурная бесконечность *галута*: переселения, оседания, погромы, исходы...»¹⁶. И так вплоть до эпохи Нового времени, когда под воздействием идей еврейского Просвещения (*Аскалы*) рождается новый еврейский историзм, в том числе и историзм религиозный, но это уже тема другого исследования.

¹⁶ Рашковский Е.Б. Дискурс о заблудившемся коне... С. 133.

«ДИАЛЕКТИКА МИФА» А.Ф. ЛОСЕВА И КРИЗИС РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ПОЗНАНИЯ

Ю.В. Мельникова

Актуальные проблемы любой эпохи всегда очевидно отражаются в ее наиболее неординарных текстах, создание которых актуализирует и обостряет признаки существующего кризиса. Двадцатый век, как никакой другой, был насыщен такого рода текстами в достаточной мере («Закат Европы» О.Шпенглера, «В тени завтрашнего дня» Й.Хейзинги, «Миф о вечном возвращении» М.Элиаде, работы М.М.Бахтина и т.д.). На наш взгляд, «Диалектика мифа» А.Ф.Лосева имеет все основания быть включенной в данный список (особенно учитывая место и время создания этого сочинения), т.к. предложенная автором новая парадигма миропознания оказалась вполне актуальна на фоне альтернативных интеллектуальных поисков первой трети двадцатого столетия.

Подробное изложение истории создания и публикации книги содержится в воспоминаниях А.А.Тахо-Годи «Лосев», где описывается реакция официальных властей и общественности на вышедшую в 1930 году «Диалектику мифа»¹. В нашу же задачу входит содержательный анализ теоретических построений А.Лосева, которые свидетельствуют об определенных сдвигах в разработке «новой методологии».

Пожалуй, ведущим мотивом в рассуждениях автора была его уверенность в существовании непосредственной альтернативы рационалистической системе познания. В частности, это выражается в эмоциональной критике А.Лосевым «буржуазной науки», которая превратила окружающий мир в механистическую конструкцию (т.е. в машину), лишив человека яркости и непосредственности восприятия². Более всего в таком положении вещей ученого не устраивало стремление превратить учение о материи и о разуме как единственном способе ее познания в абсолютную

¹ Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997. С.95 – 139.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Самое само. М., 1999. С.318 – 319.

истину³. А.Лосев отказывается принимать данную позицию как приоритетную, т.к. считает ее заблуждением всей западноевропейской культуры⁴. Помимо того, ученый уверен, что вся современная ему наука (начиная с эпохи Р.Декарта) является масштабной аберрацией сознания в силу следующего обстоятельства: наука отрицает в качестве своего постоянного источника миф, который собственно и делает ее привлекательной в качестве определенного мировоззрения. Автор считает, что любое доказуемое и выводимое всегда базируется на недоказуемом и невыводимом, а это и есть мифология⁵. Именно поэтому «наука всегда мифологична» (в том числе и новоевропейская со времен Декарта)⁶. Отсюда пресловутая борьба науки с мифом как «иррациональным» заблуждением в конечном счете есть соперничество двух мифологий⁷. «Миф о всемогуществе знания есть всецело буржуазный миф»⁸. С точки зрения А.Лосева, становится вполне обоснованным и необходимым пристальное изучение мифа и «мифической методологии», ибо они есть те средства миропознания, которые являются жизненно необходимыми для любого человека. Исследователь пишет, что миф – это «жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность»⁹, в противовес, например, «материи» буржуазной науки как «мертвого, слепого вселенского чудища»¹⁰.

Свое обоснование А.Лосев начинает с опровержения «абсурдной», по его мнению, мысли о «вымышленности», «нереальности», «неистинности» мифа¹¹. Если мифологическое сознание не оперирует логическими категориями и строгими доказательствами, это вовсе не означает, что знание мифа выдуманно и иррационально¹². Мифу присущи и определенная структура, и четкая последовательность, и своя истинность. (Чуть позже к подобным выводам пришел Я.Э.Голосовкер в работе «Логика античного мифа». Ученый считает, что «логика» мифа присутствует в об-

³ Там же.

⁴ Там же. С.324 – 336.

⁵ Лосев А.Ф. Дialeктика мифа. С.218.

⁶ Там же. С.220.

⁷ Там же. С. 222.

⁸ Там же. С. 310 – 311.

⁹ Там же. С. 212.

¹⁰ Там же. С. 318 – 319.

¹¹ Там же. С. 230 – 231.

¹² Там же. С. 233.

стоятельстве «знания» и «смысла» любого мифа¹³, ибо любой архаический человек доверяет осмысленному опыту, пускай в категориях малодоступных современному рациональному мировоззрению. Стоит упоминания тот факт, что такого рода идея разрабатывалась и М.Элиаде в «Мифе о вечном возвращении»). Поэтому миф может реконструировать окружающую реальность с не меньшим успехом, чем научное познание.

Отметим, что, несмотря на негативное авторское отношение к современной науке, его собственная методика исследования мифа и определения сути данного явления носят ярко выраженный интеллектуальный характер. Приведем один пример: ученый выясняет сущность мифа посредством исключения из его сферы ряда смысловых аспектов – религиозного, поэтического, метафизического, догматического и т.п.¹⁴ Более того, диалектическое рассмотрение мифа (особенно его символической природы) предполагает некоторые логические операции¹⁵, которые возможны благодаря рассудочной деятельности мышления. Поэтому та непосредственность восприятия мифа, провозглашенная в самом начале «Диалектики...», оказывается под некоторым сомнением. Стоит упоминания тот факт, что в тексте А.Лосева есть одно небезынтересное высказывание, которое может охарактеризовать методологические и мировоззренческие предпочтения автора: «И не лучше ли выкинуть всех этих объектов и субъектов, и не лучше ли описывать предмет так, каким он является?»¹⁶ Исследователь стремится изучать миф «как таковой, что он есть»¹⁷, тем самым экстраполируя «непосредственное» мифологическое восприятие в собственный теоретический багаж (но это не лишает работу «рассудочного» элемента). В данном контексте прослеживается определенное влияние Э.Гуссерля на изыскания отечественного мыслителя. Немецкий ученый считал главной задачей познания «видеть и адекватно описывать» вещи такими, какими они являются¹⁸. Метод интенционального (или феноменологического) анализа в том и заключается, чтобы незаинтересованно исследовать предмет в самом факте его существования («сущий,

¹³ *Голосовкер Я.Э.* Логика античного мифа // Он же. Логика мифа. М., 1987. С.12.

¹⁴ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа ... С.291 – 301, 256 и т.д.

¹⁵ Там же. С. 236 – 242.

¹⁶ Там же. С. 249.

¹⁷ Там же. С. 209.

¹⁸ *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 98 – 99.

и сущий именно так, как он есть»)¹⁹. Э.Гуссерль весьма показательно именует свой метод «беспредвзвешенным описанием» феноменов²⁰.

Конечная лосевская формула мифа выглядит следующим образом: «Миф есть развернутое магическое имя»²¹ (в другом месте: «...в словах данная чудесная история личности»)²². Автор подразумевает под мифологией протекающую во времени человеческую жизнь, которая демонстрирует совпадение «идеального принципа» и реальной осуществленности личного бытия²³. Такого рода предположение уделяет особое внимание активной личностной позиции каждого индивида, чей познавательный потенциал совмещает рациональное и чувственное начала, но не в одинаковой степени. По мнению ученого, миф «абсолютно непосредственен и наивен и не требует никакой специальной работы мысли»²⁴.

Именно это обстоятельство позволяет мифу придавать вещам «новую и небывалую» окраску²⁵. По мнению автора, особая «мифическая отрешенность» удаляет из вещей их обыденный смысл, взамен наделяя новыми характеристиками (так, например, привычный ковер превращается в ковер-самолет)²⁶. Интересно отметить подобные замечания в работе Я.Э.Голосовкера, который пишет, что «логика чудесного» в мифе преобразует обычную материальность вещей, создавая из античного воинского шлема волшебный шлем-невидимку, принадлежащий Гермесу²⁷. Все это делает миф «общим, простейшим, до-рефлексивным, интуитивным взаимоотношением человека с вещами»²⁸. Упомянем, что такого рода особенность мифа свидетельствует о его первичности и укорененности в человеческой природе.

По поводу вышеизложенного стоит сделать два замечания. Во-первых, наделение вещей «новыми и небывалыми» характеристиками оказывалось под силу представителям традиционных культур и детям, в отличие от современников научно-

¹⁹ Там же. С. 118 – 199.

²⁰ Там же. С. 101.

²¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С.386 – 387.

²² Там же. С. 384.

²³ Там же. С. 382.

²⁴ Там же. С. 233.

²⁵ Там же. С. 265.

²⁶ Там же. С. 263 – 264.

²⁷ Голосовкер Я.Э. Логика античного мифа. С. 27.

²⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С.266.

технического прогресса. Поэтому возникала (и возникает) необходимость определенного реконструирования собственных воззрений, что весьма трудоемкое занятие. Исходя из этого, «мифологизация» становилась доступной сильным, энергичным личностям, обладающим огромным психическим потенциалом. Данную мысль точно выразил Я.Э.Голосовкер, считавший главным законом мифотворчества «абсолютную свободу желаний или творческую волю»²⁹. Поэтому любая цель в мифе становится достижимой, ибо все зависит от «желания» героев. Я.Э.Голосовкер выбирает в качестве наиболее очевидного примера Одиссея, чья жизнь насыщена трудными ситуациями, из которых он благополучно выпутывается³⁰. Вспомним его поведение по отношению к циклопам или сиренам³¹. А.Лосев трактует этот образ в похожем ключе, описывая блестящие способности героя в критические моменты (например, похищение Одиссеем изображения Афины-Паллады из осажденной Трои или успешное нахождение Ахилла на о. Скирос среди служанок дочери царя Ликомеда)³².

В противном же случае мифология приобретает относительный, условный характер и теряет ценностные ориентиры (как это случилось в коммунистической России, чьи мифологические образы представлены «шакалами империализма» и «финансовыми акулами»)³³. Хотя относительная мифология, с точки зрения А.Лосева, всегда «частична и ущербна»³⁴, т.к. не передает всей полноты бытия, это не мешает ей заимствовать из подлинного мифа его непосредственность и красочность («темные силы реакции», «черная рать мракобесов» и, как противовес, «красная заря» «мирового пожара», «красное знамя» восстаний)³⁵. В данном случае уместно вспомнить замечания М.Элиаде, писавшего, что коммунистическая идеология благополучно впитала ряд мифологических сюжетов. Например, в качестве «героя-искупителя» выступает пролетариат, который борется за пришествие «золотого века» (т.е. эпохи бесклассового общества), выступая как олицетворение «Добра» против всемирного «Зла» – империализма³⁶. (А это является общеизвестной мифологической топикой.

²⁹ Голосовкер Я.Э. Логика античного мифа. С.22.

³⁰ Там же. С. 29 – 30.

³¹ Там же. С. 30 – 31.

³² Мифология // БЭС. М., 1998. С.412.

³³ Лосев А.Ф. Дialeктика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 97.

³⁴ Лосев А.Ф. Дialeктика мифа... С. 388.

³⁵ Там же. С. 298.

³⁶ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 182 – 183.

Вспомним 12 подвигов Геракла или русских богатырей из народных фольклорных преданий.)

Во-вторых, миф как некая «идеальная выполненность» конкретной человеческой истории в «Диалектике мифа» очень близок концепции мифологической личности М.Элиаде. По его мнению, основная функция мифа – «давать модели», «придавать значимость миру и человеческому существованию». Благодаря этому, действительность воспринимается как «в совершенстве организованный, разумный и значимый Космос»³⁷. Человек традиционного общества, получая архетипические образцы поведения богов, предков и героев, имеет возможность поучаствовать в космо- и антропогонии. Поэтому «реальность преобразуется исключительно путем повторения или участия; все, что не имеет образца для подражания, лишено смысла...»³⁸ С точки зрения цивилизованного человека, это выглядит как слепое, непонятное копирование того, что, возможно, никогда не происходило. Но, на наш взгляд, здесь кроется важная особенность психики архаического человека. Ибо, повторяя, он взваливал на себя огромную ответственность за «возвращение» первых времен³⁹. Более того, представитель традиционного общества никогда не воспринимал себя как вполне сформировавшуюся личность, открывая перспективы изменения в процессе очередного «оживления» священного прошлого⁴⁰. Иными словами, он творил и создавал себя и окружающий его Космос, исходя из «священного предания» богов, предков, героев⁴¹.

Все вышеизложенное подтверждает мысль А.Ф. Лосева о первостепенной значимости мифологического предания в жизни человека, акцентируя особое внимание на совпадении в мифе «идеальной парадигмы» личности и реальной индивидуальной истории.

Критикуя рационалистическую систему познания, которая стремится изгнать мифологическое из мировоззрения, А.Лосев считает ее «чисто капиталистическим и мещански-буржуазным принципом», рожденным еще интуициями Ренессанса⁴². Тем не менее, несмотря на неприязненное отношение науки к мифу, первая позаимствовала из второго некоторые методологические ас-

³⁷ Там же. С. 147.

³⁸ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С.56 – 57.

³⁹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С.69.

⁴⁰ Там же. С. 66.

⁴¹ Элиаде М. Миф о вечном возвращении... С. 38 – 39, 47, 70 – 76 и т.д.

⁴² Лосев А.Ф. Диалектика мифа... М., 1991. С.108.

пекты, например веру в основополагающие, зачастую малодоказуемые аксиомы⁴³. Отметим, что подобных взглядов на природу науки придерживается и К.Хюбнер, писавший в свое время, что и миф, и наука имеют «определенные базисные предположения», которые структурируют дальнейшее познание. В мифе данную роль выполняет «архе», в науке же – «законы природы» и «правила истории»⁴⁴. Но дело не ограничивается только сходством. Основное различие лежит в сфере отношения к абсолютной истине (наука не признает ее существования), а миф, в силу приобщения к священной истории, обладает ею)⁴⁵.

По мнению А.Лосева, научное познание препарирует окружающую действительность, т.к. оно мало заинтересовано в существовании и объекта и субъекта⁴⁶. Поэтому наука живет ради метода и так быстро меняет одни предположения на другие⁴⁷. Этим научное познание проигрывает мифологическому как «абсолютному бытию», которое постоянно осуществляется в реальном мире⁴⁸.

Мысль об искажающем влиянии науки поддерживает и П.Фейрабенд, считавший последнюю одним из самых «агрессивных» мифов современности⁴⁹. По его мнению, пользуясь однородностью логических штампов, наука завоевала «тоталитарную власть» в цивилизованном мире, диктуя свои «безошибочные» теории государству, обществу и каждому человеку⁵⁰.

Несмотря на концептуальную непохожесть данных авторов (А.Лосев, К.Хюбнер, П.Фейрабенд), вполне очевидно то обстоятельство, которое их объединяет. Это уверенность в том, что рационалистическая парадигма познания не является единственной и уникальной. По меткому выражению П.Фейрабенда, у науки есть «своя сказка о специальном и универсальном методе», но это сказка-ложь⁵¹. Таким образом, утверждается мысль об альтернативности познавательного процесса, где наука занимает далеко не лидирующее положение.

⁴³ Он же. Дialeктика мифа... М., 1999. С. 218.

⁴⁴ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 240.

⁴⁵ Там же. С. 248.

⁴⁶ Лосев А. Ф. Дialeктика мифа... С. 225 – 226.

⁴⁷ Там же. С. 226 – 228.

⁴⁸ Там же. С. 228.

⁴⁹ Фейрабенд П. Против методологического принуждения: Очерк анархистской теории познания // Фейрабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 146.

⁵⁰ Там же. С. 128 – 134, 456 – 459.

⁵¹ Там же. С. 458 – 460.

Наибольшую опасность, с точки зрения А.Лосева, господство современной науки представляет в своих теориях о бесконечном, пустом, холодном пространстве⁵², которое превращает человека в пылинку, подавляя его индивидуальность, с одной стороны, а с другой – учение о бесконечном прогрессе, уничтожающем самодостоинство прошлых культур («удобрение для других эпох»)⁵³. Отметим, что пафос авторского негодования против идеи прогресса очень напоминает убеждения О.Шпенглера, провозгласившего в 1920-е годы, что нет никакой «всемирной истории», что существуют лишь «феномены множества мощных культур», обладающих самобытной и уникальной биографией⁵⁴.

Положение человека в современности оказывается низведенным до «винтика» в огромном механизме всеобщей истории. Понятно, что не могло идти и речи о прекрасной творящей личности, создающей священный Космос. В данном контексте опасения А.Лосева вполне обоснованны и понятны. Более того, они явились определенно пророческими, если вспомнить вскоре наступившую эпоху тоталитаризма. (Заметим, что они весьма созвучны выводам К.Хюбнера о «технотезировании мировоззрения и человека в целом в XX веке»⁵⁵, чему вполне может противостоять мифологический опыт⁵⁶). Поэтому возвращение мифа в сегодняшнюю действительность актуально и необходимо.

Но вызывает вопросы следующее невыясненное обстоятельство: какими путями человек будет возвращать (или возрождать) утраченное непосредственное мифологическое восприятие? Конкретного ответа «Диалектика мифа» не содержит, хотя ее автор убежден, что миф – «это совершенно необходимая категория мысли и жизни»⁵⁷. По всей видимости, это обусловлено тем, что миф позволяет осуществиться «идеальному образцу» человеческой личности. Миф реализует человека в его «абсолютном самоутверждении», даруя цельную и осмысленную жизнь⁵⁸.

«Диалектика мифа» А.Лосева не содержит конкретной «программы» реабилитации мифа, чем отличается от упомянутых выше текстов. Так, например, П.Фейрабенд считает возможным

⁵² Лосев А. Ф. Диалектика мифа... М., 1991. С. 31.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Образ и действительность. Новосибирск, 1993. С. 56 – 57.

⁵⁵ Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 284 – 287.

⁵⁶ Там же. С. 299 – 300, 321 – 322.

⁵⁷ Лосев А. Ф. Диалектика мифа... С. 210.

⁵⁸ Там же. С. 368 – 369.

возвращение «ненаучного» мифа в проекте нового образования, которое он именует «многостандартным»⁵⁹. Его суть заключается в преподавании всех возможных точек зрения как «исторических феноменов» на определенное явление. Это позволит человеку самостоятельно выбрать наиболее приемлемое знание. Или другое мнение. К.Хюбнер, подчеркивая «несоизмеримость» научного и мифологического мировоззрения⁶⁰, полагает, что именно мифу удастся сгладить наиболее острые противоречия в сциентистском наследии⁶¹. Поэтому необходимо учиться у древних греков, например, воспринимать окружающий мир «синтетически»⁶² для восстановления целостности познания. Т.Кун, автор известного труда «Структура научных революций», не обращаясь непосредственно к мифу, говорит о том, что прогресс современной науки зашел в тупик из-за замкнутости и невосприимчивости научного сообщества к альтернативным системам «исследования»⁶³. Поэтому он видит необходимость в возобновлении коммуникации с «ненаучными группами»⁶⁴ и замену основной цели познания: с «эволюции к тому, что мы надеемся узнать» на «эволюцию от того, что мы знаем»⁶⁵.

Подводя итоги, отметим, что отсутствие конкретных «рецептов» в «Диалектике мифа» делает это сочинение более вариативным при изучении. Возможно, это обстоятельство объясняет постоянный научный интерес к лосевскому сочинению. Но, как нам кажется, автор все же выполнил поставленную в начале задачу. Через критику рационалистической парадигмы он реконструировал миф в его основополагающих аспектах, лишней раз подтвердив положение об альтернативности человеческого познания. Теория мифа А.Лосева оригинальна («миф есть развернутое магическое имя»⁶⁶ или миф – это «в словах данная чудесная история личности»⁶⁷), что, по всей видимости, обусловлено источ-

⁵⁹ *Фейрабенд П.* Против методологического принуждения... С. 460 – 461, 465 – 466.

⁶⁰ *Хюбнер К.* Критика научного разума. С. 320 – 321.

⁶¹ Там же. С. 321 – 322.

⁶² Там же. С. 309.

⁶³ *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977. С. 221.

⁶⁴ Там же. С. 222.

⁶⁵ Там же. С. 224.

⁶⁶ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа... С. 386 – 387.

⁶⁷ Там же. С. 384.

никами, вдохновлявшими автора. Более того, концепция автора внутренне логична, что придает ей определенную научную убедительность (небезынтересно, что в этом плане она близка мифологической парадигме М.Элиаде), а это немаловажно в современном плюрализме мнений и точек зрения. До сих пор бытует убеждение, что миф мало совместим с интеллектуальной сферой деятельности и вряд ли найдет общий язык с научным мировоззрением. Хочется думать, пример «Диалектики мифа» окажется подтверждением того, как эту пропасть можно преодолеть, ибо несмотря на весьма серьезную критику рационалистического познания, автор сумел использовать его методы в процессе изучения мифа. Поэтому возможность сотрудничества «миф – наука» вполне реальна и актуальна. И в заключении отметим, что отсутствие аналогичных объяснений феномена мифа делает его дальнейшее изучение необходимостью, которая имеет небезынтересные перспективы.

О РОЛИ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ В СТАНОВЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

А.Ф. ЛОСЕВА

Л.А. Соломенна

А.Ф. Лосева совершенно справедливо причисляют к тому направлению в русской философии, которое сложилось в начале XX века и связано с именем Вл.Соловьева. В числе истоков и составляющих его творчества называются также «Плотин и неоплатонизм в целом, христианская апофатика, ранний Шеллинг, феноменология Гуссерля, диалектика Гегеля»¹, неоплатонизм, гуссерлианство, гегельянство, неокантианство.

Таким образом, немецкая философская традиция одна из важнейших культурных составляющих в формировании взглядов А.Ф. Лосева. О значении немецкой культуры для русской прекрасно написал С.С. Аверинцев: «Немецкая культура – один из предметов, говоря о которых, русский прямо-таки неизбежно выговаривает нечто о самом себе как о русском, о России»². Эти слова предпосылаются рассуждениям о творчестве А.В. Михайлова, которому изучение взаимодействия немецкой и русской традиций давало материал для понимания их сути. Усвоение немецкой философской традиции предоставляло русской культуре материал для самоопределения, «самораскрытия»³.

В начале XX века это плодотворное взаимодействие продолжалось, сопровождая развитие и кристаллизацию собственных оснований русской философской мысли. Результатом стало появление таких мыслителей, как Вл.Соловьев, С.Франк, С.Булгаков, Н.Бердяев, А.Ф. Лосев.

В последнее десятилетие в исследовательской литературе появился ряд работ, посвященных русской и неоплатонической философским составляющим в творчестве А.Ф. Лосева. Это ра-

¹ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 888.

² Аверинцев С.С. Путь к существенному // Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1999. С. 7.

³ Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры: очерки из истории филологической науки. М., 1989. С.78.

боты С.С. Хоружия, В.В. Бычкова, Л.А. Гоготишвили, Е.Б. Барабанова, а также не потерявшие значения работы В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского. О немецкой традиции в творчестве А.Ф. Лосева писали А.Л. Доброхотов, М.М. Гамаюнов, но этих работ гораздо меньше, а посвящённых историческим аспектам в связи с немецкой философской традицией автору данной работы неизвестно.

В данной статье нас будут интересовать некоторые принципы исторического мышления А.Ф. Лосева, определившие его подходы к основным проблемам истории и культуры. В связи с этим используются в основном ранние работы Лосева, где наиболее полно сформулированы его философские и исторические взгляды, которые в дальнейшем будут реализованы и в «Истории античной эстетики», и в «Эстетике Возрождения».

Сам Лосев много писал о своих отношениях с немецкой философской традицией, отдавая себе отчет в том, что и как он из нее использует. И надо сказать, что лосевские оценки таких мыслителей, как Фихте, Кант, Шеллинг, Гегель и Гуссерль, сложились уже к концу 30-х годов, когда Лосеву было уже больше 40 лет (он родился в 1883 году), и практически не менялись на протяжении всей его жизни. Это же можно сказать и о его мировоззрении, философских, эстетических, филологических, а также исторических взглядах и пристрастиях. Они дорабатывались, корректировались, детализировались, но в основе своей оставались прежними.

Так Лосев восхищался логикой раннего Фихте, но не признавал его «универсального субъективизма»⁴, Лосев не мог согласиться с тем, что «источник бытия откровенно называется Я, и эманация этого источника объявлена действиями Я»⁵. Русский философ считал гораздо более продуктивным поворот Фихте к объективизму начиная с 1804 года. Канта Лосев ценил за создание эстетической концепции, где признавалось бескорыстие эстетического наслаждения, за понятие априорности в сфере разума. Однако он не мог примириться с его дуализмом. «Его дуалистическая метафизика, – писал учёный, – раз и на всю жизнь, с момента первого моего знакомства с нею, отрезала всякие пути примирения с Кантом»⁶. О Гегеле в работах Лосева можно найти множество высказываний. Гениальность Гегеля он

⁴ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998. С. 292.

⁵ Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 374.

⁶ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 700.

множество высказываний. Гениальность Гегеля он безусловно признавал в сфере логики и диалектики, но возражал против абсолютной логичности Гегеля, против его намерения «понимать диалектику и всю мифологию лишь как логическое учение»⁷.

Часто Лосев упоминал Шеллинга, Гуссерля, неокантианцев и других представителей немецкой философии, и мы еще будем возвращаться к его оценкам. Прежде всего отметим те идеи, которые генеалогически связаны с немецкой традицией (Фихте, Шеллинг, Гегель), слиты с философскими основаниями самого Лосева и имеют для него огромное значение, поскольку составляют априорный фундамент его мышления. Одна из таких идей, на мой взгляд, восходит к мысли Фихте о том, «что всякая отдельная эпоха всей совокупности времени ... есть основное понятие особого периода»⁸. Или, как перефразировал Р.Дж. Коллингвуд: «...каждая эпоха представляет собой конкретное воплощение одной идеи или понятия»⁹. Этот принцип был положен А.Ф. Лосевым в основу изложения эстетических теорий, где он выделяет некоторую ведущую идею, которая опосредует собой весь фактический материал. Например, для античности такой основой является рабство в материальной сфере и его воплощение в духовной – пластичность¹⁰. Реализация этого принципа бесконечно опосредуется в конкретных формах культуры. Здесь необходимо отметить, что сам Лосев в поздних своих высказываниях отвергал незыблемость и непреложность такого одного принципа. Он считал, что «то, что мы сегодня знаем ... завтра будет другим»¹¹, кроме того, учёный утверждал, что таких принципов может существовать несколько сразу или они могут сменять друг друга при изменении ракурса. Так, Ренессанс может быть «просмотрен» через индивидуализм или неоплатонизм.

Другая идея, непосредственно связанная с первой, оказывается более общей¹². (Она тоже восходит к Фихте, а то и к Канту.)

⁷ Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. С.201.

⁸ Фихте И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб., 1995. Т.2. С.364.

⁹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980. С.114.

¹⁰ Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 345.

¹¹ Студенческий меридиан. 1997. № 9. С.31.

¹² Надо сказать, что данная в статье временная последовательность идей от Фихте к Гегелю не является логической, т.к. часто появление следующей идеи превращает предыдущую в её частное проявление, как произошло в данном случае, где следующая идея включает в себя предыдущую: каждая эпоха – воплощение конкретной идеи; каждое знание обладает некоторыми фундаментальными концептами; философия – знание о смыслах.

Это идея о том, что последовательность эпох можно определить априорно, и каждое знание обладает некоторыми фундаментальными концептами или аксиомами, которые не выводятся эмпирически, но представляют предпосылку всякого исследования. В своей работе «Критика способности суждения» Кант так сформулировал эту мысль: «Рефлектирующая способность суждения, обязанность которой – восходить от особенного в природе к общему, нуждается, следовательно, в принципе, который она не может заимствовать из опыта, так как именно этот принцип должен обосновать единство всех эмпирических принципов»¹³. С этой идеей связано представление А.Ф. Лосева о необходимости предшествования теоретического, понятийного, философского анализа любой категории (или шире – любого предмета, области знания), прежде чем таковая будет наполнена функциональными аспектами. Более того, эти последние находят свое оправдание в сфере аксиоматики. Такова, например, структура «Философии имени». Лосев утверждал во введении: «...считая, что слово и имя – наиболее напряженный и наиболее показательный результат мышления, мы и должны, не боясь теории дать общий анализ слова, или имени, с той целью, чтобы в дальнейшем ясны были пути и методы собственного научно-эмпирического анализа...»¹⁴. Далее Лосев подчеркивал, что «относительно мышления в особенности является необходимым такой анализ»¹⁵.

И еще раз, возвращаясь к необходимости начинать с теории, Лосев говорил, что «надо во что бы то ни стало постараться понять все эти дистинкции без примеров. Наши наивные языковеды обычно думают, – продолжал он, – что конкретность науки, понимаемая в смысле заваливания бесчисленными «фактами языка», может заменить ту подлинную конкретность науки, которая получается в результате ясности и логического чекана определений и выводов»¹⁶. Все это имеет отношение и к другим философским трудам Лосева. В работах по истории эстетики этот принцип реализуется как наличие общей идеи, которая и играет роль теоретического обоснования всего многообразия конкретных форм. Историческая наука, согласно Лосеву, «...должна показать, как в данный момент истории осуществляется общее задание,

¹³ Кант Э. Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 178.

¹⁴ Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1996. С. 634.

¹⁵ Там же. С. 623.

¹⁶ Там же.

лежащее в основе изучаемого периода. Это общее должно быть таково, чтобы оно было достаточно для осмысления индивидуально-личностного, что действует в конкретной истории и осуществляет историческое сознание»¹⁷.

И еще одна аксиологическая идея А. Лосева восходит к Гегелю, для которого история представляет собой историю идеи, мысли, разума. Как пишет Гегель, «...подобно водителю душ Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий»¹⁸.

У Лосева эта мысль разворачивается в один из принципов его исторического мышления. Для него история – это история человеческой мысли, история идей. Он писал: «История и есть не что иное, как теория, но только данная в процессе становления»¹⁹. Для Лосева, в отличие от эмпирической науки, которая изучает «слепые факты и находится в «механически-рабской зависимости от фактов», основной задачей является «точная эйдетическая фиксация основных категорий»²⁰. Далее он отмечал, что реально философ имеет дело не просто с действительностью, но с тем или другим ее образом, с «действительностью, запечатленной в той или иной форме»²¹.

Таким образом, видно, что помимо философии, где действительность представлена в мысли, эстетика и история – сферы, где она разворачиваются различные виды и формы. И эти последние воздействуют через смысл, «имя говорит сознанию, вызывает к пониманию, предполагает у именующего ум»²². Для Лосева «мир – это разная степень бытия и разная степень смысла»²³.

Итак, история для Лосева – это становление смысла, идей. Эти идеи определяют, на его взгляд, облик каждой исторической эпохи и их изучение должно быть предпослано любому эмпирическому исследованию²⁴.

¹⁷ Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 358.

¹⁸ Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 63.

¹⁹ Лосев А. Ф. История эстетических теорий // Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 364.

²⁰ Лосев А. Ф. Философия имени. С. 750.

²¹ Там же. С. 806 – 807.

²² Там же. С. 815.

²³ Там же. С. 156.

²⁴ Стоит отметить, что такой взгляд на историю позволил философу не отказываться от своего предмета совсем. И в стране, где нельзя было философствовать, история дала возможность размышлять о смыслах действительности.

Здесь имеет смысл вспомнить автора известной книги «Закат Европы» О.Шпенглера. Отношение к нему Лосева неоднозначно. Он признавал яркость и гениальность шпенглеровской концепции античности, отмечал его чувство своеобразия и индивидуальной несводимости лика каждой культуры и вместе с тем подчёркивал, что Шпенглер не пристраивает глубинную диалектику каждой культуры и не понимает общности всего культурно-исторического процесса. И всё же физиогномика Шпенглера может быть сопоставима с «ликами бытия» Лосева. Здесь даже разница в словоупотреблении говорит о различных уровнях смысловой наполненности этих понятий. Лосевские «лики» содержат больше внутреннего контекста, предполагают некую духовную составляющую. Физиогномика Шпенглера более поверхностна. Это то, что просматривается при первом взгляде или первом приближении, не давая гарантии внутренней достоверности. Однако при всех отличиях показательна сама возможность сопоставления этих концепций культуры, возникающих в Германии и России с небольшой разницей во времени.

Когда мы говорим о влиянии на Лосева тех или иных идей, нужно отметить, что Лосев очень живо и эмоционально воспринимал в чужой культуре то, что оказалось близким ему самому, что как-то откликалось на его мысли и чувства. Одной из таких остро переживаемых эпох в культуре оказался немецкий романтизм, время зарождения многих идей, которые окажутся матрицей для европейской культуры. О значимости романтизма для Лосева можно говорить много, но для нас особенно важно выделить универсальную установку романтизма «думать обо всем как о целом – об органическом, живом целом, существующем по своим внутренним законам»²⁵, а именно представление о целостности культуры.

Впервые романтики ощутили целостность и уникальность культур прошлого. Несомненно, что это представление было одним из важнейших принципов исторического мышления Лосева, и это одно из оснований его мышления, укорененных в русской культуре. Об этом пишет А.В. Михайлов, говоря о «присущей русской культуре субстанциональности (неразъятости, цельности), чувстве целого»²⁶ и о влиянии немецкого романтизма на открытие русской культурой этого чувства в себе.

²⁵ Михайлов А.В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецкого романтизма. М., 1987. С.15.

²⁶ Михайлов А.В. Проблемы немецкой поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С 70.

Особое место здесь принадлежит Шеллингу, которого нередко называют любимым немецким философом в России XIX века. Особое влияние оказали его эстетическое учение, теории символа и мифа, диалектический метод, понимание «целого» вообще и целостности культуры в частности. Лосев подробно разбирал философские и эстетические теории Шеллинга, особенно останавливаясь на его учениях об Абсолюте, символе, мифе. В работе «Самое само» Лосев писал: «...и вот только Шеллинг – кажется, впервые за всю историю философии – даёт именно понятие символа и мифа»²⁷. Для нас же особое значение имеет понимание Шеллингом целого: «...ничто из того, что мы называем единичными вещами, не обладает реальностью само по себе»²⁸.

Для Лосева же «исторический процесс и отдельная его эпоха, отдельный исторический и культурный тип всегда есть нечто целое, где нельзя оторвать один слой от другого настолько, чтобы он не имел ничего общего со всеми другими слоями»²⁹. Причем установление «корреляций и взаимозависимости между тем и другим является наиболее интересным»³⁰. И метод для этого – диалектика, где целое присутствует как необходимая категория. Здесь «чистый» философский анализ предшествующих работ оправдывает и определяет у Лосева смысл и значение целого как для философии, так и для истории. А то, как это делается, генетически связано с диалектической традицией Шеллинга, Фихте и в особенности Гегеля, работу которого «Наука логики»³¹ Лосев назвал «простейшим и предельно ясным произведением»³². Таким образом, целое оказывается и диалектической категорией, и синтезом «одного» и «много», а также основой и началом любого рассуждения. В этом же смысле оно приложимо как к истории, так и к культуре в качестве признания целостности, определяющей все многообразие, а в таком виде как исходный пункт любого исторического исследования; будь то история идей и смыслов – философия и эстетика, будь то «эмпирическая» история.

Здесь понятие «целого» у Лосева сливается с понятием «общей задачи», ведущей идеи, парадигмы. Именно ею определяется облик целого, именно в ней суть этой цельности. Так, «а) истори-

²⁷ Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. С. 381.

²⁸ Шеллинг Ф.-В. Философия искусства. М., 1966. С. 88.

²⁹ Лосев А.Ф. История эстетических учений. С. 360.

³⁰ Там же.

³¹ Значение неоплатонической диалектики здесь не отрицается.

³² Цит. по: Литературная учеба. 1988. № 1. С. 157.

ческие факты всегда взаимосоотносятся; б) их объединяют в «типические группы», эти типические группы возможны потому, «что каждая такая группа управляется единственным, не сводимым ни на что другое типом; с) эти типы должны быть сравнены между собой, что приводит к их взаимной диалектике, а диалектика должна показать то единство, где эти типы сливаются в нерасторжимую единичность и целость и откуда они исторически истекают, дифференцируясь на отдельные периоды и их пласты; d) так конструируется общая диалектика исторического процесса в отношении эстетики. Отдельные учения и понятия, – считал Лосев, – подчинены единому принципу, связанному с автором, школой, направлением науки; такие отдельные принципы подчинены более общим принципам, характерным для всей эпохи, включая не только эстетику и не только знание и науку, но и жизнь общественную, государственную, политическую, экономическую и т.д. Наконец, сводя всё это к общим принципам, мы их все сравниваем друг с другом, возводя к единому прасимволу всей данной культуры, а эти культурные прасимволы – к единому прасимволу всех культур, где только были те или другие эстетические учения»³³.

Таким образом, целое для Лосева – это некая цельность культурно-исторического типа, основанная на некоем «общем принципе», пронизывающем все слои и составляющие данной культуры, а также определяющем её общий характер и направленность. Это одновременно и идея, и её воплощение. Не останавливаясь сейчас на природе этого совпадения у Лосева, хочу подчеркнуть другой аспект в значении целого, а именно то, что без его определения всё распадается, сводится к релятивизму. В этом смысле Лосев предвосхитил то понимание целого, которое складывается в герменевтике Х.-Г. Гадамера, где целое выступает залогом понимания (будь то текст или культурно-исторический тип) «...лишь контекст действительно определяет смысл отдельных слов, мест»³⁴. Образ целого входит в структуру предпонимания, всегда предшествуя пониманию части. Более того, «...никакое целое невозможно вывести, не предположив его заранее, как

³³ Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 358–359. Забегая вперёд, отмечу, что именно такой подход позволил Лосеву искать и находить Возрождение на Востоке и в Закавказье в результате подмены понятия об индивидуализации человеческой личности обращением к человеку вообще.

³⁴ Гадамер Х.-Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 202.

цель, и отказ от осмысления его наперёд ведёт к нарушению диалектической сопряжённости целого и частей, «всего» и его составных, общего и отдельного»³⁵.

Именно в понимании целого кроется одно из отличий наук гуманитарных от эмпирически-индуктивных.

Итак, понятие и значение целого, цельности, присущее русской культуре XIX – начала XX века, развёрнутое Лосевым в диалектических категориях под влиянием немецкой традиции, оказывается созвучным с герменевтикой, тем направлением гуманитарной мысли, которое получило развитие в XX веке³⁶.

Как уже говорилось, одним из методов осмысления действительности для А.Ф. Лосева была диалектика. И одной из важнейших диалектических категорий для него оказывалось становление. Именно в сфере становления снимается противоречие между вещью и меоном, сущим и не-сущим, здесь осуществляется синтез между теорией и действительностью. Именно в свете этой категории возможно преодоление кантовского дуализма, не преодоленного полностью у Гуссерля, его Лосев критиковал за «методологический дуализм», за отрыв «смысла» от «факта», в результате чего из исследования исключается всякое становление. Ученый отмечал, что «...у Гуссерля – смысл как таковой, без всякого становления»³⁷. Исследованию подлежат логические структуры, но не ставится вопрос об их происхождении, становлении в действительности. Другими словами, отсутствует сфера исторического, которая пролегает именно в категории становления, где соединяются чистота логических понятий с реальным их воплощением. Лосев активно использовал феноменологический метод, но без диалектики считал его недостаточным.

Для А.Ф. Лосева очень важно, что историческое получает оправдание, подтверждение на уровне диалектических категорий, на его взгляд, это обязательность исторического уже внутри «системы» на уровне логических понятий, которые для Лосева первичны (в плане осмысления) по отношению к факту. Так, вся-

³⁵ Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989. С.15.

³⁶ Влияние же Лосева на отечественную историографию (в данном смысле) выразилось в его педагогической деятельности, которая была ограничена, но члены его «кружка», куда входили А.В. Михайлов, П.П. Гайденок, С.С. Аверинцев и др., усвоили это понимание целого в сочетании с тем, как оно воплотилось в герменевтической традиции; и результатом этого явились обостренное чувство культуры, языка и высокий уровень рефлексивности этих авторов.

³⁷ Лосев А.Ф. Философия имени. С.868.

кий анализ конкретного материала базируется на диалектической триаде: бытие, небытие, становление (сама триада заимствуется у Гегеля, а в поздних работах Лосева – это уже тетрактиды и пентады). По-другому – это идея, вещь и действительность. Ведь «всякий диалектический процесс, – говорит А.Ф. Лосев, – во всякой сфере происходит по этим трём ступеням, так что нет ничего удивительного, что мы его наблюдаем и в истории эстетики»³⁸.

«Снаружи» этой возможностью исторического оказывается «выражение» сущности в ином, словами философа, «выражение или форма, есть смысл предполагающий иное вне себя, соотносённый с иным, которое его окружает»³⁹.

Здесь – тезис: выражение неотделимо от сущности и потому есть сама сущность;

- антитезис: выражение, или форма сущности, отлично от сущности, т.к. предполагает нечто иное, что есть кроме сущности (и в чём она является);

- синтез: выражение, или форма, сущности есть становящаяся в ином сущность⁴⁰.

Такой сферой становления сущности в ином оказывается история, или история эстетики, которая сама уже есть выражение неких сущностей. Для Лосева «всё, что было, есть и будет, всё, что вообще может быть конкретным, становится только в истории»⁴¹.

В свете категории становления снимается противоречие между субъектом и объектом, познающим и познаваемым. Имя, по Лосеву, это мост между объектом и субъектом. Именуя, мы вступаем во взаимоотношения с вещью, с её символически выраженной сущностью, она предстаёт здесь не сама по себе, но как энергия сущности, «что есть смысловое становление эйдоса в меоне»⁴². Сущность здесь ни в коей мере не субъективный смысл, но именно существенное, «самое само» вещи, то что в ней наиболее необходимо. Это некое «для-себя-бытие» вещи, и «отказывая сущности в этом «для-себя-бытии», мы постулируем необходимым образом субъективизм и заранее чисто догматически предполагаем, что субъект всё формирует и сущность сама по себе,

³⁸ Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С.365.

³⁹ Там же. С.14.

⁴⁰ Там же. С. 14.

⁴¹ Там же. С. 337.

⁴² Лосев А. Ф. Философия имени // Бытие. Имя. Космос. М., 1996. С. 754.

вне субъекта не существует»⁴³. Для Лосева «субъект – сам нечто происшедшее и образовавшееся из другого более универсального источника и никак не может являться абсолютной инстанцией и критерием»⁴⁴.

Таким образом, сущность существует вне зависимости от человека, её воспринимающего, она онтологична в силу своей бытийственности; иначе, причастности становлению, жизни, которая есть сфера становления онтологичной сущности, сфера, где происходит её выражение, где становится возможным её познание. Отсюда следует онтологичность истории, вследствие чего её статус чрезвычайно высок. В этой связи особое значение придаётся Лосевым изучению истории эстетических категорий. Этому он посвящает тысячи страниц «Истории античной эстетики». Именно онтологичность исторического процесса есть залог интереса субъективности понимания основных категорий, которые сами, в силу причастности бытию, приобретают внесубъективный смысл. Изучение же традиции использования понятия, его этимологии и т. д. – это ключ к его пониманию. В таком виде это близко тому, как понимал значение традиции Х.-Г. Гадамер, для которого именно соотносённость с традицией есть критерий истины, кроме того, именно реальность, действительность традиции спасает исследователя от релятивизма и субъективизма.

Для Х.-Г. Гадамера «понятие – это и есть истинное бытие», а «предмет философии есть понятие, так сказать, саморазвёртывание мысли...»⁴⁵. Понятие возможно только в сфере языка, который онтологичен, так как причастен сути дела, оперирует смыслами, и историчен как исторично само бытие. И для понимания всякого смысла необходимо как знание «суть дела», так и владение его историей, традицией, в которой оно сформировалось. Без этого не имеют смысла никакие претензии на объективность.

В начале XX века взгляды другого немецкого философа, предшественника Х.-Г. Гадамера, Мартина Хайдеггера, окажутся созвучными А.Ф. Лосеву. Современники, почти ровесники (Хайдеггер младше Лосева на шесть лет), они оба олицетворяли кризис-

⁴³ Там же. С.690. Самосознание (интеллигенция), для-себя-бытие уже для Гегеля является «основным определением действительности» (Наука логики. Т.1. С.88) и восходит к Платону и, видимо, к Фихте (Коллодий Н.А. Дискурс понимающей культурфилософии как дискурс современной постнеклассической философии. Томск, 2000.)

⁴⁴ Там же. С. 690.

⁴⁵ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С.27.

ный характер их времени, когда перестали удовлетворять представления о человеке, мире, истории, господствовавшие в XIX веке; времени, когда разумность человека и его способность к определению действительности и контролю над ней разбились об ужас мировых войн. Ощущение полёта с горы, расщепление и раздробление человека, невозможность на что-либо опереться и поиски этой опоры становятся чертами той эпохи. Эта ситуация по-разному отражалась как в социальной действительности, так и в сфере философской мысли. Одни направления (гуссерлианство, неокантианство), понимая невозможность кантовского дуализма, остаются на позиции дуализма методологического, они отсекают человеческое сознание от его бытия и рассматривают только логические структуры сознания. Другие исследовали человека в его отношении к миру, действительности (экзистенциализм, русская философия). Хайдеггер занимал в этом смысле особое место. Он кардинально изменил русло философской мысли XX века, стал действительно ключевой фигурой и определил новые подходы к пониманию бытия, человека и науки о нём.

Тем более важной и ценной становится возможность сопоставления позиций А.Ф. Лосева и М.Хайдеггера, возможность, которая определяется общей направленностью их философских размышлений. В целом эту направленность можно определить как онтологизм в понимании бытия, человеческой культуры и истории.

Как для Лосева, так и для Хайдеггера неприемлемо то центральное положение человека, которое он сам себе определяет со времён Декарта. Здесь можно возразить, что творчество Хайдеггера делится на два этапа, и этот взгляд характерен в основном для второго периода. Именно тогда «Хайдеггер, по мнению Гайденко, возражает против того, чтобы рассматривать человека как базу для онтологии; он хочет исходить из самого бытия, чтобы понять и человека и всё иное сущее»⁴⁶. Но уже в ранних работах Хайдеггер признавал существование бытия, мира, вне зависимости от человека и его представления о нём. Как раз присутствие человека в мире, его вот-бытие давало ему возможность судить о нем и о себе. Это суждение коренным образом отличается от субъективизма, который Хайдеггер выводит из «притязания человека на обладание *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*

⁴⁶ Гайденко П.П. От экзистенциализма к герменевтике и философской антропологии // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978. С.28.

(покоящимся в себе непоколебимым основанием истины в смысле достоверности). Оно возникает из того освобождения человека, когда он освобождает себя себе самому, от обязательной истины христианского откровения и от церковного учения, переходя к самоустанавливающемуся законодательству»⁴⁷. Человек, по мнению Хайдеггера, теряет свои высшие основания, выводя мир из самого себя и собой его полагая, опредмечивая сущее и превращая его в объект. Так же определяет суть субъективизма и Лосев. Оба автора сходятся в нежелании интерпретировать взаимоотношения человека с миром как субъект-объектные, ибо рассмотренные в модусе бытия, они уже не противопоставляются друг другу, а находятся в постоянном динамическом взаимопределении. Лосев и Хайдеггер согласны, что «бытие должно по своему собственному существу определяться из самого себя, самим собою, а не сообразно тому, как мы его себе представляем»⁴⁸.

Субъективизм, по мнению обоих философов, выбивает почву из-под ног человека, лишает его существование подлинности и истинности. Он рождает ложные формы антропологии, не дающей приблизиться к правильному пониманию человека в мире и его связей с ним. Человек, поставивший себя в центре мира и покоряющий его, оказывается сам ему подчинён, порабощён своими же достижениями. Лосев же считает, что, вознеся себя над миром и лишившись Бога, человек тем самым принизил себя. Избавившись от трансцендентного, он обрезал себе доступ к высочайшим уровням бытия, измельчив и это последнее. Человек лишился внутреннего центра, который составляла его божественная природа, он распался на функции, потерял свой целостный образ, а потому уже не способен увидеть целостный мир вокруг себя и понять его таким, каков он есть, не создавая себе «картины мира», не «представляя» его себе. Хайдеггер в этом смысле говорит о «забвении бытия» и видит в этом забвении все проблемы западноевропейской философии.

По отношению к истории немецкий философ, так же как и Лосев, считает, что «сначала – и всегда – нужно понять существо эпохи из правящей в ней истины бытия, найти тот стержень, коренящийся в самой действительности, который определит ответы на все другие вопросы. Это даст возможность целостного видения и действительного понимания»⁴⁹.

⁴⁷ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 58.

⁴⁸ Там же. С. 155.

⁴⁹ Там же. С. 53.

Оба философа понимают конечность человека, из чего Хайдеггер выводит его временность, а значит, и историчность. Понятие времени отличается у русского и немецкого философов. У Лосева оно двойственно и связано с христианской традицией понимания временности и конечности земной жизни человека и вечности его души, причастной вечности Бога. Отсюда бесконечен и принципиально незавершим путь духовного познания, приближающий человека к Богу, – с одной стороны, а с другой – он всё же ограничен временной жизнью каждого отдельного человека.

Хайдеггер, в отличие от Лосева, делает акцент на временности человеческой жизни и конечности самого человека в его возможностях познания. Конечность же определяет и историчность человеческого существования. Историчность имеет связь с самим бытием и потому носит онтологический характер. Как пишет П.П. Гайденко, «история как реальный процесс, протекающий в объективном времени, имеет свой онтологический источник в историчности, составляющей сущность человека как конечного существа»⁵⁰. Лосев выводит историческое из категории становления и оно так же укоренено в бытии, а потому история – онтологична. Различия между Хайдеггером и Лосевым в понимании времени, смысла и цели истории определяется тем, насколько религиозное мировоззрение повлияло на их философию. У Хайдеггера место трансцендентного Бога занимает бытие, сущностной чертой которого является временность. Бытию принадлежит истина, и смысл истории заключается в свершении бытия. Философия истории Лосева в конечном итоге определяется христианской традицией, и смысл человеческой истории в его пути познания Бога.

Подводя итог анализа лосевских взглядов на историю и культуру в контексте влияния на них немецкой традиции, ещё раз отметим, что для Лосева история – это прежде всего история культуры, по сути своей – это история идей, смыслов, которые определяют собой всю совокупность фактического материала. Культура же понимается Лосевым как некая цельность, соотносённость всех частей друг с другом и с тем целым, которое они составляют. Целое выражает себя посредством ведущей идеи, парадигмы или, как считал Лосев, «мы, говоря о культуре, должны

⁵⁰ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С.380.

знать, что такое порождающая модель данной культуры»⁵¹. Примечательно в этом контексте ещё одно определение Лосева: «Культура – есть, прежде всего, некоторая общность разнообразных сторон общественно-исторического развития»⁵².

Основной метод постижения как истории, так и философии, филологии и других областей знания для Лосева – диалектический. Или, как называл его Лосев, феноменолого-диалектический, «хотя оба они – как методические структуры – и совершенно различны, всё же прикровенно друг друга предполагают и обосновывают, и истина – только в их единстве»⁵³.

Лосев неоднократно подчеркивает важность структурного, понятийно-логического описания предмета, так как, на его взгляд, без этого невозможно постичь смысл, который по сути своей онтологичен, укоренён в действительности. Но постижение смысла, познание в целом невозможно без исторического рассмотрения предмета (с чем и была связана критика Гуссерля Лосевым), так как смысл, по мнению Лосева, всегда – становящийся смысл, подвижный, как подвижна сама действительность. Таким образом, историчность, в представлении Лосева, – сущностная характеристика действительности, и в частности культуры.

Диалектика Лосева, как методологическая основа познания, отличается от гегелевской, чисто логической, предельно рациональной, это – алогическая диалектика; она ближе к тому, как её понимал Шеллинг. История, по мнению Лосева, пронизана этой алогической диалектикой. Она ни в коем случае не прямолинейный, рациональный процесс, в ней есть место нелогичному, неясному, апофатическому, символичному. Сам философ говорит о любви к «чистой мысли», которая восхищает его в неоплатонизме и у раннего Фихте, но здесь же признаётся, что «пир чистой смысловой диалектики совершается у меня при звуках весьма алогической музыки, и временами я сам не мог понять, погружен ли я в холодное электричество прокло-гегелевских диалектических утончений или в страстное видение ареопагитско-шеллинговой мифологии»⁵⁴.

⁵¹ Студенческий меридиан. 1997. № 10. С. 23.

⁵² Там же. С. 21.

⁵³ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 165.

⁵⁴ Лосев А.Ф. История эстетических категорий // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 332.

История и культура, по Лосеву, онтологичны в силу своей причастности бытию, действительности, которая существует вне зависимости от нашего восприятия. Той же онтологичностью обладают основные лосевские категории, без которых немислимо никакое познание вообще, в том числе познание культуры и истории. Категории укоренены в традиции, их понимание, на его взгляд, невозможно без знания их этимологии, истории функционирования.

Итак, исторично само мышление («то, что мы сегодня знаем о личности и обществе, завтра будет другим»); историчен способ познания – диалектика, как алогическое становление; историчны основные категории познания; историчность пронизывает все лосевские размышления о культуре, философии и эстетике. Формирование этих взглядов у Лосева, на наш взгляд, связано с тем глубоким влиянием, которое оказала на него немецкая философская традиция: диалектика Фихте и Шеллинга, логика Гегеля, феноменология Гуссерля и т.д. Кроме того, представления А.Ф. Лосева об истории, культуре и бытии человека в целом оказались созвучными философским концепциям ведущих представителей немецкой мыслительной культуры М.Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Этот факт говорит о том, что А.Ф. Лосев не только яркий представитель русской философии, но и учёный общеевропейского масштаба.

Н.А. БЕРДЯЕВ О РОССИЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

К.Н. Ширко

*Памяти Льва Николаевича Хмылёва
посвящается...*

Творчество известного российского мыслителя Н.А. Бердяева (1874 – 1948) вот уже более ста лет находится в поле зрения многочисленных исследователей-профессионалов и не менее многочисленных авторов публицистических работ. При этом подавляющее большинство пишущих о Н.А. Бердяеве рассматривают прежде всего те аспекты его мировоззрения, которые укладываются в рамки классического понимания предмета философии: темы личности, свободы, творчества, этики; онто- и гносеологические основания философии Н.А. Бердяева.

Однако данные вопросы не исчерпывают всего многообразия его мировоззрения. По определению самого Н.А. Бердяева, ключевой для его философской концепции была проблема соотношения судьбы отдельной человеческой личности и смысла истории¹, вокруг которой группировались все остальные идеи мыслителя. Исходя из этого положения, в рамках «философского мирозерцания» Н.А. Бердяева можно выделить два взаимообуславливающих тематических блока: 1) характеристика природы человека, описание механизмов его самоидентификации и реализации личностью своего потенциала; 2) представления о социуме и его развитии (образы новой культуры и нового общества; описание типологических черт, присущих всем конкретно-историческим общностям; анализ особенностей развития цивилизаций Запада и Востока, в первую очередь России).

Размышляя об истории российской цивилизации, Н.А. Бердяев не мог не обращаться к характеристике русского (российского) государства. Поскольку, как отмечал мыслитель, «интересы созидания, поддержания и охранения огромного государства занимают совершенно исключительное и подавляющее место в русской истории»².

¹ *Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные* (1900 – 1906 г.). СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. С. 167; *Он же. Смысл истории*. М.: Мысль, 1990. С. 14.

² *Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности*. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 6 – 7.

Внимание к данному аспекту бердяевской философии русской истории обусловлено как особенностями функционирования российской политической системы, так и спецификой развития отечественной историографии и истории философии. Любые крупные социальные преобразования требуют историософского осмысления. Оно необходимо и процессу интенсивного государственного строительства, идущему в России с конца 80-х гг. XX в., учитывая «выдающуюся роль государства в истории нашего социума, как традиционного создателя и гаранта «всеобщих условий производства»³.

Историософский подход предполагает определение параметров будущей российской государственности на основе соотнесения результатов концептуального (обобщённого) исследования сущности и функций государства в истории российской цивилизации с определёнными ценностными ориентирами. Необходимым компонентом подобного подхода является изучение уже введённых в научный и публицистический оборот взглядов на историю русского государства историков, правоведов, философов и публицистов с целью поиска идей, актуальных в эвристическом и (или) аксиологическом аспектах.

К числу авторов, чьё творчество может быть проанализировано под данным углом зрения, без сомнения, принадлежит и Н.А. Бердяев, в произведениях которого органично сочетаются нравственный пафос и глубина проникновения в суть изучаемых явлений и процессов. Хотя Н.А. Бердяев, безусловно, не был профессиональным историком или юристом, его работы содержат интересные размышления как о прошлом российского государства, так и о путях его дальнейшего развития. Между тем бердяевская точка зрения на русское государство не получила всестороннего освещения в отечественной научной литературе. Эти идеи попали в поле зрения исследователей только в середине 70-х гг. XX в., в силу чего количество работ, затрагивающих данный аспект творчества мыслителя, отсчётно невелико.

Тем не менее советские и российские философы и историки так или иначе осветили целый ряд сюжетов, связанных с представлениями Н.А. Бердяева о природе российской государственности. Они 1) дали оценку бердяевскому пониманию происхож-

³ Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М.: Российская политическая энциклопедия, 1998. С. 573.

дения русского государства⁴; 2) определили значимость места «государственной» проблематики в системе философии русской истории Н.А. Бердяева⁵; 3) охарактеризовали размышления философа об особенностях русского государства и его роли в российской истории⁶; 4) проанализировали взгляды Н.А. Бердяева на петровские реформы⁷; 5) рассмотрели бердяевские представления о советском государстве⁸; 6) выявили приемлемый для мыслителя путь трансформации российского государства⁹; 7) изучили взгляды Н.А. Бердяева на государственность в контексте эволюции идеи государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX – начала XX в.¹⁰

Однако исследователи не выделяли представления мыслителя о российском государстве в качестве самостоятельного предмета изучения, рассматривая их в более широком контексте. Это привело к тому, что некоторые аспекты бердяевской концепции российского государства оказались невыявленными, многие его идеи были скорее обозначены, чем обстоятельно реконструированы.

⁴ Фёдоров М.Г. Н. Бердяев и фальсификация истории // Науч. тр. Новосиб. пед. ин-та. 1974. Вып. 96. С. 43, 46.

⁵ Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М.: Мысль, 1980. С. 173.

⁶ Андреев Л.А. Н.А. Бердяев: философия истории и политика // Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное издание YMCA-PRESS, 1955. М.: Наука, 1990. С. 184; Петров Ю.В. "Русская идея" в мировой культуре // Дефиниции культуры / Под ред. Э.В. Бурмакина, А.К. Сухотина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. С. 38; Смирнов И.П. "От марксизма к идеализму": М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1995. С. 199; Гаман Л.А. Историософия Н.А. Бердяева: Дис... канд. ист. наук. Томск, 1998. С. 98 – 100; Криницкий А.Я. Власть и общество в период кризиса российской государственности: философское осмысление проблемы русскими мыслителями первой половины XX века // Тюменский исторический сборник. Вып. 3. Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1999. С. 62, 65.

⁷ Живов В. О сомнительном и недостоверном в историософии Н.А. Бердяева // Новый мир. 1992. № 10. С. 217; Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Ч. 1. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. С. 12; Андреев А.Л. Указ. соч. С. 189 – 190; Гаман Л.А. Указ. соч. С. 98 – 100.

⁸ Андреев А.Л. Указ. соч. С. 197 – 198; Мозильницкий Б.Г. Н.А. Бердяев о русской революции // Новая и новейшая история. 1995. № 6. С. 62 – 65; Гаман Л.А. Указ. соч. С. 98 – 100.

⁹ Поляков Л. Миссия XX века (Судьбы России sub specie Николая Бердяева) // Параллели (Россия – Восток – Запад): Альманах философской компаративистики. М., 1990. Вып. 1. С. 84.

¹⁰ Авдеева Л.Р. Проблема государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX – начале XX вв. // Вестн. МГУ. Сер. 12: Теория научного коммунизма. 1982. № 5. С. 92 – 93.

Встречающиеся в работах описания размышлений Н.А. Бердяева о российском государстве фрагментарны, не показана их динамика. Исключение составляет работа Б.Г. Могильницкого, в которой, по нашему мнению, были адекватно воссозданы взгляды философа на природу и деятельность Советского государства.

В то же время без адекватной реконструкции концепции русского государства Н.А. Бердяева невозможно получить полное и соразмерное представление о его философии русской истории (и философской концепции Н.А. Бердяева в целом), а в конечном итоге и о развитии философии русской истории (исторического сознания) первой половины XX в.

Разумеется, бердяевские размышления о российском государстве являются лишь одним из фрагментов русской философии истории, и тем более российского исторического сознания, но без тщательного изучения историософских идей Н.А. Бердяева (как и любого другого мыслителя) в обобщающие построения, конструируемые при анализе истории исторической мысли или истории философии, будут неизбежно вкрадываться неточности или ошибки.

Поэтому цель настоящей статьи – анализ и систематизация представлений Н.А. Бердяева о дореволюционной российской государственности наряду с краткой характеристикой тех черт, которые, по мнению мыслителя, роднили самодержавие с советским государством.

Начать рассмотрение бердяевских представлений о российском государстве разумно именно с описания их динамики, которая, как мы полагаем, носила сложносоставной характер. Поскольку, во-первых, изменялись те ракурсы, под которыми философ рассматривал историю российского государства. Во-вторых, Н.А. Бердяев корректировал свою точку зрения на социальную роль российской государственности. В-третьих, отличительной чертой философского творчества Н.А. Бердяева было усиление внимания мыслителя к прошлому российского государства, что обуславливало постепенное увеличение количества сюжетов из истории российской государственности в рамках одной отдельно взятой работы философа.

Однако асинхронность трансформаций, осуществлявшихся на каждом из вышеперечисленных уровней, крайне затрудняет четкое выделение таких этапов в эволюции представлений Н.А. Бердяева о российском государстве, которые бы содержали в себе изменения одновременно по всем указанным позициям. Тем не

менее с большой долей условности, можно выделить пять периодов в развитии бердяевского понимания российской государственности.

I. Первый этап идейной эволюции Н.А. Бердяева нашёл своё отражение в статье «Политический смысл религиозного брожения в России» (1903)¹¹. Начало XX в. было для мыслителя временем «борьбы за идеализм», в ходе которой Н.А. Бердяев уделял основное внимание доказательству существования в сознании индивида, а следовательно, и социума мира общечеловеческих абсолютных ценностей (истины, добра, красоты, «естественного права»), которые, по мнению Н.А. Бердяева, должны выступать в качестве ориентиров личностного и общественного развития. При этом мыслитель подчёркивал важную роль интеллигенции в продуцировании данных ценностей и их воплощении в повседневной жизнедеятельности социума.

В этом контексте философ попытался определить сущность современного ему самодержавия, рассматривая его в качестве основного препятствия на пути духовного творчества русской интеллигенции и дальнейшего развития России.

Примечательно, что в более ранней работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901) – первом произведении Н.А. Бердяева, где философ охарактеризовал развитие российской цивилизации во второй половине XIX в., не было сказано ни единого слова как о российском государстве, так и о политической системе России в целом. Но уже очень скоро Н.А. Бердяев осознал неадекватность содержащихся в указанной книге представлений о механической (автоматической) гармонизации социальных и политических отношений, которую мыслитель связывал прежде всего с экономическими процессами – завоеванием капитализмом господствующих позиций в экономике России.

Это послужило толчком к формированию у Н.А. Бердяева более адекватных взглядов на российскую историческую действительность, характеризуя которую, нельзя было обойти стороной политическую проблематику. Предпосылками внимания Н.А. Бердяева к политическим аспектам развития российского общества стали обострение в России в конце XIX – начале

¹¹ Впервые эта статья была опубликована Н.А. Бердяевым в журнале "Освобождение", а затем была включена философом в сборник "Sub specie aeternitatis" (Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis... С. 133 – 151.).

XX в. многочисленных внутренних проблем, решение которых лежало именно в политической плоскости; идейная направленность российской общественной мысли этого периода, одной из основных тем которой была критика самодержавия и поиск путей изменения политической системы России; теоретическое и организационное участие Н.А. Бердяева (1903 – 1904) в деятельности либерального «Союза освобождения».

II. Революция 1905 – 1907 гг. и интенсивное общение с Д.С. Мережковским и его кругом (1905 – 1908), под влиянием которого Н.А. Бердяев наполнил упомянутый мир абсолютных ценностей конкретным содержанием (неохристианство), способствовал коррективке представлений Н.А. Бердяева.

Продолжая неодобрительно отзываться о политике, проводимой современным ему самодержавием, мыслитель по-новому взглянул на историю российской государственности. Под воздействием революционных событий в произведениях, опубликованных в 1906 – 1908 гг.¹², философ, всё больше осознавая историческую обусловленность процессов и явлений общественной жизни, начал сочетать анализ современного ему русского государства с краткими экскурсами в его историю.

При этом, рассматривая христианскую церковь как воплощение идеалов истины, добра и красоты и как модель социальной организации будущего, Н.А. Бердяев крайне негативно отзывался об историческом православии. Поэтому, а также для того, чтобы доказать Мережковскому невозможность для официальной православной церкви выступить в качестве силы, консолидирующей российское общество в борьбе с самодержавием, Н.А. Бердяев делал акцент на рассмотрении отношений между российской го-

¹² Ниже перечислены опубликованные в 1906 – 1908 гг. произведения Н.А. Бердяева, которые содержат размышления мыслителя о сущности и деятельности русского государства. 1906 год: *Бердяев Н.А. О путях политики* // *Sub specie aeternitatis...* С. 398 – 411 (Рефлексия о природе самодержавия). 1907 год: *Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность* / Сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 1999. С. 90 – 125 (Краткая характеристика русского государства киевского, татарского, московского и Санкт-Петербургского периодов истории России в контексте анализа взаимоотношений христианской церкви и государства в России и Западной Европе); *Он же. К психологии революции* // *Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции* / Сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 1998. С. 46 – 66 (Лапидарная оценка конституционной монархии и мнение о сути самодержавия); *Он же. К вопросу об отношении христианства к общественности* // Там же. С. 207 – 217 (Размышления о происхождении абсолютного государства и цезарепатизма в России). 1908 год: *Он же. Россия и Запад* // Там же. С. 124 – 129 (Оценка влияния татарского ига на Русское государство).

сударственностью и православной церковью, указывая на подчинённую роль последней¹³.

III. Первая мировая война, считал Н.А. Бердяев, стимулировала создание универсальной (глобальной) мировой культуры, в рамках которой Россия, будучи культурным посредником между Востоком и Западом, призвана сыграть исключительную роль. Решение данной задачи, полагал философ, было затруднено бинарной структурой русской ментальности, корректировка которой невозможна без уяснения социокультурных условий её генезиса. Одновременно к 1914 – 1917 гг. усилился системный кризис российской цивилизации, в рамках которой государство, по мнению Н.А. Бердяева, являлось системообразующим элементом. Данное обстоятельство также требовало концептуального осмысления развития России.

Кроме того, рост интереса мыслителя к прошлому России в целом и к истории российской государственности в частности был обусловлен своеобразным дефицитом исторической теории, образовавшимся в результате перехода большинства российских и европейских философов и историков, во-первых, от изучения онтологической проблематики (теории исторического процесса) к рассмотрению вопросов гносеологии (методологии истории)¹⁴, во-вторых, от широких историографических обобщений к частным (узким) исследованиям¹⁵.

Всё это не могло не сказаться на бердяевской концепции русского государства, сделав её более развёрнутой и многоплановой. В статьях 1914 – 1918 гг., позже вошедших в сборник «Судьба России» (1918), Н.А. Бердяев представил своё видение предпосылок формирования русского государства, его природы и деятельности в русском обществе на материалах киевского и, главным образом, Санкт-Петербургского периодов истории России (развитие государства на протяжении татарского и московского периодов русской истории показано бегло и крайне

¹³ О полемике Д.С. Мережковского и Н.А. Бердяева по вопросу о характере взаимоотношений между православной церковью и российским государством см.: Из писем Зинаиды Гиппиус. Публикация В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 4. Париж: Atheneum, 1987. С. 330 – 331; Бердяев Н.А. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... С. 108.

¹⁴ Хмылёв Л.Н. Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии конца XIX – начала XX века: Дис... д-ра ист. наук. Томск, 1985. С. 262.

¹⁵ Цамутали А.Н. Борьба направлений в русской историографии в период империализма: Историографические очерки. Л.: Наука, 1985. С. 139.

схематично). При этом мыслитель выделял не только отрицательные, но и положительные аспекты функционирования российской государственности на протяжении киевского, татарского и московского этапов истории России.

IV. Под влиянием революционных потрясений 1917 г. философ вновь сконцентрировал внимание на анализе современного ему российского государства. Ситуация социальной анархии позволила Н.А. Бердяеву увидеть и положительные черты самодержавия, о которых ранее он почти ничего не говорил.

Наряду с определённой «реабилитацией» российской государственности конца XIX – начала XX в., в произведениях 1917 – 1920 гг. философ затрагивал и другие аспекты сущности и деятельности российской власти накануне и в ходе революций 1917 г. В статье «Власть и психология интеллигенции» (написана в 1917 г., опубликована в 1918 г.) Н.А. Бердяев выступил с резкой критикой деятельности российской социал-демократической интеллигенции в составе Временного правительства¹⁶, а в работе «Мир «буржуазный» и мир «социалистический» (1917) крайне негативно отзывался о политическом режиме, созданном в России после Октябрьской революции¹⁷. В книге «Философия неравенства» (1918) мыслитель сопоставил дореволюционную российскую и западноевропейскую государственность¹⁸, а в рамках лекционного курса, прочитанного Н.А. Бердяевым в Вольной академии духовной культуры (зима 1919/20 г.)¹⁹, философ предложил своё видение долгосрочных тенденций, приведших к падению самодержавия. Природу самодержавия и революционное изменение политической системы мыслитель связал с господством в сознании россиян гуманистического умонастроения, для которого характерно самоутверждение человека, поставившего себя на место Бога²⁰.

V. Находясь в эмиграции (1922 – 1948), Н.А. Бердяев продолжал размышлять как об истории России в целом, так и о российском государстве в частности. Обращаясь к иностранному чита-

¹⁶ Бердяев Н.А. Власть и психология интеллигенции // Духовные основы русской революции. Опыты 1917 – 1918 гг. / Подготовка текста и комментарии Е.В. Бортниковой. СПб.: РХГИ, 1998. С. 275 – 285.

¹⁷ Бердяев Н.А. Мир буржуазный и мир социалистический // Там же. С. 69.

¹⁸ Бердяев Н.А. Философия неравенства / Сост., предисл. и примеч. Л.В. Полякова. М.: ИМА-пресс, 1990. Письмо третье. О государстве. С. 86.

¹⁹ Впоследствии Н.А. Бердяев опубликовал текст этих лекций в виде монографии «Смысл истории» (Берлин, 1923).

²⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 128.

телю, слабо знакомому с российской историей, мыслитель стремился решить две взаимосвязанные задачи. Во-первых, обосновать «русскую идею» (мессианское призвание русского народа), как наиболее соответствующую русской ментальности и культуре. Во-вторых, доказать, что коммунизм является извращением этой идеи, и в то же время подчеркнуть двойственную природу (правду и ложь) коммунизма.

При этом Н.А. Бердяев уделял особое внимание анализу московского и Санкт-Петербургского периодов истории России, которые, как считал мыслитель, имели большое значение для формирования русской ментальности и общественной мысли, а Россия советская рассматривалась Н.А. Бердяевым как закономерный этап в развитии страны, содержащий в себе элементы общественного устройства будущего.

Одновременно философ выступал против идейных установок русской эмиграции (идеализация дореволюционного государства наряду с полным неприятием советской политической и экономической систем, советской культуры²¹). Поэтому на страницах журнала «Путь» и в монографиях «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и «Русская идея» (1946) Н.А. Бердяев стремился дать взвешенную оценку, подчёркивая как негативные, так и позитивные моменты сущности и деятельности самодержавной и советской государственности в рамках московского, Санкт-Петербургского и советского периодов истории России, а также определить характер взаимоотношений власти с другими элементами российской цивилизации: народом, интеллигенцией и церковью.

Несмотря на все изменения бердяевской концепции российского государства, в целом динамика размышлений Н.А. Бердяева носила скорее «количественный», нежели «качественный» характер, поскольку в произведениях мыслителя не было взаимоисключающих оценок того или иного периода российской государственности. Скорее речь идёт о появлении новых аспектов представлений философа о российском государстве. В то же время полемическая направленность бердяевской философии обусловила повторение одних и тех же характеристик российской государственности в статьях и монографиях мыслителя, написанных в

²¹ Бердяев Н.А. Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли) // Путь. 1926. № 4. С. 137; Он же. Дневник философа (О духе времени и монархии) // Там же. 1927. № 6. С. 88.

разное время. Эти особенности творчества Н.А. Бердяева позволяют объединить сведения, содержащиеся в указанных работах, в единое смысловое поле.

Анализ его концепции российского государства целесообразно осуществлять, используя ту периодизацию, которой при рассмотрении российской истории придерживался сам мыслитель. Поэтому мы последовательно охарактеризуем бердяевские размышления о российском государстве киевского, татарского, московского и Санкт-Петербургского периодов истории России, предварительно очертив контуры его понимания государства как такового.

Дело в том, что в произведениях философа²² отсутствует такое определение данного политического института, которое бы содержало развёрнутое описание какой-либо структуры органов власти. Напротив, проявляя интерес прежде всего к ментальным и культурным процессам и явлениям, стоящим за фактами событийной истории, Н.А. Бердяев считал, что всякое государство не представляет собой личности, существа или организма, а является проекцией, экстериоризацией, объективацией психических состояний самих людей²³. При этом, как уточнял мыслитель, «государство не может определяться никаким данным человеческим поколением. Государство поддерживает реальную связь времён в жизни народов, и поэтому оно не может стоять в такой зависимости от времени, какой хотят те, которые отдают его временному потоку. Государство не может быть создано и не может быть разрушено никаким человеческим поколением. Оно не является собственностью людей, живущих в каком-либо периоде истории. В этом смысле государство имеет сверхвременную и сверхэмпирическую природу»²⁴.

²² Помимо уже упоминавшихся работ, размышления Н.А. Бердяева о государстве как социокультурном институте также содержатся в следующих его трудах: К. Леонтьев – философ реакционной романтики // *Sub specie aeternitatis...* С. 305 – 333; Царство Божие и Царство Кесаря // *Путь*. 1925. № 1. С. 24 – 45; Ответ на письмо монархиста // Там же. 1926. № 3. С. 108 – 111; Утопический этатизм евразийцев // *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*. М.: Наука, 1993. С. 301 – 306; О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря* / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 83 – 93; *Царство Духа и царство Кесаря* / Там же. Гл. IV. Человек и Кесарь. Власть. С. 310 – 317.

²³ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека... С. 87.

²⁴ Бердяев Н.А. Философия неравенства... С. 71.

Сущность любого государства, по мысли Н.А. Бердяева, двойственна. Так как, с одной стороны, оно организует и законодательно упорядочивает общественную жизнь, ограничивая звериный хаос догосударственных человеческих отношений²⁵. В связи с этим трудно согласиться с утверждением Л.Р. Авдеевой об отрицании Н.А. Бердяевым любых объективных форм земной организации человечества в силу изначального противостояния государства любым проявлениям свободы духа²⁶. С другой стороны, благодаря иррациональной психологической склонности людей к монистическим и тоталитарным системам, государство всегда стремится к порабощению человеческой личности, установлению тотального контроля над всеми ключевыми сферами жизнедеятельности (и в первую очередь над духовным миром) человека и социума²⁷.

Именно эта тенденция к самоусилению государства и стала, с точки зрения Н.А. Бердяева, одной из отличительных черт российской цивилизации. «Россия, – подчёркивал философ, – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; всё в России превращается в орудие политики»²⁸. Истоки главенствующей роли государства, по мнению мыслителя, уходят своими корнями в её далёкое прошлое – Россию киевскую.

Поскольку сфера духа была для Н.А. Бердяева приоритетным предметом познания, неудивительно, что при описании этого этапа российской истории философ не стремился к определению точной даты оформления российского государства или к выявлению механизма его образования²⁹. Он сконцен-

²⁵ Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 482 – 483; *Он же*. Философия неравенства... С. 73, 83; *Он же*. О рабстве и свободе человека... С. 91.

²⁶ Авдеева Л.Р. Указ. соч. С. 92 – 93.

²⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества... С. 482 – 483; *Он же*. Философия неравенства... С. 73, 79 – 86; *Он же*. О рабстве и свободе человека... С. 84 – 88, 91.

²⁸ Бердяев Н.А. Судьба России... С. 6. Сопоставляя политические аспекты функционирования российской и западной цивилизаций, Н.А. Бердяев писал: «На Западе, в католичестве с особой силой был создан и установлен предел власти государства, царства Кесаря» (Бердяев Н.А. Философия неравенства... С. 86.).

²⁹ На основе анализа произведений Н.А. Бердяева трудно дать однозначный положительный ответ, как это делает М.Г. Фёдоров (Фёдоров М.Г. Указ. соч.), на вопрос, разделял ли мыслитель положения т.н. «норманской теории». Философ упомянул об этой проблеме только в одной работе – сборнике «Судьба России». «В основе русской истории, – обращал внимание читателей Н.А. Бердяев, – лежит замечательная легенда (выделено мною. – К.Ш.) о призвании варяго-иностранцев для управления русской землёй, так как «земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет». Как характерно это для роковой неспособности и нежелания русского народа самому устраивать порядок в своей земле» (Бердяев Н.А. Судьба России... С. 5.). Очевидно, что в данном контексте термин «легенда» приобретает двойственное звучание.

трировал своё внимание на изучении предпосылок гипертрофии государственной власти в России.

При этом философ видел данные предпосылки не только в необходимости освоения и защиты огромной российской территории, как это отмечено в исследовании Л.А. Гаман³⁰. Н.А. Бердяев говорил о взаимовлиянии географического фактора (геополитический начнёт оказывать своё влияние позднее) и особенностей русской ментальности³¹, отводя последней ключевую роль.

Русская ментальность, сформировавшись под влиянием природного язычества и византийского православия, способствовала тому, что русские люди не стремились к социальной самоорганизации, которая была им крайне необходима в процессе колонизации значительной по размерам территории Восточно-Европейской равнины³². Поэтому, делал вывод Н.А. Бердяев, «государственное овладение необъятными русскими пространствами сопровождалось страшной централизацией, подчинением всей жизни государственному центру и подавлением свободных личных и общественных сил»³³.

Но так как мыслитель считал киевский период в целом благоприятным для развития России (по сравнению с последующими этапами её истории)³⁴, можно предположить, что Н.А. Бердяев уже рассматривал российское государство этой эпохи как один из системообразующих элементов российской цивилизации. Однако государство данного периода, по классификации философа, имело «партикуляристический характер», т.е. оно «осознавало свои границы» в обществе и ещё не превратилось в государство тоталитарное³⁵.

Характер властвования российского государства, по мысли Н.А. Бердяева, был во многом предопределён в период монголо-татарского ига, во времена которого формы государственного правления приобрели черты азиатской дикости и некультурности,

³⁰ Гаман Л.А. Указ. соч. С. 98 – 100.

³¹ Бердяев Н. А. Судьба России... С.62 – 66.

³² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма... С. 8 – 9; Он же. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре / Сост. М.А. Маслин. М.: Наука, 1990. С.44 – 45; Он же. Судьба России... С. 5; Там же. С. 63 – 64.

³³ Там же. С. 63.

³⁴ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 45.

³⁵ Подробнее о бердяевской типологии государств см.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека... С. 84 – 85.

внутреннего рабства³⁶. А необходимость борьбы с «татарщиной» (геополитический фактор) ещё более усиливала «социальный статус» российского государства³⁷.

Удивительные метаморфозы произошли с государством в московский период российской истории. Наряду с уже упоминавшимися психологическими, географическими, геополитическими причинами и предпосылками гипертрофии российского государства, взаимодействие которых стало к этому моменту, с точки зрения Н.А. Бердяева, своеобразной константой развития российской цивилизации, в это время появляются новые обстоятельства, способствующие ещё большему усилению государственности в России.

По мнению мыслителя, их возникновение было обусловлено трансформацией массового сознания россиян. Согласно Н.А. Бердяеву, русскому человеку всегда было присуще стремление к справедливому социальному устройству³⁸. Однако смысл этого поиска был в значительной степени искажен так называемым цезарепапизмом (полным подчинением православной церкви государству), утверждение которого в российском обществе Н.А. Бердяев связывал с именем Иосифа Волоцкого³⁹. «Православие, – констатировал философ, – не только освятило самодержавие, не только молилось в церквях за абсолютную государственность, но и подчинилось империализму, признало царя главой церкви, сделало из государственного самодержавия чуть ли не религиозный догмат и отравило народное сознание, наполовину ещё языческое и всегда готовое поклониться «князю мира сего»⁴⁰.

Цезарепапизм оказал серьёзное влияние на формирующееся русское мессианское сознание, отравив его, как считал Н.А. Бердяев, империалистическим соблазном, под воздействием которого «русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя»⁴¹. Таким образом, были созданы дополнительные ментальные и идеологические предпо-

³⁶ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность... С. 96; *Он же*. Россия и Запад // Духовный кризис интеллигенции... С. 129.

³⁷ Бердяев Н.А. Судьба России... С. 7.

³⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма... С. 9.

³⁹ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 48.

⁴⁰ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность... С. 97.

⁴¹ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 49.

сылки для вмешательства государства в жизнедеятельность российского общества, которые сознательно и активно использовались российским государством, уже занимающим важные позиции в жизни общества, для ещё большего самоусиления⁴².

В России московской под влиянием искажённого мессианского сознания этот процесс шёл по направлению превращения российского государства в государство тоталитарное⁴³. По типологии мыслителя такое государство «само хочет быть церковью, организовывать души людей, господствовать над душами, над совестью и мыслью и не оставляет места для свободы духа, для сферы «царства Божия»⁴⁴.

Стремление государства жёстко контролировать не только светскую, но и духовную сферы социального бытия не могло не вызывать крайне негативную, антигосударственную общественную реакцию, «... напряжённое искание царства правды, противоположное этому нынешнему царству»⁴⁵. И как результат – зримыми проявлениями подобных установок массового сознания, вызванных тоталитарным характером российского государства, стали, по мнению Н.А. Бердяева, религиозный раскол XVII в. и формирование казачества⁴⁶: те явления и процессы, которые, как полагал философ, были симптомами первого серьёзного социокультурного «разлома» российской цивилизации.

Значимым этапом в дальнейшей эволюции российского государства Н.А. Бердяев считал Санкт-Петербургский период истории России. В качестве исходной точки этой новой эпохи мыслитель называл преобразования Петра I и его преемников, проходившие под знаком секуляризации и европеизации России⁴⁷. Как полагал Н.А. Бердяев, эти реформы имели противоречивые последствия.

С одной стороны, инициатором и главной движущей силой этого широкомасштабного переустройства являлось российское государство. Приняв форму западного просвещённого абсолютизма, оно не только сконцентрировало в своих руках огромную власть – секуляризация изменила его политические приоритеты.

⁴² Там же. С. 50 – 51.

⁴³ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма... С. 10.; *Он же*. Русская идея... С. 50 – 51.

⁴⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека... С. 84.

⁴⁵ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 53.

⁴⁶ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 52, 51.

⁴⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма... С. 13; *Он же*. Русская идея... С. 55.

Согласно Н.А. Бердяеву, обновлённое российское государство стремилось регламентировать не столько духовный мир своих граждан, сколько внешние проявления их существования, так как уделяло наибольшее внимание формированию новой социально-политической структуры российского общества. Поэтому, рассматривая развитие российского государства в данную эпоху, философ не обошёл стороной (как это было при анализе российского государства московского периода) конкретные, «объективированные» проявления его деятельности.

Среди процессов, инициированных российским государством, Н.А. Бердяев особо выделял: 1) окончательное подчинение официальной церкви государству, что способствовало полному падению её авторитета в глазах российского общества; 2) усиление социальной роли дворянства; 3) полное закрепощение русского народа; 4) централизацию и бюрократизацию общественной жизни, ослаблявшие горизонтальные социальные и культурные связи⁴⁸.

Но особое значение для Н.А. Бердяева имели психологические последствия указанных событий. В России санкт-петербургской, считал мыслитель, антагонизм между основными элементами российской цивилизации: народом с одной стороны, и государством – с другой, уходящий корнями в эпоху Московского царства, достиг своего апогея. «Дело Петра, – писал философ, – создало пропасть между полицейским абсолютизмом и священным царством. Произошёл разрыв между высшими руководящими слоями русского общества и народными массами, в которых сохранились старые религиозные верования и упования»⁴⁹. Поэтому, по мнению Н.А. Бердяева, «в петровской императорской России не было целостного стиля культуры, образовалась многопланность, разноэтажность, и русские жили как бы в разных веках»⁵⁰.

Служение интересам государства требовало от русского человека полного отказа от самостоятельного культурного и исторического творчества, а абсолютное по своей природе российское государство отнюдь не стремилось вовлекать в политические

⁴⁸ Бердяев Н.А. Распря церкви и государства в России // Духовный кризис интеллигенции... С. 223; Он же. Русская идея... С. 55; Его же. Судьба России... С. 71; Его же. Из психологии русской интеллигенции // Духовный кризис интеллигенции... С. 72; Он же. Судьба России... С. 7.

⁴⁹ Бердяев Н.А. Русская идея... С. 55.

⁵⁰ Там же. С. 238.

процессы широкие народные массы, чем и был обусловлен уровень правосознания россиян⁵¹.

С другой стороны, важным результатом приобщения к европейской культуре, которое оказалось возможным благодаря реформам Петра, стало появление в структуре российского общества в конце XVIII – первой трети XIX в. новой социокультурной группы – русской интеллигенции, носительницы и выразительницы национального сознания и общественной мысли⁵². Однако самодержавие, препятствуя свободному интеллектуальному творчеству интеллигенции, способствовало, по мнению Н.А. Бердяева, её «духовному уходу» из государства. «На почве самодержавия и бесправия, – объяснял этот «духовный уход» философ, – невозможна не только политическая деятельность, не только экономическая деятельность, но и вообще никакое созидание, никакая самая, казалось бы, невинная в политическом отношении культурная работа, невозможно духовное творчество в религии, в науке, в литературе, в просвещении народа. Всякая культурная творческая работа, наиболее далёкая от политики, требует свободы совести, свободы печати, свободы союзов, требует самостоятельной деятельности личности и поэтому предполагает гарантию прав личности»⁵³.

Поэтому, по мнению Н.А. Бердяева, к концу XIX – началу XX в. сознании подавляющего большинства русской интеллигенции господствовали не абсолютные нравственные ценности и стремление к созиданию, а нигилистические, разрушительные идеи, направленные исключительно на свержение существующего строя.

В конечном итоге, констатировал мыслитель, российское государство, проводившее весь петербургский период политику абсолютизма, империализма и бюрократизма, совершенно не отвечавшую интересам российского общества, к началу XX в. не могло «утолить ни материального голода русского народа, ни духовного голода русской интеллигенции»⁵⁴. «Все слои русского общества должны понять, – резюмировал Н.А. Бердяев, – что русское самодержавие вступило в тот последний, ликвидационный фазис своего развития, когда оно может только злобно и бес-

⁵¹ Бердяев Н.А. Судьба России... С. 63, 5.

⁵² Бердяев Н.А. Русская идея... С. 45, 64–71.

⁵³ Бердяев Н.А. Политический смысл религиозного брожения в России // Sub specie aeternitatis... С. 139.

⁵⁴ Там же. С. 140.

человечно отрицать, всё отрицать – виселицей, тюрьмой, кнутом, пролитием народной крови; оно ничего не может создать ни в одной сфере жизни»⁵⁵.

Тем самым российское государство само подготовило благодатную почву для революционных потрясений 1905 – 1907 гг., в которых соединились правовой и культурный нигилизм русского народа и русской интеллигенции, выступившей в качестве катализатора революционных выступлений.

Но революция, по мнению философа, не привела и не могла привести к кардинальному изменению сущности самодержавия. «На поверхностный политический взгляд, – писал Н.А. Бердяев в 1907 г., – Россия вступает в фазис плохонькой и двусмысленной конституционной монархии с сильным реакционным уклоном, обычным после революционных эксцессов»⁵⁶.

Однако даже эта трансформация политической системы России не была подкреплена ростом правового сознания российских граждан. «Ни первая, ни вторая Дума, – отмечал мыслитель, – не сумели так укрепиться в народном сознании, чтобы разгон их был психологически невозможным. Русский народ как бы не хочет для себя политической власти, не имеет вкуса к народовластию, ждёт высшей правды на земле»⁵⁷.

«Отсутствие вкуса к народовластию» в сочетании со стремлением российской бюрократии сохранить старый политический режим и нежеланием социал-демократической интеллигенции пересматривать свои революционные мировоззренческие позиции послужили, по мнению Н.А. Бердяева, предпосылками революций 1917 г., направленных на коренное преобразование российского общества. При этом существовавшая политическая система не была насильственно разрушена, а скорее отмерла, «сгнив» изнутри. «К 17 году в России, – писал философ, – не оказалось защитников монархии и даже в консервативных праводворянских кругах шевелилась греховная мысль о цареубийстве. Монархия не была у нас даже свергнута, она сама пала от разложения, от потери веры в неё»⁵⁸.

⁵⁵ Там же. «Единственной положительной, созидательной работой, к которой оказалось способным русское правительство, – добавлял Н.А. Бердяев, – было поощрение промышленного развития» (Там же. С. 147.).

⁵⁶ Бердяев Н.А. К психологии революции // Духовный кризис интеллигенции. С. 48.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Бердяев Н.А. Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли) // Путь. 1926. № 4. С. 140.

В то же время самодержавие, как полагал Н.А. Бердяев, несмотря на присущие ему негативные черты, выполняло в российском обществе важную стабилизирующую и «цементирующую» функцию. В письме к М.О. Гершензону, датированному 1917 г., философ писал: «... Для минимума человеческого благосостояния и человеческой жизни необходимо государство и его орудия, необходим правовой порядок, необходима цивилизация с её нормами. Без этого жизнь человека превращается в звериный хаос и ад. В России и начался звериный хаос и ад, обнажается греховная природа человека, которая может жить лишь в суровой государственности. Жестокость государственности и цивилизации есть всё-таки максимум человеколюбия и гуманности, ибо эта жестокость противится звериной жестокости, взаимному истреблению и истреблению ценностей, которые только и делают человека человеком»⁵⁹.

Но всякая революция, за исключением персоналистической революции духа, как полагал мыслитель, не несёт в себе созидательного пафоса. Поэтому, согласно Н.А. Бердяеву, советское государство, создававшееся как антитеза дореволюционной российской государственности, на деле оказалось своеобразным диалектическим этапом в её развитии. «Как это парадоксально ни звучит, – указывал мыслитель, – но большевизм есть третье явление русской великодержавности, русского империализма, – первым явлением было московское царство, вторым явлением петровская империя. Большевизм – за сильное централизованное государство. Произошло соединение воли к социальной правде с волей к государственному могуществу, и вторая воля оказалась сильнее»⁶⁰.

Таким образом, бердяевская концепция российского государства предстаёт перед современным читателем в трёх взаимосвязанных ипостасях. Во-первых, идеи Н.А. Бердяева являются историографическим источником, дающим возможность получить представление о взглядах на политическую систему России и их историческую обусловленность россиянина, жившего в конце XIX – первой половине XX в.

Системный социальный кризис в условиях авторитарного политического режима и, соответственно, повышенное внимание

⁵⁹ Бердяев Н.А. Письма к М.О. Гершензону (предисловие к публикации М.А. Колерова) // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 132.

⁶⁰ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 99.

общественности к политической (политологической) проблематике способствовали тому, что размышления о российской государственности заняли важное место в философии русской истории Н.А. Бердяева, а термин «государство», использовавшийся философом применительно к анализу истории России, фактически являлся синонимом понятия «исполнительная власть».

Считая государство системообразующим элементом российской цивилизации, Н.А. Бердяев видел главную особенность российского государства (по сравнению с Западной Европой) в его гипертрофии. Рассматривая его развитие на всём протяжении истории России, философ стремился выявить географические, геополитические, а главным образом, ментальные и идеологические причины, предпосылки и последствия чрезмерности государственной власти.

При этом российское государство анализировалось мыслителем с учётом его взаимосвязей с другими элементами российской цивилизации, выделяемыми Н.А. Бердяевым, такими как церковь, интеллигенция и народ. Данные элементы характеризовались в рамках единой социокультурной системы, поэтому раскрыть содержание одного из них невозможно без хотя бы краткого упоминания всех остальных элементов бердяевских представлений о российской цивилизации. В этой связи дальнейший анализ указанных представлений целесообразно вести не только в направлении рассмотрения бердяевской точки зрения на российские государство, народ, церковь или интеллигенцию, но и в направлении изучения того, каким образом Н.А. Бердяев видел взаимодействие этих элементов в рамках каждого из выделяемых мыслителем периодов российской истории.

Во-вторых, размышления Н.А. Бердяева о российском государстве потенциально могут выступать и в качестве исторического факта, описывающего реальную специфику развития России. Возможность подобного рассмотрения бердяевской концепции обусловлена стремлением философа охарактеризовать не юридические, административные или экономические, т.е. уже достаточно подробно изученные, а прежде всего социокультурные аспекты образования и функционирования российского государства. Такая методология в определённой степени созвучна исследовательским принципам современного исторического познания, в рамках которого (хотя и на качественно более высоком уровне) изучение ментальности и её проявлений в различных сферах социального бытия считается одним из приоритетных направлений.

Относительное соответствие гносеологии Н.А. Бердяева принципам познания современной историографии; слабая изученность русской ментальности и недостаточное количество обобщающих работ по истории России являются причинами, по которым современные авторы уже используют те или иные фрагменты представлений Н.А. Бердяева об истории России в качестве «строительного материала» для собственных концепций развития российской цивилизации⁶¹.

Возможно, что в ходе верификации идей Н.А. Бердяева в его построениях будут обнаружены ошибки или неточности, но, несмотря на это, сохраняют свою аксиологическую значимость (третья ипостась) в целом взвешенный подход мыслителя к анализу природы и деятельности российской государственности; размышления философа о необходимости пробуждения политического сознания россиян, радикального изменения их отношения к собственному государству. «Государство, – подчёркивал Н.А. Бердяев, – должно стать внутренней силой русского народа, его собственной положительной мощью, его орудием, а не внешним над ним началом, не господином его»⁶².

⁶¹ Примерами такого рода работ являются: *Петров Ю.В.* «Русская идея» в мировой культуре // *Дефиниции культуры* / Под ред. Э.В. Бурмакина, А.К. Сухотина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. С. 34 – 67; *Могильницкий Б.Г.* Либеральная идея и российский менталитет // *Из истории революций в России* (перв. четверть XX в.). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Вып. 1. С. 38 – 49; *Ерасов Б.С.* Социальная культура: Пособие для студентов высших учебных заведений. 2-е изд., испр. и доп. М.: Аспект Пресс, 1997. С. 487 – 490.

⁶² *Бердяев Н.А.* Судьба России... С.66.

«СПОР НЕМЕЦКИХ ИСТОРИКОВ» И РАЗВИТИЕ НЕМЕЦКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Н.И. Кругова

Немецкая историческая наука последних десятилетий идет сложным путем поиска своего места в духовной и общественной жизни страны. В определенном смысле проблема самоидентификации, которая стала с недавних пор «визитной карточкой» немецкой историографии, относится не только к обществу, но и к исторической науке. Может ли она быть независимой от общества? Если общество ждет от науки объяснения истории, то стремление к независимости, естественно, выливается в отказ от объяснения. Что может являться в таком случае стимулом ее развития? Вероятно, стремление к истине и внутринаучные запросы. Достаточно ли этого, чтобы обеспечить процесс развития науки, чтобы проблема ее свободы-несвободы могла считаться решенной? Это вопросы, важные для понимания не только современного этапа немецкой историографии, но и всей европеизированной исторической науки. Особенность немецкого историописания в том, что, как ни в какой другой стране, эти проблемы постоянно присутствуют внутри науки. Характерно, что речь не идет ни о политическом, ни об идеологическом давлении, скорее – о внутреннем выборе. Выборе, в котором никто не заявляет о своих пристрастиях, но все строится на нюансах, на оформлении новой тематики.

Уровень внутреннего самоконтроля очень высок. Немецкая историческая наука, безусловно, стоит на позициях признания своей ответственности перед обществом, по крайней мере в сфере политики. В этом кроется противоречие: об ответственности можно говорить, имея в виду лишь обобщения, совокупность которых может представлять какую-то теорию исторического процесса. Отказ от теории, от объяснения означает отказ от ответственности. Следовательно, остается неясным, то ли историческая наука уходит из поля общественного сознания, то ли остается в нем.

Когда в послевоенные годы немецкая наука стремилась стать “постистористской”, она тем самым признала свою неспособность объяснить произошедшее с немецким народом и дать какие-то ориентиры на будущее. Необходимо иметь в виду, что речь шла не о политических, а о научных подходах. Утвердившийся в немецкой историографии историзм, воплощавший линию “Гумбольдт – Дройзен – Дильтей – Мейнеке”, отказавшийся от поисков внутреннего смысла истории, означал серьезный прорыв в деле освобождения науки от зависимости от общества¹. Но послевоенные десятилетия, прошедшие под знаком “преодоления историзма”, еще более превращали историю в “науку для науки”, и в обстановке непрекращавшихся заявлений о том, что “историзм мертв”, вопрос о том, какой методологический подход может занять эту освобождающуюся нишу, оставался без ответа. В самой немецкой историографии традиционно существовало представление о том, что возможны два подхода к истории: просветительский, или объясняющий, философско-исторический, и истористский, или “понимающий”, “ценностный”, противоположный объясняющему. Кризис историзма, казалось, должен был означать возврат к просветительской традиции. “Если время (немецкого) историзма закончилось – а этого нельзя отрицать! – тогда близко возвращение к просветительской истории XVIII века», – писал в 1988 г. П.Фукс², историограф эпохи Просвещения. Однако эти предсказания не оправдывались. В том же году в другом издании звучит прямо противоположная оценка просветительского подхода к истории: “Идеи Просвещения воспринимаются критически в новых исторических условиях. Там, где от его имени выступают силы политики, сразу возникает подозрение в экстремальном политическом морализаторстве и абстрактном универсализме.

Без сомнения: в 80-е гг. мы наблюдаем смену парадигмы, по меньшей мере у части исторической науки и публицистики. Образцы объяснения немецкой истории изменились. Политические и национальные категории XIX в. снова все больше входят в употребление»³. Несомненно возросший в конце 70-х – 80-е гг.

¹ Gall. L. Das Argument der Geschichte//Historische Zeitschrift. 1997. Bd. 264. H. 1, S. 4.

² Fuchs P. Rez.: Bödeker, Iggers, Knudsen, Reill. Aufklärung und Geschichte. Hamb., 1986// Historische Zeitschrift, 1988. Bd. 247. H.3. S.703.

³ Wichert G. Und Heinemann U. Zwischen den Zeiten: Geschichts – und Gegenwartsbewußtsein in der Bundesrepublik der achtzigsten Jahre: eine Einführung // Streitfall deutsche Geschichte. Essen, 1988. S. 7 – 8.

интерес к Просвещению как к эпохе и к просветительской трактовке истории не преодолел существовавшего уже два века скепсиса относительно объясняющей просветительской традиции. Казалось, что продолжается противостояние просветительской и истористской методологической парадигмы. Историзм как метод познания вызывал стойкое неприятие со стороны большей части сообщества историков, но он был основой стиля мышления, и простым отказом от него невозможно было создать какую-то другую историческую науку. Именно поэтому историзм возвращался, и тема кризиса исторической науки продолжала звучать в немецкой историографии.

Понятие кризиса содержит в себе, по крайней мере, две составляющие: кризис внутринаучный (в данном случае – кризис историзма) и кризис как утрату доверия общества по отношению к исторической науке, кризис неоправдавшихся ожиданий.

Между тем в Германии по понятным причинам уровень ожиданий остается очень высоким. Проблема изучения, осмысления и преподнесения «коричневого двенадцатилетия» как самой трагической страницы немецкой истории отражает сложный характер взаимоотношений истории и общества. Приверженность современной ФРГ ценностям европейской демократии не ставится под сомнение, но путь, которым она пришла к этим ценностям, может быть представлен по-разному, и баталии происходят на полях не политических, но методологических сражений.

Возвращение историзма открыто прозвучало в “споре немецких историков”. В знаменитом “споре” была очевидной общественная значимость обсуждавшихся проблем, и об этом писали наши историки⁴. Но при этом остался без внимания его методологический аспект. В ходе полемики была сформулирована проблема “историзации нацизма”, и она означала попытку осмысления методологических позиций исторической науки, возможность придать историзму новый импульс. Связь методологии с политикой очень тонкая, но она существует, и “спор немецких историков” показывает нам, что немецкие историки чувствуют ее очень остро. Идея “историзации нацизма” вызвала резкое неприятие со стороны историков, политические симпатии которых были на стороне социал-демократов (Б.Фауленбах, Ю.Хабермас, Х.Гребинг, Х.Моммзен), а сторонники “историзации” подверг-

⁴ О «споре немецких историков» см.: *Борозняк А.И.* Искупление. Нужен ли России германский опыт преодоления прошлого? М., 1999.

лись резкому осуждению. Так, имя А.Хильгрубера, одного из инициаторов идеи "историзации", стало символом реакционности, его обвиняли чуть ли не в оправдании нацистского режима. В 1989 г. А.Хильгрубер умирает, и журнал "Historische Zeitschrift" писал в некрологе о нем, что историк тяжело переживал нападки на него во время «спора», ибо главным для него был поиск ответа на вопрос, «является ли история Германии историей нации, возникшей с основанием Рейха, или у нее все же есть будущее»⁵.

Что реально может представлять собой историзация нацизма, разъяснял М. Бросцат, также один из сторонников этой идеи: «Мое представление об историзации было и остается разделенным на два противоположных и взаимообусловленных постулата: оно базируется, во-первых, на необходимости признать то обстоятельство, что историческое понимание нацистского режима не может оставаться неизменным, поскольку преступления против людей и катастрофы, в которых повинен режим, снова и снова требуют глубокого политико-морального переосмысления. Во-вторых, понятие историзации базируется на принципе критического, просветительского исторического понимания, что, существенно обусловленное, оно [понимание] именно через исследование нацизма и возникший в результате портрет общества явственно отделится от содержания термина «понимание», какой в него вкладывал немецкий историзм XIX в. с его романтически-идеалистическим основанием и односторонним образцом идентификации, вкладывавшийся в смысл термина «понимание»⁶. То есть, в трактовке М.Бросцата, историзация нацизма должна была идти по линии этимологической и гносеологической критики традиционного немецкого историзма. Возможность сближения истористской и просветительской традиций казалась неожиданной, ведь эти два подхода к истории всегда представлялись как противоположности. Но если вдуматься, общее у них действительно есть: познавая историю разными методами, Просвещение и историзм пытались *объяснить* ее.

Между тем в исторической науке в течение уже примерно двух десятилетий развивалось и постепенно набирало силу новое направление, впервые открыто заявившее о себе в «споре немец-

⁵ Hildebrand K. Nekrolog // Historische Zeitschrift. 1990. Bd.250. H.1. S.196.

⁶ Broszat M. Was heisst Historisierung des Nationalismus? // Historische Zeitschrift. 1988. Bd. 247. H. 1. S. 2.

ких историков», выступив оппонентом идеи «историзации нацизма», – это был постмодернизм. При этом просветительская «объясняющая» традиция также не противопоставлялась более историзму. Эти два методологических подхода, борьбой между которыми была окрашена историческая наука более века, стали рассматриваться как непрерывная линия последовательного развития. «Позднее Просвещение и историзм продемонстрировали дефицит понимания прошедшего с просветительских позиций разума: многообразие и гетерогенность культурных достижений человеческого духа исторически можно было интерпретировать лишь приблизительно с позиций квазиестественного сознания. Историзм преодолел этот дефицит своими категориями развития и индивидуальности, но обнаружил дефицит в познании экономических и социальных явлений»⁷. Таким образом, стирание граней между просветительской и исторической традицией становилось реальностью в немецкой методологии истории.

«Постмодернизм как требование, предъявляемое к исторической науке» – так озаглавил Й.Рюзен одну из глав своей работы в 1988 г., справедливо подчеркнув, что такого метода мышления еще нет, «есть лишь его элементы»⁸. Важно, что *самоидентификации* постмодернизма предшествовало существенное обновление тематики эмпирических исследований, связанное с развитием междисциплинарных подходов, прежде всего в сфере социальной истории. В том же году, когда Й.Рюзен предсказывал расцвет постмодернизма, историк немецкого средневековья Ф.Зейбт выступал в защиту тенденций, которые вскоре все станут называть постмодернистскими, но самому ему этот термин, кажется, еще неведом. «Почему буквально врываются в специальные тематические каталоги нашего цеха история повседневности, и история ментальности, и, в конце концов, женская история как требование извне, влекомые настоящей потребностью научной жажды знать, как это было на самом деле, в новом обращении к средневековью?»⁹ Обращение к новым аспектам прошлого вызвало к жизни мощный поток эмпирических исследований, названный во Франции «безымянной историей». Общеупотребительным стало выражение «новое лицо истории». Шло формирование постмодернизма.

⁷ Rüsen J. Historische Aufklärung im Angesicht der Post – Moderne: Geschichte im Zeiten der “neuen Unübersichtlichkeit” // Streitfall deutsche Geschichte. Essen, 1988. S. 25.

⁸ Ibid. S. 29.

⁹ Seibt F. Gesellschaftsgeschichte / Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl. Zum 80. Geburtstag. München. Bd. I. 1988. S. 17.

С постмодернистским обновлением тематики связывались большие надежды на расцвет исторической науки. Постмодернизм должен был соединить в себе субъективный и объективный аспекты познания. «Содержательно историческое мышление тогда разумно, когда оно вспоминает в процессах и событиях прошлого о его гуманизации, о ликвидации бедности, нужды, страданий, угнетения и эксплуатации, об освобождении утвердившихся или привнесенных насилий в образе жизни, гражданственности и самосознании.

Функционально, или прагматически, историческое сознание тогда разумно, когда оно в своем обращении к современности считает высшим критерием жизненную практику и формирование идентичности своих субъектов, когда историческое воспоминание может быть действенным и способствовать формированию идентичности»¹⁰. Й.Рюзен очень прозорливо увидел пути дальнейшего развития истории. Постмодернизм – явление знаковое для понимания современной западной духовности как в ее конкретном выражении, так и во взаимосвязи духовного и социального, духовного и политического. Тенденции к сближению народов, к стиранию границ, создание «единой Европы» и вместе с тем утрата чувства перспективы в постбуржуазном обществе – на этом фоне постмодернизм с его гуманизацией и вместе с тем явно выраженной аморфностью является определенной характеристикой современности. Постмодернизм интересен еще и тем, что в его рамках особенности национальных историографий сгладились, как никогда¹¹.

Однако в «споре немецких историков» методологические аспекты не случайно оказались в тени: методология – сугубо внутренняя область исторической науки, она малоинтересна обществу, а дискуссия проходила на страницах не только научных изданий, но и на уровне средств массовой информации. На первый план вышли проблемы, связанные с определением гражданской позиции, истории и политики, ответственности исторической науки за формирование исторического сознания общества. Но это вопросы, традиционно считающиеся в немецкой историографии вне сферы ее компетенции. «Если считать историю наукой, то у

¹⁰ Rüsen J. Historische Aufklärung im Angesicht ... S. 34 – 35.

¹¹ О постмодернизме в американской историографии см.: Могильницкий Б.Г. Дискуссии о постмодернизме в американской историографии (по страницам научных журналов) // Американские исследования в Сибири. Томск, 2000. С.107 – 116.

нее и отношения с обществом должны быть, как у науки: известное дистанцирование»¹². Это означало отказ от объяснения, от построения каких-либо теорий исторического процесса, что и стало характернейшей чертой нового направления. Спустя десять лет немецкий историк Л.Галл так оценивает начальный этап постмодернизма: «Это было задумано очень прагматично, сформулировано законченно и убедительно, в угрожающей ситуации это была своего рода спасительная линия»¹³.

Но поскольку интерпретация истории объективно всегда присутствует в исторической науке, она не может отвернуться от существования этой проблемы. В ходе «спора немецких историков» заявила о себе идея борьбы с концепцией “чувства вины” и “особого пути”. Провозвестник постмодернизма Й. Рюзен писал: «Дискутируемые в обществе идеи, с которыми историки и публицисты требуют придать преследованиям евреев при национал-социализме характер относительности или подчеркивают реститутивный характер национальной идентификации и предлагают в целом аффирмативную интерпретацию немецкой истории, это все симптомы обозначившегося изменения в политической интерпретации истории»¹⁴.

Несмотря на предостережения не ставить историю на службу политическим интересам, ее политическая переориентация продолжалась и продолжается. Идея «особого пути» Германии оставлена в прошлом как отражающая консервативные традиции в историографии. Более того, эта идея, активно разрабатывавшаяся в течение почти всего XX в., вообще заявлена как не имеющая отношения к науке. «На самом деле идея «особого пути» связана была с пропагандой, с наукой – никогда»¹⁵. Изменения некоторых оценок просто поразительны. Так, имя Ф.Мейнеке, которого Г.Иггерс еще в 70-е гг. критиковал как одного из вдохновителей идеи «особого пути», сейчас причисляется к числу ее противников¹⁶.

¹² Rüsen J. Historische Aufklärung im Angesicht ... S.25.

¹³ Gall L. Das Argument der Geschichte. S. 4.

¹⁴ Rüsen J. Vorwort der Herausgeber // Die Zukunft der Aufklärung / Hrsg. von J. Rüsen, E. Lämmert und P. Glotz. Fr/M., 1988. S.9.

¹⁵ Winkler H.A. Triumph des Zufalls? Zu einem versuch, das 20. als das “deutsche Jahrhundert” zu porträtieren // Historische Zeitschrift. 1999. Bd. 268. H.3. S.682.

¹⁶ Muhlack U. Rez.: Rüsen J. Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Fr/M., 1993. // Historische Zeitschrift. 1996. Bd. 263. H. 1. S. 146 – 147.

Ведущей идеей в трактовке истории Германии стала идея континуитета – имеется в виду континуитет демократических традиций. Пересматриваются многие оценки и подходы, которые казались незыблемыми. Так, представление о Германии как об окраине западной Европы, отстававшей от других стран Европы в своем политическом и экономическом развитии, истощавшейся бездеятельным и пристрастным к роскоши дворянством, оказывается, было связано с идеей «особого пути». В последние годы вышел целый ряд исследований, в которых анализируется проблема получения дворянством высшего образования, его служения в армии, на государственной службе и даже утверждается, что «в старых землях ФРГ этот общественный слой вплоть до настоящего времени остался неизменным»¹⁷. То есть своего рода консенсус между дворянством и буржуазией, достигнутый в других странах Европы в процессе исторического развития, имел место и в Германии.

Вопреки результатам проведенных в 70-е и особенно 80-е гг. исследований по истории немецкой буржуазии, которые доказали ее политическую слабость и этатизм¹⁸, на смену резко критическому отношению к буржуазии и всему буржуазному идет ее явная идеализация: «...сумму определенных представлений в искусстве, утверждений и инсинуаций... через потребителей культуры заложили в основу культуры как таковой»¹⁹. Вывод о роли буржуазии в развитии немецкой культуры трактуется расширительно: «Картина своеобразия и силы воздействия буржуазной картины мира становится ясной. Вопрос о том, была ли Германия XIX века буржуазной, более не стоит. Культура была буржуазной, и этим все сказано»²⁰. Стремление показать историю Германии как путь движения к демократии не является в прямом смысле фальсификацией истории, но оно не имеет ничего общего с объективностью и показывает, что история, как и прежде, всегда имеет определенный политический вектор и своеобразным способом реагирует на запросы современности.

¹⁷ Geschichte des sächsischen Adels. Im Auftrag sächsischen Schlösserverwaltung / Hrsg. v. K. Keller u.a. Köln / Weimar/ Wien, Böhlau 1997 // Historische Zeitschrift. 1999. Bd. 268. H. 3. S. 703.

¹⁸ Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. / Hrsg. von J.Kocka. Göttingen. 1987

¹⁹ Bauer Fr. J. Rez.: Dieter Hein und Andreas Schulz (Hrsg.) Bürgerkultur im 19. Jahrhundert. München. 1996 // Historische Zeitschrift. 1999. Bd. 268. H.2. S.488.

²⁰ Ibid. S. 490.

Постмодернистский подход к истории, как представляется, не мог стать универсальным средством для излечения исторической науки, и в этом смысле возлагавшиеся на него надежды не оправдались. Сознательное дистанцирование от какой-либо трактовки истории, отказ от объяснения резко снижают вес исторической науки в обществе, делают никому не нужной ни ее объективность, ни ее самозабвенное погружение в сферы и области, на которые она прежде не могла и претендовать. «Современность тонет в «новой необозримости»... постмодернизма. Привлекательность будущего выглядит разбитой», – предостерегали некоторые немецкие историки еще в конце 80-х гг. от чрезмерных иллюзий относительно постмодернизма²¹. В наши дни Л.Галл, оглядываясь на прошедшее десятилетие, пишет: «Дальнейшее развитие, а именно вплоть до сегодняшнего дня, на мой взгляд, убедительно доказало, что такое самоограничение, тактическое либо фактическое, не отвечает ни внешней оценке предмета – и частично также через самооценку многих ее представителей – не отвечало и не отвечает прежде всего ожиданиям, которые к нему предъявлялись и которые будут предъявляться, возможно, больше, чем когда-либо прежде»²².

Вместе с тем постмодернистский подход к истории, возможно, действительно станет началом нового этапа развития науки, поскольку он создает предпосылки для решения вечного вопроса истории о взаимоотношении «теории и практики», полученных результатов и их использования. Разделение двух сфер исторической науки – эмпирических исследований и их использования в объяснении исторического процесса – не только не должно означать отказа от построения концептуальных теорий исторического процесса, но, наоборот, должно повысить уровень ответственности перед обществом за создаваемые концепции. Свобода исторической науки от политики, идеологии, от служения кому-либо может быть отнесена к сфере эмпирических исследований. Но концепция всегда связана с выражением каких-то идей, симпатий, пристрастий. Это просто другая область исторической науки, не связанная напрямую с потоком эмпирических исследований.

²¹ Wichert G. Und Heinemann U. Zwischen den Zeiten ... S.3.

²² Gall L. Das Argument der Geschichte ... S.3.

Осознание ответственности не может автоматически гарантировать истории ни достойного места в иерархии наук, ни общественного признания. Важнее другое: коль скоро признается своего рода ангажированность объяснения как такового, сообщество историков берет на себя функцию контроля за направленностью выдвигающихся идей. Пример такого контроля – концепция тоталитаризма, активно разрабатываемая в современной немецкой историографии. Уходящая своими корнями в начало века, теория тоталитаризма оказалась в центре научного и общественного внимания в конце 80-х гг. Она с самого начала своего вхождения в науку содержала в себе три тенденции: потребность в научном изучении политических, экономических, ментальных и других основ тоталитаризма; ее политическая функция заключалась в предостережении правительств и различных политических сил от возможности перерождения демократии в тоталитаризм; ее идеологическая составляющая была направлена против концепции «особого пути» Германии. То есть концепция тоталитаризма изначально несла в себе и гуманистический, и в высшей степени политически опасный заряд. Несмотря на то, что ни одно из фундаментальных исследований, посвященных данной проблеме, нельзя даже отдаленно заподозрить в сочувствии тоталитарным режимам или обвинить в предвзятости²³, можно с достаточной долей уверенности сказать, что эти исследования остались малодоступны обществу, зато беспощадно раскритикованная в научных кругах книга Е.Нольте «Гражданская война в Европе 1917–1945. Национализм и большевизм»²⁴, написанная с позиций оправдания нацизма, получила громкую известность. Разве возможность появления такой книги не была подготовлена предшествующим развитием историографии?

Проблема ответственности исторической науки, ее взаимоотношений с обществом²⁵ не решается ни декларативным отказом

²³ Totalitarismus im 20. Jahrhundert Eine Bilanz der internationalen Forschung. / Hrsg. Eckhard Jesse. Bundeszentrale für politische Bildung. Schriftreihe. Bd. 336. Bonn, 1996.

²⁴ Nolte E. Der Europäische Bürgerkrieg 1917 – 1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus. Fr/M; Berlin, 1987.

²⁵ О тенденциях современной немецкой исторической науки в решении проблемы взаимоотношений исторической науки и общественного сознания см.: Ким С.Г. Историческая наука и историческое сознание в ФРГ: трудный путь преодоления прошлого // Историческая наука и историческое сознание / Под ред. Б.Г.Могильницкого и др. Томск, 2000. С. 68 – 122.

от какой-либо методологической парадигмы, ни успехами эмпирических исследований. Развитие исторической мысли Германии, смена парадигм и направлений убеждают нас в том, что проблемы взаимоотношений методологии и теории, истории и политики, истории и общества возможно, вообще никогда не найдут окончательного ответа. Не кроется ли в этом и залог интереса к истории? Тем более поучителен ее опыт для нашей исторической науки, до сих пор не избавившейся от ожидания скорого решения своих проблем.

СОДЕРЖАНИЕ

Ким С.Г. О механизмах реализации новаторских стратегий в современном историописании.	3
Бочаров А.В. Использование категорий «возможность» и «вероятность» в историческом познании.	24
Тюменцев Ю.А. Роль художественного элемента в историческом познании.	46
Соломенн А.Ю. Жанр эссе в просветительской историографии.	64
Халфина Ю.Л. Особенности истории культуры как научного направления.	82
Сайнаков Н.А. Общекультурологическая концепция смеха и исторический анализ маргинальности (по материалам медиевистики) . .	101
Папушева О.Н. Испанский маргинал второй половины XVI – начала XVII века. Автор и герой романа М. Алемана «Гусман де Альфараче» в социально-политическом интерьере.	113
Хазанов О.В. О некоторых особенностях еврейского религиозного историзма до эпохи модернизации.	123
Мельникова Ю.В. «Диалектика мифа» А.Ф. Лосева и кризис рационалистической парадигмы познания.	133
Соломенна Л.А. О роли немецкой философской традиции в становлении исторического мышления А.Ф. Лосева.	143
Ширко К.Н. Н.А. Бердяев о российском государстве.	159
Кругова Н.И. «Спор немецких историков» и развитие немецкой исторической науки.	179

Н а у ч н о е и з д а н и е

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ
ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Вып. 26

Редактор Т.В. Зелева
Компьютерная верстка: Л.Н. Проскурина

Лицензия ИД 04617 от 24.04.2001 г. Подписано в печать 22.08.2001 г.

Формат 60х84¹/₁₆. Бумага офсетная №1. Печать офсетная.

Печ. л. 12; усл. печ. л. 11,16; уч.-изд. л. 10,96. Тираж 300 экз. Заказ 131.

Издательство ТГУ, 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4
ПФ «Спринт», 634050, г. Томск, пр. Ленина, 2а