ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Выпуск 22

Томск - 1996

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Выпуск 22

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Томск - 1996

Методологические и историографические вопросы исторической науки/Отв. ред. Б.Г. Могильницкий. - Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Вып. 22. - 216 с. 500 экз. 0502000000.

Сборник охватывает широкий круг актуальных историографических и методологических сюжетов. Наибольшее внимание в данном выпуске уделяется различным граням истории менталитета. Несколько статей посвящены историографической классике: творчеству Я. Буркхардта, И. Тэна, М. Вебера и М. Финли, историософии Н.А. Бердяева.

Для историков, философов, культурологов, для всех, кто интересуется теоретико-методологической проблематикой исторической мысли.

Рецензент - д-р ист. наук С.С. Григорьевич

Редакционная коллегия :

д-р ист. наук Б.Г. Могильницкий (отв. ред.),
канд. ист. наук В.М. Мучник,
канд. ист. наук В.С. Гурьев

м 0502000000
177(012)-96

©Томский государственный университет, 1996

От редактора

Очередной выпуск сборника "Методологические и историографические вопросы исторической науки" несколько необычен по своему составу. За небольшим исключением, его авторами являются студенты и аспиранты кафедры истории древнего мира и средних веков Томского государственного университета. Предоставляя им страницы сборника, редколлегия надеется таким образом дать своеобразный отчет о новейших явлениях в развитии томской историографической школы.

Как показывает проблематика публикуемых в настоящем выпуске статей, эти явления идут в русле современного понимания природы исторического познания. Стремительное расширение предмета исторической науки, утверждение антропологического подхода в изучении истории, связанного с углубленным исследованием истории мировой культуры (и элитарной, и особенно народной), стремление стать "по ту сторону объективизма и релятивизма" и вытекающий отсюда пересмотр природы исторической истины, вообще отказ от крайних эпистемологических подходов, выраженная тенденция к методологическому плюрализму - все эти черты, характеризующие современную историческую мысль, нуждаются в обстоятельном историографическом анализе. Ибо речь идет об одном из тех культурно-исторических явлений, которые особенно ярко выражают духовные поиски нашего времени. Опыт такого анализа и предлагается в этом выпуске. Соответственно, особенно большое внимание уделяется историко-культурной проблематике, включая историю ментальностей.

Большинство авторов только начинают свой путь в науке. Им предстоит развивать традиции томской историографической школы. Уже сам выход сборника в таком составе свидетельствует, что школа обладает значительным научным потенциалом в виде прежде всего хорошо подготовленной, способной научной молодежи. Это дает основание полагать, что, сочетая традиционные для нее широту историографических интересов и пристальное внимание к теоретико-методологическим проблемам исторической науки с новыми исследовательскими подходами, она сможет занять свою нишу в современной науке о человеке в истории.

В заключение считаю своим приятным долгом выразить от лица членов редколлегии и авторов глубокую благодарность спонсору этого издания А.Б. Вавилову.

Б.Г. Могильницкий

С.Г. Ким

ИСТОРИЯ МЕНТАЛЬНОСТЕЙ : ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Объяснение поведения человека в истории всегда было одной из важнейших задач исторической науки. Долгое время она занималась преимущественно поступками отдельных выдающихся деятелей, разъясняя цели, идеалы и представления "великих мужей" в истории, анализируя истоки и результаты их деятельности. Не оставалось вне внимания историков и коллективное поведение. Так, например, изучая союзы, парламенты и партии, политическая историография пыталась объяснить решения этих институтов, исходя из установок и поступков действующих в них людей.

Вопрос о том, почему люди поступают так или иначе, относится к основополагающим в исторической науке. Начиная с эпохи Просвещения на него дается, казалось бы, убедительный ответ: люди действуют, пытаясь удовлетворить свои потребности, а их поступки являются реакцией на материальные условия, в которых они живут. На этой простой причинно-следственной модели покоятся целые философские концепции истории, а также размышления об исторических законах и макроструктурах.

Однако при более близком рассмотрении событий (на микроуровне) эта модель не срабатывает. Зачастую люди при одинаковых обстоятельствах и в одно время поступают совершенно по-разному. Так, в XIX в., в эпоху кардинальных экономических и социальных изменений, Франция пережила историю кровавых мятежей и революций, изменивших конституционные формы правления. По сравнению с этим в Германии, в которой индустриальная революция была еще более радикальной, произошли лишь незначительные модификации монархического государства, проведенные сверху, без участия широких народных масс. Этот хрестоматийный пример еще раз показывает необходимость выявления и анализа сферы человеческой субъективности, которая располагается между материальными условиями и общественным поведением.

С помощью архивных документов можно педантично реконструировать ход событий, их предысторию и последствия, экономические отношения в обществе и социальное расслоение, описать по-

ведение людей. Однако вне истории остаются их чувства, и прежде всего те, которые не получили никакого овеществления. К примеру, учеными в достаточной степени изучены связи крестьянских мятежей и городских восстаний с последствиями военных разрушений, с голодом и ростом налогов. Но то, как такие материальные обстоятельства воздействовали на людей и как они опосредовались в их сознании, вызывая те или иные поступки, зачастую отодвигается на второй план. Особенно в тех случаях, когда возмущение выражалось в символических формах, как в традиционных играх в "мир наоборот" во время средневековых мятежей и карнавалов.

Без сомнения, в центре любого исследования поведения должен находиться действующий субъект, поскольку, как писал М. Вебер, всякий поступок человека в обществе имеет "субъективный смысл"[1]. Познание этого смысла - задача достаточно сложная. Историки не раз убеждались в том, что существует значительная разница между намерениями людей и их практическим осуществлением, между подлинными идеалами человека и его рассуждениями о них. Разработано немало способов, чтобы преодолеть эти трудности при изучении поведения отдельных личностей в истории и получить адекватное объяснение их деятельности. Еще труднее обстоит дело с анализом коллективного поведения. Особенно там, где действующими лицами являются не члены ограниченной группы людей с одинаковыми функциями или с их четким распределением (будь то государственный аппарат или политический орган), а изолированные друг от друга люди, когда любой человек думает и действует сам по себе. Здесь коллективное поведение может быть исследовано в форме наиболее типичных поступков и отношений, в силу чего невозможно определить "субъективный смысл" групповых поступков, выслушав лишь одного из членов группы.

При изучении ансамбля истории и психологии признается существование коллективного сознания, которое в известной степени наслаивается на сознание индивидуальное, создавая специфические виды мотивации поведения. Поэтому для того, чтобы адекватно анализировать человеческие поступки в прошлом, необходимо расценивать их не только по правилам индивидуальной, но и коллективной психологии, а также всегда иметь в виду то, что психологическая конституция людей изменяется на протяжении времени. Другими словами, задача ученого здесь - это поиски "ментальной материи", присущей различным слоям и группам определенной эпохи.

В исторической науке уже давно признается, что коллективные представления о мире являются существенной основой социального поведения и политической деятельности. Однако особый смысл этот предмет исторического исследования приобрел в последние десяти-

летия, что связано с изменением познавательных интересов историописания. Нынешний поворот интереса исторической науки можно охарактеризовать как сдвиг от центра к периферии, от политической истории к истории общества, где на передний план также выдвигаются окраинные группы и события, которые ранее казались малозначительными. Интенсивное расширение круга познавательных интересов исторической науки приводит к росту в ней центробежных сил. На их волне появляется целый ряд новых дисциплин, таких как локальная история и история семьи, историческая демография и история повседневности.

Многократно отмечены также процессы гуманизации исторической науки[2]. Она все более превращается в историческую антропологию, целью которой является не просто описание и объяснение деятельности людей, а проникновение в суть тех процессов, благодаря которым люди становятся актерами истории. С этим неразрывно связан вопрос о том, каким образом человек, осмысливая окружающую реальность и действуя в ней, включается в исторические события и участвует в их изменении. Как раз этими проблемами и занимается история ментальностей, нацеленная на углубление наших знаний о поведении человека в обществе. Сегодня она стоит, как многократно отмечалось зарубежными историками[3], в центре исторической антропологии, поскольку объяснение деятельности людей немыслимо без изучения ее мотивов. Более того, история ментальных структур располагается в том пункте, где пересекаются постановки вопросов самых различных дисциплин, изучающих человека и общество. Появившиеся в последние годы исследования, использующие подходы и методы, так или иначе включают в себя изучение истории ментальностей. Что касается тематики и методов, то, по образному выражению У. Раульфа, она функционирует по типу "совместного предприятия"[4] и принимает участие в истории детства, истории ведовства и других многочисленных "историях через черточку".

Хотя история ментальностей относительно молодая дисциплина, она породила уже удивительное разнообразие постановок вопроса. Их спектр простирается от "классических" историй процессов цивилизации Н. Элиаса и Ю.Х. ван ден Берга до трудов интеллектуальной истории, от исследований менталитета малых социальных групп до попыток уловить специфический дух времени целой эпохи. Между этими полюсами лежит большое количество работ о народной культуре и набожности, и о том, что долгое время называлось "историей нравов", и о том, что с недавнего времени называется "социальной историей идей". Целью данной статьи является попытка опираясь на практику истории ментальностей и на дискуссию вокруг нее, выявить общие характеристики этой дисциплины, обозначит

ее возможности в интерпретации исторической реальности, а также перспективы дальнейшего развития.

Известно, что ставшая модной сегодня история ментальностей имеет давние традиции внутри исторической науки. Она начинается уже там, где выдвигается идея, что определенным обществам, политическим структурам и экономическим формам соответствуют определенные мироощущения людей. А эта идея очень старая, уходящая корнями в Просвещение. Еще Ш. Монтескье был убежден в том, что предпосылкой для процветания государства является существование определенного, соответствующего действующей форме правления менталитета. Слова такого он, конечно, не знал и говорил о некоем "принципе" формы правления, определяя его как человеческие страсти, которые приводят в движение государство. Ш. Монтескье писал также, что любая нация обладает особым "общим рассудком", к которому нужно подгонять законодательство. Не менее ценно его замечание о том, что гибель государства почти всегда начинается с гибели "принципов".

Перечень подобных размышлений можно продолжить и очертить специфическую область исследований "субъективного смысла" поведения человека с собственными постановками вопросов и логикой рассуждений. Ее можно пометить именами Я. Буркхардта, К. Лампрехта, В. Дильтея, Э. Дюркгейма, Й. Хейзинги. В России это И.М. Гревс, Л.П. Карсавин, М.М. Бахтин и др. Однако как систематический научный подход история ментальностей появляется лишь в нашем столетии, а ее оформление связано с французской школой "Анналов"[5]. Обращение ее основателей Л. Февра и М. Блока к изучению "ментальной материи общества", как видим, отнюдь не означало появления нового предмета исследования. Речь шла о новом осмыслении "психологических тайн поведения" в свете изменившихся интересов историописания.

Не касаясь здесь специально характеристики школы "Анналов"[6], отметим, что новый журнал (1929 г.) претендовал на обновление исторической науки в самой ее основе. Он отказался от классической истории великих личностей, а также от традиционных "историй через черточку" (история культуры, дипломатии и т.д.), которые раскладывали историческую действительность на отдельные сегменты. Искомой стала комплексная картина мира, где переплетены все области бытия и деятельности человека, а также их материальные, природные и духовные предпосылки. Речь шла об "исторической гуманитарной науке", которая объединяла в "тотальной истории" сферы деятельности социологов и историков, этнологов и географов, психологов и медиков, лингвистов и антропологов. "Новая история" школы "Анналов" была противопоставлена на IX международном конгрессе историков (Париж, 1950) как контрпроект традиционной

историографии, с чем во многом связывалось ее триумфальное шествие.

На протяжении четверти века, как известно, школа "Анналов" ориентировалась в своих революционных замыслах преимущественно на образцы социальной историографии. Положение изменяется к концу 60-х гг., когда ее сторонники соглашаются с упреками в том, что они пишут "историю без людей" и тем самым противоречат изначальным замыслам основателей "Анналов". Осознав трудности в создании целостной картины истории на пути сциентизации, молодое поколение ученых обращается к истории ментальностей под новым углом зрения. П. Шоню характеризует ее как "историю на третьем уровне", подчеркивая тем самым промежуточное положение ментальных установок между объективной реальностью и субъективной деятельностью человека[7].

Наиболее отчетливо первоначальная программа школы "Анналов" была изложена в работе М. Блока "Феодальное общество". В ней еще в 1939 г. он попытался не просто разложить данное общество на различные факторы, а показать его как комплексное переплетение различных сторон социальной жизни. В его истории все общественные структуры были равноценны, связаны друг с другом и друг от друга зависимы. Тем же "общественным клеем", который делал возможным это единство, М. Блок как раз и считал "ментальную атмосферу" - особый духовный климат эпохи, форму общественного чувствования, коллективные представления о действительности, картину мира. Именно эта характеристика менталитета как "общественного клея" сделала его исследование столь привлекательным для ученых самых разных стран мира. На протяжении 70-90-х гг. история ментальностей превратилась в "популярную парадигму новой, антропологически ориентированной историографии"[8] с собственными международными объединениями и конгрессами, а с недавнего времени и с собственным журналом "Mentalities-Mentalites" - дочерним органом "Анналов".

Таким образом, особой дисциплиной история ментальностей является лишь в том смысле, в котором любой предмет исторической науки можно рассматривать как самобытную область исследования. Ценность такого подхода сегодня проявляется прежде всего тогда, когда он привлекается для разрешения комплексных проблем истории, когда он пытается найти путь к объяснению исторического процесса в целом. История ментальностей стремится соизмерить объективную реальность, деятельность людей и их "психологическую конституцию". И надо признать, что в нашей науке нет такой области, где бы ее знания не могли использоваться.

Более того, исследование менталитета находится сегодня в центре процессов гуманизации обществознания. Безусловно, историческая

картина мира - это картина взаимоотношений между людьми и их деятельностью. Отсюда стремление современных ученых рассматривать социальные процессы как переплетение межличностных отношений, которые проявляются в бесчисленных обыденных ситуациях. На передний план выдвигаются попытки понять историческое явление как сгусток отношений между людьми, поскольку они направляют интерес исследователя на изучение внутренней логики этих отношений, что в свою очередь позволяет обозначить те противоречия, которые являются источником исторического изменения.

Антропоцентристские интерпретации истории нацелены на поиски золотой середины между моделями макро- и микроистории. Их цель - создание такого образца социального исследования, который позволил бы дать комплексную картину исторического процесса, т.е. увязать воедино развитие глобальных общественных структур и обыденной деятельности человека с его свободой выбора, показать, как историческая необходимость выливается в ту или иную альтернативу социального развития. Путь достижения этой цели видится в изучении сферы деятельности человека, которая охватывает социально-экономические, политические, идеологические и прочие структуры и способна поэтому выступить своеобразной точкой интеграции социальных исследований.

Все это придает истории ментальностей универсальное значение[9]. Ее сторонники ставят перед собой задачу ответить на вопросы, чем мотивированы различные поступки людей, опираясь на какие сознательные и бессознательные стереотипы поведения, человек избирает ту или иную альтернативу действия. При этом речь идет не столько о форме, в которой выражаются манеры поведения человека в обществе, сколько о "субъективном смысле", который находит в них выражение и раскрывает глубинные мотивы мыслей, чувств и поступков. Важность и перспективность таких исследований очевидна, поскольку здесь предпринимается попытка разрешения дихотомии человека как природной и социальной сущности. Ведь менталитет - это та субъективная реальность, которая, являясь содержанием сознания людей, с одной стороны, формируется из опыта и знаний человека о мире, а с другой - определяет его поведение в этом мире.

Указанные процессы гуманизации исторической науки во многом определили направления дискуссии по проблемам истории ментальностей. Единодушно подчеркиваются ее посреднические функции, поскольку, по словам Ф. Селлина, "менталитет движется между возможным поведением и его реальным осуществлением как препятствующее или способствующее условие"[10]. Как уже указывалось, то, что происходит в истории, выходит далеко за рамки намерений действующих в ней людей, также как и внешние обстоятельства

(будь то экономическое угнетение или политическая расстановка сил) не вызывают с неизбежностью определенную реакцию. Между ними стоят субъективность и свобода актеров истории, любое действие которых имеет альтернативы. Спектр таких альтернатив может быть ограничен в определенной ситуации различными факторами. Это и объективные предпосылки, например правовые нормы, технические и финансовые возможности, и субъективные - отсутствие осознания и осмысления тех или иных направлений действия.

Исследователь ментального как раз и пытается определить границы понимания и осмысления данной исторической ситуации ее участниками. Он исходит из того, что социальная действительность может быть для человека только действительностью, определенным образом увиденной и понятой. Поэтому там, где для объяснения поведения людей привлекается их общественный опыт, там этот опыт должен рассматриваться как специфическая форма толкования окружающей реальности. В связи с этим идентичные поступки могут иметь в разные эпохи совершенно различный смысл, как и идентичные высказывания о времени и о себе.

История ментальностей исходит из того, что всегда существует социально детерминированная заданность, предрасположенность людей к осмыслению окружающего мира, которая ограничивает спектр возможных в данный исторический период способов его понимания и, соответственно, спектр возможных направлений деятельности человека. Именно эта предрасположенность, или, как выражаются зарубежные ученые, "духовно-душевная диспозиция", и составляет суть менталитета. В.К. Блессинг даже делает вывод, что менталитет - это и есть "готовность к действию (в зависимости от обстоятельств), которая конкретизируется в образе мыслей и осуществляется в поступках"[11]. Строго говоря, речь идет здесь об общественно опосредованных знаниях, в силу которых происходящие события интерпретируются людьми в определенной ситуации так или иначе. Такой запас знаний человек получает в процессе социализации и благодаря коллективному опыту. Эти знания являются, как правило, само собой разумеющимися, люди не задумываются над их адекватностью и ищут в них ответы на конкретные вопросы жизни. Как раз в тех поступках, которые являются в глазах определенной группы людей бесспорными, следует искать выражение их специфического менталитета. Наиболее ярко он проявляется в переломные моменты истории, когда теряет смысл и ставится под вопрос то, что до недавнего времени воспринималось как несомненное, как аксиома.

Из сказанного видно, насколько тонкая и трудноуловимая материя - менталитет. Неудивительно поэтому, что до сегодняшнего дня не существует единства в его толковании. Да и само определение

этого понятия остается проблематичным. Даже самые тщательные попытки систематизировать имеющиеся в соответствующей литературе определения ментального, предпринятые в немецкой историографии[12], еще раз демонстрируют сложность этой задачи. Дело в том, что с самого начала история ментальностей охватывала довольно широкую область. Она располагалась между практической деятельностью людей в рамках определенной культуры и их знаниями о мире как видом исторической априорности. Отсюда многозначность понятия менталитета, определения которого зачастую сводятся к простому перечислению. В него включают не только установки, представления о мире и возможные правила поведения, но и эмоционально окрашенные ориентации людей, коллективные аффекты и бессознательные ощущения. Одно из лучших его определений как мировидения было предложено Р. Мандру и разделяется сегодня большинством историков. Но главное, на что следует обратить внимание, это характеристика менталитетов как той "матрицы, которая направляет чувства, а следовательно, и поведение людей в том или ином направлении"[13].

С нечеткостью и текучестью предмета истории ментальностей связано многократно отмеченное и подвергнутое критике отсутствие ее теории. Известно, что представители школы "Анналов" решительно отказывались от нее как от парализующей и убивающей фантазию исследователя силы. Они подчеркивали эвристический характер общих понятий, начиная со схемы Ф. Броделя о трех скоростях исторического времени до "теорий посреднического радиуса действия"[14]. Учитывая, что предпринятые с тех пор попытки создать ясную и общепринятую концепцию истории мировидения не дали удовлетворительных результатов, следует согласиться, что трудности решения этой задачи не случайны. Однако вряд ли можно утешиться словами Ж. Ле Гоффа, что притягательная сила истории мировидения как раз и покоится на ее неопределенности[15]. Даже если это соответствует действительности, все равно нужно обозначить методы, границы, возможности и перспективы данной дисциплины. Необходимость этого связана не столько с формальными признаками, сколько с теми глобальными задачами, которые намерена решить история ментальностей.

Прежде всего, это стремление увязать свой предмет исследования с его историческим окружением. Ведь изначальная программа "Анналов" заключалась, как уже указывалось, не в том, чтобы раскрыть prima causa, а показать поле истории как сеть взаимоотношений между всеми уровнями существования общества. Попытки достижения этой цели предпринимались практически всеми видными представителями истории ментальностей и еще раз продемонстрировали, насколько трудно обозначить взаимосвязи материальных от-

ношений, мироощущений и социальных поступков. Данное положение дел показывает необходимость теоретического осмысления опыта истории ментальностей, тем более что она претендует на роль новой парадигмы.

Разумеется, новую дисциплину очень трудно определить однозначно. Даже во Франции, где ее традиции наиболее сильны, она претерпела значительные изменения и имеет множество вариантов. Еще более разнятся подходы к истории ментальностей в различных национальных историографиях, несмотря на их изначальное внимание к толкованиям школы "Анналов". Учитывая этот факт, попытаемся обозначить те аспекты данной дисциплины, которые ставят ее в центр поисков современной исторической наукой путей создания целостной картины истории. Идея синтеза микро- и макроистории владеет сегодня умами ученых всего мира. Поэтому любые попытки реализовать ее в конкретно-исторической практике, безусловно, заслуживают внимания.

Вернемся еще раз к рассуждениям о том, что сфера ментальных установок занимает промежуточное положение между объективными условиями жизни и деятельностью людей. Мировидение человека всегда направляет его поведение и в этом смысле является обязательной предпосылкой конкретных поступков. Вместе с тем оно характеризует лишь предрасположенность, готовность к тем или иным действиям. Поэтому менталитет нельзя рассматривать как причину поступка, он является скорее условием для того, чтобы реальные события окружающего мира могли выступить такими причинами. Используя образ Г. Раиля, стекло можно разбить, если обращаться с ним небрежно, но оно разбивается не потому, что оно хрупкое. Точно так же человек может умереть от болезни, но он не умирает оттого, что смертен[16].

Историк также сумеет привести множество примеров того, что реализовать назревшую необходимость можно только тогда, когда существует внутренняя "духовно-душевная диспозиция" к этому. Так, региональная мобильность населения в период индустриальной революции предполагает готовность отказаться от традиционных жизненных отношений и смириться с риском и неизвестностью. Причиной же этих изменений было бедственное положение людей в областях, откуда уходили, и заманчивые возможности заработка в районах, куда переселялись. Причем необходимо иметь в виду, что коллективная предрасположенность к тому или иному действию проявляется только в определенных условиях. Как стекло проявляет свою хрупкость только тогда, когда в него попадают камнем, так и крупные демографические сдвиги обусловлены социально-экономическими изменениями.

При всей образности приведенных сравнений менталитет людей нельзя сводить к их внутренним, постоянным свойствам (как хрупкость - это свойство стекла). Психологическая конституция человека изменяется на протяжении времени. Являясь осмыслением картины мира, т.е. структурой коллективной интерпретации действительности, менталитет формирует в самом процессе исторического действия готовность к определенного рода поступкам. Именно такой подход к изучению ментальных структур позволяет показать их как промежуточное звено между социальной реальностью и субъективной деятельностью и тем самым связать их воедино.

Если характеризовать менталитет как вид и способ толкования окружающего мира, то речь идет о процессе его понимания, о том смысле, который задает тон человеческой жизни и проявляется в отношении людей к парламенту и налогам, к религии и колдовству, к старикам и детям. От этих установок следующий шаг к массовым страхам, чувствам, эмоциям и желаниям, которые также включаются в историю мировидения. При этом следует подчеркнуть, что "коллективный стиль мышления" придает поведению людей осмысленность, убеждает их в правильности и рациональности тех или иных поступков.

Такие довольно широкие определения границ сферы ментального кажутся многим историкам вполне достаточными. Они, вслед за Ф. Броделем, считают уместным очертить общие контуры предмета новой дисциплины, а затем предоставить возможности их уточнения любому исследователю. Вызывает также скепсис у большинства ученых выдвинутое требование "концептуализации" истории ментальностей, т.е. создания теоретически и терминологически замкнутой, целостной дисциплины[17]. На их взгляд, дальнейшему развитию этой концепции могут способствовать не столько теоретические рассуждения, сколько конкретные и увлекательные исторические исследования. Как замечает Х. Шульце, рядом с опасностью догматического подхода всеми понимаемая нечетность предмета истории ментальностей представляет мнимую проблему и связана скорее с чувством новизны и отсутствием привычки[18].

Более важным исследователям сферы ментального представляется определение ее местоположения в духовной структуре общества. Прежде всего они стремятся разграничить ее с областью идей и идеологий. Такие попытки были предприняты еще в начале 30-х гг. Так, Т. Гайгер, описывая их взаимоотношения, указывал, что менталитет - это "более раннее", или первый порядок, в то время как идеология - это "более позднее", производное, или второй порядок. В его понимании менталитет - это "состояние духа", слой глубинного самопонимания человека, содержание которого не всегда осознается. Рядом с ним идеология представлена уже структури-

рованными убеждениями, которые отдалены от людей и изменяются сами по себе. Используя образ ученого, менталитет - это кожа человека, а идеология - одежда[19].

Если следовать за этими рассуждениями, то можно заключить, что любая идеология имеет к менталитету двоякое отношение. Во-первых, она защищает лежащее в ее основе мировидение, во-вторых, придает ему, как выражается Ф. Селлин, "смысловую достоверность"[20]. Апеллируя к тем или иным представлениям людей о мире, идеология становится их внешней, легитимной опорой, а также оправдывает вытекающие из них решения и поступки. Поэтому идеологические доктрины могут быть ложными, в то время как по отношению к менталитету вопрос о его верности логически недопустим.

Несомненна взаимосвязь изучения менталитета и идеологии. Однако стремясь обозначить различия между ними, ученые надеются более четко проследить их взаимозависимость в процессе мотивации поведения, а также объяснить причины возникновения тех или иных идеологических структур и их функции в соответствующих связях. Образец такого анализа был предложен, например, Ф. Селлином, который попытался проследить "духовные" аспекты провозглашения американской независимости[21].

Задаваясь вопросом, чем мятежные американцы мотивировали свой шаг, он предполагает, что провозглашение независимости потребовало изменения в соответствующем направлении психологической ориентации людей. Необходимость новых установок объяснялась историком тем, что традиционные способы поведения приводили к негативным результатам, а их рациональный смысл разрушался жизненным опытом. Ф. Селлин констатировал конфликт в самом менталитете американцев. С одной стороны, традиционное лояльное отношение к зависимости от британской империи, а с другой - нежелание нести то налоговое бремя, которое она на них возложила. Рядовой американец был вынужден задумываться над своим поведением там, где до сих пор он воспринимал его как само собой разумеющееся. И здесь, по мнению ученого, ему на помощь приходит идеология с обоснованием необходимости новой ориентации и новых способов поведения. Эту задачу исполнило отождествление короля Георга III с тираном, который не мог претендовать на управление свободной страной и требовать ее повиновения.

Признавая всю условность предложенной схемы, отметим, что Ф.Селлину удалось обозначить здесь функции идеологии и менталитета. Если ментальные установки помогают людям при ориентации их поведения, придавая ему смысл и оправданность, то функция идеологии заключается в том, чтобы в случаях, где традиционный смысл этого поведения утрачивается, сформулировать но-

вый смысл, опираясь на уже существующие новые установки. Этот смысл следует назвать произвольным, так как он создается осознанно, на пути выбора между различными возможностями придать ему убедительность и достоверность. Отсюда столь широкий спектр идеологических трактовок "картины мира", особенно в наше столетие.

Необходимо отметить, что потребность в идеологических трактовках времени порождают не только революционные ситуации. Она проявляется повсюду, где люди сталкиваются с противоречивостью норм, целей и ролевых ожиданий в повседневной жизни. Как раз преодоление напряжения, ставшего результатом этих противоречий, и есть задача создателей идеологии. В этом смысле теоретические выкладки удовлетворяют потребность людей в самообосновании смысла их поведения в тех ситуациях, когда их собственная позиция ставится под вопрос. При этом формированию идеологии всегда предшествует новый жизненный опыт, осмысление которого невозможно в рамках старого запаса знаний и старого менталитета[22].

И еще на один момент следует обратить внимание. Идеологические доктрины имеют своих авторов, которые придают новому опыту "легитимный" смысл. Но если их рассуждения получают признание в обществе или в определенных социальных слоях, т.е. содержащееся в них осмысление ситуаций кажется людям убедительным, тогда рано или поздно они вырастают до само собой разумеющегося - до менталитетов. Таким образом, сила и эффективность идеологии в том, что она создается из уже существующих ментальных установок и становится опорой для будущих.

Предложенная интерпретация взаимоотношений идеологии и менталитетов еще раз демонстрирует, насколько тесно связаны последние с другими социальными и политическими структурами. Осмысление "картины мира", существующие ментальные установки и различные процессы и явления в обществе взаимозависимы. Они соответствуют им и изменяются вместе с ними. Поэтому включение мировидения во всеобщие связи общественного развития и поиски его места в них являются сегодня, как указывалось, одной из центральных тем теоретической дискуссии об истории менталитета.

Наиболее существенным основанием для этого спора и различных подходов является то, что менталитеты можно обнаружить и исследовать в совершенно разных по своей глубине разрезах истории, в различных временных структурах, они могут обладать абсолютно разным радиусом действия. Короче говоря, можно рассуждать о различных типах ментального. Так, например, К. фон Баумер писал о "политическом менталитете французов", т.е. целой нации, на про-

протяжении длительного времени, а Х. Вундер о менталитете мятежных крестьян небольшого поселения Замланда в 1525 г.[23] Такая многоликость связей менталитета и возможность анализа их на различных уровнях общественного развития, безусловно, создает множество вариаций на эту тему. Причем следует заметить, что тот ученый, который направляет свое внимание на коллективный стиль мышления целых эпох и больших групп людей, должен отказываться в значительной степени от анализа взаимосвязей и конфликтов внутри этого общества. Примером тому являются широко известные работы Ф. Арьеса по истории детства и истории смерти, где он пытается проанализировать ментальные установки, присущие всему обществу и целым историческим эпохам[24].

Такого рода подходы к исследованию склоняли историков к представлению о том, что менталитеты расположены в глубинных слоях коллективного сознания, где изменения происходят очень медленно. Поэтому, вслед за Ф. Броделем, они говорили о ментальных установках как о "тюрьмах долгой длительности", как о препятствиях на пути обновления. Даже при объяснении процессов модернизации данное понимание менталитета ориентирует ученых на изучение противостоящих нововведениям групп населения, слепо привязанных к своим традициям и обычаям, которые чаще всего оказываются проигравшими в истории. Ментальные представления выступают здесь, как заметил еще В. Вовель, элементами инертности, сопротивления и иррациональности и проявляются скорее в культуре народа, чем в культуре элиты.

Эти обстоятельства необходимо учитывать исследователю, чтобы избежать односторонности и отстранения без необходимости от тех быстротекущих процессов, где зарождаются новые менталитеты. Хотя, с другой стороны, всегда следует иметь в виду, что разграничения "высокой" и "низкой" культуры, традиционного и модернистского также несут в себе элементы упрощения их исторического анализа. Поэтому любой из вариантов истории ментальностей имеет право на существование. Это связано с признанием наличия специфического запаса знаний как для общества в целом, так и для отдельных групп и слоев, а также с наличием представлений о мире, изменяющихся как в течение столетий, так и в ходе жизни одного поколения.

Отмеченная тенденция интерпретировать коллективное сознание (опираясь на категорию "долгой длительности") как систему относительно стабильных состояний стала главной причиной бросающегося в глаза слабого интереса истории ментальностей к событиям XIX-XX вв. Наиболее плодотворны и многочисленны ее исследования у медиевистов, а также у историков раннего нового времени и абсолютизма[25]. Обобщая данную тематику истории менталитета,

можно заключить, что она исследует процесс рождения современного мира из христианского космоса средневековья. Ее основное внимание направлено на изучение различных форм верований, которые были "связующим веществом" христианского мира, и его постепенную трансформацию в современный мир, где на передний план коллективного стиля мышления выдвигаются научные знания и идеологические установки. Существуют даже попытки разграничения эпохи менталитетов и эпохи идеологий[26]. Хотя правильнее было бы говорить о том, что век идеологий с его бурными изменениями и перестройками не только более других эпох нуждается в теоретически осмысленной картине мира, но и является веком ускорения изменений менталитета людей.

Хронологические рамки исследований ментальностей связаны также и с состоянием источников, ибо особенно с позднего средневековья появляется обилие документов, из которых можно извлечь сведения об установках, намерениях и представлениях людей. Поскольку данная дисциплина направляет свое внимание на изучение коллективного стиля мышления и способов поведения не только верхушки общества, но и "молчаливого большинства", она ориентируется на уже известные источники и открывает свои собственные.

Ее сторонники работают с законодательными и церковными актами, с дневниками и записками людей, с произведениями литературы и искусства. Зачастую их внимание привлекают те группы источников, которые ранее мало занимали историков. Вспомним хотя бы о пословицах и песнях, о сказках и семейных альбомах.

В действительности не существует такого жанра источников, который не давал бы сведений о поведении людей в самом широком смысле этого слова, о намерениях, целях и других формах осмысления ими окружающей реальности. Поэтому специфика истории ментальностей заключается не столько в новизне ее источников, сколько в специфике направленных на них вопросов и в методах их интерпретации. Самой большой для нее проблемой является проверка достоверности полученных сведений. Ведь чем меньше источник и чем меньше событие и люди, о которых он повествует, тем больше трудностей он создает для ученого. Исследователь мировидения больше других подвержен искушению оценивать поступки и мысли маленьких людей со своих собственных позиций. Кроме этого, он должен представить доказательства тому, что выявленный им менталитет можно рассматривать как коллективный феномен.

Исходя из этого, проблема верификации источников должна ставиться на двух уровнях их анализа. На первом необходимо отличать индивидуальные, случайные установки отдельных личностей от коллективных, которые они разделяют со своей группой. На втором

уровне при интерпретации менталитета нельзя ограничиваться тем, что говорили о себе сами индивиды, и их собственными оценками действительности, как и оценками анализирующего их ученого.

Так как история ментальностей направляет свои усилия не столько на изучение разновидностей мнений и представлений о мире, сколько на заключенный в них смысл, то главным объектом ее анализа становится коллективное поведение, где этот смысл реализуется. Вместе с тем испытанным методом изучения коллективных феноменов всегда была статистика. Еще в 30-е гг. представители школы "Анналов" пропагандировали серийный метод толкования менталитетов, который заключался в том, чтобы выявить большое количество аналогичных случаев поведения и проследить их на протяжении длительного времени.

Образцом для такого исследования менталитета стала историческая демография. Преимущества этой дисциплины виделись не только в том, что она складывала поведение населения из массы индивидуальных поступков, но и в том, что она ставила стандартные вопросы и открывала возможности обработки полученных данных на ЭВМ. Кроме того, метод квантификации легко приложим прежде всего к феноменам долгой длительности, которые, главным образом, и находились в поле зрения французских историков.

Можно привести большое количество толкований менталитета с помощью методов квантификации, но наиболее известным примером стала работа М. Вовеля, посвященная процессам дехристианизации в Провансе XVIII в.[27] Его источниковую базу составляют тысячи нотариальных актов судебных округов данной провинции. На основе имеющихся в них документов было установлено, что с середины XVIII в. в завещаниях заметно отодвигаются на второй план те благочестивые распоряжения, в которых люди заботились о благополучии своей души. Так, сократилось число месс по усопшим, все чаще отказывались от погребения в границах храма, уменьшалось число церквей и монастырей, которые создавались по воле умерших, почти полностью исчезают пожертвования для бедных.

Опираясь на эти данные, М. Вовель выстраивает графики изменения поведения на протяжении всего столетия. Полученные кривые этих колебаний он пытается проконтролировать при помощи ряда других источников. Например, ученый анализирует изменения веса похоронной свечи в Марселе и делает вывод, что со временем она становится все легче. Причину отмеченных изменений поведения М. Вовель увязывает с процессами дехристианизации общества, затронувшими все социальные слои. Он стремится раскрыть связь между новыми формами поведения жителей Прованса и тем смыслом, который они вкладывали в свои неблаговидные поступки и с помощью которого их оправдывали.

Приведенный пример позволяет сделать некоторые выводы. Во-первых, все исследования подобного рода базируются на существовании таких групп источников, которые содержат большое количество отдельных случаев поведения со сравнимыми характеристиками. Одновременно эти однопорядковые поступки нужно проследить по возможности более длительное время, чтобы установить здесь константы и переменные. Короче говоря, необходимо выполнить требования больших чисел, однообразия (или идентичности) и хронологического ряда. Это, без сомнения, значительно суживает область исследования ментальностей. Во-вторых, из этого примера видно, что серийный метод анализа коллективного поведения не освобождает историка от трудностей выявления и интерпретации его смысла, ибо последний никак не отражается в графических построениях квантитативной истории. График, пусть он даже покоится на серьезной базе данных, сам по себе ничего не означает. В нем нет причинных связей, поэтому решающим здесь является его интерпретация историком, а он может стать лишь толчком к пониманию смысла поступков и менталитета в целом.

Ограниченность рассмотренных подходов к изучению ментальностей, безусловно, осознается ее представителями. Расширение методического инструментария этой дисциплины во французской историографии[28] было связано, как известно, с изменением отношения к концепции "долгой длительности", которая ориентировала ученых на изучение относительно стабильных систем. В них психологические установки обладали эпохальными размерами и на передний план выдвигались черты, характерные для целых обществ. Такая интерпретация истории ментальностей едва ли приемлема при анализе эпохи индустриальных и политических революций, что потребовало альтернативных методов объяснения. Новая исследовательская программа связывалась не столько с историей сопротивления новому, сколько с историей обновления и ломки мировидения. Центр внимания сдвигается на единичные события, обозримые, точно очерченные группы людей, ментальные установки и манеры поведения которых описывались внутри короткого отрезка времени. Ярким примером тому явилась работа М. Вовеля по истории Великой Французской революции[29].

Учеными было многократно отмечено своеобразие предмета истории менталитета, которое виделось им в том, что общественный запас знаний (коллективный стиль мышления) присутствует, пусть не всегда в равной мере, в каждой отдельной личности. Поэтому для того, чтобы обнаружить внутри определенной группы общественно значимое, не обязательно приводить сотни примеров. Порой для этого достаточно, как в книге Н. Дэвис, тщательного изучения жизни нескольких человек[30].

Кроме того, если говорить о мировидении на уровне "короткого времени", то здесь особенно трудно разграничить его с чувствами. Неудивительно поэтому, что в историю ментальностей включается и история "чувственности". Безусловно, эмоции недолговечны, и уже поэтому их трудно поставить на один уровень с коллективными феноменами сознания. Но вместе с тем психологическая структура общества определенной эпохи в значительной мере зависит от тех чувств и впечатлений, которые человек получает о мире и о своем окружении. Они же, в свою очередь, обусловлены степенью овладения им природой и умением удовлетворять хотя бы элементарные жизненные потребности. Например, чувство страха, которое испытывал средневековый крестьянин перед кометами, разбойниками, темнотой и всем непонятным, ярко проявлялось в его мировидении. Или сегодня наблюдается такой же быстрый рост материальных претензий людей, как и возможностей их удовлетворения.

Такой подход к предмету исследования расширяет как круг источников, так и методический арсенал истории ментальностей. В принципе любые общественные институты и документальные свидетельства, любые творения и поступки человека являются выражениями мировидения, т.е. могут быть истолкованы как проявления того или иного понимания ситуации и определенных форм ориентации в окружающем мире. Однако при таком обилии возможностей изучения чрезвычайно трудно выявить надежные критерии формулировки ментальных структур. Тем более, что они встречаются нам чаще всего зашифрованными. Поэтому исследователя занимают не столько непосредственные свидетельства источников, сколько содержащийся в них смысл, который ему необходимо расшифровать. Как многократно отмечено, в тексте документов при этом интересно главным образом не его содержание, а то, что стоит между строк.

Чтобы приобрести уверенность в репрезентативности полученных наблюдений и в правильности интерпретации, историку необходимо с самого начала включать изучение поведения в структурно-исторический анализ жизненной ситуации. Он должен ответить на вопрос, каким образом менталитет, проявляясь как принцип поведения, детерминирует те или иные поступки. Одновременно необходимо проанализировать действие событий на коллективные феномены сознания, а также учесть те взаимосвязи различных структур, в которых находятся человек и общество в данный исторический момент. Следовательно, история ментальностей способна внести свой наиболее существенный вклад там, где она стремится объяснить связи между объективными факторами, которым человек подчиняется, с одной стороны, и его субъективным осмыслением этих факторов, определяющим его поведение, - с другой.

Наряду с методами структурного анализа большое значение в интерпретации менталитета имеют методы исторической семантики. Как известно, история понятий базируется на идее, что мир человека всегда истолкован в языке, изменения которого указывают на изменения окружающей реальности и ориентиров в ней. Кроме того, в языке отражаются изменения миропонимания и интерпретации действительности. Поэтому его изучение, безусловно, способствует выявлению смысла тех или иных поступков. Опираясь на эти рассуждения, Ф. Селлин, к примеру, считает историю понятий (особенно когда она занимается не научными дефинициями, а обыденным языком) оборотной стороной истории ментальных установок. Во всяком случае, полагает он, ее можно расширить до "всеобщей семантики коллективного поведения в истории"[31].

Если использовать данную модель для определения истории менталитета, то ее можно характеризовать как историю смысла (значения) поступков, как дисциплину, которая поднимает вопрос, что означают различные способы поведения человека в обществе. Поясним на примере. При изучении коррупции на выборах ученые часто задаются вопросом, почему ведущие борьбу кандидаты предоставляли избирателям различные льготы: продукты, деньги и т.д. Если ставить этот вопрос как вопрос о целях таких подарков, то ответ на него очевиден - кандидаты стремились купить голоса избирателей. Однако, принимая во внимание неразрывную связь цели и средств ее достижения, можно поставить вопрос по-иному. Почему эти неблаговидные действия могли стать средством для достижения столь солидных целей? Такая постановка вопроса открывает перспективу очертить менталитет общества. В данном случае можно говорить о готовности избирателей ставить свои материальные блага выше политических интересов, а также о предрасположенности кандидатов в депутаты использовать человеческие слабости и скудность жизни избирателей в своих целях.

Проводя аналогии истории ментальностей с исторической семантикой, следует отметить, что некоторые формы поведения допустимо трактовать как символы, которые означают нечто другое, чем сам поступок. Существуют действия, символичность которых общеизвестна: бросать перчатку, поднимать белый флаг. Подобной символической силой обладают и другие исторические явления. Например, жилой дом предпринимателя - это символ благополучия, а публичная казнь - это не только кара за конкретное преступление, но и предостережение другим.

Другая аналогия - точно так же, как человек в какой-то момент задумывается над тем, что означает понятие, которое он использует с давних пор, он может спросить себя, что, собственно, означают те или иные привычные для него действия. Там, где все члены груп-

ны или общества одновременно задаются таким вопросом, появляются предпосылки для изменения ментальных установок, а следовательно, и поведения. Речь идет здесь об изменении предрасположенности человека к определенному стилю поведения, о которой уже говорилось ранее.

Ориентируясь на поиски смысла поведения, историк должен учитывать два момента. Во-первых, наличие невербальных способов поведения: жесты, мимика, танцы, татуировки и т.д. Во-вторых, тот факт, что менталитет, располагаясь в глубинных слоях психики человека, не всегда доступен его пониманию. В силу этого необходимо со сдержанностью относиться к самоинтерпретациям поведения людей. Часто истинными мотивами поступков являются не те, которые человек называет и в которые, возможно, даже верит. Более того, толкования деятельности "молчаливого большинства" (не оставившего после себя письменных источников) уже несут на себе элементы ее оценки со стороны "высокой культуры".

Поэтому перед исследователем менталитета стоит чрезвычайно трудная задача - понять людей прошлого лучше, чем они делали это сами. Традиционные для историка методы понимания приобретают здесь особую тональность. Чтобы увидеть истинный смысл события, ученый должен не просто "вжиться" в прошлое, но и расшифровать чужую культуру и способы жизни людей. Ему необходимо предложить не только многоцветье описаний субдисциплин, но и глубину объяснений "широких наук". История ментальностей стремится подняться на более высокий уровень обобщения и приблизиться к решению тех проблем, которые дискутируются в социологии и психологии, в этнологии и педагогике.

В связи с этим следует отметить пересечение ее интересов с "исторической социологией знаний", как она была охарактеризована П.Л. Бергером и Т. Лукманом[32]. Они трактовали знание как "общественную реконструкцию действительности" и включали в него не только теории и идеи, но и традиции, опыт, стереотипы мышления. Близкие к истории менталитета трактовки "картины мира" имеет также этнология, которая обращается к анализу человеческого опыта, представлений людей о мире или культуры в самом широком ее понимании. Без сомнения, знания обладают для человека функцией ориентации. Благодаря им люди определяют, каким целям им следовать и какие средства для этого пригодны. С их помощью они делят мир на друзей и врагов, добро и зло, полезное и бесполезное. Без таких опосредованных обществом ориентиров человек не может существовать. Хотя он и соблюдает по отношению к этим знаниям и правилам некоторую дистанцию, однако его поведение всегда зависит от коллективного опыта.

Исходя из этого, еще раз отметим размытость границ истории менталитета. Предмет ее анализа, а следовательно, источниковая база и методологический арсенал неразрывно связаны прежде всего с теми науками, которые видят "вечный двигатель" истории не в материальной сфере, а в сфере человеческого духа. Это и традиционная история идей, и интеллектуальная история, и культурная антропология, и психоистория[33]. Причем иногда достаточно незначительного изменения ракурса исследования, чтобы превратить, например, идеологический трактат или текст литературного произведения в источник по истории ментальностей. Кроме того, учитывая то, что мировидение увязывается прежде всего с будничной жизнью людей, историю ментальностей нельзя отделить от дисциплин, направленных на ее изучение. Их можно объединить под общим названием - история повседневности, или микроистория, предметом анализа которой являются тысячи составных "рисунка жизни" человека: пристрастия в чтении, семейные традиции, привычки и т.д.[34]

Особенность истории ментальностей по сравнению со всеми этими дисциплинами заключается в том, что она стремится не просто проанализировать тот или иной аспект исторического действия, а увязать их воедино. Ее цель - характеристика комплексной картины действительности, пусть существующей лишь на субъективном уровне, т.е. картины окружающего мира, созданной в процессе его осмысления конкретными людьми, в конкретных координатах времени и пространства.

Столь серьезные намерения истории ментальностей ставят ее и перед серьезными трудностями. Если вспомнить, что суть менталитета в "духовно-душевной диспозиции" (предрасположенности) людей к определенного рода действиям, то его изучение нацелено на область возможного, а именно, возможной готовности так или иначе реагировать на те или иные события. Ментальное расположено внутри дихотомии "пассивное восприятие - активная деятельность". Однако понять его как такую скрытую "диспозицию" невозможно. Менталитет можно увидеть только тогда, когда он проецируется на экране практической деятельности, когда он материализуется в мыслях, намерениях и поступках. Поэтому встает вопрос, можно ли вообще создать теорию менталитета или же имеет смысл лишь описать его в ходе реализации той или иной "диспозиции" на практике?

Что касается рассуждений о философском потенциале истории менталитета, то они, по понятным причинам, не вызывают у ее представителей больших симпатий. Хотя вполне плодотворным может быть сравнение ее специфического проекта исследования с психологией мироощущений К. Ясперса, с анализом бытия у М. Хайдеггера или с моделью коллективного бессознательного Э. Эриксона. Если говорить об эмпирических исследованиях, где история мен-

тальностей наиболее плодотворна, то они нацелены на объяснени неформальной логики обыденной жизни и коллективного поведения Можно выделить несколько типов интерпретации ментальны структур. Первый анализирует их как коллективный стиль мыш ления всего общества, как комплекс установок и взглядов на мир Подобный подход характерен для исследований милитаризма, на ционализма, антисемитизма и "духа времени" вообще[35]. Речь ве дется об ориентирующих знаниях, о "ментальных диспозициях", духовном климате эпохи, которые выступают как масштабная сетк для "правильного" и "неправильного" поведения.

Классическим возражением против представленного в них по нятия "дух времени" является то, что все коллективные установки трактуются здесь как однородные части менталитета общества и тем самым переоцениваются размеры его интеллектуального консенсу са. Поэтому второй тип исследований направлен на объяснение ми ровидения определенной социальной группы, например нижних сло ев Баварии в XIX в.[36] При этом менталитет выступает одним и ажных элементов разграничения одной группы от другой, поскольку рассматривается как отражение конкретных обстоятельств и жизни. Особенно ярко это проявляется в тех случаях, когда групп ощущается как таковая самими ее членами, когда у них существуе осознание этой сплоченности. Поэтому на передний план выдви гаются категории: сословная честь, групповой дух, классовое ми ровоззрение и т.д.[37]

Справедливости ради, надо заметить, что при разграничени менталитетов различных классов и групп проблема однородност их представлений возникает вновь, хотя и в меньшем масштабе Это связано с тем, что любую группу можно подразделить на боле мелкие, вплоть до одного человека, которого можно рассматриват как носителя той или иной культуры. Поэтому исследователю всегд нужно иметь в виду, что менталитет включает в себя коллективны феномены сознания, те убеждения и ожидания, которые индиви разделяет с множеством своих современников. При этом наиболе типичное можно выделить на любом уровне познания. Какая степен обобщения существующего многообразия и какой ритм периодиза ции необходимы и допустимы - всецело зависит от постановки воп роса и задач ученого.

Третий, наиболее распространенный тип исследований связан анализом конкретных исторических ситуаций и конкретных дей ствий людей. Здесь менталитет рассматривается прежде всего ка "картина мира", представленная в самых различных отношения человека к окружающей реальности и в его поступках. Спектр по добных исследований чрезвычайно широк. Достаточно вспомнит лишь темы выступлений на международном совещании, посвящен

ном крушению старых представлений о мире в ходе Великой Французской революции и формированию новых взглядов и установок[38]. Это процессы ломки и обновления прессы, литературы, школы, церкви, музыки: новые символы и идеологические установки; революционный календарь и понятие "новое время"; революционные формы общения; мутации в сфере личной жизни и многое другое.

Ученые с помощью различных методов (начиная с квантитативного анализа списков участников заседаний секции якобинцев до психоаналитических конструкций) документально показывают рождение новых коллективных феноменов сознания. Они анализируют массовые психозы страха и паники, которые, основываясь на волне всевозможных слухов, выливались в буйные вспышки насилия. В докладах показано, как в "революционных массах" (в действительности это большое число различных по составу и по намерениям групп людей) возникали ментальные установки на разрушение, которые существовали задолго до того, как были перенесены в идеологические понятия. Историки разъясняют, как в низах зарождалась революционная риторика "народной теологии" с ее святыми и еретиками, с обрядами и символами типа "святой гильотины". Были истолкованы также изменения в повседневной жизни, связанные с новыми формами "революционной гласности". Отмечено странное смешение норм нравственности и морали, сентиментальности и чопорности, которые формировали мировидение. Показаны изменения представлений о семье, любви и дружбе, но прежде всего о смерти, поскольку насильственная смерть приобретает никогда не свойственный ей пафос.

Наряду с широкими толкованиями менталитета в зеркале картины мира можно выделить попытки истолковать на этой основе психологическую готовность людей к выбору той или иной альтернативы поведения. Так, например, историки Веймарской республики, анализируя повседневную жизнь немецкого народа, показывают его предрасположенность в те годы к идеологии экстремизма, которая привела затем к взлету НСДАП[39].

Еще одно направление исследования, внимание к которому растет в последние годы, - это исторические символы, такие как Бастилия[40]. В них в своеобразной форме проявляются различные социальные тенденции и то, как происходит их осмысление в умах людей. Например, политические праздники и памятники можно понять, только интерпретируя их "субъективный смысл". Насколько многоплановой может быть структура смысла, который вкладывает человек в культурный объект, показал Т. Ниппердей на примере строительства Кельнского кафедрального собора. Он писал, что в этом удивительном сооружении нашли отражение многие элементы духа эпохи. Это - "романтика Рейна и патриотические рейнские на-

строения после 1840 г.; рейнское понимание Отчизны и католическое понимание храма, желание мира между государством и церковью, стремление к интеграции рейнских земель в прусское государство, а также национальные надежды и тоска"[41].

Итак, если говорить об истории менталитета как о новой парадигме социального исследования, то она обладает ее характером прежде всего потому, что учит нас новым размерам истории, показывая необычность прошлого, его отчужденность. Традиционно ученые находили в истории уже хорошо им знакомое, но в различных одеждах. Речь идет не только об искушении изучать прошлое при помощи категорий и оценок, полученных в настоящем, но прежде всего о главном инструменте классической историографии - о понимании. Оно покоится на вере в антропологические константы, которые как бы мерцают сквозь все исторические маскарады и позволяют нам перебросить герменевтический мостик между нашим собственным миром знаний и опыта и любым другим, т.е. "вжиться" в чужую культуру.

Например, поведение бунтовщиков в годы Великой крестьянской войны в Германии легко объяснить при помощи перенесения норм сегодняшнего дня на повседневный мир XVI в. Однако реконструкция образцов поведения этой эпохи, предпринятая современными медиевистами[42], показывает, что мы понимаем его неверно. Зачастую оно покоилось на таких ментальных установках, которые кажутся нам непонятными и глубоко чуждыми. Спонтанные акции протеста вряд ли можно соотносить с какими-либо созидательными элементами менталитета мятежных крестьян. Представления о том, каким путем возможно создание нового, справедливого мира, будут сформированы позже, в ходе многих политических и общественных переворотов.

Таким образом, способ видения истории менталитета уводит нас от упрощенных психологических конструкций классического историзма. Он приближается скорее к образцам объяснения этнологии и антропологии, для которых культура средневековья была столь же необычна, как культура аборигенов Новой Каледонии. История менталитета помогает избежать ученому двух противоположных опасностей. Во-первых, оставить вне внимания те события, где поведение и рассуждения действующих в них людей кажутся ему странными и иррациональными. Во-вторых, исключить из оборота те мысли и поступки, которые в своей основе тождественны современным представлениям о мире.

Можно говорить также о некоторых изменениях формы исторического повествования. История менталитета, безусловно, отходит от привычной для многих историков логически линейной формы исследования: постановка вопроса - определение предмета - система-

тический анализ - ответ на вопрос. Работы ее представителей напоминают скорее "эссе", где предмет освещается с различных сторон, зачастую в стиле обсуждения, порой с элементами игры и без изначальной ориентации на теоретические понятия и категории. "Чуждость" предмета изучения делает, по единодушному убеждению ученых, невозможным предварительный отбор "существенных" источников и постановок вопросов, а также отказ от анализа "несущественных" аспектов и событий. История менталитета требует толкования всех феноменов как равноправных, ибо ее сторонники убеждены в том, что нельзя априорно сформулировать наиболее важные элементы мировидения.

Тот факт, что область коллективной субъективности была не просто поставлена в поле зрения исторической науки, но и систематизирована, а также оснащена методологически, оправдывает до некоторой степени претензии истории менталитета на новую парадигму. Однако оценивать ее как таковую можно не в смысле "научной революции", а скорее в смысле появления новой научной школы с собственным внешним обликом, т.е. с собственным предметом, набором категорий и методическим инструментарием. Речь идет, по мнению Х. Шульце, не о качественном скачке, а о новых подходах к изучению истории, которые допускают как иные объяснения старых проблем, так и постановки новых вопросов[43]. Данная дисциплина направлена на построение еще одной концепции истории "снизу вверх", т. е. пытается , опираясь на данные источников, без подчинения их историко-философским схемам, объяснить глобальные социальные процессы.

Учет "ментальных диспозиций" поведения и их специфических для времени и отдельных групп людей особенностей означает шаг вперед в развитии исторической науки. Рассмотренная тенденция находится в русле осмысления теоретико-методологических проблем современной историографии, в русле поисков ею комплексной картины истории. Менталитеты выявляются как один из существенных элементов социальной действительности. Поэтому их исследование неразрывно связано с анализом условий, в которых происходит деятельность людей в обществе. Только такой подход способен углубить наши знания о поведении актеров истории, о его мотивах и результатах.

Анализ опыта истории ментальностей показывает, что ее намерения синтезировать микро- и макроструктуры общественного развития вряд ли достижимы в рамках изучения собственно мировидения. Действительно, она способна дать описание "картины мира", существующей в умах людей. Однако для того, чтобы объяснить деятельность человека, исходя из его ментальных установок, необходимо знать нечто большее, чем только смысл и значение, ко-

торые придают ему сами актеры. В противном случае велико искушение приписать ментальному такое содержание, которым оно не обладает, ибо на деле довольно трудно разграничить в знаниях и опыте человека имплицитное (менталитет) и явное (чувства и идеи).

Кроме того, серьезную трудность для исследователей представляет толкование причин изменения поведения, так как спектр его мотивов достаточно широк. Да и проблема вариаций самого менталитета во времени всегда была сложной. Ведь чем острее контрасты между традиционной и новой системой мнений, тем труднее объяснить их изменения. Более того, столкновение новых и старых установок не всегда приводит к их конфликту. Порой они мирно уживаются и наслаиваются друг на друга, создавая странные смешения революционности и консерватизма.

Менталитеты нельзя рассматривать как автономную область или как простую рефлексию действительности. Необходимо достичь синтеза внутренних и внешних составляющих мыслей людей, связать неосознанные ориентации и объективные интересы человека. Это важно еще и потому, что именно внешние конфликты интересов и потребностей людей делают неосознанное осознанным, скрытое явным и служат источником изменения ментальных установок. Вслед за ними изменяются способы поведения, которые, в свою очередь обновляют окружающую реальность, а следовательно, создают новое мировидение, т.е. круг постоянно замыкается.

Главная проблема истории ментальностей заключается в необходимости обобщить и систематизировать полученные знания, включить их в те или иные феномены. Причем менталитет можно рассматривать и как элемент познания окружающего мира (мировоззрение), и как элемент практической деятельности людей (убеждение). Поэтому наибольший вклад в объяснение логики социального действия история ментальностей способна внести лишь в связке с другими дисциплинами. Поскольку человек в реальной полноте своего бытия соединяет природное, общественное и культурное начала, то и научное изучение его требует сопряжения теорий и методов различных наук. Пути такого синтеза ищет сегодня историческая антропология, в рамках которой толкования ментальных структур становятся одним из звеньев в цепочке анализа сферы деятельности человека. Предлагаемые связи открывают для истории ментальностей такие возможности, которые еще не скоро будут исчерпаны.

[1] W e b e r M. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tubingen. 5 Aufl. 1980 S. 1.

[2] См.: К новому пониманию человека в истории: Очерки разв современной западной исторической мысли/Под ред. Б.Г. Могницкого. Томск, 1994. С. 5-52; Одиссей: Человек в истории. М., 19 1991; Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая а тропология//Вопросы философии. 1988. N 1. С. 56-70.

[3] См. напр.: Lepenies W. Geschichte und Antropologie//Geschichte und Gesellschaft. 1975. H.1. S.331.

[4] Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse/Hrsg. von U.Raulff. Berlin, 1987. S.9.

[5] См.: Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы "Анналов". М., 1933; Ходонов А.С. История ментальности в современной французской историографии//Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 21. Томск, 1994. С. 129-148; Гуревич А.Я. Проблема ментальностей в современной историографии//Всеобщая история: дискуссии, новые подходы. М., 1989. Вып. 1. С. 75-89.

[6] См.: Современная западная философия. М., 1989. С. 176-178; Афанасьев Ю.Н. Эволюция теоретических основ школы "Анналов"//Вопросы истории. 1981. N 9. С. 77-92; Современная зарубежная немарксистская историография. М., 1989; Одиссей. Человек в истории. 1991; Культурно-антропологическая история сегодня. М., 1991. С. 7-83.

[7] См.: Schottler P. Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der "dritten Ebene"//Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen/Hrsg. von A. Lüdtke. Frank. a. M., 1989. S. 85-136.

[8] Reichardt R. Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie//Sozialer und kultureller Wandel in der ländischen Welt des 18. Jahrhunderts. Wolfenbuttel, 1982. S. 234.

[9] См. об этом: Гуревич А.Я. Изучение ментальностей: социальная история и поиски исторического синтеза//Советская этнография. 1988. N 6. С. 16-25; Споры о главном ... С. 16-50.

[10] Sellin V. Mentalität in in der Sozialgeschichte//Sozialgeschichte in Deutschland. Bd. 3. Göttingen, 1987. S. 102.

[11] Blessing W.K. Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autoritat und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts. Göttingen, 1982. S. 14.

[12] Riecks A. Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. Altenberge, 1989; Tellenbach G. "Mentalität"//Geschichte. Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für C. Bauer. Berlin, 1974. S. 11-30 usw.

[13] Mentalitäten-Geschichte ... S. 10.

[14] См.: I g g e r s G. Die Tradition der Annales in Frankreich. Geschichte als integrale Humanwissenschaft//Ders. Neue Geschichtswissenschaft. München, 1978. S.56.

[15] Faire de l'histoire/Hrsg. von J. Le Goff, P. Nora. Bd. 3. Paris, 1974. S. 76.

[16] R y l e G. The concept of Mind. Aylesbury, 1963. S. 84-86.

[17] R e i c h a r d t R. Für Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie ... S. 234-236.

[18] S c h u l z e H. Mentalitätsgeschichte - Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft//Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 1985. Jg. 36. H. 4. S. 265.

[19] G i g e r Th. Die soziale Schichtung des deutschen Völkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage. Stuttgart, 1932. S. 4, 77-80.

[20] S e l l i n V. Mentalitäten in der Sozialgeschichte ... S. 104.

[21] S e l l i n V. Mentalitäten und Mentalitätsgeschichte//Historische Zeitschrift. Bd. 241. 1985. H. 3. S. 583-584.

[22] См.: Ideologie - Wissenschaft - Geselschaft. Neuere Beiträge zur Diskussion. Darmstadt, 1976. S. 176.

[23] R a u m e r K. v o n. Die Zerstörung der Pfalz von 1689 im Zusammenhang der französischen Rheinpolitik. München; Berlin, 1930. S. 29; W u n d e r H. Zur Mentalitat aufständischer Bauern//Der Deutsche Bauernkrieg 1524-1526//Hrsg. von H.-U. Wehler. Göttingen, 1975. S. 9-37.

[24] См.: А р ь е с Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

[25] См., напр.: Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter/Hrsg. von S. Tanz. Frank. a. M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1993; Mentalitäten und Lebensverhältnisse. Beispiele aus der Sozialgeschichte der Neuzeit. Göttingen, 1982; Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins. Vorlagen und Diskussionen der internationalen Arbeitstagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung des Universität Bielefeld/Hrsg. von R. Koselleck, R. Reichardt. München, 1988 usw.

[26] B r u n n e r O. Das Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende//Ders. Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. 2. Aufl. Göttingen. 1968. S. 45-63.

[27] Ее анализ см.: Schulze H. Mentalitätsgeschichte ... S. 591-592.

[28] См. об этом: Б е с с м е р т н ы й Ю.Л. "Анналы": переломный этап?//Одиссей: Человек в истории. М., 1991. С. 7-24.

[29] См.: V o v e l l e M. Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten. München, Wien, 1982.

[30] Д э в и с Н.З. Возвращение Мартена Герра. М., 1990.

[31] Sellin V. Mentalität und Mentalitätsgeschichte ... S. 575-577. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992.

[32] Berger P. L., Luckman Th. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 5. Aufl., Frank. a. M., 1977.

[33] См.: Николаева И.Ю. Проблемы интеллектуальной истории в современной американской историографии//Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 19. Томск, 1990. С. 60-81; Могильницкий Б.Г., Николаева И.Ю., Гульбин Г.К. Американская буржуазная "психоистория": Критический очерк. Томск, 1985; Иванов В.В. Культурная антропология и история культуры//Одиссей: Человек в истории. М., 1989. С. 11-16 и др.

[34] См.: Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986; Оболенская С.В. "История повседневности" в современной историографии ФРГ//Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 182-198 и др.

[35] См. напр.: Antisemitismus. Von religioser Judenfeindschaft zur Rassenideologie. Neun Beiträge. Göttingen, 1989; Geiss I. Geschichte des Rassismus. Frank. a. M., 1988; Pollach U. Ch. Materielle Kultur und Mentalitäten im 18. Jahrhundert. Munchen, 1988 usw.

[36] Blessing W.K. Zur Analyse pjlitischer Mentalitat und Ideoiogie der Unterschichten im 19. Jahrhundert//Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte. 1971. Bd. 34. S. 768-816.

[37] См., напр.: Bürger und Burgerlichkeit im 19. Jahrhundert/Hrsg. von J. Kocka. Göttingen, 1987; Kultur der einfachen Leute. Bayerisches Volksleben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert/Hrsg. von R. van Dülmen. München, 1983; Gauland A. Gemeine und Lords. Porträt einer politischen Klasse. Frank. a. M., 1989 usw.

[38] Die Französische Revolution als Bruch des geselschaftlichen Bewusstsein ... München, 1988.

[39] Alltag in der Weimarer Republik. Erinnerungen an eine unruhige Zeit/Hrsg. von R. Portner. Düsseldorf etc., 1990.

[40] Lusebrink H.-J., Reichardt R. Die Bastille. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit. Frank. a. M., 1990.

[41] Nipperdey Th. Der Kölner Dom als Nationaldenkmal//Historische Zeitschrift. 1981. Bd. 233. H. 3. S. 596.

[42] См.: Der Deutsche Bauernkrieg 1524-1526/Hrsg. von H.-U. Wehler. Göttingen, 1975; Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

[43] Schulze H. Mentalitätsgeschichte - Chancen und Grenzen eines Paradigmas ... S. 260.

Н.В. Карначук

МЕНТАЛЬНОСТЬ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
(К проблеме дефиниций)

Как указывает заглавие статьи, ее автор намерена вторгнуться в область научного направления, во многом определяющего лицо современной медиевистики. Затрагиваются темы, уже неоднократно и подробно рассмотренные многочисленными исследователями - и корифеями, и рядовыми историками. Данная работа, не претендуя на общезначимый вклад в упомянутой области, является попыткой по возможности кратко и четко обрисовать контуры проблем, возникающих в точке пересечения понятий "ментальность" и "народная культура".

Уже давно появилось и стало общепринятым в медиевистике понятие о неоднородности, неодноплановости культуры средних веков. Эта культура в глазах исследователей подразделилась на элитарную, принадлежавшую образованным верхам общества, сеньорам и церкви, и простонародную, устную культуру неграмотных слоев - крестьян и ремесленников. В отечественной истории границу между двумя ликами культуры провел М.М. Бахтин в своей работе "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса"[1]. В силу своей заинтересованности спецификой именно "низовой" смеховой культуры он подчеркивал прежде всего отличия ее от схоластической церковной культуры, достояния людей образованных. Впоследствии А.Я. Гуревич и Л.М. Баткин дополнили картину, рассмотрев многоплановые отношения между двумя культурными пластами.

Трудно со всей определенностью сказать, кто первым за рубежом поставил вопрос о специфике народной культуры. Этот процесс проходил тем более плавно, не сдавленный тисками официальной идеологии и историографии. Обращение к человеку, как сформулировали свою задачу историки французской школы "Анналов", и не только к выдающимся личностям, но и к рядовым обитателям мира сего, нашедшее отклик во многих зарубежных научных школах, в нашей стране было затруднено неизменным классовым подходом и социологизированными социально-экономическими схемами. И все же, упомянув среди зарубежных исследователей "анналистов", та-

ких как Ж. Ле Гофф и Ф. Бродель, нельзя не назвать историков иных стран - К. Томаса, Р. Редфилда, Дж. Демоса, К. Гинзбурга. Все они (и многие другие), каждый по-своему, на основе различного материала исследуя разные проблемы, внесли вклад в развитие и углубление понимания народной культуры.

В ходе этой работы историки привлекали себе в помощь иные научные дисциплины, обогащали свои исследования их методами и терминами. В частности, из антропологии - из книги Л. Леви-Брюля "Первобытное мышление" - в историю пришло понятие "менталитет"[2]. Это понятие чрезвычайно широко используется ныне в научной литературе и даже вошло в обыденную жизнь - правда, утратив при этом сколько-нибудь четкий смысл. Но даже в научном контексте значение понятия "ментальность" достаточно широко варьируется.

Исследуя культуру средних веков в целом и народную культуру в частности, невольно задаешься вопросом о том, как соотносятся понятия ментальности и культуры. Уже априори видно, что и ментальность, и культура присущи любому человеческому обществу. И какими бы ни были, они всегда находятся в соответствии друг с другом. Изучая феномены культуры, исследователь способен реконструировать по ним ментальные стереотипы общества. Однако нас интересует, что именно связывает ментальность и культуру, какова эта взаимосвязь.

А.Я. Гуревич дает следующее определение ментальности: это " ... тот мощный пласт сознания, где коренятся его автоматизмы и привычки, исторически обусловленные способы интеллектуального и аффективного освоения мира, тот "духовный инструментарий", при помощи которого люди расчленяют и организуют картину мира"[3]. Согласно данному определению менталитет - это слой сознания, слой базисный, основополагающий, он определяет, каким представляются человеку окружающий мир и его место в этом мире; он обусловливает стиль жизни, ценности и привычки. Как верно заметил Л.М. Баткин, и в рамках этой системы индивид может проявить себя и свою непохожесть на остальных, но все же не разрушая установленные границы, а лишь балансируя в них и тем самым выявляя их еще отчетливее для стороннего наблюдателя - исследователя[4].

Ментальность двояка: с одной стороны, будучи *пластом* сознания, она принадлежит каждому отдельному человеку, а с другой - характеризует все общество в целом, являясь неким надличностным феноменом. Будучи исторически обусловленной данностью, органично присущей человеческому обществу, ментальность воспринимается и усваивается отдельными его членами бессознательно. Механизмы ментальности действуют, не осмысленные и критически

не проверенные, таким образом, ментальность является не только частью сознания, но уходит своими корнями и в область бессознательного.

Теперь обратимся к формулировке понятия культуры, данной П. Берком: "Культура, - пишет он, - это система разделяемых всеми смыслов, отношений и ценностей, и символических форм, в которых они выражаются или воплощаются"[5].

В двух приведенных здесь определениях есть немало общего. И ментальность, и культура являются системами ценностей и понятий, формирующими картину мира. Как и менталитет, культура обладает некоей всеобщностью, обязательностью для всего общества в целом, "разделяется всеми". Однако в культуре гораздо заметнее роль личности, вклад конкретного индивидуума в общий фонд. Кроме того, при объяснении понятия "культура" не идет речь о бессознательном. Отличием является также та часть формулировки, где Берк говорит о существовании внешних форм, ритуалов и символов, в которых выражается культура. Для его исследования это последнее очень существенно.

Итак, если ментальность есть пласт сознания, обусловливающий видение мира, то культура - во многом продукт этой части сознания, но не только ее; выражая себя внешне, культура "выдает", освещает и лежащее в ее основе мировидение. Однако подобная точка зрения ни в коем случае не единственно возможная.

Так, Л.М. Баткин считает ментальность и культуру не столько слоями различной глубины, сколько разными ипостасями познания мира и человека. Ментальность для него неподвижна, ибо является набором стереотипов и бессознательных привычных реакций, сковывающих поступки и мысли людей. Но в ходе использования стереотипов множеством индивидуальных сознаний ментальность раскачивается, начинает двигаться, превращаясь в нечто иное. Из традиционного сознания вырастает культура - движущаяся ментальность. Так утверждает Е.М. Михина, автор статьи "Размышляя о семинаре"[6]. И действительно , Баткин отлично обрисовал "взаимопроникаемость" этих двух систем. В упомянутой уже статье "Ради чего Абеляр написал свою автобиографию?" он указывает на то, что "... ментальность есть не только данность, но и смысл, способный к движению ... переоткрываемый по ходу умственного усилия ... короче, действительно *культурный* смысл"[7].

Очевидно, что при столь тесном и сложном переплетении ментальности и культуры очень многое в конечных результатах исследований зависит от угла зрения историка, от его подхода к материалу : социально-антропологического, концентрирующего внимание на устойчивых механизмах, стереотипах, или культурологического, ищущего в ментальных установках, по словам того же

Баткина, "... внутренние трудности и смысловые возможности, никогда вполне не совпадающие с тем, что закреплено социальной рутиной"[8].

До сих пор мы соотносили понятие ментальности с понятием культуры в целом, принадлежащей всему обществу, в данном случае - обществу средневековому. Но можем ли мы утверждать, что ментальность простецов в чем-то не совпадала с миросозерцанием элиты? Или различия между ними коренились лишь в культурных сферах ? Насколько делимо понятие "ментальность"? При наличии общих для всех слоев общества ценностей, установок, привычек мышления, говоря словами А.Я. Гуревича, "категорий средневековой культуры", столь же несомненно и существование различий. К примеру, представление о цикличности, замкнутости времени в годовом круге, фактически разрушенное христианством в образованных, читающих людях, и даже в горожанах, очень медленно и неохотно сдавало позиции среди крестьян, непосредственно связанных с природными циклами.

Все же вероятнее, что в большинстве своем присутствовали общие стереотипы, не обладавшие разнонаправленным и/или разноскоростным движением, изменяющим их. Здесь вспоминаются многократно отмеченные в историографии быстрота мыслительных "перестроек" элиты и устойчивость механизмов народной культуры.

Таким образом, народная культура более стереотипна, более близка к менталитету, а элита - подвижнее ко всем импульсам, движущим ее по пути трансформаций. Хотя, конечно, нельзя абсолютизировать этот вывод: реальность гораздо сложнее и богаче.

Итак, на базе общих ментальных схем присутствуют различные культурные модификации. Это выглядит достаточно просто в виде выкладки на бумаге, но как бесконечно многообразны проявления этих модификаций, их внешние проявления! Можно привести образец подобной ситуации. В миракле "Жена Ноя" конца XIV в. персонажи неоднократно упоминают Христа, искупившего грехи людей, и Св. Иоанна, хотя во времена Ноя новозаветные события были далеким будущим[9]. И трудно определить причины подобного анахронизма. Что это : чисто "простецкое", путаница неграмотных людей в событиях священной истории? Привычка к определенным формулировкам обращения к высшим силам, в большей или меньшей степени присущая обоим культурным пластам? Или причина та же, что заставляла живописцев изображать евангельские персонажи в одеждах, соответствующих современной моде, - общементальное ощущение трансцендентальности подобных событий?

Еще запутаннее станет ситуация, если учесть стремление исследователей к дальнейшей стратификации народной культуры. Так, П. Берк выделяет ее сельскую и городскую модификации. Причем

в случае с крестьянской культурой следует учитывать ее величайшую неоднородность: различались ведь сервы и свободные; земледельцы, жившие в деревнях, на хуторах и даже в городах, как в Южной Италии; горцы и жители долин. Существовали различные сельские ремесленники. Кроме того, свои субкультуры создавались в среде маргиналов и ведущих почти кочевую жизнь солдат, моряков, бродяг, нищих, жонглеров. Учитывал Берк и половые, и географические и религиозные различия[10]. Можно ли говорить в данном случае о специфике пусть не менталитета, но культуры? Или это лишь варианты внешнего культурного выражения общих смыслов? Скорее всего, подобная стратификация действительно основана на неглубинных отличиях. В самом деле, изменив свое положение в обществе, перейдя в другую страту, что не одобрялось традицией, но было все-таки возможным, или переселившись в иные места, человек присваивал местные обычаи, приспосабливался к ним. Непроходимые границы не разделяют членов групп, выделенных П. Берком.

Однако когда доходит до изучения конкретных материалов, подобное дробное деление оказывается отнюдь не бесполезным. Оно помогает в организации фактов, выявлении более или менее общих закономерностей, дает доступ к конкретике, не позволяя забыть о сложности и пестроте мира. Поэтому исследователю, берущемуся за изучение средневекового человека, нужно " ... иметь в виду, с одной стороны, общие для людей средневековой эпохи "параметры" их бытия, а с другой - не упускать из виду того, как люди, принадлежавшие к разным классам, сословиям, профессиям и культурным стратам, по-своему выражали свою ментальность"[11].

[1] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

[2] См.: Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра//Февр Л. Бои за историю. М., 1990. С. 518.

[3] Гуревич А.Я. Новая и новейшая история. 1991. N 1. С. 98.

[4] Баткин Л.М. Ради чего Абеляр написал свою автобиографию?//Древо жизни. 1991. N 3. С. 42.

[5] Burke P. Popular culture in Early Modern Europe. L., 1987. Prologue.

[6] Минина Е.М. Размышляя о семинаре//Одиссей: Человек в истории. М., 1993. С. 307-308.

[7] Баткин Л.М. Ради чего Абеляр написал свою автобиографию? С. 41.

[8] Там же. С. 42.

[9] Noath Wife in Chester cycle. 1377//English Historical Documents/Ed. by A.R. Myers. Vol. 4. N.Y. 1969. p. 1062.

[10] B u r k e P. Popular culture in Early Modern Europe. L., 1978. Ch.2.

[11] Г у р е в и ч А.Я. Человек средневековья//История Европы. М., 1992. Т. 2. С. 685-686.

А.Г. Тучков

ИППОЛИТ ТЭН : СМЕРТЬ В СОЗНАНИИ ЕВРОПЕЙЦЕВ V-XVIII ВВ.

Среди методологических направлений современной историографии общепризнанное значение приобретает проблема истории ценностных ориентаций. Актуализация той или иной исторической проблемы становится очевидной, когда происходит явная переоценка жизненных установок общества и соотношение современности и прошлого приобретает свой особый смысл. Задача историка, таким образом, заключается в выявлении и объяснении происходящих в сознании людей изменений, особенно в анализе изменений ценностных ориентаций общества.

Общество, как известно, не может существовать без определенных, веками складывавшихся и переработанных временем ценностных представлений. Совокупность их составляет систему ценностей, определяющую в конечном счете облик любой цивилизации. Эволюция ценностных ориентаций, таким образом, помогает нам структурировать ряд исторических явлений, понять влияние этих ориентаций на историческое развитие общества[1]. Особое место в истории ценностных ориентаций занимает феномен смерти.

Проблема смерти - проблема вневременная. Что есть смерть? Что лежит по ту сторону жизни? - К этим вопросам люди относились серьезно. Современные естественные науки дают в этом плане категоричный ответ : смерть - "необратимое прекращение физиологических процессов в клетках и тканях организма, гибель его"[2]. Однако сакральность этого феномена, притягательная тайна смерти, присутствующая в ее образе, заставляет человека искать ответы, раскрывающие магический смысл этого явления, понять причины гипнотического влечения человека к ее облику и вместе с тем природного страха перед ней; объяснить влияние стереотипизированного образа смерти на поведение человека в тех или иных жизненных ситуациях. Особенность этой проблемы объясняется еще и тем, что сама смерть лежит за пределами нашего сознательного опыта и мы не можем составить о ней своего личного представления, не имея опыта физического ощущения смерти, как мы составляем представление об окружающем нас мире и явлениях посредством их реального ощущения. Отсюда постоянное стремление человеческого ра-

зума проникнуть за "занавес", отделяющий мир реальной жизни от мира запредельного, границей между которыми, своеобразным порогом, служит смерть.

Ценностно-ориентационная оппозиция жизнь-смерть, будучи одной из кардинальных в общечеловеческой системе ценностей, всегда привлекала к себе пристальное внимание исследователей. Лидирующее место в истории ее изучения, особенно со второй половины XX в., безусловно, принадлежит французской историографии. Работы французских историков позволяют взглянуть на отношение человека к смерти с самых разнообразных позиций. В рамках данной проблемы мы рассмотрим анализ темы смерти французским историком XIX в. Ипполитом Тэном.

С именем И. Тэна (1828-1893) связана целая эпоха в эволюции французской исторической мысли. Как ученый Тэн многогранен: литературовед, критик, философ. Но прежде всего он социопсихолог и историк. Пафос многообразных научных интересов Тэна заключался в осмыслении им сущности человеческого бытия, особенностей сознания людей различных исторических эпох, их нравственного потенциала. Основное направление исследований Тэна содержалось в раскрытии и понимании причин эволюции нравственного совершенствования европейского общества. Логика историко-нравственного развития Европы виделась Тэну в поступательном движении от дикого варварства с его "животными" инстинктами и потребностями, с постоянным стремлением к разрушениям, войнам, насилию к нравственному прогрессу человеческого общества. В этом движении историк усматривал непрерывное состояние борьбы между стремлением человека к нравственному совершенству, с одной стороны, и проявлением невежества, "варварства", "первобытных" пороков - с другой. Особую роль в эволюции нравов Европы Тэн отводил средневековью. В нем он видел истоки формирования духовно-нравственного облика европейской цивилизации.

Среди многочисленных проблем истории культуры и мировосприятия, поднятых французским мыслителем, проблема смерти занимает в его исследованиях одно из видных мест. Осмысливая вопросы нравственной эволюции Европы, Тэн видел в проблеме смерти, в вопросе отношения к ней человека степень морально-нравственного состояния цивилизации, ее духовный уровень.

Проблему смерти в общем контексте исторических проблем Тэн рассматривал, исходя из анализа отношения человека к таким аспектам бытия, как вопрос о смысле жизни и вытекающий из него вопрос о цене жизни и смерти, проблема переоценки смысла смерти в моменты кризисных ситуаций в обществе. С вопросом о смысле жизни Тэн связывал проблему преодоления препятствий для достижения жизненных целей и проблему самоактуализации личности.

На длительном пути развития коллективного человеческого существования все эти составляющие аспекты единой проблемы смерти играли особую роль. Они подспудно, вне осознания их человеком, влияли на отношение того или иного индивида или общества в целом к смерти , определяя тем самым их поведение.

Стереотип восприятия смерти формировал нравственный облик общества, характеризовал его духовную атмосферу. Отношение человека или общества к смерти, в понимании Тэна, служило критерием в определении жизненной позиции, занимаемой людьми в разные исторические эпохи. Анализ темы смерти историк начинает с эпохи варварства. Этот период в истории Европы занимает, по периодизации Тэна, отрезок времени с V по X в. Эпоха варварства характеризуется глобальным экономическим и нравственным упадком общества. Это - эпоха кризиса, который и определил присущее тому времени отношение человека к смерти. Этот "всеобщий кризис" тождествен всеобщему состоянию "горя", охватившему, как считал историк, Европу с I по X в. Тогда, пишет Тэн, люди теряли бодрость и надежду, жизнь считали злом[3]. Большую роль в поддержании такого душевного состояния играла религия. Она утверждала в человеке мнение, что "земля есть место изгнания", мир - темница, жизнь - сплошные бедствия и "вся ... забота должна состоять в том, чтобы поскорее заслужить из нее выхода"[4].

В этот период, считал Тэн, сознание людей воспринимало только царящий вокруг чудовищный упадок морали и нравов. Смерть была спасением от страшной в своей реальности жизни. Жизнь виделась человеку эпохи варварства препятствием, преодолеть которое он стремился посредством смерти. В этом заключалось своеобразие эпохи. В то время легче было найти смерть, чем продолжить жить. Человек, полагал Тэн, не видел смысла жизни в хаосе безысходности, бедствий, разорений, горя. Цель жизни представлялась ему в стремлении уйти из реального бытия в сферу покоя запредельной жизни. Раннехристианский призыв "В смерти своей обретешь спасение" во времена варварства для многих стал смыслом жизни. Человек той эпохи находился в ожидании своей близкой кончины. Жизнь для него не представляла никакого интереса, она была "преждевременным адом". Часты были случаи самоубийств[5].

Отмечая подобное душевное состояние эпохи, Тэн подчеркивал сочетание его с "неожиданными" всплесками у людей жизненной энергии. Эта характерная черта в человеческом поведении станет, по его мнению, одной из констант в духовно-нравственном облике европейцев. Человек будет всегда находить приятное в развлечениях, обильной еде, пьянстве, в "буйном веселье", оргиях[6]. Эта черта человеческого характера будет проявляться тем ярче, чем острее будет стоять вопрос о жизни и смерти[7].

Изучая степень влияния внешних условий на отношения человека к смерти, Тэн отмечал закономерный, вполне объяснимый, на его взгляд, факт проявления желания человека не только расстаться со своим реальным бытием, но и реализовать свое стремление лишить жизни другого. Не ценя свою жизнь, человек эпохи варварства считал, что и чужая жизнь ничего не стоит. Этим, по мысли Тэна, объясняется безудержное стремление людей к насилию. Свое отношение к жизни, которая заслуживала того, чтобы от нее отказаться, человек переносил на своего соседа, видя в нем такую же жертву жизни, какой считал и себя. Это ярко отражалось на нравственном облике общества той эпохи. Тэн подчеркивал, что "мучительные казни и резня, потребность опасности, бешеная мания разрушения ... несдержанность кровавых инстинктов" - характерные черты эпохи варварства. Смерть сопровождала человека с момента его рождения до конца его дней на земле. В сознании людей присутствовала мысль о ее скором приходе[8].

Следует подчеркнуть, что в отношении человека к смерти в эпоху варварства Тэн констатирует отсутствие такого аспекта проблемы, как вопрос о самоактуализации личности, под которой он понимал способность человека к самовыражению, к осознанию своей значимости в жизни, к стремлению добиться определенных благ и т.п. Не видя смысла жизни в своем реальном бытии как предначертанном свыше существовании, а принимая его как зло, человек не искал путей для реализации своих сил и возможностей. Он не отделял себя как личность от себе подобных, не ставил свою жизнь выше жизни других. В реальном существовании он видел только бренность бытия, не вызывающего чувства своей значимости.

Интересно, что с осознанием "ненужности" жизни тесно связано чувство ответственности за прожитую жизнь. В эпоху варварства оно обрело конкретную форму. В сложившейся ситуации люди не считали себя морально ответственными за жизнь другого человека. Каждый жил только своей жизнью. Обыденной в ту эпоху становилась картина смерти близких. Она не вызывала ощущения горечи безвозвратной потери. Напротив, в ней люди видели одно из проявлений доказательства бренности земного бытия. Слишком большая смертность в эпоху варварства мешала человеку чувственно разграничить жизненное бытие и "бытие" вне жизни, то есть за порогом смерти[9].

Отношение человека к смерти заметно меняется в эпоху средневековья. По периодизации Тэна, средневековье занимает период с X по XV в. Основным качественным показателем этого периода Тэн считал начавшийся в Европе процесс стабилизации. Возникает институт монархов, образовываются королевства, выделяется знать. Как символ стабильности и безопасности появляются феодальные

замки. Тэн считал, что все эти процессы имели для Европы громадное социально-политическое значение. Они стали причинами нравственного совершенствования человека и общества[10].

В ту эпоху утверждаются новые ценностные ориентиры. Ценностью становятся собственность, свобода, любовь, сама жизнь. Это влечет за собой переосмысление отношения человека к смерти. Происходит поворот сознания в направлении поиска смысла жизни. Тэн писал: "Пока угнетает бедность, пока заметен упадок и закрыта человеку всякая надежда, он склонен проклинать земную жизнь и искать утешение в другом мире; но как только его страдания облегчаются, как скоро начинает проявляться его сила, а виды - расширяются, он вновь привязывается к настоящей жизни ..."[11] Человек стремится к достижению необходимых для его жизни благ: богатству, независимости, любви, к гарантиям свободы и лучшей доли. Возникает чувство, доселе незнакомое человеку эпохи варварства, - чувство любви к жизни. Оно, отмечает Тэн, тем более усиливается, когда люди начинают испытывать ощущение удачи. Ценностью становится не столько сам факт обладания чем-либо, сколько возможность новых приобретений. Человек средневековья начинает осознавать значимость собственной силы, радость бытия. В своих ожиданиях надеется на лучшую долю, чем имеет. Он самоактуализируется: интересуется собою, находит жизнь свою "отличною" и заслуживающей того, чтобы ее целиком "выставлять на показ"[12].

Происходит смещение акцентов с безудержного стремления к смерти к жажде жизни. На смерть начинают смотреть как на препятствие в достижении человеком своих жизненных целей. Умереть означало лишиться возможных, притом нередко гарантированных благ. Одной из характерных черт той эпохи в отношении людей к смерти, как отмечает Тэн, становится возникшее чувство страха перед ее образом. Запредельный мир смерти рисовался в сознании человека зловещим, страшным. Он был окутан тьмой, забвением, молчанием. Нередко он отождествлялся с могилой[13].

Представление о том, что в мире смерти господствуют только тьма, безмолвие, что за ней стоят холод, могила и прах, не было случайным. Тэн объясняет это зависимостью от условий жизни той эпохи. Несмотря на наметившийся нравственный процесс общества, на развитие его социально-экономической структуры, условия жизни были еще достаточно суровы. Характерным показателем уровня жизни населения средневековой Европы была высокая смертность, особенно среди детей[14]. При наличии эпидемий, охватывающих Европу с закономерным постоянством, казней, которые производились регулярно, осознание всеобщности и всеприсутствия смерти усиливалось. Нравственная атмосфера была пропитана ее образом - особенность, отмеченная позднее Марком Блоком[15]. Создавалась ил-

люзия обыденности перед величием смерти, вызывавшей страх и в то же время покорность[16].

Осознание равенства всех перед лицом смерти, независимо от социального положения человека, того, что смерть рано или поздно, но вступит в свои права, формировало у людей чувство неизбежности. С этим чувством, подчеркивает Тэн, соизмерялась жизнь человека. В XIV-XV вв. происходит понимание некоего жизненного предела, к которому неизбежно подходит в конце своей жизни человек. За ним он уже не видит смысла жизни и приходит к осознанию своего близкого конца. Человек не жалеет о прожитой жизни, которую придется оставить, и готов встретить смерть с подобающей в таких случаях покорностью[17].

Отношение к смерти как показатель нравственного уровня человека средневековья красноречиво проявилось, считал Тэн, в проблеме "любовь-смерть". Осознание неизбежности смерти, возможности ее близкого прихода, особенно представление о потустороннем Ничто, заставляет людей наслаждаться счастьем любви. Человек в последний раз стремится запечатлеть в своем сознании образ любимого создания. Ради любви жертвуют собой, считая это высшим доказательством верности. В стремлении умереть за любовь Тэн усматривал высокий нравственный потенциал человека. Сама смерть в этом случае окрашивается в высоконравственные тона. И только тогда, по убеждению Тэна, проявляется новый своеобразный смысл жизни : умереть для счастия другого[18].

Многообразие и неоднозначность аспектов ценностно-ориентационной оппозиции жизнь-смерть в период средневековья видится Тэном и в проявлении "демонстративного насилия". Историк считал, что этим наследием средневековье обязано варварству. Суровость реальной жизни, постоянное присутствие смерти, понимание неизбежности ее прихода настраивали человека на необходимость как можно лучше прожить свой век. "Когда в жизни видишь только борьбу необузданных страстей, а в смерти - мрачный сон, наполненный погребальными сновидениями, тогда понятно, - пишет историк, - почему один день наслаждений и победы считается высшим благом"[19]. За осознанием запредельного холода, тьмы, забвения стояло стремление человека как можно глубже погрузиться в атмосферу реальной жизни, взять от нее максимум земных удовольствий. Открывался путь к вседозволенности, через канву культурных установок прорывались животные инстинкты, человек средневековья стремился делать то, что ему нравится. При этом, как отмечал Тэн, явственно ощущались быстротечность жизни, ее временный характер, на фоне чего смерть представлялась вечностью[20].

Средневековая эпоха, считал Тэн, дала мировой культуре стереотип смерти в образе Высшего Судьи. Парадоксальной виделась

историку ситуация, когда человек обращался за помощью не к Богу, а к Смерти. Особенность эта ярко проявляется в отношениях между людьми неимущими и обладающими определенными богатствами. Бедный люд стремился в своих мечтаниях наслать на богатых возмездие в образе Смерти. В их представлении, только она способна была восстановить в мире справедливость[21].

Таким образом, очевидно, что смерть в сознании средневекового человека играла важную социальную роль. С ее образом, с мыслью о ее неизбежном приходе в "назначенный" час человек соизмерял свою реальную жизнь, расставлял те или иные жизненные ориентиры. Он всегда держал перед глазами ее образ и соотносил свою жизнь с мыслью о ее зыбкости, скоротечности, временности. Вместе с тем он ценил эту жизнь и старался отдалить от себя не только саму смерть, но и мысль о ней. В процессе эволюции нравственного сознания складывался своеобразный подход к проблеме смерти. Мысленно, инстинктивно отдаляя ее от себя, человек средневековья тем не менее осознавал, что приход ее неизбежен. Поэтому постепенно, неуверенно, но все настойчивее приходило убеждение в необходимости покорности перед ней. Но и в этом случае человек считал для себя достойным не просто покориться смерти, а отдаться ее власти с чувством достоинства, с убеждением, что в реальном мире его уже никто и ничто не держит, что он оставляет этот мир спокойно, безропотно. Однако человек не хотел принимать смерть насильственную и старался избежать ее. Главная забота того времени, отмечал Тэн, не быть убитым[22]. Проблема эта достаточно аргументированно раскрыта Ф. Арьесом[23].

XVI в., по мнению Тэна, вносит существенные коррективы в отношение человека к смерти. Происходит трансформация образа Смерти-судьи. Акцент в акте правосудия окончательно переносится на образ Бога. Именно он закрепляется в сознании человека как Верховный Судья всех людей, чей суд неизбежен. Но божественное правосудие имеет место только по ту сторону жизни. Смерть - обязательное условие Божьего суда. Человек соизмеряет свои поступки, деяния, помыслы с представлением о возможном ответе за них перед Богом. Идет процесс осознания необходимости более ответственного отношения к реальной жизни. Человек становится, считал Тэн, более религиозным, все чаще начинает обращаться к Библии. По ней он сверяет каждый свой шаг, чтобы к концу жизненного пути иметь положительный итог. Любопытно, что подобное чувственное отношение человека к представлению о Суде Божьем заполнило сознание людей последних эпох[24].

Важным фактором, характеризующим изменение отношения людей к смерти в XVI в. Тэн считал вплетение в ткань жизненных ощущений "чувственной нити" - ощущения времени. На оппозицию

жизнь-смерть начинают смотреть через эмоционально окрашенную призму времени. Абстрактное, трудно поддающееся осознанию понятие времени наделяется, отмечал Тэн, конкретно-образными чертами, приобретает свое "лицо". Ему отводят особую роль в постоянной борьбе между жизнью и смертью: время - посредник между ними, но посредник именно на стороне смерти, забирающий у жизни каждый прожитый день. С неумолимым бегом времени люди связывали представление о последнем этапе земной жизни, когда человек, уже находящийся во власти смерти, погружается в вечность небытия. Люди осознали однонаправленность течения времени[25].

Обозначая в своем сознании образ смерти как "могильщика", человек XVI в. придавал ему весьма глубокий смысл. Этот образ переплетался с образом смерти, которую начинали дифференцировать на смерть окончательную, завершающую жизнь, и смерть "частную", которая "умерщвляет" человека постепенно, то есть каждый прожитый человеком миг считался своеобразной смертью, в связи с чем он заключал, что "мы мертвы для всех прожитых нами месяцев и никогда не вернем их второй раз". На эту особенность эпохи Тэн обращает особое внимание. Парадокс, когда время отождествляется не с жизнью, а со смертью, объясняется, согласно Тэну, схожестью чувственного ощущения неумолимого и целеустремленного бега времени к неведомому концу, с ощущением неизбежности смерти, характеризующим этот конец. Подобные ассоциации постепенно выразились в образе смерть-старость. Человеческая старость - это не что иное, как переосмысленное представление о постоянно торопящемся и все пожирающем времени. Только родившись, все живое было обречено на старение и смерть. Образ смерти тем самым приобретает конкретные антропоморфные черты старости: седые волосы, испорченные зубы, мутные глаза, дрожащие конечности, морщинистая кожа[26].

В таком облике смерти, каким его рисовал человек XVI в., Тэн усматривал немаловажную особенность эпохи - интерес людей к пониманию физического "лика" смерти, то есть того, что есть смерть с точки зрения природы человеческого тела. Сложилась семантическая цепочка: жизнь-время-старость-смерть-воскрешение-жизнь - своеобразный итог эволюции сознания человека в отношении его к смерти. Интересно то, что появление образа смерть-старость характеризует данную эпоху в том отношении, что люди стали доживать до глубокой старости, когда все признаки дряхлого организма были на виду, уменьшилась смертность населения, увеличилась общая продолжительность жизни в сравнении со средневековьем, сократилось количество экстремальных ситуаций, уносящих жизнь в молодые годы. Однако в когнитивном плане смерть не стала более ясной и понятной: в обыденном сознании людей XVI в. ее суть и

связанные с нею представления о потустороннем мире продолжали оставаться "черным неведомым морем"[27].

Одним из существенных факторов, определяющих отношение человека к смерти и отличающих XVI в. от предшествующих ему времен, Тэн выделял "публичность казни". Именно этот век, век Реформации, пересмотра многих морально-нравственных ценностей, особенно в области религии, затрагивал, по его мнению, глубинные пласты человеческих убеждений и жизненных установок, изменяя всю мировоззренческую картину. Вторгаясь в религиозные воззрения людей, реформаторы неизбежно затрагивали область их представлений о смерти. Особую роль в этом играли публичные казни. Они делали смерть общедоступной для созерцания, что было не ново, но в то же время доказывали правоту идей. Видя перед своими глазами страдания мучеников "новой веры", человек утверждался во мнении, что смерть не так страшна, если видеть за ней "вечность радости", торжество своих убеждений. Особое значение приобретает смерть за идею Бога[28].

Анализ взглядов Тэна на эволюцию нравственного облика европейского общества показывает, с какой искренней симпатией историк относится к XVII в. Он характеризует его как период расцвета культуры, философии, литературы. Европейское общество после вековых смут, войн, династической вражды обретает покой, аристократический блеск, изящество манер, благородство, достоинство. Особенно Тэн отмечает расцвет дворянства. В нем он видит идеал века, воплощение устремлений человека к красоте, верности, долгу, любви. Понятие о чести становится выше понятия о жизни. Дворянин презирает смерть, если речь идет о его чести. Чувство долга, честь, ответственность заставляют человека, не задумываясь о последствиях, вступать в спор жизни и смерти. Показательны в этом плане дуэли: тысячи дворян гибли на них, отстаивая честь своего имени. Достойным считалось умереть за короля - это чувство ответственности, перешедшее в долг[29].

Вместе с тем существо смерти, стоящая за ее образом пугающая пустота возмущали чувства людей. Особенность эта ярко проявляется в литературе того времени. Она, как считал Тэн, была рассчитана на то, чтобы "нравиться". Поэтому из нее старались удалить образ смерти. В большей степени это касалось театральных трагедий, из которых исключили насилие, смерть, драку, чтобы, как пишет Тэн, не "травмировать чувства зрителей". В случаях, когда смерть все же "присутствовала" на страницах книг, на сцене театра, ее изображали в нравственно-аллегорическом аспекте: в ней учили находить смысл[30].

Проблема жизнь-смерть нашла свое выражение, как отмечает Тэн, и через образ Христа. По тому, как представляли люди его

лик, каким его изображал художник того времени, можно судить о восприятии жизни и смерти разными социальными группами общества. У неимущих слоев Христос всегда представал в облике смертной усталости и отрешенности: мертвенно-желтое лицо, испытавшее могильный холод. Это - Христос-спаситель бедных. "Жизнь есть смерть", но "смерть есть жизнь" - для бедных эта мысль была неразрывно связана с образом воскресшего Христа, который, несмотря на свой удрученно-скорбный вид, вселял надежду на возможность приобретения новой жизни через смерть. Противоположным было представление о Христе у имущих слоев. Христос всегда изображался здоровым, в расцвете своих духовных и физических сил. Он был воплощением достойной жизни, переходящей в достойную смерть[31].

В рассматриваемых Тэном стереотипах смерти, господствовавших в сознании людей XVI-XVII вв., историк видит сумму представлений людей о ней, сформированных на протяжении ряда предшествующих веков. В XVIII в. европейское общество пришло к прочному убеждению о сакральности этого образа, о неотвратимости и всемогуществе смерти. Человек уже достаточно осознавал цену самой жизни и через это оценивал смерть. Вместе с тем мысль о ней, ее образ продолжали вселять в сердца людей священный трепет и покорность.

Особое место в анализе темы смерти отведено Тэном вопросу об отношении человека к ней в период революций. Главное свое внимание историк сосредоточивает на проблеме смерти в эпоху Великой французской революции. Именно в ней Тэн видел яркие образцы трансформации отношения человека к смерти в периоды революционных потрясений.

Следует сказать, что сложившаяся в отечественной историографии Французской революции точка зрения о Тэне как историке, чьим кредо было только "обвинять", в настоящий момент представляется далеко не верной и достаточно упрощенной. Как историк революции, Тэн требует нового осмысления. Его взгляды на революционные события во Франции конца XVIII в. заслуживают более объективного исследования, позволяющего понять вклад Тэна в разработку данной проблемы.

В процессе трансформаций представлений о смерти в революционное время историк усматривал два определяющих фактора - революционную идею и страх. На первое место в этом процессе Тэн выдвигает революционную идею. По его мнению, она начинает овладевать сознанием людей еще задолго до революции. Однако решающее влияние идея оказывает в результате самой революции, особенно в момент ее кульминации. Это влечет за собой серьезные изменения в ценностных ориентациях. Революционная идея транс-

формирует взгляды на жизнь, по-новому освещает смысл жизни, поэтому взгляды человека на смерть наполняются новым содержанием. Когда идея полностью овладевает сознанием, а воплощение ее становится целью, тогда меняется мотивация поступков. Человек становится способным ради нее вести на гибель и предавать гибели других людей, при этом не считая убийство преступлением. "Мы не хотели убивать ради убийства, - приводит Тэн слова одного из революционеров, - но мы стремились победить во что бы то ни стало, быть господами, осуществить наши принципы"[32].

Все действия революционеров, подчеркивает Тэн, зависят от этой идеи. Но истинных приверженцев, фанатично верящих в идеалы революции, оказывается немного. Это ясно осознается в кульминационные моменты, когда острота борьбы за власть, за явные и мнимые идеалы достигает своего апогея. Происходит девальвация ценности человеческой жизни, если она принадлежит "врагам" революции, и повышается ценность жизни личной. Одним из показателей этого процесса является смертная казнь. Она остается публичной, однако приобретает другое смысловое значение. Она носит характер массовых убийств. Смертью наказывали всех тех, кто прямым или косвенным путем выражал свое недовольство революцией, не стремился к ее идеалам. Со смерти снимается покров сакральности. Она становится, как во времена варварства, мрачной обыденностью. Резкую девальвацию ценности жизни и переосмысление образа смерти наблюдаем во времена якобинского террора.

Другой фактор - страх, а именно страх перед собственной смертью, он подключается к разрушению личности тогда, когда революционная идея уже частично выполнила свою первоначальную работу по деформации сознания, т.е. когда уже переосмыслены ценностные ориентиры и сама жизнь (особенно чужая) легко приносится в жертву "великой идее".

Рисуя психологические портреты таких деятелей якобинского террора, как Каррье, Тальен, Фрерон и др., Тэн показывал, что вся их деятельность в качестве комиссаров Конвента в различных департаментах Франции диктовалась страхом за свою собственную жизнь. Страх делал их тиранами. В словах Каррье Тэн находит подтверждение своим выводам: "У меня есть приказания, и я должен им повиноваться, я не хочу, чтобы мне отрубили голову"[33]. Аналогичным образом это состояние души передают слова Барера: "У нас было только одно чувство самосохранения, одно желание, - спасти свою жизнь ... Гильотинировать своего соседа для того, чтобы он не смог вас гильотинировать"[34].

Страх перед собственной смертью толкал таких людей на предание смерти других. Боясь не только мести Конвента, они боялись тех, кто находился рядом с ними, и тех, кто шел на эшафот. Этот

всеобъемлющий страх пытались заглушить тем, что посылали на смерть все большее число жертв. Эмоции человека при этом притуплялись. Ощущалась безысходность такой ситуации. Ее остро осознавали непосредственные исполнители политики террора. Какая бы ни была могущественная власть в руках людей, подобных Каррье или Фуше, они чувствуют свой близкий конец. Для всех них, отмечает Тэн, встает картина их ближайшего будущего: "За всеми ... могилами, которые они роют, они видят уже отверстой могилу, предназначенную для них самих"[35]. Постоянное чувство страха парализует волю людей, делает их бесчувственными к страданиям и боли их сограждан. Они равнодушно взирают на работу гильотины, которая с каждым ударом своего ножа увеличивает количество мертвых.

Измененное отношение к смерти отразилось на работе революционных судов. Тэн отмечает, что массовость казней, каждодневная работа гильотины заставляли судей упрощать процедуру судебного разбирательства. Очень часто без суда отправляли людей на эшафот. Историк подсчитал, что в результате подобных казней без суда за период террора общая численность казненных составляла 500 000 человек. К их числу он относил и жертвы так называемых "народных убийств"[36].

На примерах анализа изменения отношения человека к смерти в период революции и террора Тэн стремился показать, что ценностное равновесие жизни и смерти обусловлено в общественном сознании моралью. Именно в области морали наблюдается процесс девальвации общечеловеческих ценностей. Вера в идею и чувство страха перед собственной смертью - два основных фактора (для Тэна они же являются и причинами возникновения террора), влияющих на изменение психологии людей периода революции. Они позволяют понять причины трансформации отношения человека к смерти. Безудержная тяга к убийствам, количество неоправданных жертв, изощренность видов казней и многое другое, что сопутствует политике террора (на что Тэн обращал особое внимание), - все это напрямую связано с изменением отношения людей к смерти. Тэн затронул только одну сторону этого сложного трансформационного процесса. Однако уже одно это дает представление о тех возможных изменениях, которые происходят в сознании человека в результате воздействия на него различного рода внешних факторов.

Попытка "обнажить" образ смерти в истории дала Тэну возможность проникнуть в глубинные пласты социальной психологии и увидеть скрытые от визуального наблюдения мотивы человеческого поведения. Восприятие смерти в его исследовании выступает важным компонентом общественного сознания и культуры, является своеобразным отражением, суммирующим все жизненные ценности. По

убеждению историка, отношение людей к смерти всегда соизмеряется с их представлением о смысле жизни, представлением, которое имеет свои определенные особенности в каждый исторический период.

Вопрос о смысле жизни тесно связан с проблемой самоактуализации личности. Тэн всем ходом своих рассуждений показывает явно выраженную в истории нравов Европы зависимость: чем острее у людей определенной исторической эпохи желание реализовать свои силы и активнее их жизненная позиция, тем ярче вырисовывается для них смысл земного существования, итог "желаний". После достижения значимых жизненных целей смерть перестает пугать своей безысходностью.

Взаимозависимость смысла жизни и отношения к смерти ярче всего проявляется в экстремальные, кризисные ситуации. Именно тогда, как правило, происходит осознание себя как личности, своего места в жизни, степени своего участия в переживаемых событиях. Преодоление препятствий наполняет жизнь ощущением борьбы.

Рассматривая стереотипы смерти в разные исторические эпохи Тэн не всегда касался вопросов механизма перехода от одного образа смерти к другому в массовом сознании людей. Однако, анализируя историю Французской революции и ее роль в эволюции нравов Европы, он подробно останавливался на процессах, деформирующих морально-нравственные установки общества. Вычленение трансформационного механизма позволило ему дать нестандартный для того времени, но достаточно обоснованный ответ на вопрос о причинах возникновения революционного террора, неадекватно воспринятый его оппонентами[37]. Выводы, сделанные Тэном, во многом предвосхитили идеи последующих исследователей социально-психологических проблем. Не понятые в свое время, некоторые из них начинают обретать сегодня свое новое звучание, изменяя наше отношение к творческой деятельности французского историка.

[1] Л е Г о ф ф Ж а к. С небес на землю//Одиссей. М., 1991. С. 26.
[2] Большой энциклопедический словарь. М., 1994. С. 1227.
[3] Т э н И. Чтения об искусстве. СПб., 1889. С. 40.
[4] Там же.
[5] Т э н И. Философия искусства. СПб., 1897. С. 56.
[6] Т э н И. История английской литературы. СПб., 1871. Т. 1. С. 38.
[7] Там же. С. 36, 175.
[8] Там же.
[9] Л е Г о ф ф Ж а к. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 21-22.

[10] Т э н И. Философия искусства. С. 61.
[11] Т э н И. История английской литературы. Т. 1. С. 178.
[12] Там же. С. 182-183.
[13] Там же. С. 63.
[14] Б л о к М. Апология истории.. М., 1986. С. 135-136.
[15] Там же.
[16] Т э н И. История английской литературы. Т.1. С. 286.
[17] Там же. С. 299.
[18] Там же. С. 320.
[19] Там же. С. 299.
[20] Там же. С. 313.
[21] Там же. С. 129.
[22] Там же С. 38-39.
[23] А р ь е с Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 42.
[24] Там же. С. 69-70.
[25] Т э н И. История английской литературы. Т. 1. С. 485.
[26] Там же. С. 485.
[27] Там же С. 484.
[28] Там же. С. 474.
[29] Т э н И. Чтения об искусстве. С. 62.
[30] Там же. С. 64.
[31] Там же. С. 162-163.
[32] Т э н И. Происхождение современной Франции. СПб., 1907. Т. 4 С. 121.
[33] Там же. С. 128.
[34] Там же. С. 121.
[35] Там же. С. 134-135.
[36] Там же. С. 173-178.
[37] Прежде всего следует отметить работу А. Олара "Тэн как историк" а также Я. Кулжинского "Новая критика Тэна" (1910). Интересна в этом плане работа П.Н. Ардашева "А. Олар. Тэн как историк революции" (1909), в которой дана критика оларовского взгляда на идеи Тэна.

Т.И. Зайцева

ТЕМА СРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСПРИЯТИЯ СМЕРТИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ М. ВОВЕЛЛЯ

Смерть является ключевым этапом жизни, и поэтому отношение к ней составляет один из элементов общей картины мира, параметров коллективного сознания. Уточнение специфики восприятия смерти и толкования посмертного существования в различные эпохи способствует более полной реконструкции духовного универсума, лучшему пониманию особенностей определенных этапов культуры. Кроме того, как выясняется в ходе исследований, отношение к смерти становится отражением отношения к основным ценностям жизни; изучение его дает возможность установить определенную связь между наиболее общими чертами поведения перед лицом смерти и вариациями осознания себя и других, чувства общей или индивидуальной судьбы, обнаруживается связь между теми или иными представлениями о смерти с процессом становления самосознания личности, складывания человеческой индивидуальности[1].

Как справедливо отметил П. Шоню, тематика смерти начала разрабатываться с исторической демографии, однако постепенно исследователи приближаются к корням поведения перед лицом кончины, ментальным и социальным пейзажам[2]. Важным шагом стали постановка вопроса в терминах и категориях исторической науки и рассмотрение отношения к смерти как исторической проблемы. "История смерти" сегодня является неотъемлемой составной частью "истории ментальностей", истории культуры.

Мишель Вовелль - один из выдающихся современных французских историков, доктор гуманитарных наук, профессор университета в Экс-ан-Провансе. Вовелль ориентируется на исследование истории в русле марксизма. Он специализируется на истории Великой французской буржуазной революции, делая акцент на изучении исторической психологии; проявил себя одним из самых деятельных исследователей истории ментальности. На протяжении ряда лет, начиная с рубежа 70-х гг., Вовелль занимается проблемой смерти, он посвятил ей несколько фундаментальных монографий и целый ряд статей. В потоке ведущихся по проблематике смерти исторических исследований имя М. Вовелля, как представляется, в определенной мере стоит особняком. Работы этого ученого отличают глобальный

подход к решению проблемы, рассмотрение ее в многовековой длительности и широком географическом масштабе, выработка концептуального видения. Вовелль ставит и решает также и собственно методологические, историографические вопросы. Ученый стремится рассмотреть феномен смерти как в историческом контексте, так и в единстве его составных частей - в широком спектре от самого факта смерти до его выработанного восприятия и от бессознательного поведения до области "ученой литературы". Метод Вовелля - тотальное изучение истории восприятия смерти от агонии до потустороннего мира, от демографии до истории идей, взгляд на проблему во времени большой длительности, постепенно продвигаясь от знакомого современного восприятия смерти к менее известному традиционному. Так называемый "вертикальный подход" Мишеля Вовелля означает рассмотрение "истории смерти" в комплексной структуре трех "горизонтальных сечений" : ими являются "внезапная смерть", "переживаемая смерть" и "речь о смерти".

Первое "горизонтальное сечение" в вовеллевской системе означает сам материальный факт смерти (это смерть биологии и демографии); он отражен в виде кривых, цифр и процентов (длительность жизни, скорость смены поколений, влияние моров и эпидемий; социальные параметры: соотношение по половому и возрастному признакам, различия между городом и деревней, между богатыми и бедными[3]). Вовелль указывает, что факторы исторической демографии влияют на восприятие смерти; и хотя они не могут объяснить все происходящее, однако кризисы коллективной чувствительности нередко проходят в интерьере демографической модели, совпадают с ее мутациями. В истории, утверждает он, существовали периоды, когда демографическое состояние общества в большей мере влияло на его чувствительность, - в древности, а также во время войн, значительных моров и эпидемий и т.п.; это влияние становится значительно менее непосредственным в иные времена[4].

Область "внезапной смерти" тесно связана с другой выделяемой Вовеллем плоскостью - со смертью "переживаемой". Речь идет о комплексе действий и обрядов, сопровождающих агонию и смерть; о похоронах, погребении, трауре. Аналогично Ф. Арьесу Вовелль полагает, что магические, религиозные, гражданские практики во все времена человеческой истории предназначены были "приручать" смерть[5]. В развитии этого комплекса повседневных обрядов отражается восприятие, чувство смерти. Такие вопросы, как, например, было ли восприятие монолитным и неизменным; когда смерть ребенка становится действительной утратой; с какого времени установилось равенство в эмоциональном весе между отношением к смерти мужчин и женщин; о существовании периодов повышения чувствительности по отношению к смерти и, напротив, большей простоты и др. относятся к данной плоскости.

Третья "горизонталь" Вовелля касается области идей. "Речь (разговор) о смерти" - это религиозные и светские в их различных формах концепции: философские, научные, гражданские (позже, с конца XVIII в., в формах литературы и искусства). Отчасти именно в этой "горизонтали", по мнению ученого, лежит эволюция изображений потустороннего мира, которые для большинства людей и составляли систему представлений о смерти и посмертном периоде[6]. Относимые к данной плоскости представления значительно менее непосредственны, чем ритуалы и действия, и содержат анализ, рефлексию восприятия смерти.

Вовелль полагает, что восприятие смерти, которое само зависит от давления демографической реальности, с одной стороны, отражается в обрядах и ритуалах, а с другой - находит себе место в отработанных представлениях и идеях (причем он подчеркивает, что именно церковные концепции долгое время оставались главными и официально принятыми). Тезис ученого состоит в существовании корреляции между коллективными представлениями и способами "проживать" смерть и официально принятыми положениями, которые нередко вынуждены трансформироваться под давлением "духа эпохи"[7].

Вовелль подчеркивает важность "магического" восприятия смерти, через которое становится возможным открытие древних, глубинных смыслов обрядов, действий, табу, подчас возведенных в ранг суеверий, но тем не менее являющихся важной частью более поздних ритуалов смерти. В поведении и обычаях средневековья, Ренессанса ученому удалось обнаружить следы предхристианской древности.

То, что Вовелль называет "магическим" восприятием смерти, - это сплетение фольклорных, магических элементов ужасов и экзорсизма. Существует и иная модель восприятия смерти, уже глубоко христианизированная, которую исследователи долгое время принимали за единственно принятую и неизменную. Однако, на взгляд Вовелля, христианский опыт становится доминирующим позднее - его расцвет он относит на промежуток с XIII по XVII в. Схема ученого строится на основе диалектики, диссимиляции двух моделей восприятия, и на них он предлагает налагать различные этапы и фазы, - например, те, которые были выделены Ф. Арьесом[8].

М. Вовелль обращается также к свидетельствам, которые демонстрируют факт идеологического использования смерти, создания "политики смерти" исходя, а иногда и в противовес воззрениям народной культуры. Эксплуатация смерти осуществляется через экономическую систему коммерции месс и индульгенций, политические рычаги - теории воздаяния и наказания в потустороннем мире, гарантии награды на земле. Средневековая христианская педагогика, пишет ученый, призывала всю жизнь строить в перспективе ожидания кончины. Он отмечает, что буквально до последнего вре-

мени образ смерти использовался как один из наиболее эффективных рычагов идеологического контроля через создание и распространение идей, становящихся действенными силами[9]. Идеология осуществлялась институтом церкви посредством выработанных положений, традиций и служб. Происходившая в более поздние времена десакрализация всего связанного со смертью явилась попыткой отделить ее от религиозной идеологии.

В соответствии с общим марксистским взглядом на ход истории Вовелль выдвигает тезис о детерминации восприятия смерти не только видением мира и социальным климатом, но и влиянием всех форм человеческого существования. Исследователь говорит о необходимости целой системы ссылок на экономические, социальные, демографические, духовные, идеологические факторы. Он стремится очертить область относительной автономии поведений перед лицом смерти в непрочных границах между близким к мистификации действием коллективного бессознательного и их чисто механической детерминацией материальными условиями, иначе говоря, "вульгарным" марксизмом. По мнению Вовелля, смерть остается постоянным неустранимым данным всякого индивидуального и коллективного существования и ее восприятие подчиняется общим законам истории[10].

В произведениях Вовелля интересующий нас средневековый период выступает как некая исходная база; ученый полагает, что это время относительно неясных, невыработанных представлений о смерти. Более того, в отличие от нового времени средние века - период редких свидетельств; тема средневекового восприятия смерти полна изъянов и лишь приоткрытых следов[11]. В силу относительно слабой источниковой базы в области медиевистики исследователю приходится работать, заимствуя из истории нового времени сам комплекс проблем и вопросов, применение сериальных опор, методы работы во времени большой длительности. Так, обращаясь к XIV-XV вв., Вовелль использует такой важный источник по "истории смерти", как завещание, позволяющий применять методы "сериальной" истории. Что касается периода вниз от границы 1300 г., то множество свидетельств об этих обществах дает археология средневековых кладбищ, причем не только в плоскости демографических данных, но и в приближении к этнографии. В этом же ряду ученый рассматривает в определенной перспективе иконографию, скульптуру, похоронное искусство, иллюстрации часословов; изучает зарегистрированные свидетельства о ритуалах, окружающих смерть власть имущих и других социальных групп, таких как маргиналы, новорожденные, еретики, святые[12].

Первая проблема, которую ставит исследователь, касается демографического измерения, самого присутствия смерти в жизненном процессе средневекового человека. Первая эпоха, на которой Во-

велль акцентирует свое внимание, - это близкое к 1300 г. время, обозначаемое исследователем как наступивший перед "демографическим поворотом" XIV в. апогей, расцвет средневековья.

Этой эпохе был присущ древний демографический режим смертности. Вовелль отмечает такую черту времени, как повседневность присутствия смерти. Длительность жизни была невысокой, в среднем она составляла около 30 лет. В этом мире смерть уносила молодых, и стариками считались уже сорокалетние. Около 40% умирали до 20 лет, огромной была детская смертность; так , например, в "Золотой легенде"[13] 36% описываемых смертей касаются детей и подростков обоих полов, хотя мальчиков все же чаще. Вовелль подчеркивает, что в рассматриваемых им источниках изображение смерти мужчин преобладает, причем в этом отношении в легендах разных периодов нет эволюции. Что может означать такая ситуация - может быть, неравенство в эмоциональном восприятии или большую выживаемость женщин? Вовелль считает, что полученные им показатели вполне могут быть отражением реального соотношения уровня смертности мужчин и женщин, взрослых и детей на фоне общего народонаселения. В более поздних рассказах о святых доля ранней смертности еще возрастает, и это при том, что дети до семи лет далеко не всегда учитывались в "экономике смерти"[14].

Другой чертой этого периода Вовелль считает брутальный характер смерти, всеприсутствие насилия. Источники, в частности "Золотая легенда" или деревенские хроники Монтайю, очерчивают контуры плохой, внезапной кончины; таковой является гибель в результате пожара, кораблекрушения, падения с лошади, от стрелы или самоубийства. Недостаточно источников, чтобы достоверно оценить масштаб голода в этот период. В результате обнаруживается, что смерть от болезней не превышала 12%[15].

По поводу эпидемий Вовелль указывает, что хотя они безусловно были в этот период, однако распространялись лишь на ограниченные регионы, не захватывая всего Запада. Чума обнаруживается, но в очень незначительной мере. Зато этой эпохе было присуще другое бедствие, вызывающее панический страх, - проказа. Больные становятся отшельниками; живые, они уже как бы умирают для общества. Значение этого явления Вовелль видит уже в том, что во французском королевстве насчитывалось до двух тысяч лепрозориев; большое место уделяется ему в литературе, агиографии; проказа является одним из главных в это время изображений наказания смертью.

В результате сведения воедино этих данных Вовелль приходит к выводу, что в апогей средневековья явление смерти насыщало жизнь людей, сила "ударов" ее была очень велика. Неудивительно, пишет он, что людям приходилось вырабатывать системы поведения

и представлений, которые помогали им противостоять жестокости смерти[16].

Другой выделяемый Вовеллем период, который становится в определенной мере поворотным в истории Европы, и в частности в истории восприятия смерти, длится с рубежа 1300-х гг. до конца XV в. Исследователь обращается к конъюнктуре демографического и социального кризисов конца средневековья, к феномену эпидемий. Он пишет, что значение "черной смерти" 1347-1352 гг., опустошившей и обезлюдившей Европу, нельзя преуменьшать; в результате ее чума водворилась в регионе на период более чем трех веков. По мнению Вовелля, в этом явлении нужно искать ключ произошедшего изменения в восприятии смерти; но важность феномена "черной чумы" ученый обусловливает контекстом, в который тот поместился. Он полагает, что должны быть причины для того, чтобы именно в 1347 г. удар имел такую силу, подобной которой не было до эпидемий XVIII в.[17] Вовелль считает, что произошедший в середине XIV в. катаклизм вмешался в более глубокую эволюцию европейского общества.

Полноту бедствия подчас невозможно объять в полной мере. В произведениях ученого остаются открытыми такие вопросы, как пути продвижения чумы, количество обитателей и число умерших, проценты потерь по городам, попытки установления контроля над эпидемией, периодические возвращения чумы. Используемые свидетельства показывают, что удар пришелся особенно сильно по молодым; иногда до половины погибших относится к возрасту до 30 лет - перед нами вырисовывается мир юных стариков.

Обращаясь к семейному балансу, Вовелль обнаруживает, что это был одновременно и мир старых мужей и отцов. Принятый возраст брака для женщины был несколько преждевременным - в среднем около 17 лет и сравнительно поздним для мужчин - 34 года; и это также входило в реконструируемую ученым картину мира. У ребенка формировался мир с молодой матерью и пожилым отцом, возможны были скорая смерть отца и новые браки матери. Вовелль полагает, что множество вдов с детьми - это не только литературное клише, но и отражение реальностей социальной практики[18].

И наконец, обратимся к следующему выделенному Вовеллем периоду - концу XV-XVI в. В эту эпоху начинается новый глобальный рост европейского народонаселения, хотя по регионам он проявляется неравномерно. Однако главное, на что обращает внимание исследователь при прочтении имеющихся данных, что картина в основном остается такой же, как она вырисовывалась в XIII в.; по ряду критериев зримых изменений не наблюдается. Стабильно, например, то, что около 50% умирают до 20 лет. Хроники говорят о ширящемся распространении эпидемии различной природы. Вовелль обращается к болезням этого периода с их специфическими

названиями, причем многие появились именно в XVI в.[19] Большое место занимает сифилис, ассоциирующий в глазах людей смерть и эрос (в иконографической фантазии Ганса Бальдунга Гриена "Девочка и Смерть" ученый видит аллегорию этой болезни). По-прежнему не теряют своего значения дизентерия и, конечно, голод. Ученый полагает, что перспектива смерти не стала более далекой для XVI в. Болезни изменились, но их объем и обилие, а следовательно, и воздействие смерти на человеческую жизнь остаются прежними - в этой плоскости, подчеркивает Вовелль, ситуация длительное время остается более или менее стабильной.

Вовелль задается вопросом, как не механически описать связь между двумя горизонталями - демографией и ментальностью. Подобно П. Шоню, он проводит корреляцию между масштабом смертности и присущей людям надежды жизни - у самого Вовелля надежды на счастье[20], вероятно, понимаемой как оптимизм и безмятежность. В предлагаемом им прочтении речь идет об учете демографических данных и их эволюции в соотношении с модификацией ментальных установок; делается попытка определить меру влияния материальных факторов на восприятие.

Другой поднимаемый Вовеллем вопрос касается так называемого "магического" восприятия смерти. Ученый отводит ему отнюдь не ничтожную роль одного из существенных элементов общей системы восприятия. В изображении Вовелля магическое отношение к смерти вырисовывается как обильно и детально выработанный комплекс воззрений, связанный с общими представлениями о микрокосме и эсхатологии[21]. Для того чтобы связать все его многообразие в систему, Вовелль ограничивается рассмотрением проблем культуры. Он акцентирует свое внимание на выяснении вопроса, что от древнего восприятия смерти сохранилось и было интегрировано в представления апогея средневековья. Не только данные европейского фольклора, но и постановления локальных синодов и соборов, агиография и набожные рассказы, археология кладбищ позволяют обнаруживать эти архаичные черты.

"Магическое" восприятие смерти включает в себя колдовство и магию, комплекс примет, массу деревенских заговоров, знаков объявления и распознания кончины. Эти обычаи отличаются по странам и территориям, однако в их разнообразии ученый вычленяет общие черты. От собственно момента смерти ритуалы обращаются к переходу, затем к могиле и потустороннему миру. Промежуток времени от смерти до погребения представляется узловым и особенно опасным, поскольку он становится поворотным для определения будущей судьбы души. Важным считается все, начиная с погребального туалета - подготавливающего к "путешествию" одеяния; места в доме, где помещается тело; того, кто объявляет о кончине; определения

принимающих участие в церемонии, обычно имеющей не только скорбный, но и праздничный характер.

Остановимся на изображении Вовеллем некоторых моментов, характеризующих магическое восприятие смерти. Масса предписаний и рецептов относится к объявлению о смерти. Большую роль в этом играют животные - ласки, курицы, черные овцы, с узнаваемыми чертами человека, который должен умереть через три дня или год, или другие приметы, как, например, мигающий свет, стук двери, хлебный колос с семью зернами.

Вовелль отмечает усиленное внимание в исследуемый период к душе и ее посмертной судьбе. Сама душа представляется в материальной форме - бабочка, волк, лисица, еще чаще в человекоподобной форме призрачных фантомов; души могут быть и невидимыми. Одна из обязательных практик - закрытие зеркал - связывается со страхом увидеть в них бродячую душу. В христианстве, как отмечает Вовелль, на основе этих представлений была разработана целая система закрытых и открытых дверей и окон для облегчения выхода души. Параллельно представлениям об этапах отделения и перемещения души к новому местопребыванию выделены этапы принятой и санкционированной скорби. Время, необходимое для этого, составляет, как правило, три дня, когда тело находится в доме, тридцать дней, а также год. Эти фиксированные даты ассоциируются с этапами разложения, превращение тела в скелет завершает период скорби. Вовелль указывает, что аналогичные правила отмечаются и во многих других традициях[22].

Коллективный ритуал развертывается вокруг погребения; для большинства оно так и остается делом семьи и общины, участие священника имеет место только как исключение; нередки случаи погребения "между собой" - без объявления в церкви. В традиционной картине мира, отмечает Вовелль, игры и танцы не противоречат коллективным сетованиям и семейным восхвалениям. Представители церкви стремятся запереть умершего от живых, запретить шутки и игры, руководствуясь аргументом, что они смущают душу умершего. Однако, несмотря на постепенное уменьшение роли общины, деревни, по документам обнаруживается, что песни, танцы, попойки по поводу смерти еще существуют к XIV в.[23]

Захоронения и взаимоотношения живых и мертвых - еще один эпизод, в котором, по мнению М. Вовелля, неизменно можно обнаружить элементы очень древней системы восприятия. Кладбища - главное место погребения у христиан. Однако в указанный период эта практика еще только становится правилом; по-прежнему существуют территории, где обычай требует погребать умерших на своей земле. Кладбище - священное место у подножия храма, служащее в то же время убежищем; постепенно происходит его захват и взятие под контроль церковью. Однако кладбище является общим

местом и коллективной собственностью живых и мертвых, и именно как обиталище умерших оно становится сакральным.

С кладбищем связаны представления о смерти после отделения души. В период расцвета средневековья Вовелль отмечает господство представлений о всеприсутствии душ умерших, которые окружают живых, ожидая перехода к окончательному местопребыванию. Несмотря на специфичность этих представлений, они исключительно живучи в эту эпоху. Контакты живых и мертвых остаются "текущей монетой"; эти взаимоотношения по преимуществу не враждебны, хотя активное участие умерших в делах живых не всегда проходит без недоразумений (в случаях проявления враждебности Вовелль видит наследие представлений античной культуры[24]).

Данные представления ученый рассматривает как альтернативные, он говорит о сосуществовании двух различных систем. С одной стороны, в письменной религии существует "вертикальная" система представлений, большое место уделяющая гипотезе спасения, перехода души на небо или в ад, иногда в чистилище и воскрешения в день суда, с другой - "горизонтальная" система, касающаяся обитания душ умерших поблизости от живых. Отпечаток архаичных представлений постоянно сохраняется, помещаясь в перспективу ада или рая, но занимая в ней вторичное место[25].

Церковные власти довольно рано начали регулировать народные представления и практику. Что касается толпы мертвых, которые якобы окружают живых, то христианизированный фольклор регламентирует условия их появления, отводя им ночные часы и определенные дни в течение года. Вовелль показывает, что ритм христианских празднеств, который сегодня может показаться непонятным, согласуется с архаичными представлениями о движении душ умерших, начиная от праздника Всех Святых и до Пасхи. Похоронная еда, в народной системе знак сохранения родства, трансформируется в религиозный обычай годовой еды (год для церкви означает окончание периода скорби). Дары и пиршества переносятся в церковь и делаются церковными ритуалами. Похоронная пища, приношения, ритуальные поломки похоронных символов и костей - на этой почве происходила борьба церкви, повторялись запреты и принимались подчас компромиссные решения. Древние формы сохраняют долгую жизнь, преемственность обрядов порой просто изумляет. Так, последние свидетельства о могильных дарах, обнаруженные Вовеллем, относятся к началу XVI в. (а иногда даже и к XX), но они уже делаются в присутствии патера[26].

Все эти данные подтверждают выводы ученого о занимаемом древними народными обрядами собственном месте. Они подверглись христианизации, адаптировались к официальной системе представлений, однако сохранили в ней свою обособленность и самобытность.

Вовелль обращается к восприятию смерти на рубеже 1300 г., в эпоху расцвета средневековья. Цементирующим, конституитивным элементом для различных представлений после почти тысячелетия своего распространения выступает христианская религия. Ученый рассматривает христианское отношение к смерти как в концептуальной плоскости, так и в плоскости жизненной практики, обращаясь к прочтению потустороннего мира, идеям истинно христианского восприятия и поведения перед лицом смерти.

Вовелль отмечает, что в рассматриваемый период христианские представления о потустороннем мире концентрируются вокруг двух тем: первая касается положения, ожидающего человека по ту сторону смерти, а вторая - вопроса, как осуществляются сам переход в потусторонний мир и выбор посмертной судьбы. Очевидно, что разделение происходит в конце времен в день воскрешения. Исследователь пишет, что изображение суда было заимствовано христианством у византийского Востока, получив форму появления Христа в славе, выхода мертвых из саркофагов и решения их дальнейшей судьбы[27]. Со времени первых отцов церкви христиан по окончании земной жизни ожидают два альтернативных местопребывания - вечное существование или небытие, ничто. Учитывая мнение, что образы мучений ада лишь постепенно заполняют собой народные представления, Вовелль делает вывод, что понятие небытия существовало в определенной форме в эту эпоху, хотя отнюдь не в его современном значении. Видимо, полагает он, отверженные просто были лишены потустороннего мира, поэтому для них предпочитают подобрать вечность кар[28]. Христианская двойная перспектива подменяет собой традиционные представления о бесконечном блуждании умерших вблизи живых. Формула святого Августина о двух местах, ожидающих человека в конце земной жизни, была доминирующей до конца XIII в.

Отметим некоторые черты, присущие представлениям о потустороннем мире в этот период, выделяемые Вовеллем. Рай иерархизирован , в аду страдания также регламентируются. Ад был подробно описан христианским мыслителем Оригеном, с подачи которого множатся рассказы о характере и свойствах этого инфернального пространства. Другим хорошо известным источником, ставшим канвой для последующих представлений о нем, является относящееся к IV в. "Видение святого Павла" (например, хорошо знакомый нам образ узкого моста над бездной со змеями и т.п.). Вовелль пишет, что в XIV в. это видение равно известно во Франции, Англии, Италии, Провансе. В XI-XIII вв. целая серия легенд и рассказов уточняет детали. Ученый отмечает, что уже в этот период труднее разобраться в содержании понятия рая, чем ада, которому посвящены специальные словари и выработана комплексная символика. Темы рая - это дворец, сад, небесный двор; местопребывание святых. Вовелль

обнаруживает, что уже в это время в ансамбль представлений о смерти постепенно начинает вмешиваться тема третьего места - чистилища.

В этом смысле эпоха, обозначенная Вовеллем как апогей средневековья, является водоразделом двух систем восприятия, одна из которых, подавляемая христианством, содержала в себе представления о местах отдыха или сна, которые происходят из архаичных воззрений. Рассказы о святых периода раннего средневековья знают этот сон. Ф. Арьес в своих исследованиях писал, что именно из представлений о сне заимствована тема лона Авраама и идея райского освежения[29]. Папа Иоанн XXII провозгласил в XIV в., что умершие не увидят Бога и ада до дня Страшного суда. На основании этого Вовелль приходит к выводу, что принятые представления носили компромиссный характер между традиционными верованиями и строгим церковным уроком[30].

Среди изображений сна, отдыха, "рефрежериума" все большее место занимает идея чистилища. По мнению Вовелля, уже к XIII в. она получает зримое воплощение. Идея промежуточного места - молитвы за умерших - имеет длительную историю в христианстве, хотя это довольно трудно подтвердить письменными источниками. Но ученый отмечает, что о них упоминают святая Перипетуя, отцы церкви. Святой Августин задается вопросом, все ли проходят через промежуточное положение, т.е. лоно Авраама, или кому-то достаточно обычного покаяния? Мы не будем подробно останавливаться на том, как Вовелль видит процесс эволюции понятия чистилища и какие этапы выделяет в нем. По основным моментам он сходится с мнением Ле Гоффа (например, в том, что идея принадлежит Григорию VII, а также в представлении о роли святого Патрика и других святых). В XIII в. видения чистилища существуют уже в большом количестве, хотя, как подчеркивает Вовелль, при всем литературном обилии упоминаний о чистилище, в XIII в., за несколькими исключениями, не было его иконографических изображений. Сочетание двух этих обстоятельств характеризует, по убеждению ученого, определенный этап в процессе коллективного распространения идеи чистилища - она уже принята спиритуалами, однако еще не отвечает глубокой общественной потребности. В качестве примера, подтверждающего это, Вовелль приводит материалы проведенного Ле Руа Ладюри исследования французской деревни Монтайю, где данное понятие, хотя оно уже стало известным, в целом остается чуждым деревенским верованиям[31].

По наблюдениям М. Вовелля, представления о суде также претерпевают определенную трансформацию. Страшный суд над грешниками приобретает все возрастающую важность, появляется драматизм - черта, которая в эпоху позднего средневековья станет доминирующей. После смерти душа попадает на весы святого Миха-

ила, где взвешиваются все ее грехи. Формируется новое изображение суда, с одной стороны, демоны не только уводят в ад, но они же, по выражению Вовелля, являются и "общественными обвинителями", грозными и агрессивными, с другой - активная роль отводится защитникам. Христос-сын, который обращается к Отцу, Дева, Иоанн - заступники на трибунале Верховного Судьи. В конце XIII в. (что хорошо отражает "Золотая легенда") происходит стратификация верований. Представляются и изображения индивидуального суда в день кончины; встает вопрос различения индивидуального и Страшного суда. Один из авторов, цитируемых Вовеллем, пишет о четырех категориях умерших; решение судьбы одних происходит в момент смерти, другие же дожидаются судного дня - такая схема отражает стоящую проблему соотношения смерти, индивидуального и Страшного суда[32].

В конце XIII в. существовала отработанная модель должной для истинного христианина смерти в Господе, которую Вовелль реконструирует по сакральной и отчасти "профанной" литературе. Он отмечает, что ее значение было неравным в различных социальных группах. Если мученики представляют скорее фантастический мир, то смерть святых должна становиться образцом поведения для других. Боялись ли смерти? Отвечая на этот вопрос, Вовелль подчеркивает, что в рассказах о святых этого страха нет; напротив, кончину призывают и даже ищут. Это смерть приготовляемая, в ее принятии нет ничего импровизированного. Еще в большей мере это смерть провозглашаемая, объявленная - ей предшествуют различные видения и знание близкого конца. Вовелль считает, что образец такой смерти можно наблюдать в церквах и аббатствах, где на досках или с XI в. множащихся рельефах изображаются "лежащие" фигуры, лицо и тело которых выражают спокойствие и довольство, руки скрещены на груди, нет следов агонии - они ожидают в мире. И наконец, важным является участие помощников - умирать полагается не в одиночестве, а в среде братьев или семьи, а также заступников, как небесных, так и реальных в лице клира.

Образ истинно христианского принятия смерти рассматривается Вовеллем не столько как действующая практика, он склонен ее отнести скорее к области идей. Ученый обращается к вопросу, как в 1300-е гг. этот образец представлялся для рядового христианина. Практикуемый ритуал - сохранились его описания[33] - проще и отработаннее: свечи, святая вода, крест, покаяние и чтение определенных молитв. Миропомазание редко практикуется для простых христиан. Завещание входит в практику по преимуществу в среде знати. Патер нередко появляется лишь во время придания тела земле. Две группы и две практики (с одной стороны, монастыри и окружающие их набожные соседи, с другой - простые миряне), по мнению Вовелля, все больше расходятся между собой[34].

Перейдем к вопросу о посмертной судьбе власть имущих и рядовых христиан; христианизации кладбищ и погребений. Вовелль оспаривает тезис Ф. Арьеса о происходящем с античности до XIII в. "движении" могил к священным местам, о переносе костей к церкви[35]. Он отмечает, что теоретически в это время положение не изменилось. Церковные власти по-прежнему противятся погребению тел на своей территории, кроме останков епископов, аббатов, королей, руководителей духовных орденов. В легендах о святых, говорящих о погребениях, отмечается факт их совершения и в церковной ограде, но то обстоятельство, что святые могли сделать такой выбор, по мнению Вовелля, едва ли может свидетельствовать о широком распространении этой практики в конце XIII в. Действительно, археология кладбищ подтверждает прецеденты похорон мирских - дарителей и основателей - и даже наследие этого права, но эту привилегию имело очень ограниченное количество людей, причем, подчеркивает Вовелль, в 95% случаев речь идет о знати[36].

Другой, не менее важный вопрос, который поднимает ученый, касается степени христианизации кладбищ. Сосредоточение могил у ограды церкви подтверждает сакрализацию пространства захоронений. Хотя на некоторых кладбищах уже появляются индивидуальные кресты, но их особенно интенсивное распространение относится к XIV-XV вв. - перед реформой, которая придаст этому знаку важное значение. В большинстве же случаев устанавливается общий коллективный крест, который являлся признаком христианизации кладбища. В XI-XII вв. распространяется еще один аналогичный знак - латерн - столб или колонна с зажженным на верхушке пламенем. Вовелль видит его значение в том, чтобы освещать окружающее пространство, "покровительствовать" округе. Ученый считает, что латерн возвышается как отметка "опасной" границы между территорией христианских умерших и чуждого королевства мертвых аналогично тому, как отделяется мир монастырей от приходов, "христианская" Европа от Европы периферийной[37]. Однако это движение имеет свои границы, по-прежнему в большинстве случаев как городское, так и сельское кладбище является обыкновенным пустырем.

Одним из элементов христианского отношения к смерти являются службы за умерших, которые, как выяснил Вовелль, не принадлежат к древней традиции; самые ранние свидетельства о них относятся к XI в. Службы за умерших отражают представления церкви о потустороннем мире и своей власти над "ключами" от рая. Обычай к XIII в. кодифицируется, причем особую популярность получают трех-, реже семидневные службы, что Вовелль связывает с представлениями о сроках пребывания души в доме, т.е. признает за ними скорее магическое , чем христианское значение. Годовщина,

поясняет Вовелль, также сравнительно недавняя традиция; она распространяется с середины XIII в. и лишь в ограниченных кругах[38].

Вовелль указывает на еще одну практику - дела милосердия и милосердные учреждения. Особенно часто говорится о них в рассказах о святых; они также известны по завещаниям, начиная с их наиболее ранних форм. В исследуемое время обычай отвечает кодифицированному ритуалу, что является свидетельством возросшей популярности этой практики.

На основании рассмотрения этих элементов Вовелль считает возможным говорить о существовании в 1300 г. модели христианского восприятия смерти. Он обнаруживает его в выработке ставшей отныне комплексной системы эсхатологии: в ансамбле действий и практик, посредством которых восприятие смерти "христианизуется". Однако ученый полагает, что на вопрос, в каких границах эта система восприятия смерти именно христианская и какова территория ее распространения, нет однозначного ответа. Вовелль приходит к выводу, что отношение к смерти в апогей средневековья было значительно менее универсальным, чем принято считать, и далеко не всегда можно использовать по отношению к нему общий словарь.

Во-первых, нельзя оставлять без внимания то обстоятельство, что собственно христианская эсхатология двух мест и Страшного ("последнего") суда претерпевает внутреннюю трансформацию; растет значение индивидуального суда, на горизонте появляется "третье место"; акцентируется идеал христианской кончины - все перечисленные моменты, по мнению Вовелля (и в этом он согласен с Ф. Арьесом), отмечают собой начало индивидуализации поведений в обществе, где каждый начинает осознавать важность собственной судьбы[39].

Во-вторых, как подчеркивает Вовелль, в поведении перед лицом смерти вырисовываются сразу несколько различных секторов. В горизонтали народных групп, в особенности в сельской среде, которая представляла большинство европейского населения, представления и порождаемые ими поведения входят в систему традиционных верований. Об их христианизации, утверждает ученый, можно говорить лишь до определенной степени. С другой стороны, пишет он, можно поставить возникновение ересей и их различные прочтения. Катары, например, имеют собственное видение потустороннего мира, "последних концов", раздела Добра и Зла в цикле очистительных перерождений. Более того, Вовелль обнаруживает у определенной группы "потерю аппетита" к религиозному чувству, проявление стихийного материализма как противостояние господствующей идеологии, формы примитивного мятежа[40].

С другой стороны, верхушка общества, как показывает Вовелль, также в определенной мере дистанцируется от христианской модели

смерти (как, впрочем, и от мифологии). "Шансон де жест", рыцарский роман в XII-XIII вв. подверглись определенной христианизации. Однако главным в них остается отпечаток мировоззрения рафинированного общества. Поэзия, как и куртуазный роман, показывает чувствительность привилегированных групп, новое видение человекоподобности смерти, очаровывающей или побежденной[41].

Другая эпоха, на которой Вовелль акцентирует свое внимание, - это XIV-XV вв., период кризиса в Европе, время "триумфа смерти". Ученый пишет, что начиная с XIV в., главным образом под влиянием чумы, начинает проявляться новое отношение к смерти: через возвращение напряженного ожидания Апокалипсиса; бичевания, гонения на евреев, организацию "танцев смерти"; движение флагеллантов - все это Вовелль рассматривает как разнообразные формы выражения коллективного страха.

Внимание концентрируется на мертвом теле: в центре внимания оказываются персонаж смерти и макабрические полуразложившиеся фигуры. Ученый отмечает, что символические темы живописи предшествующей эпохи оптимистичны: Мадонна, святое Семейство, младенчество и детство Христа; они отражают архаическое блаженное видение церкви. Акцент ставится на величие Бога, а также статус церкви и священника. В период между 1350 и 1390 гг. живопись принимает окраску времени, присущую ему тревожность и суровость[42]. Составной частью новой чувствительности являются "взлет" культа реликвий, а также развитие похоронного парада сильных мира сего.

Одно из генетически связанных с "черной смертью" явлений - движение флагеллантов, которое появилось во Франции в середине XIV в. (хотя в Италии были примеры еще в конце XIII в.), а окончательно исчезло к 1480 г. По убеждению Вовелля, "фанатики Апокалипсиса" не просто выражают реакцию на чуму, но свидетельствуют о более глубоком и укорененном желании разрушения установившейся системы мира. Они связывают смерть с грехом, хотят искупить собственную вину и избежать вечного наказания.

С огнем флагеллантов Вовелль ассоциирует другую паническую реакцию на эпидемии - гонения на евреев. В них отражается одна из наиболее укоренившихся черт поведения во время катаклизмов, возложение ответственности за болезнь. В моду входит патологическое поведение танцующих, проходящее как выражение ужаса. Вовелль считает, что паника является обычной формой коллективной реакции на всеприсутствие смерти[43].

В период позднего средневековья снова появляется ощущение близящегося конца света. Вовелль обнаруживает, что в XIV, а особенно в XV в. изображения финального катаклизма множатся на больших тимпанах церквей, на покрывающих санктуарии от Италии до Франции фресках и прочих местах. Он показывает, что хотя тема

Страшного суда вообще занимает значительное место в искусстве средневековья, в работах позднего периода чувствуется влияние именно Апокалипсиса. С большим опозданием иконография отражает то, о чем много говорилось в книгах: возвещение близкого пришествия Антихриста, описание несчастий последнего дня.

Очерчивается раздел между депрессией и экзальтацией, паникой, с одной стороны, и жаждой жизни - с другой. В литературе того времени постоянно встречаются коллективные жалобы на кратковременность жизни, хрупкость красоты и славы; формулы их постепенно становятся стереотипными. Однако ученый отмечает, что вырабатывается в некотором смысле и нечувствительность к смерти. Через множащиеся хроники прочерчивается безразличие к обилию умерших, в том числе и близких. Песни иеромонахов и монашек отражают страсть к жизни. Переставший уже быть скандальным пример "Декамерона" далеко не единичен. Вовелль указывает на существовавший в Париже во время эпидемий "двор любви", на то, что в Колоне во время чумы при 21 тысяче умерших было заключено 4 тысячи новых брачных союзов, в том числе и повторных. Он отмечает, что эта тенденция особенно сильно прослеживается в народной среде. Практикуются праздники изгнания смерти в форме процессии на берегу реки, несущей манекен чумы, и подобные им. Эти явления ученый связывает с самой присущей времени жестокостью:это эпоха городских войн в Италии, Столетней войны во Франции, войны Алой и Белой Розы в Англии, разнообразных коллизий в народной среде[44].

Вовелль сводит воедино эти черты коллективной чувствительности, находит их общий знаменатель: возрастание осознания конца как трагического и индивидуального предприятия. Он полагает, что этот процесс не только порожден демографическими катаклизмами, но находит себе основания и в предшествующих веках[45].

Вовелль подчеркивает, что происходящая эволюция приводит к концентрации внимания на персонаже смерти. Тема не является абсолютно новой, она встречается еще в конце XII в., но к XIV в. за два столетия тема болезненного удовольствия, интереса к послеингумационному состоянию, физическому разрушению человеческой природы наполняет собой произведения поэтов и писателей. В то же время похоронное искусство предлагает изображения в виде множащихся на монументах переходных фигур, которые характеризуют общий дух времени.

Лежащие, как бы скорченные в агонии фигуры, по мнению Вовелля, хорошо иллюстрируют новое отношение человека к своему телу. Другая практика, к которой уже привлекал внимание Хейзинга[46] (ему принадлежит заслуга выделения целого ряда особенностей восприятия смерти на исходе средневековья) и к которой вновь обращается Вовелль, - манипуляции с трупом. Он пишет, что

в XI-XII вв. существовал обычай кипятить тело и перевозить кости королей или принцев на родину; останки святых шли на реликвии. Это было время взлета культа реликвий - материальной основы веры. Для высшего эшелона привычно было выставлять напоказ набальзамированные останки в кадре похоронного парада. В XV в. процесс осложняется, значение похоронной темы возрастает и выставление напоказ становится в соответствии с этим более длительным - до 10 дней.

На фоне постоянного обращения мысли к миру умерших Вовелль также помещает явление, обозначаемое им как "вторжение макабра". Ученый полагает, что эта живопись и ее темы являются не чем иным, как формой ответа на панику и страх людей, не всегда находящих утешение в христианской религии[47].

Вовелль обращается к изменениям, происходящим в христианском видении смерти и потустороннего мира. Он задается вопросом, был ли с 1350 по 1500 г. достигнут новый этап в "христианизации" отношения к смерти. Ученый считает подобную точку зрения спорной, поскольку едва ли возможно представлять этот процесс как некое поступательное движение, легко разбиваемое на периоды, что малоисторично. Однако Вовелль с уверенностью констатирует, что христианское видение значительно трансформировалось[48]. Рассмотрим, что представляют собой произошедшие изменения.

Как уже говорилось, указанный период связан с возвращением ожидания Апокалипсиса и суда, конца света. Другая тема, как отмечает Вовелль, становится очень известной - изображение смерти в пересечении тематики страстей Христа; в нее вводится патетика, уточняется списание. Ученый пишет, что через изображение мучений Спасителя отражается стоящая перед людьми проблема взаимосвязи страдания и смерти. Она укореняется в новых обычаях - выделении пятницы как дня распятия, страстной недели, дорогах покаяния. Одна из черт, присущих религиозным верованиям этого периода, - развитие верований в святых. Вовелль отмечает, что необходимость в заступниках становится большей чем когда-либо. Именно Дева является покровительницей грешников на трибунале суда. Под ее одеянием находят приют маленькие фигурки людей. Вокруг Девы развивается целый комплекс святых защитников с распределенными ролями, описывается их присутствие у кровати больного, во время чумы и др. Вовелль отмечает, что сам "пантеон" заступников не нов, но в исследуемое время он структурируется и официализируется. В число их входит когорта из 15 человек, их почитание было специально отмечено Триентским собором. Вера в заступников опирается на материальную опору - происходит взлет популярности реликвий, часто имеющих магический характер. Вся сеть обычаев и действий представляет собой, по мнению Вовелля,

помещение народных представлений и магических форм поведения в самую сердцевину христианской литургии[49].

Важный этап выделяется в коллективных представлениях о потустороннем мире. Более труден в описании и понимании рай. Исследуемые Вовеллем тексты описывают его бедно. Данные иконографии более ясны: что-то среднее между огороженным садом, небесным Иерусалимом, небесным дворцом. Босх в собственной манере изобразил колодцы света, выходящие из длинного туннеля, открывающего доступ душ на небо. Ад, как пишет Вовелль, не создает подобных трудностей, поскольку он наследует весь комплекс собранных веками инфернальных описаний. Обильная "инвестиция" в ад является, по мнению Вовелля, очень яркой чертой новой эсхатологии. XIV-XV вв. становятся, по его утверждению, "золотым веком" инфернальной эсхатологии. Отчасти Вовелль связывает это с тем, что доминирующая тема коллективного суда начинает уступать место суду частному, и с большей силой встает необходимость настаивать на страхе наказания[50]. Исходя из нескольких известных текстов, распространяются подробные рассказы об аде (как пишет ученый, для XIV в. очень популярной источниковой базой является "Паломничество монаха Дегумевиля"), неточная и в предыдущий век иконография уточняется, разрабатывается целая система кар.

Возрастает также важность "третьего места". Понятие чистилища, по мнению Вовелля, может быть даже чересчур прямо отвечающее социальной необходимости в возможности индивидуального выкупа, представляет важный этап в индивидуализации поведений перед смертью. Но Вовелль считает, что в исследуемый период оно еще недостаточно хорошо известно: ученый основывается, например, на том факте, что церковные фрески с изображением чистилища немногочисленны, на них по-прежнему преобладает изображение ада и рая; в основной массе чистилище можно встретить в часословах. Таким образом, исследователь приходит к выводу, что это верование остается по преимуществу прерогативой элиты. Он также указывает на то обстоятельство, что в данный период существует тенденция изображать чистилище в тени других тем, например, вход в скале, глотка Левиафана, обжигающая тюрьма, псевдоад, особенно часто встречается тема спуска Христа в преддверие рая, провозглашающего победу над смертью, - и это также для Вовелля является важным показателем степени распространенности понятия. Однако уже появляются примеры цельного описания чистилища с реками огня и горами льда.

Интересен проведенный Вовеллем процентный анализ популярности литературных и иконографических тем, касающихся смерти, и произошедших в них к XV в. изменений. Исследователь пишет, что изображение истинно христианской кончины исходя из образца смерти Девы или святых, весомое в XIV в., в XV становится не-

значительным. Напротив, роль представлений о физической смерти и агрессии трупов, еще ограниченная в XIV в., к началу XVI в. постепенно возрастает. Вовелль отмечает, что стабильную популярность имеют изображения Страшного суда и потустороннего мира. Во второй половине XV в. появляется новшество - тема диалога страдающего существа с Богом. На изображениях отражается поляризация окружающих смерть действий. Это больше не смерть святых, но "наша" смерть, почти анонимная[51].

Вовелль утверждает, что уже в XV в. начали открывать идею организации всей жизни в мысли о смерти, призывы к которой станут очень распространенными в "барочный" период. Множатся трактаты, содержащие проповеди о смерти, причем акцент делается не только на изображении длительности кар, но и на цене вечной жизни. Но вся эта "педагогика", отмечает Вовелль, предназначается для элиты; для большинства адаптируются агрессивные образы Суда и кар ада: тема божественного гнева в XIV-XV вв. появляется на народном языке и с конца XV в. становится одним из ключевых текстов о смерти[52].

На восприятие смерти, по мнению Вовелля, оказывают влияние и некоторые новшества, например возникновение нищенствующих орденов, концентрирующих свое внимание вокруг темы смерти. Появление печатной литературы делает более широкими возможности ее распространения. И наконец, приобретают важность театральные постановки и мистерии на церковной паперти.

Литературная тема "искусств умирать" в ее различных вариантах (и отражениях в иконографии, на фресках и витражах, позднее на гравюрах), как утверждает ученый, содержит ответ религии на ощущение людьми тоски перед смертью. Кроме изображений приготовления к смерти, эти образы дают крайне жестокое освещение последнего мгновения жизни, в которое все зарабатывается или теряется[53]. Концентрация внимания на этом моменте, по мнению Вовелля, является одним из проявлений открытия драматизированной индивидуальной смерти. В более поздних вариантах эта тема слегка смягчается и трансформирует спасение в дело, подготавливаемое в течение всей жизни.

Вовелль описывает, насколько приготовление к христианской смерти стало комплексным и драматичным предприятием. Вокруг кончины организуется отработанный ритуал - целая сеть религиозных действий; возрастет сама важность практик. Касаясь изменения ритуалов начиная от приготовления трупа до церковных служб, Вовелль выделяет два процесса: чрезмерный рост важности вложений в потусторонний мир в результате усиления переживаний по поводу смерти; проявление в посмертных ритуалах социального и индивидуального утверждения. Два этих аспекта, по убеждению исследователя, означают возрастание единства смерти каждого че-

ловека и его послеингумационной судьбы в потустороннем мире, что в эту эпоху отнюдь не рассматривалось как противоречие[54]. Вовелль пишет, что унифицированный потусторонний мир добивается относительного успеха, в среде высших слоев утверждается целый комплекс новых практик и в то же время очень сильно укореняется система земных ценностей. Вовелль отмечает, что гипертрофируется облик похоронного кортежа знати. Сохранившиеся изображения этого обряда приводят его к выводам, что появляются реальные, индивидуальные черты, происходит утверждение персональности, особенно социального статуса и земных дел. Участие семьи со своей стороны означает включение разнообразных земных привязанностей. Вовелль полагает, что широкое вторжение иерархий, связей и привязанностей этого мира в вычурном похоронном церемониале знати, осуществляемом дома и в церкви, является как бы косвенным вложением в обеспечение посмертного существования[55].

Постепенно постоянным социальным действием при приближении кончины становится завещание. Несмотря на возрастание мирского характера, завещания не оставляют и религиозные вопросы, например, они задают тон в указании пантеона заступников. В завещаниях растет количество изображений "третьего места", поскольку только святые имеют возможность попасть непосредственно в рай, а души чистилища нуждаются в одобрении и поддержке живых, их милосердии и молитвах[56].

Древние молитвы за умерших являются, как полагает ученый, тем интерьером, в котором развивается в исследуемую эпоху целая сеть "инвестиций" в посмертное существование. Выражение "богоугодные учреждения" подразумевает очень различные практики. Одна из них - это происходящие в церкви до и после похорон службы умерших, они предназначаются для обеспечения спасения бедных мучимых очистительными карами душ. Количество месс возрастает, в том числе и в течение дня, появляется возможность их аккумулировать. С XV в. наблюдается поворот от вечных заупокойных служб к серии ограниченных временем месс.

Другая, выделяемая Вовеллем категория "богоугодных учреждений" - милосердные дарения больницам, соборам, соседним беднякам в форме милостыни одеждой, хлебом, мясом. С XIV-XV вв. множатся заказы на различные постройки вокруг могилы, часовни и иные здания с сакральной тональностью.

Вовелль ассоциирует пышные похороны, множественность служб за умерших, богоугодные учреждения с другой аналогичной по значению практикой - с институтом индульгенций. Он отмечает, что они означают возможность непосредственного искупления, полученчого без месс и иных действий. Исследованные ученым завещания показывают, что это понятие, возникшее в XIII в., в XIV-XV вв. стало повседневным. Исходя из института индульгенций, чело-

вческое время тарифицируется очистительными карами, деньги становятся средством достижения цели. По мнению Вовелля, важным этапом в этом процессе стало решение папы в 1457 г. распространить действие индульгенций на умерших, что позволило придать им новое измерение.

В итоге весь анализ новой системы окружающих смерть действий позволяет Вовеллю ответить на первоначально поставленный вопрос по поводу меры христианизации восприятия смерти в период кризиса коллективной чувствительности середины XIV-XV в. Он полагает, что концепция предхристианского, "магического" универсума не разрушается, но размещается в сфере народных верований. Христианская модель подверглась очень глубокой мутации для того, чтобы ответить на запросы времени. Ученый отмечает, что церковь трансформировала идею блуждающих душ, чтобы "сотворить" души чистилища. Таков был ответ на процесс возрастания самосознания в господствовавших социальных группах.

Рост самосознания глубоко модифицирует проблемы, связанные с восприятием смерти; выражение этого - бесчисленные инвестиции в потусторонний мир и рост числа разнообразных обрядов и практик. Конечно, это движение очень неоднозначно. Колебания от страха смерти, смешанного со смирением, присущие большинству, к гордости за собственное существование и привязанность к земному бытию - такая двойственность, согласно утверждению Вовелля, отвечает характеру этого диалектичного времени: люди открывают идею собственной смерти, но не способны еще получать ответы на насущные вопросы иначе чем в идеологической мишуре[57].

Мы постарались показать на примере работ М. Вовелля возможности, открываемые при изучении "истории смерти", методы и подходы, с помощью которых может исследоваться тема, а также полученные в ходе этих исследований результаты. Актуальность изучения истории ментальности, и в частности "истории смерти", думается, сегодня уже не вызывает сомнений. В этой области ведутся многообразные исследования. Внимание ученых концентрируется вокруг ряда ключевых тем, таких, например, как проблема чистилища, акцентуация ада, соотношение "большой" и "малой" эсхатологии, рост значения похоронных обрядов, инфляция инвестиций в посмертное существование, феномен "плясок смерти" и др. Примером может служить тесно связанный с трансформацией средневекового западного менталитета феномен чистилища, который стал объектом исследований и дискуссий. Мы уже касались точки зрения М. Вовелля на эту проблему. Ж.Ле Гофф посвятил чистилищу фундаментальную монографию[58]. Обсуждение вопроса не прошло незамеченным и в отечественной историографии. Интересно, например, что российский ученый А.Я. Гуревич полагает, в противовес Ж.Ле Гоффу, что XII в. является временем не столько рож-

дения, сколько легализации понятия чистилища, его признания теологами. Гуревич выступает против излишнего, на его взгляд, упрощения взаимоотношения феноменов религиозной жизни и ментальности с социально-экономическим развитием[39]. В существующей в историографии ситуации представляется важным рассмотрение работ из области "истории смерти" под историко-методологическим углом зрения, обращение к спорным вопросам и пунктам, анализ конвергенции, совпадения результатов и самих направлений исследовательского поиска.

[1] A r i e s P. Essais sur l'histoire de la mort. Paris, 1975. P. 15.
[2] C h a u n u P. La mort ă Paris ; XVI, XVII, XVIII siecles//Annales. E.S.C. 1976. 1. P. 30.
[3] V o v e l l e M. L'histoire de l'homme au miroire de la mort//Death in Middle Ages. Leuven univercitet Press, 1983. P. 3.
[4] Ibid. P. 16.
[5] Ibid. P. 4.
[6] Ibid. P. 5.
[7] V o v e l l e M. Les attitudes devant la mort//Annales. E.S.C. 1976. 1. P. 123.
[8] A r i e s P. Op. cit. P. 21.
[9] V o v e l l e M. Les attitudes devant la mort. P. 131.
[10] Ibid. P. 132.
[11] V o v e l l e M. Encore la mort: un peu beaucqupe que la mode//Annales. E.S.C. 1982. 1. P. 276-300.
[12] V o v e l l e M. Les attitudes devant la mort. P. 122.
[13] Jacques de Voragine. Legende dorée - свод житий святых, собранный доминиканским монахом; Арьес в своей статье "Древняя концепция потустороннего мира" относит ее к XIII в. (См.: A r i e s P. Une conception ancienne de l' au-delă//Death in the Middle Ages. Leuven univercitet Press, 1983. P. 85.
[14] V o v e l l e M. La Mort en Occident: Dés 1300 ă nos jors. Paris, 1983. P. 29.
[15] Ibid. P. 33.
[16] Ibid. P. 36.
[17] Ibid. P. 89-91.
[18] Ibid. P. 99.
[19] Ibid. P. 184-185.
[20] C h a u n u P. Op. cit. P. 34-35; V o v e l l e M. L'histoire de l'homme au miroire de la mort. P. 18.
[21] V o v e l l e M. La Mort en Occident. P. 37.
[22] Ibid. P. 41.
[23] Ibid. P. 43.
[24] Ibid. P. 50.
[25] Ibid. P. 49-50.

[26] Ibid. P. 49.
[27] Ibid. P. 58.
[28] Ibid. P. 57-58.
[29] A r i e s P. Une conception ancienne de l' au-dela. P. 79.
[30] V o v e l l e M. La Mort en Occident. P. 64.
[31] Ibid. P. 66. См. также: L e R o y L a d u r i e E. Montaillou, village occitan de 1294 ă 1325. Paris, 1975, 642 p.
[32] V o v e l l e M. La Mort en Occident. P. 63.
[33] Ibid. P. 70-71.
[34] Ibid. P. 73.
[35] A r i e s P. Essais sur l'histoire de la mort. P. 30-33.
[36] V o v e l l e M. La Mort en Occident. P. 74-75.
[37] Ibid. P. 77-78.
[38] Ibid. P. 79.
[39] Ibid. P. 81.
[40] Ibid. P. 83.
[41] Ibid. P. 84.
[42] Ibid. P.100.
[43] Ibid. P. 101-102, 104.
[44] Ibid. P. 106.
[45] Ibid. P. 107.
[46] Х е й з и н г а Й. Осень средневековья. М., 1988. С. 156.
[47] V o v e l l e M. La Mort en Occident. P. 125.
[48] Ibid. P. 126.
[49] Ibid. P. 129.
[50] Ibid. P. 133.
[51] Ibid. P. 140.
[52] Ibid. P. 140.
[53] Ibid. P. 142.
[54] Ibid. P. 149.
[55] Ibid. P. 157-158.
[56] Ibid. P. 168.
[57] Ibid. P. 173.
[58] L e G o f f e J. La Naissance du Purgatoire. Paris, 1981. 551 p.
[59] Г у р е в и ч А.Я. Жак Ле Гофф и "новая историческая наука" во Франции//Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 369-371.

А.М. Изергин

ПАРАДИГМА "АННАЛОВ" 40-60-Х ГГ.: ПРОБЛЕМЫ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Общеизвестен огромный интерес, проявляемый в современной мировой историографии к французской исторической школе "Анналов" (хотя само существование единой школы "Анналов" неоднократно подвергалось сомнению[1], для удобства изложения мы употребляем именно это выражение). Заслуги "анналистов" в познании истории, в выработке новой исторической методологии несомненны. Направление "Анналов" выдвинуло исследователей такой величины, как М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Э. Ле Руа Ладюри и т.д.

С нашей точки зрения, повышенное внимание к школе "Анналов" вызвано еще и тем обстоятельством, что вокруг журнала "Анналы" сформировалась настоящая научная парадигма (в понимании Т. Куна и его последователей), которая, по крайней мере в 40-60-е гг. нашего столетия, объединила большинство исторического сообщества Франции. Само по себе формирование в XX в. парадигмы в обществоведении является большой редкостью, поэтому успехи и неудачи "анналистов" в данном направлении вызывают немалый интерес.

Понятие парадигмы Томас Кун выдвинул прежде всего для естественных наук[2]. Согласно Куну, парадигма есть признанные учеными из одной или нескольких смежных областей исследований научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решения[3]. Парадигма предполагает одновременно ряд взаимосвязанных теоретических представлений (законов, теорий, определений), описывающих окружающий мир, систему оценки достигнутых научных результатов, а также определенные стандарты или модели решения научных проблем (причем самые насущные проблемы определяет именно парадигма, иные проблемы объявляются второстепенными или вообще ненаучными). Приверженцев научной парадигмы обычно объединяют одна специальность, чтение профессиональной литературы, особые способы коммуникации (от участия в научных конференциях до способов цитирования), приоритет мнения кол-

лег-профессионалов о работе какого-нибудь участника парадигмальных исследований. Таким образом, парадигма выделяет определенную часть научного сообщества в довольно-таки замкнутую группу, ограниченную теоретическими и организационными рамками. Сторонники парадигмы обычно сосредоточиваются на исследовании какой-то части окружающего нас мира, но зато делают это глубоко и систематически.

Когда теоретические представления парадигмы уже не соответствуют новым данным о природе, в исследованиях назревает "аномалия", если ее не удается ликвидировать, парадигма вступает в полосу кризиса. А кризис чаще всего завершается рождением новой парадигмы. Отметим, что новая парадигма - это действительно новая парадигма, которая видит мир принципиально иначе. Отсюда Т. Кун выводит тезис о "революционности" периода между двумя парадигмами: новая парадигма возникает не как развитие старой (кумулятивное развитие), а как решительное ниспровержение прежних теорий и стандартов ("научная революция"). Наконец, по мнению Т. Куна, формирование парадигмы свидетельствует о достижении данной научной дисциплиной стадии зрелости.

С некоторыми важными оговорками (их мы изложим ниже) понятие парадигмы можно распространить и на социальные науки. Видимо, подобная парадигма складывается во Франции на рубеже 40-50-х гг. в исторической дисциплине на базе идей и исследовательской практики направления "Анналов". Само это направление существовало уже с начала 30-х гг., с именами его первых лидеров М. Блока и Л. Февра были связаны определенные теоретические и методологические наработки, большой успех имели их конкретно-исторические труды. Однако до парадигмы, которую признало бы большинство историков, было еще очень далеко. Во Франции подлинного научного признания можно добиться лишь войдя в академические круги крупнейших учебных заведений Парижа типа Сорбонны, Коллеж де Франс и т.д. Первые же "анналисты" работали, как правило, в провинциальных университетских центрах (например, М. Блок и Л. Февр как "анналисты" начинали в Страсбургском университете) и слыли "смутьянами" в науке. В 30-40-х гг. направление "Анналов" громко заявило о наличии аномалий в традиционной историографии, причем с самого начала "анналисты" настаивали на принципиальной неспособности старой позитивистской парадигмы в историографии ("историзирующей истории", по выражению Л. Февра) ликвидировать данные аномалии. Историки "новой волны" провоцировали кризис, выход из которого они видели в принципиальной перестройке всей исторической дисциплины, ее объектов, методов, стандартов[4]. Конечно, Л. Февр или М. Блок не упот-

ребляли выражений и терминов теории научных парадигм, но смысл их деятельности вполне вписывается в эту теорию.

Мы видим, что утверждение парадигмы "Анналов" в конце 40-х гг. произошло не на пустом месте. Однако борьба между старой и новой парадигмами идей не могут убедить друг друга в логическом споре. Каждая парадигма почти самодостаточна и не нуждается в чужих теориях или методах. Даже в состоянии острейшего кризиса сторонники прежней парадигмы лихорадочно изобретают новые версии старых объяснений, а этим можно заниматься бесконечно. К тому же разные парадигмы имеют и разную логику, что превращает спор между ними в "диалог глухих". В естественных науках новая парадигма побеждает чаще всего благодаря опытному, экспериментальному подтверждению[5]. В гуманитарной сфере (и это первая отмечаемая нами особенность функционирования научной парадигмы в обществоведении) в победе новых идей часто огромную роль играют внешние, социально-исторические факторы. Например, крушение любой социальной системы приводит и к дискредитации провозглашаемых ею общественных доктрин и теорий, независимо от их научной плодотворности.

Именно потрясения, пережитые Францией во второй мировой войне, поражения 1940 г., коллаборационистский вишистский режим, скрытое унижение от западных союзников сразу после войны - все это вызвало кризис старых мировоззрений и ценностей французского общества. "Да, сколько перемен! Все или почти все символы, даже и те, за которые еще вчера мы готовы были умереть без долгих разговоров, утратили свое содержание ... Все интеллектуальные понятия изуродованы или разбиты. Наука, на которую мы, невежды, опирались, даже не подозревая об этом, наука - это убежище, этот новый символ веры XIX века - внезапно стала преображаться, чтобы возродиться к новой жизни, чудесной, но неустойчивой, всегда в движении, но не доступной ... Все социальные науки, в том числе и история, изменяются в том же направлении, хотя и не столь очевидно, но столь же решительно. Новый мир, почему же не новая история?" - так говорил Ф. Бродель, признанный лидер "Анналов" в 50-60-х гг., в своей инаугурационной речи при вступлении на должность профессора Коллеж де Франс в 1956 г.[6]

Почему именно идеи направления "Анналов" стали основой новой парадигмы в исторической дисциплине? И. Валлерстайн полагает, что главной причиной этого был определенный скрытый национализм этих идей: новая парадигма противостояла как традициям англо-саксонского научного исторического сообщества, так и марксистскому натиску. Французская политическая элита в послевоенные годы стремилась придать Франции статус "третьей силы" в Европе. Настроения государственных "верхов" и определенной части фран-

цузских обществоведов совпали, и в результате мощной организационной и финансовой поддержки государства "Анналы" почти полностью подчиняют своему влиянию историческую науку, как бы растворив ее в себе[7]. Ю.Н. Афанасьев в сущности утверждает то же самое: после 1945 г. французские "науки о человеке" распрощались с иллюзиями об интеллектуальной независимости и в условиях развернувшейся "холодной войны" начинают прямо выполнять социальные заказы правящих кругов. Анналистское направление в историографии наиболее подходило для такой роли, ибо, противостоя марксизму, оно стремилось сохранить научную респектабельность и не сотрудничало с откровенными антикоммунистами[8]. Показательно, что историки столь разной идеологической и методологической ориентации предлагают сходное объяснение: победа парадигмы "Анналов" вызвана прежде всего внешними благоприятными обстоятельствами.

Теоретической основой новой парадигмы была концепция "глобальной истории". Для 40-60-х гг. наиболее полное выражение эта концепция получила в трудах Фернана Броделя[9].

Необходимо отметить, что во французской историографии к середине XX в. сложилось крайне настороженное отношение к философствованию на исторические темы. Сторонники направления "Анналов" жестко критиковали теоретические изыскания позитивистской историографии на рубеже XIX-XX вв., полагая, что ее установки ограничивают возможности исторической науки исключительно политической, событийной историей. К 40-м гг. нашего столетия во Франции формируется так называемая "философия истории", связанная с именами Р. Арона и А.-И. Марру. Но ее идеи были решительно отвергнуты "Анналами". "Философия истории" настаивала на релятивистском, гиперсубъективном характере исторического познания, постоянно искажаемого восприятием самого историка, а также общим социальным и культурным контекстом[10].

Это были вполне реальные проблемы для исторической дисциплины. Но любая парадигма должна быть оптимистичной и указывать перспективы научных исследований для своих адептов. Еще М. Блок и Л. Февр четко определили свою позицию в данном вопросе: прошлое познаваемо, его можно и должно исследовать, достигая реальных научных результатов. Этому положению "Анналы" следовали всегда.

Что касается "философии истории", то неприемлемыми для профессиональных обществоведов, составляющих основу анналистской парадигмы, были также политическая ангажированность Р. Арона, его антикоммунизм, а также широкая пропаганда идей современной англо-саксонской социальной мысли (например, теории постиндустриального общества)[11]. Научная же парадигма представляет собой

достаточно закрытое образование, которое воспринимает идеи извне неохотно и лишь на определенных условиях.

"Глобальная история" конструировалась с 30-х гг. прежде всего для нужд конкретных исторических исследований. Отсюда несколько неопределенный характер ее теоретической базы, где основные идеи, цели и методы выступают в одном лице. Идеи эшелонированности, структурированности исторической реальности, социального времени с его разными скоростями или особых социальных организмов-"цивилизаций", "миров-экономик", представляющих особого рода пространственно-временное единство, - все они одновременно функционируют как инструменты исторического исследования. То же самое можно сказать о понятиях "событие", "конъюнктура", "структура" - анналисты "броделевского этапа" выстраивают историю из этих элементов и изучали ее при помощи их же. Видимо, сторонники новой парадигмы стремились избежать некоего окончательного образа истории, к которому надо неуклонно приближаться. "Я глубоко верю в прогресс людей, интеллекта и морали, однако история ведет себя как испанская процессия: всякий раз, сделав два шага вперед, она делает один или два шага назад. История представляет собой динамичную структуру, которая состоит из смысла и бессмысленности", - говорил Ф. Бродель в интервью газете "Паис" в 1985 г., незадолго до своей смерти[12].

Неудивительно, что направление "Анналов" в 40-60-е гг. предпочитало разработку конкретных методологических проблем и процедур. Кстати, французские историки, говоря об "Анналах" этого периода, акцентируют внимание именно на колоссальном расширении проблематики исторических исследований, активном стремлении к диалогу с другими социальными дисциплинами[13]. История живет реальностями, а не абстракциями, следовательно, эту историческую реальность надо познавать во всем ее многообразии. Одна история этого сделать не в состоянии, но она должна выступить как интегрирующая дисциплина в отношении иных "наук о человеке", берущая у них материалы, обобщения, концепции и дающая им свою особую интерпретацию. Отсюда огромное значение междисциплинарных исследовательских коллективов (или "ансамблей", как предпочитали говорить во Франции). "Междисциплинарный ансамбль специалистов" стал просто магическим выражением в устах Ф. Броделя и его последователей[14].

Представители "анналистской парадигмы" 40-60-х гг., когда они занимались эпистемологией (а это случалось не часто), главную задачу видели в наведении хотя бы приблизительного порядка в океане исторических фактов, число которых увеличивалось прямо-таки в геометрической прогрессии после бурного расширения в середине века областей интереса историков. Чтобы обуздать эту стихию про-

странственно-временного континуума, эту поистине "глобальную историю", и мыслить следовало глобально. Ф. Бродель, Э. Лабрусс, П. Шоню, начинавший тогда Э. Ле Руа Ладюри и другие историки проявили в этом направлении немало изобретательности.

Ф. Бродель создает концепцию "трех этажей" - капитализма, рыночной экономики, материальной цивилизации, из которых состоит любая цивилизация. Каждому "этажу" соответствует свой тип социально-экономических процессов, свой ритм. Для капитализма характерны отдельные колебания прибыли, перемещений крупных капиталов, активности во внешней торговле и т.д., для рыночной экономики - уже конъюнктурные колебания, охватывающие большие регионы на протяжении десятилетий, для материальной цивилизации - медленные структурные изменения, вековые тенденции. Мы видим, что каждый "этаж" живет в своем времени. Теорию разных скоростей социального времени Бродель построил на основе социологических моделей (прежде всего модели Ж. Гурвича), однако хронология у историка имела единую основу, базис-время материальной цивилизации, или "временную длительность". В этом самом "медленном" времени можно выявить глубинные основы, общее движение всей динамичной суперструктуры исторической реальности. Одновременно "временная длительность" выступала как связующий мостик между историей и другими социальными дисциплинами, где фактор времени не имеет такого большого значения (например, в социологии, антропологии, географии)[15]. Э. Лабрусс предложил концепцию циклов и интерциклов в социально-экономической сфере, которая фактически уточняла взаимодействия между "этажами" и структурами Ф. Броделя[16]. Р. Дион, Г. Рупнель, П. Массе изучали мало подверженные исторической конъюнктуре географические аспекты истории[17], Э. Ле Руа Ладюри отдал дань теме "история и биология"[18].

Перечислять можно было бы и дальше, ибо разнообразие исследовательских тем в рамках "Анналов" 50-60-х гг. стало просто невероятным. Однако главное нам видится в другом: новая научная парадигма быстро развивалась, выстраивая саму себя, пытаясь создать единую систему теоретических и методологических представлений.

Однако в этот столь успешный для "Анналов" период начали проявляться и некоторые трудности, характерные для быстрого роста. Из небольшой группы "еретиков" анналистское направление к 60-м гг. выросло в господствующую во всем французском обществоведении силу, оттеснившую иные научные школы на обочину общего движения "наук о человеке". "Анналистов" вдруг сразу стало очень много. Главная их база - VI Секция Практической школы высших исследований - распространила свои научно-исследовательские цен-

тры (их было около 40) по всем регионам Франции, анналисты контролировали несколько крупных издательств. Более того, идеи "Анналов" получили распространение и в среде французской политической элиты[19]. К этому следует прибавить активный диалог с иными социальными дисциплинами. Обеспечить внутреннее единство (в том числе и единство методологическое) этого огромного научного комплекса становилось проблемой.

Лидеры научной парадигмы пытались сохранить ее целостность самыми различными способами. Теоретические и методологические основы школы "Анналов" четко не декларировались. Это была давняя традиция: уже теоретические основы работ М. Блока и Л. Февра носили несколько неопределенный характер (например, лозунг "центром исторических исследований должен стать человек" может подразумевать самые различные интерпретации). Идеи "глобальной истории", "исследования тотальной социальности" и т.д. давали перспективу самым различным направлениям и видам научной деятельности. Отсюда вытекает и всячески подчеркиваемая плюралистичность методологии "Анналов". История развивается как совокупность различных движений полиритмического характера, у этой совокупности нет единого определяющего фактора, источника развития[20]. В этих условиях наравне с социально-экономической историей Ф. Броделя с сильным структуралистским привкусом в границах парадигмы ведутся активные исследования Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюби, Р. Мандру по истории ментальности[21].

Другим способом объединения исторических фактов и их осмысления различными социальными дисциплинами, научными школами стало моделирование. "Глобальная история" Ф. Броделя была ко всему прочему еще и моделью исторической реальности: "Глобальное общество" представляется как бы своего рода общей оболочкой социального, столь же тонкой, как стеклянный колпак, прозрачный и хрупкий ... Это означает позаимствовать у математиков столь удобное понятие "множества", которого сами они опасаются, и , быть может, употребить слишком большое слово ради того, чтобы подчеркнуть банальную истину: все социально, не может не быть социальным"[22]. Вообще . при Ф. Броделе были заложены основы тесного контакта социальных наук с математикой (сам Бродель был сыном профессора математики и никогда не испытывал, в отличие от многих своих коллег-историков, отстраненности от естественных и математических дисциплин)[23], что явилось продолжением давней европейской традиции, еще со времен Галилея и Декарта, математизации знания[24].

Манера балансирования между различными факторами, фактами, тенденциями, подходами при написании исторических монографий стала типичной для историков-анналистов 50-60-х гг. Впро-

чем, подобная методология вписывалась в общий контекст эпистемологических поисков западного обществоведения[25].

Во Франции 60-х гг. наиболее четко эти проблемы были поставлены в "археологии знания" М. Фуко. Философ и историк культуры указывал на то, что, с одной стороны, каждый исторический факт может быть подвергнут сомнению с точки зрения его достоверности и объективности; с другой стороны, по мере погружения в далекое прошлое гарантии истинности познания уменьшаются, к тому же наше познание прошлого дважды преломляется социальным и культурным контекстом современного исследователю общества.

Однако в отличие от "философии истории" Р. Арона и А.-И. Марру, эпистемология М. Фуко полагает занятие историей не безнадежным делом. Необходимо выявить уровень исторического или "конкретного" априори. На этом уровне возможно знание социального, знание одновременно историчное (в противоположность вневременным трансцендентальным абстракциям, типа социологических законов Э. Дюркгейма или законов исторического развития К. Маркса) и априорное (в отличие от беспредпосылочных "непосредственных" фактов позитивизма). Исторические априори можно выявить через нахождение в обществе, в истории неких постоянных, повторяющихся фактов, тенденций, статистических вероятностей, которые имеют отношение к подавляющему большинству людей, повседневному функционированию социальных структур[26].

Вполне вероятно, что именно это априорное историческое знание искали французские историки в границах "временной длительности", так же как и внедряя статистические количественные методы в работах по исторической демографии[27] (в "броделевский период" наиболее значительные труды в данной области принадлежат А. Сови и А. Шевалье[28]).

Но даже при наличии соответствующих эпистемологических обоснований историкам-анналистам требовалось немалое искусство, чтобы собрать мозаику исторической реальности из отдельных фрагментов. Если мы возьмем крупнейшие исторические монографии, написанные в рамках парадигмы "Анналов" в 50-60-е гг. (такие как "Средиземное море и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II"[29] и "Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII века"[30] Фернана Броделя, "Атлантика и Севилья, 1504-1650" Пьера Шоню[31], "Аграрная экономика и жизнь деревень средневекового Запада" Ж. Дюби[32], "Крестьяне Лангедока Э. Ле Руа Ладюри[33]), то придется признать, что всякий раз автор монографии заново вынужден был создавать единую конструкцию книги. Такова была особенность парадигмы "Анналов": она так и не смогла создать единого стандарта исторического исследования.

В статье "Большой замысел: Материальная цивилизация, экономика и капитализм (XV-XVIII вв.)" французский историк Мишель Морино анализирует приемы, при помощи которых Ф. Бродель пытается построить единую картину социально-экономического развития мира в XV-XVIII вв.[34] Оказывается, что порой ради создания целостной картины он использует не совсем достоверные источники (например, так называемое "Завещание дожа Мочениго" для оценки экономической мощи Венеции в XV в.; подлинность этого документа 1423 г. вызывает сильные сомнения у историков) или весьма своеобразно интерпретирует выводы некоторых своих коллег (скажем, заключение Ф. Спунера в книгах "Мировая экономика и чеканка монеты во Франции в 1493-1680" и "Цены в Европе от 1450 до 1750 гг.", Б. Слихера ван Бата в ряде исследований по аграрной истории Западной Европы, Э. Гамильтона в серии работ по контрабанде в период нового времени), отчего эти выводы становятся неузнаваемыми. Наконец, Бродель иногда просто замалчивал новые данные, книги, не совпадающие с его концепциями (М. Морино сам испытал такое отношение к некоторым из своих исследований)[35].

Бродель предпочитал "стиль нюанса", постоянно не доводя до конца свои рассуждения и кончая их риторическими вопросами. Многие факты и теории лишь констатируются, но не обсуждаются. Темпераментный М. Морино назвал это "рассудочным садизмом"[36] и не без сарказма заметил, что Бродель стремился к ясности, но шел к ней через слишком большую двойственность[37].

Для анналистов всегда были характерны великолепный, яркий, красочный язык, безукоризненный литературный стиль. Коллеги французских историков из других стран порой даже упрекали их в стремлении угодить публике, соскальзывании к риторике и излишней облегченности[38].

Нам представляется, что мотивы французских обществоведов куда сложнее. Согласно парадигмальной теории Т. Куна, в момент перехода от одной парадигмы к другой логического диалога между ними быть не может, ведь новая парадигма вырастает из аномалий, несоответствий старой. И здесь наблюдается интересное явление: некоторые ученые принимают новые взгляды по эстетическим соображениям. Теории новой парадигмы или методологические приемы могут обладать особого рода красотой, изяществом. Кун отмечает, что ученые в большинстве своем люди благоразумные, однако именно "эстеты" оказываются той небольшой группой мыслителей, которые в полной мере развивают парадигму и обеспечивают ей окончательную победу[39].

С нашей точки зрения, в гуманитарных дисциплинах "эстетические" аргументы играют большую роль не только в кризисные, переходные периоды, но и при нормальном функционировании па-

радигмы. История - это особая наука, где крайне трудно представить четкие вещественные доказательства своей правоты. Все-таки историку крайне необходимо еще и внушить читателю уверенность в истинности предлагаемых теорий и исторических объяснений, надо быть почти обольстителем. Представители школы "Анналов" вполне в этом преуспели. Говоря о творчестве того же Ф. Броделя, французский историк Ф. Фурке настаивает: "Бродель - большой ученый, мыслитель? Нет, он большой артист, визионер"[40].

Итак, с немалым трудом, благодаря определенным компромиссам, главным образом в области методологии, удалось не просто обеспечить деятельность парадигмы "Анналов", но и предопределить ее господствующее положение во французском обществоведении 40-60-х гг. нашего столетия. Значение существования такой парадигмы огромно. После кризиса 20-х - первой половины 40-х гг., когда вера историков в возможности позитивистских подходов угасла, в рамках анналистского направления появилась возможность эффективно заниматься частными историческими проблемами, совершенствовать методологию и научные стандарты, не выстраивая каждый раз заново основы истории и исторического познания. Историки вновь поверили в свои возможности. "История цивилизаций: прошлое объясняет настоящее" - в этом названии одной из статей Ф. Броделя чувствуются немалые претензии обновленной исторической науки.

Подобными оптимистическими настроениями проникнуты и два методологических сборника, вышедших в 60-е гг.: "История и ее методы" (1961)[41] и "Исторические исследования во Франции с 1940 по 1965 г." (1965)[42]. Вспоминая, Э. Ле Руа Ладюри в 1979 г. констатировал: "Благодаря "Анналам" французы между 1930 и 1965 гг. ... дали миру, не вполне отдавая должного этому факту, лучших историков"[43].

А затем пришли потрясения 1968-1969 гг.

Ю.Н. Афанасьев полагает, что эти события потрясли "Анналы" до основания. Сменились не только лидеры этого направления в 40-60-е гг. (такие как Ф.Бродель, Р. Мандру), но были свернуты идеи "глобальной истории". "Анналы" стали совершенно иными[44].

Другая интерпретация происшедшего у Ж. Ле Гоффа. В статье под характерным названием "Существовала ли французская историческая школа "Annales"?"[45] он говорит лишь о расширении прежней проблематики (прежде всего за счет проблемы "ментальность в истории"), уточнении методологии. В сборнике "Новая история", вышедшем в 1978 г., Ж. Ле Гофф объясняет суть анналистской истории 70-х гг.: "Новая история воспринимает человека целиком, со всем тяготеющим над ним многовековым грузом, высвечивает его сквозь призму изменения и постоянств, предлагает ему равновесие между элементами материальными и духовными, экономическими

и умственными, предлагает, но не навязывает ему возможности для выбора"[46].

Надо признать, что определения Ле Гоффа обнаруживают явную преемственность с методологией "Анналов" 50-60-х гг. Приведем слова Броделя по поводу генезиса европейского капитализма: " Я вовсе не считаю, что в капитализме все материально, или все социально, или все есть общественное отношение. Вне сомнения, остается, на мой взгляд, одно: он не мог выйти из одного сугубо ограниченного истока. Свое слово сказала здесь экономика; свое слово - политика; свое слово - общество; свое слово сказали и культура, и цивилизация. А также и история, которая зачастую была последней инстанцией, определяющей соотношение сил"[47].

И. Валлерстайн оценивает события 1968-1969 гг. с точки зрения мировой экономической и интеллектуальной конъюнктуры. Около 1967 г. в мировой экономической системе кончается фаза экономического роста и начинается фаза экономической стагнации. Этот переход вызвал социально-политический кризис 1968 г., особенно остро проявившийся на Западе в США и во Франции. Одновременно во второй половине 60-х гг. французские "науки о человеке" испытывают мощное давление новых теорий и концепций в мировом обществоведении: структуралистской антропологии, клиометрии, социологических моделей "новых левых" и т.д. Эти внешние факторы вызвали сильнейший кризис направления "Анналов", которое не смогло вписаться в новую мировую ситуацию. Единое направление на ряд школ, групп. Сам термин "новые "Анналы" вызывает у Валлерстайна сильные сомнения[48].

Таким образом, нам предлагается целый ряд оценок событий 1968-1969 гг.: обычный "кризис роста", согласно Ле Гоффу; серьезный "структурный кризис", с точки зрения Ю. Афанасьева; наконец, Валлерстайн считает указанные события кризисом настолько острым и сильным, что, возможно, они стали началом конца "Анналов" (однако этот конец, распад идет постепенно, да и времени с 1968 г. прошло не так уж много для окончательного вердикта).

Попытаемся разобраться о случившемся в 1968-1969 гг. с точки зрения теории парадигм. С 1929 г. ряд французских историков предпринимают небезуспешные попытки выработать новую научную парадигму для своей дисциплины, в 1945-1949 гг. эта парадигма взята на вооружение подавляющим большинством французского исторического сообщества. А в 1968 г. накопившиеся в рамках парадигмы аномалии вызвали ее первый серьезный кризис.

Мы уже говорили о некоторой неопределенности теоретических основ анналистского направления. В 30-40-х гг. анналистов сплачивала борьба с господствовавшей тогда позитивистской историографией. В 50-60-х гг. парадигма "Анналов" охватила большую часть

как научно-исследовательских учреждений, так и систему высшего гуманитарного образования. Исчезает внешняя причина для единства, одновременно при столь радикальном расширении парадигмы внутри нее возникают различные течения, варианты, нюансы. А при недостаточно четком теоретическом фундаменте процесс раздробления единой, основанной на идее "глобальной истории" исторической дисциплины был неизбежен. Впрочем, процесс дифференциации исследований является закономерным этапом развития любой науки. В 1968-1969 гг. давно уже развивающиеся подспудные процессы дробления анналистской историографии вырвались наружу.

Пожалуй, первым это явление подметил П. Нора. В небольшом тексте, вошедшем в рекламный проспект Исторической библиотеки (1970), он объявил: "Мы видим расщепление истории". В 1970 г. это заявление было встречено французскими историками весьма неоднозначно, однако эволюция исторических исследований во Франции 70-80-х гг. доказала его обоснованность[49].

Потрясения 1968 г. резко обозначили и другую аномалию в рамках парадигмы "Анналов": нарастающее среди историков раздражение экономизмом, структуралистской статичностью, социологизмом, когда из истории исчезают движение, перемены, из исторической реальности вытесняется живой человек. Уже в 1965 г. на состоявшемся в Сен-Клу коллоквиуме Высшей нормальной школы и носившем название "О социальной истории" его участники ратовали за гуманизацию истории, возвращение в нее оценочного момента[50]. Несоответствие идей и методологии той или иной парадигмы изучаемой реальности - опаснейшая аномалия, именно она чаще всего говорит о приближении общего кризиса парадигмы.

Здесь необходимо отметить одну особенность социального познания: для него чрезвычайно трудно выработать эффективные научные стандарты и процедуры верификации. В своих эпистемологических исследованиях Т. Кун оговаривает, что они предназначены именно для естественных наук. Представители наук социальных никак не могут договориться между собой по поводу самих основ, правомерности постановки тех или иных проблем и методов их решения[51].

От себя добавим, что подобные споры продолжаются и в рамках уже сложившейся гуманитарной парадигмы. Можно предположить, что гуманитарная парадигма является более аморфной по природе, менее возвышающейся над общим уровнем научного сообщества, чем парадигмы естественнонаучные.

Наконец, нельзя недооценивать внешние факторы, подчеркиваемые И. Валлерстайном. Любая парадигма имеет свои аномалии, но только внешние обстоятельства (например, непредвиденные ре-

и умственными, предлагает, но не навязывает ему возможности для выбора"[46].

Надо признать, что определения Ле Гоффа обнаруживают явную преемственность с методологией "Анналов" 50-60-х гг. Приведем слова Броделя по поводу генезиса европейского капитализма: " Я вовсе не считаю, что в капитализме все материально, или все социально, или все есть общественное отношение. Вне сомнения, остается, на мой взгляд, одно: он не мог выйти из одного сугубо ограниченного истока. Свое слово сказала здесь экономика; свое слово - политика; свое слово - общество; свое слово сказали и культура, и цивилизация. А также и история, которая зачастую была последней инстанцией, определяющей соотношение сил"[47].

И. Валлерстайн оценивает события 1968-1969 гг. с точки зрения мировой экономической и интеллектуальной конъюнктуры. Около 1967 г. в мировой экономической системе кончается фаза экономического роста и начинается фаза экономической стагнации. Этот переход вызвал социально-политический кризис 1968 г., особенно остро проявившийся на Западе в США и во Франции. Одновременно во второй половине 60-х гг. французские "науки о человеке" испытывают мощное давление новых теорий и концепций в мировом обществоведении: структуралистской антропологии, клиометрии, социологических моделей "новых левых" и т.д. Эти внешние факторы вызвали сильнейший кризис направления "Анналов", которое не смогло вписаться в новую мировую ситуацию. Единое направление на ряд школ, групп. Сам термин "новые "Анналы" вызывает у Валлерстайна сильные сомнения[48].

Таким образом, нам предлагается целый ряд оценок событий 1968-1969 гг.: обычный "кризис роста", согласно Ле Гоффу; серьезный "структурный кризис", с точки зрения Ю. Афанасьева; наконец, Валлерстайн считает указанные события кризисом настолько острым и сильным, что, возможно, они стали началом конца "Анналов" (однако этот конец, распад идет постепенно, да и времени с 1968 г. прошло не так уж много для окончательного вердикта).

Попытаемся разобраться о случившемся в 1968-1969 гг. с точки зрения теории парадигм. С 1929 г. ряд французских историков предпринимают небезуспешные попытки выработать новую научную парадигму для своей дисциплины, в 1945-1949 гг. эта парадигма взята на вооружение подавляющим большинством французского исторического сообщества. А в 1968 г. накопившиеся в рамках парадигмы аномалии вызвали ее первый серьезный кризис.

Мы уже говорили о некоторой неопределенности теоретических основ анналистского направления. В 30-40-х гг. анналистов сплачивала борьба с господствовавшей тогда позитивистской историографией. В 50-60-х гг. парадигма "Анналов" охватила большую часть

как научно-исследовательских учреждений, так и систему высшего гуманитарного образования. Исчезает внешняя причина для единства, одновременно при столь радикальном расширении парадигмы внутри нее возникают различные течения, варианты, нюансы. А при недостаточно четком теоретическом фундаменте процесс раздробления единой, основанной на идее "глобальной истории" исторической дисциплины был неизбежен. Впрочем, процесс дифференциации исследований является закономерным этапом развития любой науки. В 1968-1969 гг. давно уже развивающиеся подспудные процессы дробления анналистской историографии вырвались наружу.

Пожалуй, первым это явление подметил П. Нора. В небольшом тексте, вошедшем в рекламный проспект Исторической библиотеки (1970), он объявил: "Мы видим расщепление истории". В 1970 г. это заявление было встречено французскими историками весьма неоднозначно, однако эволюция исторических исследований во Франции 70-80-х гг. доказала его обоснованность[49].

Потрясения 1968 г. резко обозначили и другую аномалию в рамках парадигмы "Анналов": нарастающее среди историков раздражение экономизмом, структуралистской статичностью, социологизмом, когда из истории исчезают движение, перемены, из исторической реальности вытесняется живой человек. Уже в 1965 г. на состоявшемся в Сен-Клу коллоквиуме Высшей нормальной школы и носившем название "О социальной истории" его участники ратовали за гуманизацию истории, возвращение в нее оценочного момента[50]. Несоответствие идей и методологии той или иной парадигмы изучаемой реальности - опаснейшая аномалия, именно она чаще всего говорит о приближении общего кризиса парадигмы.

Здесь необходимо отметить одну особенность социального познания: для него чрезвычайно трудно выработать эффективные научные стандарты и процедуры верификации. В своих эпистемологических исследованиях Т. Кун оговаривает, что они предназначены именно для естественных наук. Представители наук социальных никак не могут договориться между собой по поводу самих основ, правомерности постановки тех или иных проблем и методов их решения[51].

От себя добавим, что подобные споры продолжаются и в рамках уже сложившейся гуманитарной парадигмы. Можно предположить, что гуманитарная парадигма является более аморфной по природе, менее возвышающейся над общим уровнем научного сообщества, чем парадигмы естественнонаучные.

Наконец, нельзя недооценивать внешние факторы, подчеркиваемые И. Валлерстайном. Любая парадигма имеет свои аномалии, но только внешние обстоятельства (например, непредвиденные ре-

зультаты экспериментов или социальные потрясения) придают аномалиям новое качество, когда речь уже идет о кризисе.

Тем не менее точка зрения И. Валлерстайна о "начале конца" "Анналов" в 1968-1969 гг. нуждается в уточнении. Анналистская парадигма, столкнувшись с кризисом, начала активно искать новые интерпретации своих идей, развивать свою методологию. Анализ историографии "Анналов" 70-80-х гг. выходит за пределы нашей статьи. Отметим лишь, что анналисты пытались обрести единство истории через обращение к истории ментальностей (ментальность рассматривалась как стержень, вокруг которого вращались исторические исследования самой различной тематики), переосмысление идеи "глобальной истории" ("глобальность" теперь переносится на уровень локальных исследований и рассматривается как комплексное видение истории через отдельные срезы исторической реальности). Продолжался диалог с иными научными дисциплинами (например, именно на 70-е гг. приходится пик использования количественных методов во французской историографии). В 70-80-е гг. переживает расцвет творчество таких историков, как Э. Ле Руа Ладюри, Ф. Фюре, Ф. Ариес, продолжают плодотворно работать мэтры еще "броделевского периода": Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби и др.

На рубеже 80-90-х гг. историки-анналисты вновь заговорили о кризисе[52]. Однако достижению общей точки зрения на состояние исторической науки во Франции мешает сохранившаяся "неопределенность" в решении ряда эпистемологических проблем парадигмы "Анналов". В качестве иллюстрации можно привести давний спор о "расщеплении истории" в результате внутренней эволюции или "агрессии" других "наук о человеке". Но как можно спорить о наличии или отсутствии такового "расщепления", если у современной анналистской парадигмы нет ни единой методологии, ни четко фиксированных исследовательских объектов?

С нашей точки зрения, и сегодня слухи о смерти парадигмы "Анналов" сильно преувеличены. Французское общество после 1968 г. не переживало потрясений такой силы и глубины. Следовательно, отсутствует тот внешний толчок, который превратил бы неизбежные в рамках парадигмы аномалии в серьезный структурный кризис. К тому же во французском обществоведении сегодня нет новой парадигмы, способной составить серьезную конкуренцию "Анналам". Даже скептически настроенный И. Валлерстайн писал в 1988 г.: "Выживет ли школа "Анналов"? Я не знаю точно, и в случае, если она выживет, я не знаю с уверенностью, будут ли ее связи с "Анналами" Февра и Блока и особенно Броделя иначе чем формальными ... Но из этого не вытекает с очевидностью, что мы должны надеть траур. Чтобы разрешить эту проблему, конечно реальную, но зачастую больше конъюнктурную, чем структурную, нужно помнить, что ни-

[31] C h u n u P. et H. Seville et Atlantique, 1504 à 1650. Vol. 1-12. P., 1960-1966.

[32] D u b y G. L'economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident medieval. P., 1962.

[33] L e R o y L a d u r i e E. Les Paysans de Languedos. Vol. 1-2. P., 1966.

[34] M o r i n e a u M. Un grand dessein: Civilisation materielle, économie et capitalisme (Xv-XVIII siecles)//Lire Braudel ... P. 25-57.

[35] Ibid. P. 30.

[36] Ibid. P. 32, 34, 36.

[37] Ibid. P. 41.

[38] Г р а б с к и А.Ф. Указ. соч. С. 201; Д ю б и Ж. Указ. соч. С. 57.

[39] К у н Т. Указ. соч. С. 204-207.

[40] F o u r q u e t F. Un nouvel espace-temps//Lire Braudel ... P. 92.

[41] L'histoire et ses methodes. P., 1961.

[42] La recherches historiques en France de 1940 à 1965. P., 1965.

[43] А ф а н а с ь е в Ю.Н. Вчера и сегодня ... С. 34.

[44] А ф а н а с ь е в Ю.Н. Историзм против эклектики ... С. 174-176.

[45] Л е Г о ф ф Ж. Указ. соч. С. 361.

[46] La Nouvelle histoire. Sous la direction de J.Le Goff, R. Chartier, J. Revel. P., 1978. P. 235-236.

[47] Б р о д е л ь Ф. Материальная цивилизация ... Т. 2. С. 400.

[48] W a l l e r s t e i n I. Op. cit. P. 20-22.

[49] Ibid. P. 10.

[50] А т л а с о в Г.В. К характеристике некоторых тенденций в современной французской историографии//Методологические и историографические вопросы ... С. 131.

[51] О парадигме "Анналов" 70-80-х гг. можно судить по двум сборникам: Faire de l'histoire. P., 1974; La Nouvelle Histoire. P. 1978. См. также: А ф а н а с ь е в Ю.Н. Вчера и сегодня ... С. 35-38, 40-41, 47-49.

[52] Этим дискуссиям был посвящен ряд статей в журнале "Анналы": Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?//Annales: E.S.C. 1988. N 2; Tentons l'experiences//Annales: E.S.C. 1989. N 6; специальный "методологический номер" журнала за 1989 г. (N 6), а также: Б е с с м е р т н ы й Ю.Л. Школа "Анналов"; Весна 1989//Европейский альманах, 1990. М., 1991; О н ж е. "Анналы": переломный этап?//Одиссей. Человек в истории ...; Споры о главном: Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской исторической школы "Анналов". М., 1993.

[53] W a l l e n s t e i n I. Op. cit. P. 22.

Ю.Л. Халфина

МЕЖДУ ВИНКЕЛЬМАНОМ И НИЦШЕ
(Якоб Буркхардт и классический идеал античности в XIX в.)

Швейцарскому историку Якобу Буркхардту (1818-1897) посвящена обширная литература[1]. Всеми признается его весомый вклад в изучение истории итальянского Возрождения; публикации работ по философии истории и писем сделали его имя известным большинству европейских интеллектуалов, особенно в тяжелые послевоенные времена. Однако перу Буркхардта принадлежит еще одна работа - фундаментальный 4-томный труд "История греческой культуры" - книга, еще ожидающая адекватного прочтения.

Суждения, встретившие ее по выходе из печати - "книга не оправдала ожиданий, связанных с именем Буркхардта"[2] и даже "эта книга не существует для истории"[3], ныне выглядят чересчур категоричными. Однако тогда, в начале XX в., "История греческой культуры" действительно поставила Буркхардта в положение аутсайдера, этакого научного провинциала, который, живя в тихом швейцарском Базеле, отстал от передовых достижений науки.

Чем же было вызвано подобное восприятие? Дело в том, что у Буркхардта был свой особый взгляд на античность, который не могла принять ни одна существовавшая тогда научная школа. Со второй половины XIX в. европейское научное сознание разрывалось между двумя образами Древней Греции, развивавшимися параллельно, за каждым из которых стояли особая историческая обстановка, мировоззрение и методология. Первый из этих образов - хрестоматийная "светлая" античность Винкельмана - Шиллера - Гете, второй - хтонические глубины культуры, к которым обратились немногочисленные в то время последователи Ф. Ницше. В этом смысловом поле Буркхардт не мог сблизиться ни с кем: он был "слишком историком", чтобы примкнуть к тенденции идеализации, и "слишком просветителем", чтобы солидаризироваться со сторонниками "оправдания зла"[4]. Именно из этого двусмысленного положения ученого в тогдашнем идейном континууме вытекают те особенности буркхардтовского историописания, которые позднее ставились ему в вину:

тотальный пессимизм, субъективизм, принципиальный отказ от принятой тогда и вообще любой научной методологии.

Кроме того, не следует забывать, что античность на протяжении всего существования западной цивилизации являлась не только объектом научного исследования, но и важным фактором общественного сознания. Она, начиная со школьной скамьи, везде сопровождала человека XIX в., с нею проводили исторические параллели, именно в ней прежде всего искали ответы на жгучие вопросы современности. Само собой понятно, что мировоззрение спрашивающего оказывало решающее влияние на то, каким в конечном счете оказывался этот ответ, на то, что принималось во внимание в первую очередь, но голос Буркхардта не звучал в унисон ни с одной из тогдашних доминант. Лишь в XX в. европейские интеллектуалы, измученные хаотическими реалиями, тоскуя по временам Винкельмана и увидев "философию Ницше в свете нашего опыта"[5], начали вставать на позиции "базельского профессора", занявшего их еще полвека назад.

Наша задача в данной статье - попытаться обозначить место Якоба Буркхардта в научном и культурном контексте восприятия античности в XIX в.

***

Двумя противоположными образами Древней Эллады XX в. обязан авторам книг "История искусства древности" и "Рождение трагедии из духа музыки" Иоганну-Иоахиму Винкельману и Фридриху Ницше. Созданные ими парадигмы античной культуры живы до сих пор - первая все еще лежит в основе школьного образования, а вторая и поныне является актуальной для сознания современных интеллектуалов. В обеих книгах созданы стройные, логично построенные картины, каждая из которых определила отношение к античности целой эпохи. А их полярная противоположность демонстрирует трансформации самосознания европейской культуры.

Вышедшая в 1764 г. "История искусства древности" - главная книга Иоганна-Иоахима Винкельмана, к тому времени уже известного ученого и "президента древностей города Рима" - открывает собой новую страницу европейской науки. "Воздействие Винкельмана на литературу, искусство и философию эпохи просвещения неоценимо"[6]. В его книге мы впервые встречаем изучение древности как автономного, имеющего самостоятельную ценность периода. Винкельман - воспитанник и наследник историков-просветителей, но последние подчиняли это изучение задачам морализирования. Их целью было не разыскание новых источников и не умножение числа исторических фактов; у них "исторические факты служат лишь пьедесталом для поучения"[7]. Это вполне соответствовало их

мировоззрению и тогдашней аксиологической установке. Просветители, как известно, считали, что "естественный человек" по природе добр, что он - идеал, к которому надо стремиться, достижению же этого идеала мешает лишь недостаток рационализма. Как идеологи просветители были несомненно влиятельны, но историками их назвать трудно: они механически переносили в свое время образцы поведения, предлагавшиеся писателями типа Плутарха, и в изыскании подобных образцов видели свою главную задачу. Вполне достаточными источниками своих примеров они считали исторические анекдоты.

Цели и задачи Винкельмана были совсем другими. Его по праву можно назвать "отцом истории" нового времени. Первые же строки "Истории искусства древности"провозглашают новую, иную, чем у просветителей, истинно научную парадигму: "Я понимаю слово "история" в более обширном значении ... и намерен представить здесь опыт научной системы"[8]. Научность ее слагалась из двух элементов: Винкельман намеревался, во-первых, оперировать строгими фактами, во-вторых, создать на их основе некую стройную концепцию. Это было новаторством: "Наука эпохи Винкельмана была еще в значительной степени собиранием редкостей и афоризмов, а с другой стороны, была проникнута метафизической отвлеченностью"[9]. Но отношение к фактам у Винкельмана еще не стало научным в современном понимании: наследник просветителей, он верил в существование вечного и неизменного идеала, заключенного в природе. Природа же, согласно воззрениям просветителей, бывает "истинная" и "неистинная", и все факты, не вписывающиеся в рамки идеала, без колебаний относятся к области второй. Для метода Винкельмана характерна иерархизация фактов: некоторые из них, в истинности которых не возникало никаких сомнений, он по указанной выше причине попросту игнорировал, сознательно элиминируя неприглядные моменты из своей "научной системы". Впоследствии это было признано ее самым слабым местом.

Однако недаром с именем Винкельмана связана целая эпоха. Несмотря ни на что, он создал ясную и стройную концепцию, точнее, заложил основы классического образа античности. Образ этот оказал на всю европейскую культуру влияние, которое трудно переоценить, более того, он составляет основу духовного континуума первой трети XIX в. Многократно воспроизведенный известными художниками, литераторами и философами, именно он известен ныне даже неспециалистам, и возникает при упоминании слова "Греция" едва ли не автоматически залитый ярким солнцем афинский акрополь и агора, к которой спешат граждане, дабы принять демократическим путем мудрые и справедливые решения. "Перед глазами ... Винкельмана предстала некая блаженная страна, наполненная счастливыми

и благородными людьми, наслаждающимися голубым небом и свободой и не занимающимися ничем, кроме героических подвигов, искусства, литературы, философии и Олимпийских игр"[10]. В этой стране царит идеал, в принципе присущий природе, но лишь здесь сумевший выразить себя в полной мере.

Винкельман выстраивает такую цепочку: Греция занимает оптимальное ("срединное") географическое положение, благодаря этому греки превратились в самый красивый народ на свете, а также вследствие "влияния климата на образ мыслей"[11] внесли идеальное начало также в политику, подарив миру наивысшее достижение в этой области - демократию. Последней (по идее) присуще ценить людей по их заслугам; наибольшие же заслуги, по Винкельману, имеют выдающиеся художники, воплотившие в своих творениях заложенный в греческой действительности принцип красоты, долженствующей с тех пор являться для всех стран, времен и народов образцом для подражания. Само собой понятно, что наилучшим и естественным воплощением красоты является именно искусство, ему посвятил Винкельман свою книгу. Однако в основополагающих вводных главах он провозгласил свое кредо, исторический символ веры своего общества, находящегося на подъеме и уверенного в своих силах. В этих главах Винкельман изобразил широкую панораму жизни Древней Греции. Правда, он изложил ее так, как она представлялась ему; но сам ученый ни на минуту не допускал мысли, что реальная Греция могла быть иной. Ведь "искусство, сохранившееся до нашего времени в бесчисленном множестве прекрасных памятников"[12], отображая греческий образ жизни, нагляднейшим образом демонстрирует, как казалось Винкельману, характернейшую черту эллинского духа - "благородную простоту и спокойное величие"[13].

Именно в этом усматривал Винкельман суть древнегреческой культуры, считая благородство прямым следствием принятой у греков системы воспитания, а спокойствие - неотъемлемым свойством красоты.

Но "любимые статуи" Винкельмана сыграли с ним злую шутку: многие из них не были ему еще известны, и среди них те, которым присущи черты, отсутствие которых Винкельман считал залогом идеальности греческой культуры: трудно отыскать "благородную простоту и спокойное величие" в вызывающих ныне всеобщее восхищение фризах Пергамского алтаря.

Греция для Винкельмана - лучшее во времени и пространстве место для жизни человека, идеальное поле для самореализации индивида: в окружении совершенной природы и прекрасных людей, обучаемый "истине" и "мудрости" и благодаря свободе и просвещению имевший возможность и потребность руководствоваться ими

в жизни, каждый юноша стремился показать пример этих добродетелей и, в случае победы, в сем благородном и честном агоне "зачислялся в ряды первых из народа"[14]. И вполне логично под пером "зажатого в тиски прусского гнета"[15] Винкельмана рождается вывод, ставший догмой классицизма и отличительным признаком идей следующего поколения: "Единственный путь для нас сделаться великими и, если возможно, даже неподражаемыми - это подражание древним"[16].

Слово "древним" можно без ущерба для смысла, а скорее, наоборот, для его уточнения заменить словом "грекам". Ведь и "История искусства древности" посвящена в действительности Древней Греции, что поясняется так: "Изучение искусства египтян, этрусков и других народов могло расширить наши представления и привести нас к правильному суждению; исследование же греческого искусства должно свести все это к единству и истине и дать нам мерило для критики и для творчества"[17]. В увлекательнейшем "романе археологии" тогда не была еще написана ни одна страница о народах Востока, и поэтому Винкельман со снисхождением, вызывающим ныне улыбку, написал: "Если бы до нас и дошло более памятников (азиатского искусства. - *Ю.Х.*), для искусства вообще было бы извлечено не много поучительного"[18].

"Поучительна" же для Винкельмана в искусстве прежде всего красота, которую Винкельман, вслед за просветителями, считает понятием рационально-логичным ("источник высшей красоты ... состоит в полном согласии созданного с его назначением: частей между собой и целого с частями")[19], грекоцентричным ("чем ближе природа к небу Греции, тем прекраснее, возвышеннее и величавее она в наружности ее детей")[20], европейским ("наши понятия о красоте, как и древнегреческие, основанные на самых правильных формах ... вернее понятий тех (неевропеоидных. - *Ю.Х.*) народов"[21], натуральным ("природа как идеал и идеал как природа")[22], при этом общим ("на этой (малоазийской. - *Ю.Х.*) почве были заложены зачатки мировой греческой мудрости")[23], наконец, абстрактным ("понятие высшей красоты не может зародиться иначе, чем в спокойном и отрешенном от всех единичных образов размышлении")[24]. Красота была его божеством. И он считал, что божество это явилось людям в первый и, к сожалению, последний раз под солнцем Древней Эллады, что и поставило греков в особую позицию по отношению к остальным временам и народам.

Повторим еще раз: идеология , с такой заразительной убежденностью воплощенная Винкельманом в "Истории искусства древности", унаследована от ученых XVIII столетия. Воззрения Винкельмана - это воззрения поднимающейся, начинающей чувствовать свою силу буржуазии, зафиксированные в тот момент, когда ее ми-

ровоззрение было прогрессивным и апеллировало к ценностям, именуемым ныне "общечеловеческими". Винкельман - сын своего столетия, хотя и далеко его опередивший.

Итак, более 100 лет Европа представляла себе Грецию "по Винкельману". В этой Греции "свобода ...всегда имела свою родину"[25], "мудрец пользовался наибольшими почестями"[26], а "хороший вкус сделался общественным достоянием"[27]. Плод античного мира, прежде всего Греции, - искусство, которое впервые после тысячелетнего брожения духа обрело красоту внешнего облика и светлую жизнерадостную ясность содержания, отразившие временную гармонию человека с природой и его политическим миром"[28], - целая эпоха считала главным наследием Древней Греции искусство, которое воспринимала в духе Винкельмана. Последний же так резюмировал свое отношение к эллинскому искусству и образу жизни: "Многое, что идеально для нас, у них было естественным"[29].

Созданный Винкельманом образ античности начал подвергаться эрозии почти сразу. В руках у ученых оказывалось все больше различных источников, да и сами они стали обращать внимание на сюжеты, которые в эпоху господства просветительских аксиологических установок оставались за кадром (см., например, книги А. Валлона "История рабства в древности", 1847, И. Бахофена "Материнское право", 1861). Но подлинно другой полюс восприятия античности суждено было создать Фридриху Ницше, выступившему в 1872 г. со знаменитым "Рождением трагедии из духа музыки". Его образ Древней Эллады полемически противоположен, но сконструирован столь же стройно, как и "античность Винкельмана - Гете", столь же могуч и впечатляющ. Ницше находится в оппозиции к современной ему цивилизации; он также, как Винкельман, призывает к возврату к античности. Однако пункт, к которому надо возвращаться, принципиально различен. По Винкельману, Греция - страна красоты, нормы и типа, страна оптимистов, поклоняющихся светлым олимпийским богам. Ницше обнаруживает "стремление к отвратительному, несомненное, сильное стремление эллинов ранней исторической эпохи к пессимизму, к трагическому мифу, к изображению всего ужасного, злого, загадочного, уничтожающего и пагубного, лежащее в основе бытия"[30]. Не стоит, прочитав это, думать, что видящий античность в столь мрачном свете философ является ее противником, напротив. Однако Ницше - противник целостного образа, созданного Винкельманом; в нем он видит "сильнейшую вульгаризацию"[31]. То, что для Винкельмана выступало сутью эллинской культуры, для Ницше являлось лишь ее "порчей".

Ницше решительно порывает со старой традицией, объявляя одного из центральных персонажей эллинской истории и просветительских "моралите" - Сократа - явлением, не характерным для ан-

тичности, мало того, погубившим ее "дух". Этот "дух" Ницше открывает в архаике, в тех ранних формах, что не были еще известны Винкельману, а затем игнорировались его последователями, верившими в идею прогресса. Добытое этими последователями логическое объективизированное знание и основывающуюся на нем "христианскую" мораль Ницше считал ограниченными "жизнью". Жизнь же шире морали, она противоречит последней, жизнь - это "торжествующее бытие, в котором обоготворяется вся действительность, хороша она или дурна - это все равно"[32]. Норму и тип, благородную простоту и спокойное величие, счастье и покой трудно обнаружить в Греции: "Выискивать в греках "прекрасные души", "золотые середины" и разные другие совершенства или не восхищаться их спокойствием в величии, их идеальным образом мысли и "высоким простодушием", - от такого ... меня оберегал психолог, которого я носил в себе. Я видел их сильнейший инстинкт - волю к власти ... я видел, как все их учреждения имели в своей основе меры предохранения общественной свободы от тиранических наклонностей, заложенных в них. Ужасное внутреннее напряжение прорывалось страшной и беспощадной внешней враждой; жители разных городов растерзывали друг друга, чтоб граждане каждого отдельного города могли быть спокойными от самих себя. Сила сделалась необходимостью; опасность была вблизи; она всюду подстерегала их"[33]. Искусство вовсе не является данью восхищения греков прекрасной природе; напротив, "чтобы иметь возможность жить, греки должны были по необходимости создать тех богов, происхождение которых мы представляем себе таким образом: первоначальные танические, наводящие страх божества, медленно видоизменяясь, перешли, наконец, в категорию олимпийских жизнерадостных богов: они расцвели как розы на усеянном шипами кустарнике"[34]. Любой истинный, ницшевский грек "знал и ощущал все ужасы и всю гнусность бытия"[35], и именно ее "греки постоянно старались преодолеть посредством созданного искусством мира олимпийцев, ставшего между ними и этими ужасами, на которые они всегда старались набросить покрывало и скрыть их от глаз"[36].

Итак, в античности Ницше "из-под блестящего покрова олимпийской религии шевелился хаос неоформленных представлений, и мрамор статуй богов не мог прикрыть матери- сырой земли"[37]. Заслуга Ницше в том, что он ввел в культурологию этот элемент и дал ему имя, поныне используемое в научном обиходе: "Я был первый, который для понимания древнейшего ... эллинского инстинкта воспользовался этим удивительным явлением, носящим название Дионисия"[38]. Дионис - "создатель"[39], бог всех времен и народов, однако именно греки и одни только они "являются нашими лучезарными проводниками"[40], ибо лишь у них царил наряду с Ди-

онисом бог света и гармонии Аполлон, "отец всех олимпийцев"[41]. Но "Аполлон не мог жить без Диониса - обратите на это внимание!"[42].

Как уже было сказано, то, что для предыдущих поколений являлось "сутью" античности, для Ницше было лишь ее извращением, начавшимся с Сократа. Последний элиминировал из греческого духа священный трепет перед Дионисом, "предчувствие того высшего наслаждения, к которому ведут уничтожение и гибель"[43] и тем самым отнял у греков источник их жизненной силы ("исчезновение духа Диониса стоит в тесной связи с весьма заметным ... изменением и вырождением греков")[44]. На смену ей приходит культура логики, оптимизма и справедливости, знаменующая собой начало конца "истинной" античности. "И разве греческая жизнерадостность позднейшей греческой жизни не напоминает собой вечернюю зарю?"[45] И разве "самая нравственность не должна стать стремлением к отрицанию жизни, тайным инстинктом уничтожения, принципом упадка, унижения, клеветы?"[46] Как мы видим, взгляды европейцев очень изменились со времен, когда в героях античности видели кладезь всех добродетелей и пример для подражания.

Антагонизм Ницше и современной ему цивилизации абсолютен. Вокруг он видит одних лишь апологетов сократовско-александрийской культуры, кичащихся своим гуманизмом. Назло им этот профессионал в "переоценке всех ценностей" обусловливает культуру рабством"[47] и, в пророческом экстазе предсказывая современной цивилизации скорую гибель, видит в этом величайшее благо для европейцев.

Итак, с выходом книги Ницше родился новый взгляд на античность, открывший в ней ранее в лучшем случае не подозревавшиеся, а в худшем - отрицавшиеся и элиминировавшиеся черты. Краеугольным камнем греческой культуры стала жизнь, понимаемая как субстрат природы, как бессознательное стремление к бытию, наконец, как внеморальный "эстетический феномен"[48]. И только живущий по этим законам, могущий погрузиться в хтонические глубины и испытывать при этом восторг индивид - "истинный" грек. Решительно отвергая господствовавшие до него представления о "греческой ясности", Ницше резюмирует: "Эллинство есть единственная форма, в которой может существовать жизнь - ужасное под маской красоты"[49].

Разнообразие представлений поражает; двумя учеными созданы совершенно противоположные образы, наглядно демонстрирующие пределы европейского восприятия античности. То, что для Винкельмана составляет неоспоримую надысторическую ценность греческой культуры, для Ницше лишь ее блестящая оболочка, принявшая такой вид по недоразумению; а то, что считал сутью античности Ниц-

ше, было для Винкельмана лишь не заслуживающим внимания фактом из области "неистинной" природы. Несовпадение образов - следствие различия опорных пунктов их творцов.

Как можно подумать, достаточно большое расстояние между полюсами обеспечивает безболезненное включение в научный контекст эпохи любой промежуточной точки зрения и возможность найти для нее место на шкале идейных ценностей. Однако XIX в. недаром называют "веком истории": даже при наличии такого широкого набора возможностей появлялись работы, не принадлежащие ни к одному из существующих научных направлений.

***

"Ниспровергатель основ" Ницше с глубочайшим пиететом пишет, что в Базеле "изучает греков ... глубочайший знаток их культуры Якоб Буркхардт"[50]. Как видим, оценки Ницше и Виламовица прямо противоположны; но ведь и Ницше не был понят современниками. "История греческой культуры" издана уже после смерти базельского профессора на основе лекций, которые он читал записавшимся на его курс студентам. При жизни Буркхардт и не пытался обнародовать свой взгляд на античность, понимая, что (как пишет И. Зиберт) "имеет с популярными течениями немецких культурно-исторических описаний весьма мало общего"[51]. Тем не менее "его культурно-исторический обзор в литературной форме дает более близкое к действительности общее представление о греческой античности, чем неогуманизм"[52] или имморализм.

Каково это представление? Прежде всего, это намеренное отступление от классической парадигмы. Буркхардт, сам воспитанный на идеалах Просвещения, прокламирует ныне новый, принципиально иной подход к образу Древней Эллады: "В отношении греков все казалось ясным со времен великого подъема немецкого гуманизма в прошлом столетии: в отношении их воинственного героизма и гражданственности, их искусства и поэзии их оценивали как счастливых, и стихотворение Шиллера "Боги Греции" охватывало все это предполагаемое состояние в единой картине, волшебное действие которой еще и по сей день не потеряло своей силы.

Полагали, по меньшей мере, что афиняне времен Перикла должны были жить годами в состоянии блаженства. Одна из величайших фальсификаций исторической оценки, которая когда-либо существовала, тем более подкупающая, что она выступала с величайшей наивностью и убеждением"[53]. Таким образом, Буркхардт решительно порывает с предшествующей традицией. В отличие от романтиков и ницшеанцев, он был бы очень рад, если бы жизнь в Древней Греции соответствовала картинам, нарисованным в "Истории искусства

древности", но он был "историком, слишком историком", чтобы согласиться с ними. Буркхардт, живя во времена апологетов "железа и крови", тосковал как по реальному "золотому веку" (в отличие от идеалистов-просветителей, он не находил его в истории), так и по временам, когда было возможно подобное (оптимистическое) восприятие действительности.

Как у просветителей их оптимистическое радостное мировоззрение стало частью исторических построений, так и из-под пера Буркхардта выходят строки, созвучные его умонастроению - мрачному и пессимистичному. Кроме всего перечисленного, при построении собственного образа античности Буркхардту повезло больше, чем Винкельману: к его услугам были все достижения, накопленные исторической наукой за более чем 100 лет, разделяющих две эти книги. Это повлекло за собой не только количественные, но и качественные отличия: из чистой добросовестности Буркхардт не мог игнорировать "неудобные" факты, что характерно для Винкельмана.

Итак, буркхардтовскому историописанию присущи некоторые особенности, делавшие его в XIX в. провинциалом и аутсайдером, а впоследствии оказавшиеся смелыми научными предвидениями. Многое у него перекликается с тем, что в XX в. подается как "новая методология" и "революция в историографии". Мы назовем здесь сразу эти особенности примат "Kulturgeschichte" над остальными видами истории; прокламирование принципиального исключения какой бы то ни было методологии; интерес к человеку в историческом процессе как основному творцу Kulturgeschichte; иные, чем у коллег, объекты интереса; своеобразное отношение к историческим источникам; наконец, "поэтизация истории". Все это весьма смело, чтобы не сказать странно, для тогдашней науки.

Любопытно, однако, что написанная на основе этих же принципов "История Италии в эпоху Возрождения" встретила восторженный прием, многократно переиздавалась и никогда не вызывала сомнения в своей высокой познавательной ценности, тогда как за "Историей греческой культуры" последней не признали вовсе. Не в том ли тут дело, что дух фатального пессимизма, царящий на страницах второй книги, вступил в противоречие с настроениями читателей как винкельмановского, так и ницшевского толка? Для первых книга "еретична", для вторых "старомодна", но ясно, что в духовном континууме германской историографии конца XIX в. ей трудно найти союзника.

Итак, рассмотрим по порядку названные выше особенности и сравним классическую и буркхардтовскую античность. Первому принадлежит "История искусства древности" (под древностью подразумевается Греция - см. выше), второму - "История греческой культуры". В обыденном языке понятие "искусство" и "культура"

почти тождественны, а оба наших ученых через выбранные ими термины и соответствующие последним понятия стремились показать панораму жизни Древней Греции.

В "Истории греческой культуры" множество скрытых полемических выпадов против Винкельмана. Вот что говорится там о соотношении искусства и жизни: "Читатели прежде всего ожидают рассказа об изобразительном искусстве. Но наша цель не такова, ибо искусство отражает не профиль, а особенное, собрание идеальных представлений"[54]. В отличие от Винкельмана, Буркхардт видит в этом не достоинство, а недостаток искусства как источника; польза же его для историка в том, что "оно показывает, как охотно хотели бы выглядеть"[55] (греки. - *Ю.Х.*). Буркхардта же, наряду с этим, интересует также и "профиль", и здесь у ученых не просто расхождение, но антагонизм: Винкельман ищет "вечную природу", а Буркхардт - дух каждой конкретной эпохи. Причем, как мы уже говорили, Винкельман в процессе своих поисков исключает из поля зрения мешающие ему факты, для Буркхардта же именно такие факты - самое ценное, своеобразное "доказательство от противного".

Далее, само понятие "культура" у Буркхардта многократно расширялось и корректировалось. Снимаются жесткая привязка к искусству (это было сделано впервые в Kulturgeschichte), ориентация на моральность. В историческую мозаику включаются факты из многих областей жизни, до того не рассматривавшиеся в столь тесной, как у Буркхардта, взаимосвязи. Базельский профессор впервые рассматривает их как эстетические феномены.

Вследствие этого общая картина, представшая перед глазами ученых, была различна: Буркхардт видел не только "блаженную страну, населенную счастливыми и благородными людьми". Чтобы быть "зачисленным в ряды первых из народа"[56], греку нужно было как минимум не быть убитым в младенческом возрасте из-за голода и постоянно демонстрировать свою "функциональность" в старости, дабы не быть заподозренным в том, что он зажился на свете"[57]. "Просвещение", "благородная простота и спокойное величие"? Отнюдь: "Девиз героического человека и позднейшей Греции: "Всегда быть первым и стремиться быть впереди других". При этом герой ни в коем случае не идеал человечества. Все его поступки и страсти идут до определенных границ; его идеальность лежит в прекрасном и свежем его облике (единственный момент совпадения понятия идеала у "нас" и греков. - *Ю.Х.*); при этом он не посещаем великодушием, достоинством или моральными терзаниями; он представляет собой полностью неразрушенный и наивный самопоиск человеческой натуры, так неготовой к покаянию, как только возможно; но великий и своевольный"[58]. "У Гомера все идеально при самой чувственной правде"[59], - это Шиллер. "Поэт (Гомер) позволяет его (героя. - *Ю.Х.*)

богатству вырасти на насилии ... Из его идеального образа нельзя исключить также ошибки"[60]. "Слава и счастье художника не зависели от произвола невежественной гордости"?[61] Судьбы Паламеда, Дедала, Трофония и многих других доказывают обратное.

Буркхардт, как и Винкельман, пытается найти в череде поколений "вечного грека"; при этом оба они отмечают несколько эпохальных событий, открывавших собою новые этапы развития эллинского духа. Ученые почти солидарны в вопросе о том, что именно это были за события. В частности, по Буркхардту, в Элладе, сменяя друг друга, существуют человек "героический", "колониально-агональный", грек V и IV вв., наконец, эллинистический грек. Читатель-неогуманист сам может судить, какой из них наиболее "идеален". Винкельман дал во второй части своей работы историю развития "искусства у греков с точки зрения внешних условий времени". Однако в соответствии с его взглядами развитие это могло быть только прогрессом, упадок же искусства наступил лишь в результате завершения цикла, вследствие достижения в V в. идеала красоты, лучше которого ничего нельзя было создать ("Понятие красоты не могло более развиваться")[62]. По Буркхардту же, греки были чрезвычайно далеки от подобного развития событий: их история развивалась скорее по нисходящей. "Этот (V. - *Ю.Х.*) век, который переносит эллинов от блестящего утра к мутному вечеру"[63]. Следовательно, по Буркхардту, не времена Перикла являются самым замечательным эпизодом античности. Так что же тогда "блестящее утро" - колониальный и агональный период? "Так называют времена от конца дорийского путешествия почти до конца VI века, времена, которые можно назвать греческими средними веками".[64] Так когда же торжествовал в греческой жизни идеал? Еще раньше, в героическую эпоху? Какова в изображении Буркхардта эта эпоха "детства античности", мы только что видели.

По Буркхардту, ни один период не является счастливым и не может давать современникам такого ощущения; в развитии (или трансформации?) каждый раз теряется что-то важное, что, быть может, и облегчало жизнь; однако же абсолютное счастье в истории всего лишь результат аберрации: "Счастье в это время весьма условно. В розовом свете Афины V в. представлялись уже людям IV в., так как у них было еще хуже"[65]. Отдернем розовую завесу: "Теперь о том, что стоили Афины самим афинянам. Много трат ... странно, что после этой эксплуатации еще что-то оставалось. Но кроме этой эксплуатации, было много мук ... которые взваливал этот город на граждан, прежде всего политические процессы и сикофантию. В демократиях торговля законом - постоянное явление, не надо помнить только одни Афины ..."[66]. Истеричность ... неуправляемость демоса ..."[67]. "Все было пропитано атмосферой скандалов"[68]. Как? Еще

хуже?! Но ведь хуже, кажется, и быть не может! Для выражения своего впечатления Буркхардт мог бы перефразировать резюме Винкельмана, приведенное выше: "Много, чему мы ужасаемся, у них было естественным".

Буркхардт, так же как и Винкельман, и современная наука, усматривал начало конца греческой цивилизации в Пелопонесской войне, когда накопление негативных черт этой цивилизации стало необратимым. Эти черты невозможно элиминировать, отнеся к "низкой" реальности, они органически присущи античности, они ее структурные компоненты. Их появление вызвано как логикой развития конкретной античной цивилизации, так и, по мнению Буркхардта, историческими закономерностями. "Поднимает голову чернь ..."[69] Отсутствие греческой духовной жизни ..."[70] Ненависть и отрешенность людей от государства ..."[71] Эти черты, в наименьшей степени способствующие возникновению у современника ощущения счастья, Буркхардт не измеряет ценностными категориями, они для него часть исторического процесса. Их появление - признак достижения цивилизацией определенного момента в своем развитии, момента, неприятного для современников (что зафиксировано даже совершенно другим - восточным - менталитетом в известной мудрости-пожелании злейшему врагу "жить во время больших перемен"). Однако при его оценке принципиально неприменимы нормы морали, здесь нужны историзм и эстетика.

Сюжету о воззрениях Буркхардта на эстетику можно посвятить отдельный очерк; само собой понятно, какое место она должна занимать в мировоззрении историка культуры и искусства. Здесь мы коснемся лишь частного момента - мнения Буркхардта о красоте. Красота как следствие гармонии - краеугольный камень научной системы Винкельмана. Последний (как мы помним) понимал красоты как явление вечное, всемирное, надындивидуальное.

Опровержение этого положения Буркхардтом - один из самых блестящих фрагментов его собственной и всей тогдашней методологии: "Кроме теории любые разные формы могут быть увидены как прекрасные, что само собой понятно"[72]. Перед этим Буркхардт на основании описания разными авторами внешности представителей различных греческих племен (живых людей, а не статуй!) показывает, что некоторым из наблюдавших их греки не казались красивыми. Буркхардт пишет это, несмотря на то, что сам он, без сомнения, считал эллинов совершенно исключительным народом и питал к ним особые чувства. (Замечания такого характера во множестве встречаются, например, в его "Исторических фрагментах".) Винкельман же, признавая красоту внешнего облика, например, персов и евреев, считает, однако, необходимым подогнать их и их искусство под некий единый шаблон.

Стремление к последнему в задачу Буркхардта не входит. Он историк и не занимается философией, теософией или телеологией. Буркхардтовский способ построения образа античности - переходный этап от просветительского научного метода к современному. В свою историческую картину профессор включает достаточно большое количество известных ему фактов из жизни Древней Греции, однако не все; те же, которые используются им, выстраиваются в иерархическом порядке почти таким же способом, какой характерен для Винкельмана. Лозунг "золотого века истории" - "Нет Бога, кроме факта". Буркхардт не был позитивистом, но именно достижение относительного непротиворечия различных фрагментов картины в рамках единой концепции придает ей научную респектабельность.

Буркхардт, хотя его научные и человеческие интересы были прикованы к Европе, никогда не забывает подчеркнуть пусть и чуждое ему самому, но тем не менее существующее своеобразие Востока. Считая "огромным счастьем" для себя "принадлежность к ... активному (входившему ранее в Римскую империю. - *Ю.Х.*) человечеству"[73], ученый видит в представителях Востока "других". Винкельман, воспитанный на античных источниках, и сам допускал, что "негр может быть прекрасен"[74]. Но лишь в XX в. испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет доказал[75] неверность просветительски-рационального, основанного на "учении об идеях" Платона подхода к осмыслению красоты. Методология истории Буркхардта - шаг вперед по сравнению с просветительской; преодолев несомненно имевшиеся у нее недостатки с помощью присущей ему интуиции, базельский профессор смог дать образ античности, ценность которого лишь теперь начинает осознаваться наукой. Еще один пункт, по которому интересующие нас историки расходятся едва лишь не больше всего, вопрос о нравственности в истории. Для Винкельмана нравственность - естественное следствие "образа мыслей" греков, столь же естественная в их стране (но только в ней одной), как воздух. Ницше, напротив, акцентирует "безнравственную"[76] сущность всякой жизни. А что Буркхардт? Всей душой, истерзанной реалиями современности, он жаждал присоединиться к первому, но профессиональная выучка и интуиция вынуждали его не встать (этого бы Буркхардт не сделал никогда), но приблизиться к другому.

Базельский профессор вынужден признать,что, с новоевропейской, унаследованной от просветителей точки зрения, в каждой эпохе недостатки греков превалируют над достоинствами. В век эллинизма уже вообще трудно говорить о греках, ибо при дворах диадохов и в их государствах произошел синтез эллинского и ориентального. Нравы там ничуть не уступают султанской Турции недавнего прошлого, в отличие от греков хоть немного наслышанной о христианских добродетелях. В IV в. "имущие и образованные клас-

сы за это уничтожаются"[77], в агональное время жизнь царей обеспечивает тяжелый труд крестьянина и презренные будни незаслуженно презираемых ремесленников, а Перикл, творец "золотого века", призывал афинян: "Мы поставим памятник как добру, так и злу, которое можем причинить"[78]. Во всей книге нет, пожалуй, ни одного образцового в духе Просвещения персонажа, зато нет недостатка в примерах как неблаговидных деяний греков, так и жизненных ситуаций, вынуждавших их так поступать. История не проповедь в воскресной школе. Афины действительно кое-чем отличались от других греческих городов, например, "что касается аттического мифа, надо отметить его человечность"[79]. Но тут же приходят на ум "худшее в Греции" положение в Афинах женщины, сикофантия, неуправляемый демос. Миссия Афин не в том, чтобы давать своим гражданам возможность "жить в состоянии блаженства" и служить вечным предметом зависти потомков, нет, "Афины обучали других греков, посредством каких конституций и войн греки могут стать великими"[80].

Кроме "Истории греческой культуры", после смерти Буркхардта вышла из печати еще одна книга ученого, представившая его читателям с неожиданной стороны. Это составленные на основе записок " в стол" "Размышления о всеобщей истории", с помощью которых можно попытаться объяснить методологические особенности, присущие рассматриваемому нами конкретно-историческому труду ученого. Буркхардт принципиально не пользуется наработанным исторической наукой XIX в. понятийным и методическим аппаратом. Поэтому "Размышления о всеобщей истории" нельзя назвать работой методологической в обычном смысле слова, но оригинальные взгляды Буркхардта на исторический процесс, абсолютно не совпадавшие с господствовавшими в германской историографии тенденциями, она иллюстрирует в достаточной степени. В ней отражается не только научное, но и духовное расхождение Буркхардта со своей эпохой. Пожалуй, оно больше всего поражает читателя. На наш взгляд, после выхода своей первой, триумфально встреченной книги ученый начал "духовно дрейфовать"к безысходности и пессимизму. "Гегелевская" позиция сменилась "шопенгауэровской". Артур Шопенгауэр, философ, попавший в некий зазор между Гегелем и Ницше, воплощал мироощущение тех, кто не мог приспособиться к быстро меняющейся действительности (ведь между Ницше и Гегелем, безусловно уловившими тон своих эпох, - "дистанция огромного размера"). К Буркхардту это относится в высшей степени.

Воспитанный в аристократической атмосфере тихой Швейцарии, в одной из самых почтенных семей патрицианского Базеля, он особенно остро чувствовал наступление эпохи "восстания масс", которым будет чужда вся та культура, в которой Буркхардт видел

смысл жизни человечества вообще и своей в частности. Находясь в оппозиции к этой эпохе, он в отчаянии защищается от нее своим единственным оружием - мыслью. Почти каждый тезис его "Размышлений" начинается с "но", и Буркхардт сознательно еще более подчеркивает это противоречие. "Мы отрекаемся от любой систематики; мы не притязаем на всемирно-исторические идеи; прежде всего мы не даем философии истории. Она - кентавр; contradicto in adjekto"[81]. Это - резкий выпад против Гегеля, который объявил свои построения концом философии, так же как и время, на которое они пришлись, концом истории, осуществляющимся "золотым веком". Именно такова была общественная доминанта XIX столетия, в массе с надеждой и оптимизмом смотревшего вперед и верящего в прогресс. "Гегель ... говорит, что историей управляет дух. Он проводит основную мысль, что мировая история - изображение развития духа в его бытии. Он развивается к свободе"[82]. По Буркхардту, это ошибка. "Философы истории размышляют о прошедшем как о чем-то противостоящем и предыдущей ступени к нам - мы размышляем о повторяющемся, константном, типичном, созвучном и понятном"[83]. Для базельского ученого история являет собою не развитие, а трансформацию духа, поэтому автоматический, односторонне понимаемый прогресс иллюзорен: "Материальное богатство, комфорт и т.п. не гарантируют защиты от грубости"[84].

Еще одна претензия Буркхардта к профессионалам-"философам" - "спекуляция о началах"[85]. "Всякое изучение начинается с начала, только история - нет. То, что мы принимаем за начало, на самом деле лишь довольно поздняя стадия"[86]. А если так, если "начало" не поддается научному изучению, то "все эти методы не очень нужны. Каждый размышляющий индивид идет своей дорогой и вырабатывает свой собственный метод"[87]. Сжигая за собой таким образом мосты, Буркхардт продолжает: "Только ваше знание и взгляд!"[88] Отсюда его требования к студентам все снова и снова перечитывать источники, дабы почувствовать их. Отсюда театрализация процесса преподавания: "Мы не читаем греческую историю"[89]. Вместо этого Буркхардт, по воспоминаниям одного из учеников, обращался к студентам с кафедры от лица скульптуры и ее ваятеля в надежде уловить таким образом пресловутый "дух времени" и сконструировать "Kulturgeschichte". Отсюда, наконец, пренебрежение к огромному количеству новых источников, открытие которых историческая наука XIX века считала своей главной заслугой; ее триумф - фантастический результат раскопок Шлимана.

Буркхардт работает по-другому: "Вопросы, кто были господа и строители Илиона, Орхомена, Тиринфа, Микен и т.д., не будут занимать нас здесь"[90]. "То фактическое, что *мы* (курсив наш. - *Ю.Х.*) ищем, есть образ мыслей, которые тоже являются фактами"[91]. Да

и в конце концов, "все равно каждое столетие видит отдаленнейшее прошлое по-новому и по-другому; у Фукидида может оказаться факт первостепенной важности, который заметят лишь через сто лет"[92].

Никто не отрицает, что Буркхардт действительно субъективен, это признает даже его издатель, Якоб Дери, и комментирует так: "Он был очень субъективен в характере своей истории культуры и при этом сознавал недостатки, которые неизбежно должны были присутствовать в труде ... Буркхардт не хотел давать *историю* греческой культуры, но историю греческой культуры как она представлялась его взгляду"[93]. И далее: "Кто не может не обращать внимания на эти недостатки, к тому нижайшая просьба просто игнорировать книгу"[94]. Историки-современники Буркхардта последовали совету.

Все это так. Тем не менее значение Буркхардта в том, что его образ античности, несомненно окрашенный и личным пессимизмом, присущим и общей жизненной позиции ученого, достаточно строен и целостен, не говоря уже о его оригинальности для своего времени. Искусное сочетание теоретических моментов, исторической типологии и "биографической истории" позволило ему приблизить "вечного грека" к современности гораздо больше, чем обоим "крайним" авторам - идеалисту Винкельману и апологету "темных сил" Ницше. В проявления низменных инстинктов, которые для последнего являлись сутью античности, а Ницше приветствовал в современности как будущих губителей "порочной" культуры, Буркхардт вглядывался с тревогой. Не видя для цивилизации выхода, он тем не менее ни о чем не жалел так страстно, как о ее могущей последовать гибели. Он все же выделял античность из бесконечной череды "явлений духа"; для него греки - подлинные герои всемирной истории, ибо сумели подняться над ницшевской природой и создать цивилизацию, из корней которой выросла вся та культура, которую Буркхардт изучает. Вот декларация Буркхардта: "Наш результат следующий: ... Эллины были несчастнее, чем думает большинство" (Бокх). Но великое место греческого духа во всемирной истории между Востоком и Западом должно проясниться. Во всем, что они делали и от чего страдали, они вели себя свободно и по-иному, чем остальные народы. Они проявлялись оригинально, спонтанно и сознательно там, где у других господствовало больше или меньше тупое долженствование. Поэтому они с их творениями и возможностями проявились по существу как гениальный народ на Земле, со всеми ошибками и страданиями такового. Во всем духовном они достигли границы ... И в этом заключается то, что именно этот народ смог предложить свое учение всем грядущим поколениям. Кто хочет лишить себя этого, просто отстает"[95]. Именно к этому пришли после двухсот лет напряженных духовных поисков европейцы; дрейфуя

от восхваления античности к ее ниспровержению, видя в ней то вечный образец добродетели, то квинтэссенцию мрачных черт, они в конце концов нашли для греческой классики место "на гребне горного хребта, разделяющего ... два качества времени", или ... "на стыке двух крупнейших исторических эпох", тысячелетий варварства и тысячелетий цивилизации"[96]. И "именно поэтому рядом со всеми научными материями главенствует история древнего мира"[97]. В мире современном, где Дионис вновь грозит затмить Аполлона, современные ученые могут повторить вслед за Буркхардтом: "Мы не бросим античность, пока вновь не станем варварами"[98].

[1] См. библиографию в кн.: Irmgardt Siebert, Jacob Burckhardt. Studien zur Kunst-und Kulturgeschichtsschreibung. Basel, 1991. Из русскоязычных работ обращаем внимание читателя на кандидатскую диссертацию В.С. Гурьева "Идейно-методологические основы культурно-исторической концепции Якоба Буркхардта" (Томск, 1973).

[2] Б у з е с к у л В. Лекции по истории Греции. Т. 1. Введение в историю Греции. Пг., 1915. С. 513.

[3] Цит. по кн.: F l a i g E g o n. Angeschaute Geschichte. Zu Jacob Burckhardts Griechische Kulturgeschichte. Rheinfelden, 1987. S. 1.

[4] Н и ц ш е Ф. Происхождение трагедии. Об антихристе. М., 1900. С. 112 (далее - Происхождение ...).

[5] Название статьи Томаса Манна.

[6] Словарь античности. М., 1994. С. 104.

[7] Л и ф ш и ц М. Винкельман и три эпохи буржуазного мировоззрения//И.-И. Винкельман. История искусства древности. М., 1933. С. 39.

[8] В и н к е л ь м а н И.-И. История искусства древности. М., 1933. С. 3 (далее - История ...).

[9] Комментарии к "Истории искусства древности"//История ... С. 407.

[10] П ш и б ы ш е в с к и й В. Винкельман//Винкельман. Избранные произведения и письма. М.;Л., 1935. С. 39-40.

[11] История ... С. 31.

[12] Там же. С. 120.

[13] В и н к е л ь м а н И.-И. Избранные произведения и письма. С. 107.

[14] История ... С. 123.

[15] П ш и б ы ш е в с к и й В. Винкельман. С. 39.

[16] В и н к е л ь м а н И.-И. Избранные произведения и письма. С. 86.

[17] История ... С. 120.

[18] Там же. С.70.

[19] Там же. С. 132.
[20] Там же. С. 29.
[21] Там же. С. 131.
[22] Аверинцев С.С. Образ античности в западноевропейской культуре XX в.: Некоторые замечания//Новое в современной классической филологии. М., 1979. С. 6. Считаем необходимым отметить особую роль статьи С.С. Аверинцева; при написании первой части нашей работы мы многократно использовали его краткое и точное описание идейного контекста XIX в.
[23] Там же. С. 31.
[24] Там же. С. 154.
[25] Там же. С. 121.
[26] Там же. С. 123.
[27] Там же. С. 32.
[28] Словарь античности ... [Суперобложка].
[29] История ... С. 121.
[30] Ницше Ф. Происхождение ... С. 14.
[31] Цит. по: Лифшиц М. Указ. соч. С. 44.
[32] Ницше Ф. Цит. соч. С. 47.
[33] Ницше Ф. Чем я обязан древним//Ницше Ф. Избранные произведения. М., 1990. Кн. 1. С. 418.
[34] Происхождение ... С. 49-50.
[35] Там же. С. 49.
[36] Там же.
[37] Тронский И.М. "Илиада" и Гомер//Гомер. Илиада. М.;Л., 1935. С. 10.
[38] Ницше Ф. Чем я обязан древним. С. 419.
[39] Ницше Ф. Происхождение ... С. 12.
[40] Там же. С. 229.
[41] Там же. С. 39.
[42] Там же. С. 58.
[43] Там же. С. 229.
[44] Там же. С. 214.
[45] Там же. С. 8.
[46] Там же. С. 19-20.
[47] Там же. С. 197.
[48] Там же. С. 16.
[49] Цит. по : Лифшиц М. Указ. соч. С. 40.
[50] Ницше Ф. Чем я обязан древним. С. 419.
[51] Siebert J. S. 17.
[52] Словарь античности. С. 86.
[53] Burkchardt Jacob. Griechische Kulturgeschichte. Basel; Stuttgart, 1898. Bd. 2. S. 373. (В дальнейшем - G.K.).
[54] Ibid. Bd. 4. S. 3.

[55] Ibid.
[56] История ... С. 123.
[57] G.K. Bd. 4. S. 7.
[58] Ibid. S. 32.
[59] Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии//Собр. соч. М., 1957. Т. 6. С. 386.
[60] G.K. Bd. 4. S. 32.
[61] История ... С. 125.
[62] Там же. С. 214.
[63] G.K. Bd. 4. S. 169.
[64] Ibid. S. 61.
[65] Ibid. S. 194.
[66] Ibid. S. 192.
[67] Ibid. S. 193.
[68] Ibid. S. 194.
[69] Ibid. S. 296.
[70] Ibid. S. 304.
[71] Ibid. S. 335.
[72] Ibid. S. 4.
[73] Burckhardt Jacob. Historische Fragmente. Aus dem Nachlass gesammelt von Emil Durr. Stuttgart, 1957. S. 2.
[74] История ... С. 131.
[75] См.: Эстетика в трамвае//Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 151-163.
[76] Ницше Ф. Происхождение ... С. 19.
[77] G.K. Bd. 4. S. 304.
[78] Ibid. S. 186.
[79] Ibid. S. 181.
[80] Ibid. S. 182.
[81] Burckhardt Jacob. Weltgeschichtliche Betrachtungen//Jacob Burckhardt. Gesammte Werke. Berlin, 1957. Bd. 6. S. 1.
[82] Ibid. S. 2.
[83] Ibid. S. 3.
[84] G.K. Bd. 4. S. 24.
[85] Weltgeschichtliche ... S. 3.
[86] Ibidem.
[87] Ibidem.
[88] G.K. Bd. 1. S. 11.
[89] Ibid. S. 2.
[90] G.K. Bd. 4. S. 25.
[91] Ibid. S. 3.
[92] Ibid. S. 8.
[93] Deri Jacob. Vorwort des Herausgebers//Burckhardt Jacob. Griechische Kulturgeschichte. Bd. 1. S. 6.

[94] Ibidem.
[95] G.K. Bd. 1. S. 11.
[96] Аверинцев С.С. Новое ... С. 30.
[97] Historische Fragmente. S. 1.
[98] Ibid. S. 2.

Н.Н. Мещерякова

К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ МОДЕЛИ МИРА ДРЕВНЕГО ГРЕКА VIII-VI ВВ. ДО Н.Э.

В последнее время историческая наука все более тяготеет к созданию обобщающих панорамных полотен различных культурных эпох, стремясь, насколько это возможно, представить их целостный стереоскопический образ. Особый интерес представляет попытка реконструировать духовную атмосферу, в которой существовало общество, исходя из его социально-экономических, политических и культурных особенностей. Цельное же представление о той или иной культуре невозможно без знакомства с ее человеком, строем его мыслей, системой ценностей. Невозможно чисто механическое восприятие истории.

Оптимистическое представление исследователей о возможности для современной науки воссоздать достаточно адекватную картину модели мира людей далекого прошлого зиждется, во-первых, на уверенности, что умственная деятельность человека оставляет не менее отчетливые следы в истории, чем дело его рук. Во-вторых, этот оптимизм оправдывается появлением познавательного инструментария, позволяющего такие исследования проводить.

Античная Греция представляет собой особую ценность в этом отношении, поскольку как никакая другая культура дорожила плодами своего умственного труда. Особый интерес в ее истории вызывает эпоха конца архаики - начала классики. Это время складывания полисного государства и его духовной основы. В нем осуществлялась трансформация аристократической по духу культуры в демократическое по социально-политическому устройству общество, что определило особенности процесса формирования мировоззрения.

***

Неверно было бы сказать, что до сих пор в научных работах по античной Греции исследованию морально-ценностных установок не уделялось вовсе никакого внимания. Они опосредованно затрагивались, когда рассматривались проблемы, связанные с духовной

жизнью общества в целом, идейным наполнением эпохи, но никогда не являлись самостоятельной целью исследований.

В исторической науке преобладает ретроспективное изучение истории, "взгляд снаружи". Это научно обоснованная позиция, которая позволяет отрешиться от излишних подробностей и увидеть общее, главное. Но такой подход не исчерпывает всех возможностей познающего субъекта. Он обращает внимание на внешние проявления духовной жизни эпохи, не углубляясь во внутренний мир ее человека. Изучение же морали и ценностных установок людей прошлого дает возможность взглянуть на культуру изнутри, что расширяет сферу познания.

Наиболее богат обобщающими работами по истории Древней Греции и особенно ее духовной истории был период конца XIX - начала XX в. Это время, когда античность и вообще историческая наука вызывали не только чисто академический интерес, но и привлекали широкое общественное внимание. Но это период, который особенно был отягощен зависимостью от своего собственного времени. Несвободны от этой зависимости и такие выдающиеся произведения, как "Закат Европы" О. Шпенглера и "Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм" Ф. Ницше. Главное, что, по-моему, привнесли эти авторы и ряд других в историю Древней Греции, - это пессимизм в оценке своей собственной эпохи.

Ф. Ницше называет греков "болезненно чувствительными, неистовыми в своих желаниях, из ряда вон склонным к страданию народом"[1]. Грекам, по его словам, "приходилось одерживать победу над ужасающей глубиной миропонимания и болезненной склонностью к страданию" с помощью "аполлонической иллюзии"[2], блестяще отразившейся в культе олимпийских божеств.

Вячеслав Иванов так говорит о творчестве Ницше: "Мы впервые услышали, что чувство вселенского страдания и восторг приобщения к нему были основным настроением греческой души, что красотой греки спасались от "пессимизма", что жизнь в их глазах имела цену "эстетического феномена"[3]. Сам он полагал, что душевный разлад греков нашел двойственный исход: "Они развили греческий идеал, и они обоготворили страдание"[4].

Освальд Шпенглер критически оценивал свое время, но еще более страшился он будущего европейской цивилизации, предчувствуя грядущие войны и потрясения. Созвучные настроения вкладывал он в души античных греков. "Античный человек - вне истории, весь в настоящем"[5], ему свойственна "глубокая метафизическая боязнь перед преодолением осязательно-чувственного и настоящего"[6]; "люди ничего не хотели и ни на что не дерзали, но находили опьяняющую красоту в том, чтобы сносить"[7].

Напротив, Р. Дж. Коллингвуд в "идее истории" отмечает очень острое чувство времени у древних греков, настолько болезненное

чувство проходящего, что единственным объектом, достойным внимания исследователей, стало неизменное, как что-то вечное и неподверженное переменам[8].

Наиболее выдающийся русский исследователь философских аспектов античности А.Ф. Лосев также отмечает, что "в лирике появляется чувство времени, основанное на убеждении в активности временного процесса"[9]. Лосев говорит, что синтез "страдания и наслаждения имеет эстетическую природу, так как путем превращения жизненного страдания в предмет эстетического сознания и творчества оно обезвреживается"[10]. Последние две точки зрения представляются более приемлемыми, поскольку для античной культуры не характерно сознание несовершенства собственного мира, и тот же В. Иванов писал, что "греки знали один мир и утверждали его в его чистейшей форме"[11].

***

Предлагаемая работа является попыткой реконструировать некоторые моменты древнегреческого мировоззрения, которые касаются идеальных моделей человеческого поведения в представлении самих эллинов, пути их формирования, а также степень влияния этих выработанных общественных норм на познавательный процесс данной культуры.

Общность взглядов определенного коллектива на мир и место человека в нем формируется под давлением каких-то общезначимых для всех людей нормозадающих факторов. Для Греции нормозадающей силой, на мой взгляд, являлись религиозные представления, основывающиеся на иррациональной вере и потому наиболее доступные в восприятии; авторитет общинной традиции и сила государственной идеологии, отвечающей особенностям социально-экономической организации общества.

Многие достижения древних греков заслуживают нашего пристального внимания и даже поражают наше воображение своим совершенством. Но более всего эгоцентричное сознание европейца привлекает в античной культуре высокая оценка ею человеческих возможностей: способности разума познать истину, совершенства его физической природы.

Полисная государственность сменила общинный уклад жизни с присущим последнему коллективным сознанием, традиционализмом, где личная инициатива подавлялась существующими стандартами поведения, где анализ явлений сводился к поиску прецедентов. Развитый же полис V-IV вв. до н.э. является целиком созданием греческого ума, где люди сами устанавливали законы и принимали решения.

Почему же именно в Греции стала возможна столь высокая оценка самостоятельности человека? Поиск ответа начнем с рассмотрения религиозных особенностей жизни древнегреческого полиса.

Религиозная вера возникает не только от бессилия и страха перед неизвестным, и тем более не по этой причине она столь прочна в сознании людей, иначе с развитием научных знаний ее влияние сошло бы на нет. Она не только удовлетворяет, вернее, подавляет познавательный интерес суррогатом знания,но, что не менее важно, в идеале задает общую концепцию человеческого существования.

Олимпийская религия на первых порах выполняла структурирующую роль для первобытного сознания, но более "грандиозная" задача, та, которую я указала выше, была ей не по силам по трем причинам: она была безыдейна, не моральна и слишком телесна.

Под телесностью[12] понимается все то, что может привязать к земле, к форме, к конкретному воплощению, все те материальные узы, которые обессиливают богов в человеческом воображении.

Античное мирочувствование, наделяющее все мыслимые явления определенной субстанцией, не исключило и собственных богов, наделив их прекраснейшим воплощением красоты мира - человеческим телом. Сотворяя своих кумиров, древние греки мыслили очень конкретно, оперируя аналогиями с привычным, видимым. Мысль о запредельном сознанию возникает уже в совершенно автономном от религии научном мышлении. Идея единого бога хотя и появляется, но лишь на философском уровне, и в ней бог не является мирообразующей причиной.

Античные боги не мыслятся вне Земли, они не первичны по отношению к ней, они сами неотъемлемая часть мирового порядка, а не сила, его устанавливающая. Олимп материальной нитью связует Небо и Землю. Боги присутствуют в природе наравне с человеком, являясь сущностью небезусловной. Таким образом, мир богов есть лишь более совершенное человечество, "самые возвышенные возможности телесной формы"[13].

В отношении воли богов к миру людей нет никакого морализующего начала. Утверждается все, что имеет место, независимо от того, добро это или зло. Религия не дает нравственных императивов, к богам бесполезно обращаться в поисках справедливости.

Олимпийская религия безыдейна. В ней нет собственного плана развития человеческой истории[14]. Боги только обеспечивают или разрушают планы людей. Фридрих Ницше блестяще охарактеризовал главную ее особенность - не руководить жизнью, а освящать ее явления, "боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью"[15].

Эта религия не эсхатологична ни в мировом, ни в индивидуальном плане. Она нацелена на земную жизнь, более того, на жизнь в настоящем моменте. Мотив жизни души после смерти тела не играл

существенной роли. Власть богов над людьми имела свой предел - она заканчивалась у порога смерти.

Абсолютное могущество богов, их власть как волюнтаристское начало, как ежемоментное проявление свободной воли и силы оспаривалось наличием самостоятельной неуправляемой силы судьбы:

Восседая, Зевс
Не волен перемерить меру судьбы, предел богов[16].

Судьба, рок, как случай и необходимость, постепенно развились в идею о незыблемом порядке бытия, о мировой гармонии и мировом законе.

Боги античности величественны, но не велики, в них нет мистического обаяния, откровения, благости. Они выше человека по шкале соизмеримых ценностей. В развитии своего сознания древние греки переросли свою веру. На исторической арене началась борьба двух тенденций: возможности эволюции представлений о богах как вершителях судеб к строгим судьям человеческих жизней, смещение акцентов с восприятия своей судьбы как "доли" к судьбе как "каре"[17]. И вторая тенденция - взятие на себя человеком тех функций, с которыми "не справлялись" боги.

Мифологическая картина мира не всегда удовлетворительно отвечала пытливому уму на возникавшие вопросы о космосе, о первоначале, о месте человека в природе, но ничто и не препятствовало поиску этих ответов в реальном мире. С помощью науки греческие мыслители создали картину космоса, справедливость нашли в законности, истину отождествили со знанием. Знания давали власть над судьбой, когда судьба все более становилась закономерностью, они стали частью искусства жить. С проникновением в умы религиозных сомнений крепла вера в разум.

Социально-политическая действительность полиса еще более стимулировала активность своих граждан, порождая уверенность в значимости их воли. Среди его идейных основ, определявших традиции общественной жизни и в конечном итоге искомого нами человека, следует выделить развитие идеи свободы, равенства, широкого привлечения всех граждан к участию в функционировании его институтов, а также особую культурную однородность его членов.

Первые две универсальные в нашем понимании категории имели в античной культуре строго определенные рамки. Свобода понималась как гражданско-правовой статус. Это не неотъемлемое качество природы человека, не его внутреннее самоощущение, а привилегия полноправного гражданина: его право на личную неприкосновенность, хозяйственную самостоятельность, правовую защищенность и доступ к политической власти.

Степень самостоятельности свободного человека в греческом мире была несоизмеримо выше, чем в восточном, где человек являлся

скорее подданным своего государства, государя и знати, чем гражданином. Поэтому столь остра у греков антитеза: свобода и несвобода.

Противопоставление свободного и раба, грека и варвара увеличивало значимость этого статуса и рождало у эллинов сознание исключительности своего положения и своего общества в целом. Свидетельством этому может служить знаменитый панегирик греческому миру в трагедии Эсхила "Персы".

Античному пониманию свободы соответствовала и трактовка идеи равенства как равноправия граждан перед законом и в общественно-политической жизни.

Что касается особой культурной однородности жителей отдельного полиса, то она была именно особой. Все проявления общественной и культурной жизни носили публичный характер, воспитывали людей в духе культурного единства: религиозные обряды и чтения вслух, театральные постановки и спортивные состязания, политические дебаты и философские диспуты. Этому способствовали и система полисного управления, стремящегося привлечь всех граждан к участию в нем, а также небольшая численность населения и малая территория полиса.

Социокультурная система греческого общества в своем наиболее ярком воплощении, афинском, содержала в себе все необходимые условия, чтобы создать у древнего грека полную иллюзию своей значимости для государства, но вместе с тем она предусматривала воспитание человека как члена коллектива, как части целого, ничего не значащего вне его. Античный грек был полноправным свободным гражданином только в границах своего государства. В его стенах воспитывался человек общественный, свободный при условии подчинения своей внутренней воли мнению большинства. Развитие личности древнего грека (характеристика человека с точки зрения его участия в общественной жизни) шло в ущерб его индивидуальности (определяющей его внутренний мир, духовный потенциал, не имеющий прямого и непосредственного общественного содержания)[18].

Традиция мыслить себя частью единого коллективного целого скорее не достижение полисной цивилизации, а наследие общинного строя, но этот коллектив строится на качественно ином основании, на признании значимости каждого его отдельного члена для общего целого.

Кроме описанных уже особенностей религиозной и социально-политической жизни древнегреческого полиса, существовал, на мой взгляд, еще один важный фактор, который стимулировал быстрое становление человеческой самостоятельности. Античность - эпоха необычайно быстрого течения времени. По крайней мере, значительные события чередовались в ней с большей интенсивностью, чем

в соседних странах. Поколение, родившееся при тирании, пережило и ее, и борьбу аристократии с демосом, и клисфеновские реформы, и начало греко-персидских войн. Поколение, появившееся на свет во время войны с персами, увидело и торжество демократии, и великого Перикла, слушало Сократа и смотрело трагедии Софокла, Еврипида, участвовало в драме Пелопоннесских войн.

Бег времени, который эллины не ощущали в общеисторическом масштабе, они очень остро чувствовали в рамках своей собственной жизни и жизни своего полиса. Античный полис пребывал в постоянном движении, становлении форм. Человек ставился перед необходимостью принимать решения и видел их последствия в своей жизни. Рост же самосознания идет быстрее там, где человек находится в экстремальной ситуации, перед проблемой выбора, а эту напряженность существования и создавал динамизм культуры.

Радикализм мышления античных философов поражает, пожалуй, еще более, чем смелость политических экспериментов. Шаг от веры в то, что Зевс задает твердый и ненарушаемый порядок всему существующему в мире, до представления космоса огнем, мерой возгорающейся и потухающей, строящейся на борьбе противоположных начал; от веры в реальность того, что ощущаешь, до сознания релятивности не только видимости, но и самого бытия вещи; от божественного установления до полагания человека "мерой всех вещей" - этот шаг весьма широк. И пройти его каждый должен был сам в рамках своей собственной жизни, когда в обществе не существовало общепринятых учений и взглядов, единой системы образования.

Напряженность ощущения скоротечности времени и всей жизни определяла, по мнению Р. Дж. Коллингвуда, античную погоню за вечным[19]. Этот динамизм обусловливал и еще одну черту греческого сознания, которую в рабочем порядке обозначим как жажду стабильности. Поиск прочной опоры, за которую мог бы ухватиться ум, на философском уровне определил объектом исследования неизменное, субстанцию; поставил акцент на форме, а не на функции вещей. Античная эстетика такое неизменное и прекрасное увидела в человеческом теле, совершенство которого подтвердили сами боги, обладающие им. В нем воплотилась материально синтезированная красота мира.

Мирясь с невозможностью постоянства событий в обыденной жизни, античная этика искала абсолютную норму поведения, устойчивый общественный идеал. Греки нуждались в нем более, чем в философском абстрактном космосе. Человеческому уму надо зацепиться за какие-то принципы существования. Олимпийская религия их не давала. Античный грек вынужден руководствоваться в своей жизни не целью, а правилами. И он создает их, упорядочивая свой мир.

Древние греки судили друг о друге по поступкам, а не добродетелям и порокам. Их интересовала форма выражения человеческих устремлений, а не внутренний процесс их образования. Голос индивидуальной совести, а совесть - это внутренний процесс самоанализа, заменялся стыдом перед обществом. Единство внешних и внутренних качеств - отражение той цельности, которой жаждала античность. Поэтому ее общественный идеал - это не моральные принципы, а прежде всего нормы поведения. Они были важны для рассматриваемого периода, так как в это время шел процесс выбора варианта социально-политического развития и осуществлялось его идеологическое оформление; это время гражданских катаклизмов, когда идеи, сплачивающие и унифицирующие общество, были особенно нужны.

Попытаемся реконструировать их, основываясь на произведениях античных лириков, а лирика была формой организации полисного сознания в этот период[20], трагедиях Эсхила, наиболее ранних, дошедших до нас примеров этого жанра, и фрагментах трудов античных философов.

Что же представляют собой норма поведения, стиль жизни, этос древнегреческой культуры ранней классики? Норма, или должное, характеризуется в античности двумя объемными понятиями: среднего и разумного. Среднее - это середина, равновесие, предел. Разумное - принцип соотнесения поведения с логикой разума, а не велением чувств. Единство среднего и разумного дает идеальное целое, или все ту же норму в ее абсолютном выражении.

Соблюдение принципа среднего как середины и меры обещает устойчивость жизненной позиции, укрепляет отношения с окружающим миром, помогает сохранить равновесие между крайностями. В обществе эта норма, сдерживающая страсти в пределах разумности, пытается гармонизировать отношения всех его субъектов. Попробуем проследить ее на примере идеала античного хозяйствования. Им стала норма среднего достатка, наиболее ярко выраженная в произведениях Гесиода и Феогнида. По мнению последнего,

Лучше всего человеку не быть чрезмерно богатым,
Лучше всего для него бедности крайней не знать[21].

Безудержная жажда денег, по его словам, сродни душевной болезни[22], но и бедность - зло, которого нет хуже[23]. Он называет ее "матерью отчаянья", она ведет к преступлению, "повредив душу в груди силой жестокой нужды"[24]. Гесиод говорит, что хотя только взоры богатого смелы, богатство богатству рознь. Праведно только то, что нажито трудом, а не разбоем и насилием, вслед за ним идут добродетель с почетом. И только тот, кто трудится, мил людям и богам[25].

В качестве общего вывода можно взять слова Эсхила из трагедии "Агамемнон": "Достаток скромный - покой душевный"[26]. Но при-

ходится признать, что этот идеал не соответствовал действительности. И грекам не чуждо стремление к наживе, из-за нее люди пускались на обман и допускали несправедливость. Тот же Гесиод жалуется, что стал их жертвой.

Ориентация на средний уровень благосостояния была необходимой чертой социально-экономической ситуации греческого полиса. Условием его стабильного существования являлись гражданское единство его членов, опора на все слои города. Единый уровень достатка в значительной степени нивелирует потребности и поведение отдельных людей. И хотя он оказался недостижим, но меры, направленные как на сдерживание роста богатства, так и мешающие полному обнищанию, существовали. К ним, как известно, относились обязанность состоятельных граждан города тратиться на общественное строительство, на театральные постановки, общие трапезы и субсидии бедным, запрещение эндогенного рабства, право каждого гражданина на землю и др.

В логике нормы среднего решали древние греки даже вопрос о счастье. Практичный ум человека давно подметил, что радости и беды идут по жизни рядом, по очереди наделяя его своими "дарами". И чем более человек был счастлив когда-то, тем горше в сравнении покажутся ему его сегодняшние несчастья (Эсхил. Агамемнон, 1337-1341). Поэтому счастье преподносится в литературе как отсутствие сильных страданий, но, в силу сохранения равновесия, и больших радостей: "среднее счастье прочнейшее"[27].

Высшая мудрость человека - знать свою меру, лишь ее соблюдение гарантирует стабильность и гармоничность жизни:

Хотелй она того, что не дано:
Многих горькая участь!
Самая пустая из людских пород -
Та, что порочит ближнего, жаждет дальнего,
В несбыточном чаянье гонясь за тщетой"[28].

Но не стоит думать, что в античной Греции звучит лишь мрачный пессимизм. Надо помнить, что земная жизнь для греков лучшая и единственная. И если не испытать счастья в ней, то к чему тогда жить? Внешнее отрицание большого счастья похоже скорее на боязнь его спугнуть, "сглазить", навлечь обратный результат, ведь олимпийцы завистливы к чужим радостям.

До сих пор речь шла о норме, о должном. Что же ведет к ее нарушению? Какие моменты характеризуют это недолжное, негармоничное, несовершенное? Наш разговор пойдет о крайностях человеческого поведения. Всякое нарушение нормы - это смещение равновесия, преодоление предела, границы среднего. К этому преступлению людей толкает дерзость. Она есть плод нездорового ума, пораженного гордыней.

Гордыня, hubris, очень важное понятие в античной этике. Она несчастье для смертных. "Боги посылают ее человеку дурному, ее порождает пресыщение и небезупречный ум"[29]. Последствия ее для людей ужасны, она толкает их на поступки, за которые приходится отвечать перед людьми и богами. Ксеркс погубил свое войско, послав его по построенному через Геллеспонт мосту, "так приказал он, одержим гордынею" (Эсхил. Персы, 372), "юной дерзостью блеснул в слепоте тщеславья" (Там же, 749).

Сами боги строго следят за соблюдением людьми канонов нормы и карают за их неисполнение. (Эсхил. Агамемнон, 382-391). Более того, и у них есть предел власти, заходить за который нельзя:

(Даже) Солнце своей не преступит границы,
а не то его фурии,
Правды помощницы, схватят тотчас же[30].

Дерзость преступления - это страстный порыв, захлестнувший разум иррациональной волной эмоций и чувств. Разумность нормы - это второе объемное понятие, ее характеризующее. Чтобы соблюсти должное, принять верное решение, сделать правильный выбор, надо руководствоваться рассудком. Действия, идущие от сердца, неизбежно ошибочны. "Советник пагубный - злая страсть" (Эсхил. Агамемнон, 396), она толкает Париса на совершение преступления, за которое расплачивается вся Эллада. Она же сводит на нечестивый поединок родных братьев Этеокла и Полиника (Эсхил. Семеро против Фив, 682).

Страсть ведет к "безумию" и "ослеплению" - "это обычные характеристики психического состояния человека в момент принятия им ошибочного и потому нечестивого решения"[31]. Безумным назван Ксеркс, "кичливое безумство" - эпитет дерзких семерых героев.

Напротив, на примере Пеласга мы видим, что решение, которое досталось царю в результате тяжелых размышлений, признано в трагедии верным, хотя оно и ведет к войне[32]. Условием благополучия, мерилом настоящего царя называет Дарий в "Персах" умение подчинять свое сердце уму (Эсхил, 767). Те же, "у кого рассудок слабее души, пребывают в тяжком отчаянье, в темном глухом тупике"[33].

Но есть в человеческой жизни две сферы активности, где страсть чаще захлестывает разум, чем следует: это любовь и сражение. Представление о войне, воинском деле сильно изменилось к началу классики по сравнению с гомеровским периодом. С одной стороны, война по-прежнему признается необходимостью, поскольку может быть оправдана разумной целью. С другой стороны, война сама по себе, сражение как поединок, на котором выявляются качества настоящего героя, потеряли всякую ценность.

Необходимая война - это долг по защите отечества, его святынь. Отдать жизнь за Родину - единственный разумный смысл гибели

человека на поле боя. Воинская же профессия вообще потеряла свою привлекательность: "До поры лишь покуда сражается, дорог наемник"[34].

В трагедии Эсхила "Агамемнон" переоцениваются смысл и итоги Троянской войны. Ее оправдание целиком возлагается на волю богов, пожелавших наказать Париса за нарушение закона гостеприимства. Месть же Менелая за нанесенное ему оскорбление не может быть достойной причиной гибели стольких ахеян (436-439). Снижается и образ Елены. Она называется преступницей, оставившей согражданам войну, а Трое принесшей гибель (413-415).

Арес у Эсхила в "Семеро против Фив" назван "бешеным богом" (342), т.е. страстным, безумным. Не случайно, что его любит именно Афродита. Ведь любовь - это царство страсти: "Страстью я горю и безумствую", - говорит Сафо[35].

Конечно, идеал общественного поведения никогда полностью не соответствовал реальному положению вещей. Но знакомство с ним дает представление о системе общественных ценностей, основах мировоззрения, характерных чертах данного коллектива.

Призыв примерять сердце к рассудку всегда оставался только призывом. Безумие, страстность - атрибуты юности, а античность юна и по-юношески максималистична, привержена четким дефинициям и полна веры в святость абсолюта. Ее не тяготит прошлое и страх перед будущим, но в ней нет и детского оптимизма. Юность скорее готова бросаться из крайности отчаянья к безудержной вере в лучшее.

Вместе с тем античность стремится сохранить маску взрослости, ограничивая свои страстные порывы нормами умеренности и здравого смысла. Она понимает, что "нить тонка и жестока Ананке"[36], и пытается защитить себя правилами в этой взрослой жизни. Ее идеальная норма не символ безликости, а стремление к совершенству.

Внимательный читатель, знакомый с произведениями античных лириков, может усмотреть в моей аргументации многочисленные натяжки, когда из их стихов извлекается норма среднего, тогда как во многих из них явственно прослеживается культ героя, наделенного всеми атрибутами исключительной личности: вниманием к личной чести и доброму имени, рыцарским отношением к противнику, жаждой исключительных деяний и аристократическим, полным достоинства смирением перед своей судьбой.

Однако необходимо иметь в виду, что VII-VI века до н.э. - время борьбы аристократического и демократического принципов. Поскольку античные поэты, как и философы - их современники, являлись представителями аристократии, носителями ее мировоззрения, они не могли не вносить его в свое творчество. Но даже если в него проникают новые идеи, то можно представить, насколько же

они были сильны. И если мы вспомним, что в Афинах, на историю которых я в основном опиралась, все же победила демократия, то ее идеалы мы и должны взять за норму.

Обобщенные взгляды на мир и место человека в нем отражаются в принципах познания, исповедуемых в конкретной культуре. Панегирик греческой науке творится на всем протяжении европейской цивилизации. Ее достижения легли в основу современной геометрии и алгебры. Философская мысль стала основой научного мышления. Она самостоятельна и уникальна в контексте общечеловеческой истории. Эта уникальность связана с общими особенностями греческого сознания.

Античный ум сделал грандиозный скачок в своем развитии, вырвавшись из тенет видимости. Первобытное сознание отождествляет видимость и реальность, что его волнует, то и существует[37]. Античная мысль развела опыт чувственного ощущения, дающий представление о видимых вещах, и логическое, умственное постижение сути явлений. Она различила знание и мнение, саму вещь и ее идею. Эволюционировала от поиска прецедентов к выявлению причин, от оперирования аналогиями - к постижению следствий. Античное мышление освятило необходимость, разделив ее на разумность и закономерность. В нем на философском уровне родилось понимание гармонии, основанной на борьбе противоположных начал.

Попробуем представить, как же конкретно общественные идеалы и общественные интересы влияли на ход познавательного процесса.

Во-первых, ни полисное общество, ни религиозная организация не ставили никаких искусственных ограничителей развитию научной мысли. С другой стороны, обладание свободными гражданами досугом, который они обязаны были посвящать благородным, но бесполезным с практической точки зрения занятиям[38], способствовало этому развитию. Благородный досуг и "практическая незаинтересованность мысли" определили особый "пассивно-созерцательный образ мышления" и выдвинули на первый план занятие философией и теоретической математикой, наиболее абстрагированных от хозяйственных интересов наук, где нормой является "бескорыстность и бесцельность" самого знания[39].

Научный поиск античные философы направили в сторону постижения закономерностей бытия, сущности и общего. Наука получила самостоятельную ценность, она гармонизировала миропорядок так же, как античный идеал пытался сделать это в обществе. Греческий космос - "продукт эстетического анализа", поиск совершенств[40].

Существует стереотипное представление об особой интеллектуальной отваге древних греков, основанной на доверии к возможностям человеческого разума. Однако отсутствие познавательного страха не мешало существовать определенной ограниченности ан-

тичной философии. Основная характерная ее черта - субстанциональность мировоззрения. Объектом подлинного знания в ней могло быть только неизменное, обладающее присущими лишь ему чертами и не несущее семена разрушения в себе самом[41].

Монизм философского мышления, исходящего из существования субстанции, объективной реальности, которая существует сама по себе и не зависит ни от чего другого, являющейся одновременно и мельчайшей частицей материи и творческой причиной всего, т.е. тождеством идеального и реального, духа и материи; этот монизм привязывал мышление к тяжести материального мира, мешал абстрагироваться от вещественности, выйти за рамки формы. В основе античного мировоззрения лежала устойчивость оформленной материи. Это не давало возможности восторжествовать идее развития, так как изменения понимались как проявления ранее не замечаемых или скрытых черт субстанции, как изменение количественных соотношений постоянных элементов.

Стремление наделить все мыслимые явления осязаемым, имеющим форму образом ограничивало античный космос, в котором не было места бесконечности и безмерности пространства[42].

Наиболее значимые для последующих времен достижения были сделаны в математике. В объектах математического знания нашли нечто неизменное, удовлетворяющее античному вкусу. Кому еще, кроме греков с их любовью к совершенству, к отвлеченной мысли, могло прийти в голову искать доказательства "очевидных" истин, исследовать математические проблемы в общем виде?[43]

Созерцательный характер мышления предполагает доверие к интуиции как способу познания[44]. Ее научные теории носят вероятностный характер. Поиск доказательств осуществляется под уже существующую аксиому дедуктивно-логическими методами. Целью исследования является не накапливание знания, а постижение законов. "Античная мысль имела целью воздействовать на людей, а не преобразовывать природу. В этом смысле дедуктивный метод наиболее блестящий, если стоит задача покорить слушателей"[45].

Разум древнегреческих мыслителей не был перегружен ни религиозными догмами, ни научными знаниями, накопленными до них. Они не энциклопедисты, "многознание уму не научает". Прошлый опыт не тяготит их память, они дерзают думать. Но стремление охватить всю природу в целом чревато увлечением чисто спекулятивными теориями, далекими от действительности. Естественные науки требуют комплексного изучения, опыта и кропотливых экспериментов. Широта подхода, смелость мысли опережали в античности уровень реальных знаний. "Для ее естествознания характерен недостаток самоограничения"[46].

Тем не менее нет другой такой культуры, которая столь привлекала бы внимание, вызывая своими достижениями наше искреннее восхищение.

***

Античная цивилизация поставила человека в центр своей истории, наделила его особой ответственностью. В череде ее событий надежной опорой ему не могли служить ни традиционные устои, постепенно терявшие свою силу в меняющемся мире, ни религиозные догмы, которые могли бы стать защитой метущемуся сознанию, но которых в собственном значении этого слова не существовало. Древним грекам приходилось самим создавать свое общество, государство, творить свою судьбу. И чтобы дать ей прочное основание в реальности, им пришлось, сплотившись в единое коллективное целое, выработать идеальные нормы его жизнедеятельности, руководствуясь чувством меры и здравым смыслом. Принятая на себя ответственность породила и уверенность в собственных силах, веру в разум, смелость мысли.

Пусть древние греки и не всегда успешно отвечали на вызов, который бросала им жизнь, но их деятельность дает нам представление о границах возможностей человеческого сознания на заре мировой истории.

[1] Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм//Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 67.
[2] Там же. С. 68.
[3] Иванов В. Эллинская религия страдающего бога//Новый путь. 1904. N 2. С. 64.
[4] Там же. N 1. С. 116.
[5] Шпенглер О. Закат Европы. М., 1923. Т. 1. С. 304.
[6] Там же. С. 73.
[7] Там же. С. 207.
[8] См.: Коллингвуд Р. Дж. Идея Истории: Автобиография. М., 1980. С. 22, 23.
[9] Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 179.
[10] Там же. С. 224.
[11] Иванов В. Указ. соч. N 2. С. 72.
[12] См.: Шпенглер О. Указ. соч. С. 71.
[13] Там же. С. 405.
[14] См.: Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 41.
[15] Ницше Ф. Указ. соч. С. 67.
[16] Пиндар, Вакхилид. Оды: Фрагменты. М., 1980. С. 193.

[17] См.: Я р х о В. Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978. С. 34.
[18] Одиссей: Человек в истории, личность и общество. М., 1990. С. 10.
[19] См.: К о л л и н г в у д Р. Д ж. Указ. соч. С. 23.
[20] См.: Г а с п а р о в М.Л. Древнегреческая хоровая лирика//Пиндар, Вакхилид. Оды: Фрагменты. С. 360.
[21] Античная лирика//Библиотека всемирной литературы. М., 1968. С. 154.
[22] Произведения Феогнида//Доватур А.И. Феогнид и его время. Л., 1989. С. 154.
[23] Там же. С. 153.
[24] Античная лирика. С. 149.
[25] Эллинские поэты в переводах В.В. Вересаева. М., 1963. С. 151.
[26] Э с х и л. Трагедии. М., 1978. 191. Далее ссылки на трагедии Эсхила даются в тексте с указанием страниц в скобках.
[27] Пиндар, Вакхилид. Указ. соч. С. 113.
[28] Там же. С. 70.
[29] Произведения Феогнида. С. 152.
[30] Г е р а к л и д Э ф е с с к и й. Фрагменты сочинения, известного позже под названиями "Музы" или "О природе"//Тит Лукреций Кар о природе вещей. Приложение. М., 1983. С. 238.
[31] Я р х о В.Н. Указ. соч. С. 123.
[32] Там же. С. 95.
[33] Античная лирика. С. 156.
[34] Эллинские поэты в переводах В.В. Вересаева. С. 156.
[35] Там же. С. 237.
[36] Там же. С. 281.
[37] См.: Ш п е н г л е р О. Указ. соч. С. 405.
[38] См.: В е б л е н Т. Теория праздного класса. М., 1984. С. 127.
[39] См.: А в е р и н ц е в С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 51; Л о с е в А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации//Античность как тип культуры. М., 1988. С. 39.
[40] Л о с е в А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 175.
[41] См.: К о л л и н г в у д Р. Д ж. Указ. соч. С. 43.
[42] См.: Ш п е н г л е р О. Указ. соч. С. 73.
[43] См.: Ж м у д ь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 56.
[44] См.: Ф р а н к ф о р т Г., Ф р а н к ф о р т Г.А., У и л с о н Д ж., Я к о б с е н Т. В преддверии античной философии. М., 1984. С. 221.
[45] Ж м у д ь Л.Я. Указ. соч. С. 66.
[46] Там же. С. 146.

И.А. Жарков

МАКС ВЕБЕР И МОЗЕС ФИНЛИ: ДВА ВЗГЛЯДА НА ИСТОРИЮ АНТИЧНОСТИ

Данная работа не преследует цель дать всесторонний анализ воззрений М. Вебера и М. Финли на историю античности. Мы попытаемся рассмотреть в сравнении только основные положения двух концепций, а также влияние некоторых идей Вебера на методологию и социальный анализ Финли.

Имя Мозеса Финли занимает одно из самых почетных мест в современной исторической науке. Он считается одним из основателей антимодернизаторского направления, которое существенно обновило основные установки и подходы к изучению прошлого, а его труды оказали и продолжают оказывать значительное воздействие на развитие современных исследований по истории древнего мира.

На рубеже 60-80-х гг. XX в. в мировом антиковедении произошли заметные изменения: "нарастающее влияние М. Финли затмило блеск ранее господствовавших идей М. Ростовцева, которые с этого момента стали подвергаться открытой критике"[1]. А после публикации в 1973 г. "Античной экономики" и выхода в свет ее переводов авторитет Финли еще более возрос, к его концепции стали обращаться историки различных стран и направлений. Как впоследствии писал французский исследователь Ж. Андро, выдающаяся интеллектуальная мощь кембриджского историка позволила ему сделаться в антиковедении одной из самых влиятельных фигур[2].

Стремительному росту популярности работ М. Финли во многом способствовало использование им при анализе социокультурного развития античности ряда теоретических разработок М. Вебера. Многие современные западные историки отмечают несомненное влияние идей "классика социологии XX в." на формирование антиковедных воззрений Мозеса Финли[3]. Присутствие отдельных положений понимающей социологии Вебера явственно ощущается как в методологии английского историка, так и в его конкретно-исторических исследованиях.

Впервые Финли обратился к творчеству Макса Вебера в 30-е гг. в связи с вопросом уместности категории "капиталистического хо-

зяйства" для анализа античной экономики. Необходимо заметить, что эта проблема стала активно обсуждаться еще в конце XIX - начале XX в. сторонниками двух концепций - Эд. Мейера и К. Бюхера. М. Вебер в этой полемике занял сторону "примитивистской школы", к которой, кроме него, примкнули такие известные историки, как А. Циммерн и Л. Ортель.

Известно, что еще в 1895 г. в академической лекции по случаю вступления в должность профессора Фрейбургского университета Макс Вебер подверг резкой критике классический метод исторической политэкономии и методы современной историографии за экстраполяцию тенденций современного развития на исторические процессы прошлого. А в своей работе "Аграрная история древнего мира", изданной в 1909 г., он писал, что "эти аналогии со средневековыми и современными явлениями ... большей частью в высшей степени ненадежны и нередко прямо-таки вредны для непредвзятого познания. Античная культура имеет специфические особенности, которые резко отличают ее как от культуры средневековой, так и от культуры нового времени"[4]. "Нет ничего опаснее, - заметил он далее, - как представлять себе отношения античного мира на "современный лад"[5].

Несмотря на эти утверждения, Вебер все же допускал возможность существования элементов капиталистического хозяйства в античном мире. Он считал, что в этом вопросе все зависит от того, какое содержание мы вкладываем в это понятие. "Между тем если понятие "капиталистического хозяйства" не ограничивать совершенно не мотивированно определенным способом эксплуатации чужого труда путем договора со "свободным" рабочим - не вносить, следовательно, социальных признаков, вкладывать в это понятие чисто экономическое содержание и признавать наличность "капиталистического хозяйства" везде там, где объекты владения, составляющие предмет оборота, эксплуатируются частными лицами с целью приобретения прибыли способами, присущими меновому хозяйству, - тогда нет ничего бесспорнее далеко идущего "капиталистического" отпечатка, лежащего на целых - и как раз на "величайших" эпохах античной истории"[6]. Но, утверждая это, Вебер все же предостерегал от преувеличения доли капиталистического в античной экономике.

По его мнению, в Греции и Риме наряду с условиями существования "капиталистического хозяйства" были и препятствия для его развития. Главнейшие из них, по Веберу, заключались, во-первых, в политическом своеобразии античных общин, а во-вторых, в экономическом своеобразии античной культуры, под которым он понимал ограниченность рыночного производства вследствие ограниченной, благодаря техническим условиям оборота, экономической провозоспособности товаров внутрь страны и обратно и т.д.

Развивая идею о наличии элементов "капиталистического хозяйства", Вебер придавал большое значение способам помещения капитала в классической древности. Согласно его точке зрения, в античном мире существовало достаточно большое количество различных способов для получения прибыли. К ним он относил морскую торговлю, взятие на откуп государственных налогов и общественных работ, разработку рудников, плантационное производство, банковские операции отдачи денег под заклад земли, сдачу в наем рабов и их капиталистическую эксплуатацию.

Класс частных капиталистов, согласно Веберу, формировался в основном из метеков в Греции и всаднического сословия и либертинов в Риме. Самой могущественной группой среди них были государственные откупщики. Но античные капиталистические предприниматели "занимали почти всегда довольно-таки прекарное социальное положение"[7].

Вебер видел в древности сильное преобладание специфически торговых интересов в политике. Он считал, что большинство войн, которые вели греческие полисы и Рим, имели торговый характер. "Заморское расширение было капиталистическим ... в интересах торговцев, откупщиков налогов и доменов были уничтожены старые торговые центры: Карфаген, Коринф, Родос, проводилась политика заморских аннексий, которые служили эксплуатационным интересам капитала, а не колонизационным интересам свободных крестьян"[8].

Война, по Веберу, играла огромную роль в экономическом развитии античного мира. Социолог утверждал, что полис представляет собой в классический период "совершеннейшую военную организацию, какую только создала древность. Он основан по существу для военных целей, как масса средневековых городов основана по существу для экономических целей"[9].

Постоянные войны и многочисленные победы способствовали расширению рабовладения, удешевлению рабов и вместе с тем усиливали побуждение к их капиталистической эксплуатации. Рабы имели большое значение для хозяйственной жизни греко-римского мира. Постепенно в ходе своего развития рабский труд вытеснял свободный труд, между ними, главным образом в области промышленного производства и мелкой торговли, велась борьба. Но в то же время, как говорил Вебер, рабовладение препятствовало внедрению в производство усовершенствованных орудий труда.

Но в целом, по словам Вебера, хозяйственному мышлению в докапиталистических обществах были присущи традиционность и рутинность[10]. Вебер назвал тип хозяйствования античного общества "авантюристическим капитализмом"[11], так как это капитализм торгово-ростовщический и укоренен он в обществе политически, а

не экономически, который коренным образом отличается от современного типа капитализма.

Такая трактовка греко-римской истории была вызвана близким знакомством Макса Вебера с трудами Карла Маркса, которого он, в отличие от большинства ученых-гуманитариев своего времени, с самого начала воспринял серьезно. Немецкий социолог, подобно Марксу, имел в центре своих исследований феномен капитализма. Это подтверждают слова самого Вебера: "Нас интересует возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией труда, а в культурно-историческом аспекте - возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии ..."[12] И хотя теорию Маркса об историческом процессе, определяемом диалектикой социально-экономических отношений, он отказывался принимать в качестве единственно возможной, тем не менее считал ее самой пригодной гипотезой, которая может помочь в понимании современного индустриального общества[13]. В результате в рассмотрении докапиталистических обществ между Марксом и Вебером существует много совпадений. По мнению Финли, "... дух Маркса всю жизнь преследовал Вебера. Воспринятые от Маркса некоторые из его идей привели Вебера к видению "капитализма" там, где его никогда не существовало"[14], т.е. в античности.

Хотя большинство конкретно-исторических взглядов М. Вебера устарело, ряд положений его концепции относительно античного мира и сегодня вызывает интерес со стороны историков. Среди них особое место занимают понимание античного города как центра потребления и классификация полиса в рамках харизматического типа господства. Но прежде чем перейти к их рассмотрению, обратимся к основным положениям исторической концепции Мозеса Финли.

М. Финли в своих работах последовательно проводит идею о невозможности использования в анализе античного общества современного понятийного аппарата экономики и политики. Таким образом, тезис Вебера о "капиталистическом элементе" в древнем мире идет вразрез с основным постулатом английского историка. По мнению Финли, экономика античных обществ базировалась на сельском хозяйстве, на труде земледельцев. Преобладающий характер земледельческого права, его господство над всеми производственными отношениями предопределили специфический характер античных городов, которые были центрами поселения земельных собственников, и только земельные собственники являлись полноправными гражданами полиса. "Занятие сельским хозяйством, собственный труд на собственной земле является высшей ценностью и основной добродетелью граждан"[15].

Основой социально-экономических отношений в Греции и Риме, по Финли, была восходящая к крестьянскому хозяйству "ойкос", или

"фамилия", с нерасчлененной на экономический, социальный и личностный аспекты властью их главы. Крестьянское хозяйство было в основном натуральным и лишь там, где поблизости имелись значительные рынки сбыта (города, военные лагеря, святилища), крестьяне могли продавать часть своей продукции. Однако такого решающего значения, как при капитализме, рынок не имел и ни в его флуктуациях следует искать причины эволюции сельского хозяйства, на которое значительное влияние оказывали внеэкономические факторы.

Хозяйство крупных собственников, писал английский историк, не отличалось от крестьянских, в них господствовали те же методы, то же стремление к автаркии и та же ограниченная и почти статичная психология. Хотя обладатели владений и получали прибавочный продукт со своих хозяйств, согласно Финли, он использовался преимущественно для накопления богатств, что препятствовало расширенному воспроизводству, и значительной интенсификации производства за счет вложения денежных средств. "Капиталовложения в землю никогда не были систематически осуществляемой политикой в античности, т.е. у древних отсутствовало то, что Вебер называл экономической рациональностью. Здесь отсутствовало ясное деление между основной стоимостью и стоимостью рабочей силы, не было долгосрочных займов и т.д."[16] Те расчеты, которые делали Колумела и Катон, историк, в отличие от Вебера, считал нелепыми и абсурдными вследствие игнорирования ими ряда необходимых для расчета данных. Поэтому интерес собственников - это скорее интерес надзирателей, а не предпринимателей.

В Греции и Риме периода их расцвета, по мнению Финли, рабство вытесняло иные категории подневольного труда, преобладавшие в более ранние времена. Одним из стимулов для распространения рабства был рост производства городской продукции, для которой традиционные формы зависимого труда не были пригодны. Рабский труд проникал в первую очередь в те отрасли сельского хозяйства и ремесла, которые требовали наиболее квалифицированной рабочей силы. В античности, по словам Финли, никакой конкуренции между свободными и рабами не существовало, именно поэтому и те и другие входили в одни коллегии. Финли также не соглашался с теми, кто считал, что рабский труд был малопроизводителен и препятствовал техническому прогрессу. Рабовладельцы получали доходы от труда своих рабов и не думали о замене их работниками других категорий. Кризис рабства, говорил историк, был результатом не слабой эффективности рабского труда, а структурной трансформацией общества в целом, возрастания "спектра состояний", заменившего простое деление на рабов и свободных[17].

Согласно Мозесу Финли, в античности торговля развивалась вследствие того, что возможности деревни в обеспечении товарами были ограничены. А такие города, как Пирей, Брундузий, Равена и т.д., имевшие хорошие гавани и порты, никогда не становились крупными торговыми центрами. И хотя торговля, как отмечал Финли, стимулировала развитие экономики, она не смогла повлиять на методы и способы производства, на его рационализацию и в конечном счете в тех условиях еще более углубила кризис экономики в целом, поскольку обострила потребность в наличных деньгах, за которой не могла угнаться производительность рабского труда. В античности не существовало конкуренции за рынки сбыта и не было торговых войн. Главная причина внешней экспансии, по мнению Финли, заключалась в стремлении к захвату необходимых для поддержания гражданской общины земель и материальных ценностей.

Финли считал, что ни полисы, ни императоры не вели какой-то рассчитанной экономической политики. Они имели в виду лишь удовлетворение некоторых непосредственных потребностей. Это доказывается тем фактом, что большая часть торговли, связанной с жизненно необходимой для греков перевозкой зерна из колоний, была сосредоточена в руках нескольких богатых метеков. А римские сенаторы передали другим сословиям (в основном либертинам) сбор налогов с провинций. Древние, писал Финли, делали это потому, что "гражданская элита не была готова и не имела желания проводить какую-либо работу в этих областях экономики, без которых ни они, ни их общество не могли существовать. Элита владела ресурсами и политической властью, она жила как группа, попирающая материальные ценности"[18].

Из всего этого следует, говорит Финли, что в обществе, основанном на традиции, где господствовало мифологическое сознание, не было необходимости в появлении понятия "экономика" в современном смысле этого слова, т.е. здесь не существовало "экономической системы, которая была бы огромным конгломератом взаимосвязанных рынков"[19].

Из концепции английского историка хорошо видно, что ее основные постулаты кардинально расходятся с утверждениями Макса Вебера в отношении социально-экономического развития античного мира. Но Финли выступал не только в качестве критика М. Вебера, он воспринял и развил идущую от немецкого мыслителя концепцию античного города как центра потребления.

Веберовская концепция в своих основных чертах имеет явное родство с воззрениями К. Бюхера и В. Зомбарта, которые в принципе и начали рассматривать "город" сквозь призму потребления. Вебер говорил, что "античные города были всегда в гораздо более высокой мере, чем средневековые, потребительскими центрами и, напротив,

в гораздо меньшей мере производительными"[20], а античный пролетариат был "пролетариатом потребителей, толпой деклассированных буржуа"[21].

Свой анализ "города" Вебер начал с экономического определения, в котором развил основные положения Зомбарта: "Город - это место, в котором постоянное население удовлетворяет экономически значительную часть своих ежедневных нужд на местном рынке в большей степени за счет продуктов, которые жители и обитатели ближайших окрестностей производят или иным образом добывают для продажи на рынке"[22]. По Веберу, когда большая часть потребителей получает свой доход в качестве рантье, город, где они живут, является потребительским городом. Он утверждал, что потребительские интересы, в отличие от интересов производителей, лежат в основе социальных конфликтов в городах.

Макс Вебер рассматривал античный город как одно из воплощений идеально-типического понятия "город" вообще. При этом он не делал различий между средневековым и античным городом, объединяя их под общим названием "западный город". И тот и другой социолог считал в первую очередь объединением жителей, способных носить оружие[23]. Тем самым он вырывал город из той хозяйственной системы, в рамках которой тот существовал, затемняя его экономическую и социальную природу в каждую из этих эпох. Следуя немецкому историку А. Хейсу, можно утверждать, что Вебер никогда не публиковал своих исследований по античному городу и не выражал ясно своих взглядов по этому поводу[24].

Мозес Финли в своих работах по специфике античной цивилизации уделял большое внимание изучению данной проблемы. Английский историк считал город основным институтом и интегральной частью социальной структуры античности. В понимании места города, по его мнению, следует отправляться от двух фактов. Во-первых, греко-римский мир был более урбанизированным, чем другие общества, существовавшие до современной эпохи. Во-вторых, город в древности объединял собственно "городской центр" и "сельскую округу" (хору), т.е. здесь наблюдалась тесная взаимосвязь между городом и деревней[25].

По мнению ученого, возникновение города в какой-то мере можно объяснить и географическим фактором, но главным образом он возник постольку, поскольку был единственно подходящей для греков и римлян формой цивилизованной жизни[26].

Финли предполагал, что экономические отношения между городом и окружающей его хорой были паразитическими. "Все жители, не занятые в производстве, получали продукты и сырье от производителей деревни. Паразитирующий город платил за продукты только частичным возвращением в хору налогов и ренты, с нее же

и собранных"[27]. Возможность античных городов платить за свои потребности, пищу, металл и рабов зависела от четырех факторов: наличия или отсутствия особых ресурсов, серебра, металлов; значения местной сельской продукции; экспортной торговли; притока налогов, дани, подарков от клиентов.

Настаивая на веберовском понимании античного города как центра потребления, Финли, разумеется, не игнорировал присутствие в нем многочисленных ремесленников, производящих разнообразный товар. Но, по его словам, вклад производства был незначительным, а господствующая ментальность была стяжательской, а не производительной[28]. Что касается наличия ремесленников, то до тех пор, пока они занимались мелкотоварным производством, т.е. производством ремесленных изделий, которые продавались в розницу на местном рынке, они не лишали законной силы определения античного города как центра потребления[29].

В статье "Макс Вебер и греческий город-государство" Финли подверг основательной критике веберовскую классификацию полиса, который немецкий социолог рассматривал в контексте харизматического типа господства. Подходя к этому вопросу, Вебер, возможно, рассуждал следующим образом. Так как полис не является ни традиционной, ни рациональной (бюрократической) формой господства, то его можно соотнести с харизматическим типом. Существование харизмы он связывал с "демагогом" и "плебисцитарной демократией", которые были свойственны, по его мнению, политическому развитию греческих полисов. По всей видимости, Вебер проецировал свою модель харизматического типа господства на многочисленные демократии V-IV вв. до н.э., исключая из нее олигархические общины типа Спарты. В одной из своих последних работ Макс Вебер писал: "Харизматический политик - "демагог" - является продуктом западного города-государства. В Иерусалиме он появлялся только в религиозном обличье, т.е. в качестве пророка. Конституция Афин была в целом готова к его появлению после инноваций Эфиальта и Перикла; без него государственная машина в тот момент не могла функционировать"[30].

В концепции Вебера демократия выступает как способ и средство, а не цель в себе. Это - способ избрания лидеров; это - средство как для придания их правлению законности, так и для привлечения народа к политической деятельности. В то же время Вебер говорил, что демократия не является подходящим средством для решения обычных политических вопросов, а народ в своем большинстве не способен разрешать политические разногласия, опираясь на свои собственные способности[31].

В своей теории "плебисцитарной демократии" главную роль Вебер отводил харизматическому лидеру, который в отличие от "бюрок-

рата и лидера традиционного толка, действующих на основе определенных профессиональных знаний, исходит из собственного внутреннего убеждения в том, что он один знает способ решения поставленных проблем"[32]. Такой харизматический политик избирается прямым голосованием народом (т.е. формально легальным образом), но ответственности перед ним не несет. Степень легитимности харизматического лидера определяется масштабами его успехов. Но в то же время Вебер подчеркивал, что власть харизматического политика нестабильна. Это обусловлено тем, что она основана не на законах, не на традиции, а лишь на его собственных силах и личностных качествах, которые должны постоянно доказываться[33]. Если же народ, избравший его, не видел результатов его деятельности и не был удовлетворен, то харизматический лидер терял свою власть.

Подходу Финли, в отличие от Вебера, к присутствию харизматических политиков в греческом полисе свойственны более тщательное изучение проблемы, опора на конкретно-исторический материал и отсутствие категоричных суждений.

Финли говорит о том, что веберовскую классификацию греческого полиса как харизматического типа господства нельзя признать корректной. Во-первых, по его мнению, Вебер довольно плохо знал историю Греции. Во-вторых, в его концепции существует много неясностей. В-третьих, афинскую демократическую систему, очевидно, нельзя рассматривать в качестве "типичной"[34].

Согласно взглядам историка, предполагаемое теорией элиты безразличное отношение народа к политической деятельности не может быть перенесено в качестве нормы для афинской демократии[35]. Трудность применения веберовской модели Финли отчасти связывал и с существованием на определенных этапах развития греческих полисов такого феномена, как тирания. Правда, для самого Вебера тирания не являлась проблемой и, по-видимому, могла быть включена в рамки трех типов господства. "Вебер, - подчеркивал В. Моммзен, - никогда не рассматривал возможность существования нелегитимных типов господства". Фактически в контексте веберовской социологической теории "законной власти" не было места для нелегитимных форм господства[36].

Вебер, возможно, недооценивал и существования в Афинах таких институтов, как "остракизм" и "иск о противозаконности", которые стояли на страже демократической системы и препятствовали амбициозным планам особо возвысившейся личности. Кроме того, в Афинах демос осуществлял контроль за деятельностью политиков и полководцев.

Исходя из замечаний, как справедливо заметил В. Моммзен, демократия не может принять веберовский принцип легитимации этой

харизмы, дающей возможность для появления тирана. Считая, что власть лидера легитимизируется его персональной харизмой, а демократические институты являются просто орудием в его руках, Вебер тем самым снимает любую возможность контроля над харизматической личностью[37]. Поэтому для демократии будет всегда существовать опасность прорыва к цезаризму, а с этим не могла мириться демократическая система ряда полисов. Финли, в свою очередь, говорил, что в Афинах демагог в веберовском значении был "далеко не постоянным явлением. Он отсутствовал в период между Солоном и Клисфеном, его появление до триумфа Перикла было спорадическим, его нелегко обнаружить между смертью Клеона и окончательным падением афинской независимости и демократии ... Эта трудность с веберовской трактовкой становится еще более очевидной, если мы зададим вопрос: "Кто был демагогом в IV в. до н.э.?" Единственный человек, которому может быть приписана харизма, - Демосфен"[38].

В заключение Финли писал, что если он прав в том, что по отношению к Древней Греции три формы господства страдают изъяном, то такая схема "не может провозглашаться в качестве универсально действующей"[39]. А немецкий исследователь творчества Макса Вебера Отто Брюннер, изучая вопрос, связанный с возможностью применения понятий "господство" и "легитимность", прямо сказал, что веберовская концепция не продуктивна для исторических исследований[40]. И вообще, как указывает П.П. Гайденко, методологические принципы Макса Вебера исключают возможность различения такого типа политика, как Перикл, от политического демагога типа Гитлера, опиравшегося на суггестивно-эмоциональные формы воздействия на массы[41]. А это тоже вносит определенные трудности в изучение данного феномена.

Однако Финли не ограничился только критическим разбором веберовской модели. Он, не без некоторой прямой конфронтации со взглядами немецкого мыслителя, разработал альтернативную модель развития афинской демократии и республиканского Рима в работе "Политика в античном мире". В ней он допускает возможность того, что власть греческой и римской аристократии, которая в основном и производила политических лидеров, опиралась на роль престижа, харизмы и контроль за культовыми центрами[42].

Английский антиковед, как и Вебер, стремился решительно отойти от методологических канонов традиционного историзма, не выходивших за рамки наглядного воспроизведения прошлого. "Для Вебера само собой разумеющимся было то, что реконструкция характерных сегментов прошлой действительности может осуществляться только с помощью хорошо отшлифованного понятийного инструментария или, точнее говоря, с помощью адекватных номологиче-

ских теорий"[43]. Однако Вебер считал невозможным свести всеобщую историю с ее бесконечной совокупностью к завершенной системе теоретических понятий. И, по его мнению, "любая форма вещественной философии истории, все равно какого типа, могла в любом случае претендовать на признание в качестве гипотетической конструкции, но вовсе не объективной реконструкции цельного исторического события"[44].

Финли хорошо осознавал необходимость выработки принципиально новых подходов к изучению античности, так как предшествующие теоретические разработки не привели к разрешению проблемы специфики развития греко-римской цивилизации. Именно эта тенденция поставила перед ним в качестве центральной задачу критического переосмысления всей совокупности теорий с точки зрения преодоления модернизаторской интерпретации социально-экономических отношений античного общества.

Историк отчетливо понимал, что прошлое для современного исследователя "непрозрачно" или "иероглифично". Поэтому он постоянно ставил вопрос о невозможности отождествления наших знаний о прошлом с реальностью этого прошлого. Финли интересовали пути проникновения в понимание внутренней целостности изучаемых обществ, критерии доказательности в истории, познавательная концепция исторического источника, актуальность междисциплинарных исследований и умение по-новому вопрошать прошлое. Антиковед был сторонником равноправного диалога с прошлым и противником внесения в его изучение современных идеологем. "Современный историк античности, - писал Финли, - не может просто повторить античную практику. Ему нельзя описывать историю Рима, просто переправляя на современный лад латынь Ливия, подобно тому как сам Ливий пересказывал и переводил греческий язык Полибия"[45].

Мозес Финли в своих исследованиях активно использовал веберовское понятие "идеальный тип", позволяющее проводить логически корректную систематизацию событий и цепочек событий в свете имеющих культурологическое значение перспектив, которые коренятся во вненаучных ценностных позициях. "Как раз потому, что идеальному типу как таковому присуще лишь номологическое качество и он вовсе не имеет реального характера, можно без опасений конструировать его на базе мысленного обобщения определенных, рассматриваемых как особо значимые в культурном плане аспектов, а потом использовать его как понятийное средство для описания исторических или социальных процессов развития"[46].

В своих статьях, посвященных изучению различных методов исследования, Финли неоднократно отмечал, что "историк античности не может быть клиометром, но он может прибегать к процедуре

использования нематематических моделей"[47]. Историк в основном выступал за развитие моделей так называемого "чистого типа", которые подчиняются принципу рациональной достоверности, т.е. теоретической реконструкции форм социальных контактов при "идеальных условиях".

В настоящее время метод моделирования, базирующийся на принципах объективного соответствия, экстраполябельности модельной информации и ее верифицируемости, играет огромную роль в познавательном процессе. Его используют в своих анализах исторической действительности как историки, так и социологи и антропологи. Успешное применение моделирования в изучении различных объектов доказывает опыт самого Финли. В частности, такие его известные работы, заметно изменившие традиционные представления об античности, как "Античная экономика" и "Политика в античном мире", были построены именно как модели.

Критический подход Финли к анализу античной истории с позиций метода генерализации еще один компонент влияния идей Вебера. Как известно, Вебер выступал против историков и экономистов, ориентированных на методологию естественных наук, требуя понимания человеческого поведения как специфической задачи социальных наук. По его мнению,индивидуализирующий метод исторических наук принципиально несовместим с генерализующим методом естественных наук. Таким образом, в своих методологических исследованиях Вебер, в сущности, присоединился к неокантианскому варианту антинатуралистического обоснования исторической науки.

Финли, следуя в этом пункте за Вебером, утверждал: "История как (свойственное человеку) гуманитарное исследование не может обнаруживать свои парадигмы в законах физики, но должна стремиться к пониманию человеческого феномена"[48]. Однако, рассматривая данную проблему, он отказался от абсолютного отрицания генерализации в качестве метода. В одной из своих статей Финли писал, что " ... человек склонен делать обобщения ... и небольшие обобщения даже необходимы исторической науке"[49]. В то же время историк замечал: "Верификация глобальных обобщений чрезвычайно трудна и, по-видимому, не может быть достигнута ... Различные аспекты проблемы генерализации требуют осторожного, детализированного рассмотрения"[50].

Английский историк старался избегать в своем творчестве жестких схем и делать "глобальные обобщения", предпочитая в анализе уделять большое внимание деталям. Он осознавал, что претензии на установление всеобщей закономерности событий, которые заложены во многих социальных теориях, приводят к нивелировке исторических событий и подгонке их под априорные схемы. Следует

заметить, что английская интеллектуальная традиция вообще характеризуется склонностью к эмпиризму и большим скептицизмом по отношению к обобщениям[51].

Для творчества Финли, так же как и для Вебера[52], характерно широкое применение сравнительно-исторического метода. У Финли сравнение является не только способом анализа двух групп фактов, оно является сущностью самой истории как науки и обязанностью историка обнаруживать связи всех типов[53]. Однако, как подчеркивал Финли, историки должны избегать сравнений античного общества с современными индустриальными обществами, которые исследуют социологи, и "не-литературными", примитивными обществами, изучаемыми антропологами[54].

Во многих работах Финли упорно отвергал марксистское понятие "класс", заменяя его веберианскими категориями "статус" и "сословие", которые, по его словам, более широки и включают некоторый психологический элемент. Это акцентирование психологического элемента может быть связано не только с идеями Вебера, но и с Франкфуртской школой социальной философии, представители которой (особенно М. Хоркхаймер и Г. Маркузе) использовали социальную психологию в качестве моста между способом производства и конкретной человеческой деятельностью[55].

Финли считал, что социальная психология имеет существенное значение для исторической науки. Не принимая ее во внимание, исследователь рискует впасть в профанацию, которая ведет к неадекватному отображению исторической действительности. Об использовании антиковедом некоторых концептов социальной психологии свидетельствуют категории типа "модель поведения", "стиль жизни", "ментальность", "спектр состояний" и т.д., которые он употреблял в ходе изучения античной цивилизации.

Финли видел в Вебере мыслителя, заложившего фундамент для более тесного сотрудничества между гуманитарными науками и способствовавшего междисциплинарному исследованию. Вебер своими работами указал пути, следуя которым должна развиваться социальная история. По Веберу, гуманитарные дисциплины (и в первую очередь история и социология) должны истолковывающим образом понять социальное действие и благодаря этому причинно объяснить его протекание и последствия. В этом отношении социолог, по мнению Дитера Хейнриха, придерживался традиций герменевтического мышления. Исходя из этой установки Вебера на "необходимость понимания" предмета своего исследования, Финли выработал свое собственное кредо, которого придерживался в ходе изучения прошлого: "История по своей сущности означает вопрошание. Человек является рациональным существом: если он задает рациональные вопросы, то при помощи самостоятельных усилий своего интеллекта он может

находить рациональные ответы. Но прежде он должен познать самого себя"[56].

Мозес Финли вместе с такими историками, как Альфред Хейс и Арнальдо Момильяно, способствовал реактивации веберовской методологии в области социальной истории. Использовав принципы теории Макса Вебера, Финли попытался по-новому взглянуть на историю античности. И сейчас можно утверждать с уверенностью одно, что традиции, выработанные М. Финли и его последователями, помогают нам в значительной степени осознать стоящие перед нами проблемы в области изучения культур прошлого.

[1] А н д р ю Ж. Влияние М.И. Ростовцева на развитие западноевропейской и североамериканской науки//ВДИ. 1991. N 3. С. 166-167.
[2] Там же. С. 173.
[3] См. подробнее: D e S a n c t i s M. M. I. Finley: Note per una biagrafia intellettuale//Quaderni di storia. Bari, 1979. N 10. S. 3-37; V i d a l - N a q u e t P. Economic et Societe dans la Crece ancienne: E'ocuvre de M.I. Finley//Archives europennes de sociologie. 1965. T. 6. N 1. P. 111-148; S a l l e v R.P., S h a w B.D. Editor's Preface// Finley M.I. Economy and Socicty m the Ancient Greece. N.Y, 1981. P. 8-26.
[4] В е б е р М. Аграрная история древнего мира. М., 1923. С. 4.
[5] Там же. С. 11.
[6] Там же. С. 18.
[7] Там же. С. 39.
[8] Там же. С. 333.
[9] Там же. С. 368.
[10] В е б е р М. История хозяйства. Пг., 1924. С. 48-49.
[11] W e b e r M. Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 15. Tubingen, 1984. S. 355-356.
[12] В е б е р М. Избранные произведения. М., 1990. С. 53.
[13] М о м м з е н В. Макс Вебер и историческая наука//Новая и новейшая история. 1990. N 4. С. 57.
[14] F i n l e y M.I. The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond//Finley M.I. Economy and Society in the Ancient Greece. N.Y., 1981. P. 18.
[15] F i n l e y M.I. The Ancient Economy. Berkley, Los Angeles, 1973. P. 122.
[16] Ibid. P. 117.
[17] Ibid. P. 62-80.
[18] Ibid. P. 60.
[19] Ibid. P. 23.

[20] Вебер М. Аграрная история ... С. 15.
[21] Там же. С. 7.
[22] Weber M. Wirtschaft und Geselschaft. Bd. 2. Tubingen, 1956. S. 736.
[23] Вебер М. Город. Пг., 1923. С. 50.
[24] Heuss A. Max Weber "Bedeutung fur die Geschichte des grechischromischen Altertums"//Historische Zeitschrift. 1965. N 201. S. 529-556.
[25] Finley M.I. The Anchent City ... P. 20.
[26] Finley M.I. Early Greece: The Bronze and Archaic age. L., 1970. P. 92.
[27] Finley M.I. The Ancient Economy ... P. 125.
[28] Ibid. P. 139-144.
[29] Finley M.I. The Ancient City ... P. 21-22.
[30] Finley M.I. Max Weber and The Greek city-state//Finley M.I. Ancient history : Evidens and Models. L., 1985. P. 94.
[31] Mommsen W. The Age of Bureaucracy: Perspective of the Political Sociology of Max Weber. Oxford, 1974. P. 88.
[32] Мигранян А.М. Плебисцитарная теория демократии Макса Вебера и современный политический процесс//Вопросы философии. 1989. N 6. С. 149.
[33] Там же. С. 154.
[34] Finley M.I. Max Weber and The Greek city-state ... P. 94-95.
[35] Ibid. P. 97-98.
[36] Mommsen W. Op. cit. P. 83-85.
[37] Ibid. P. 93.
[38] Finley M.I. Max Weber ... P. 96.
[39] Ibid. P. 99.
[40] Bruner O. Bemerkungen zu den Begriffen "Herrschaft" und "Legitimitat"//Festschrift fur Hans Sedlmymayr. Munchen, 1962. S. 116-133.
[41] Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М., 1991. С. 87.
[42] Finley M.I. Politics in the Ancient World. Cambridge, 1983. P. 45.
[43] Моммзен В. Макс Вебер и историческая наука ... С. 58.
[44] Там же. С. 59.
[45] Finley M.I. The Ancient historians and his sourses//Finley M.I. Ancient history: Evidens and Models. L., 1985. P. 7.
[46] Моммзен В. Макс Вебер и историческая наука ... С. 60.
[47] Finley M.I. How it really was//Finley M.I. Ancient history ... P. 60.
[48] Finley M.I. Antropology and the Classics//The Use and Abuse of History. L., 1975. P. 108.

[49] F i n l e y M.I. Generalization in Ancient history//The Use and Abuse of History. P. 69.
[50] Ibid. P. 74.
[51] B u r k e P. Reflections on the Historical Revolution in France//Review. 1978. N 1. P. 147-156.
[52] S c h l u c h t e r W. Rationalismus der Weltbenerrschung: Studien zu Max Weber. Frankfurt a/M, 1980. S. 136.
[53] F i n l e y M.I. Economy and Society in the Ancient Greece. L., 1981. P. 113.
[54] F i n l e y M.I. Antropology and the Classics ... P. 113-114.
[55] S a l l e r R.P., S h a w B.D. Op. cit. P. 17.
[56] F i n l e y M.I. Introductions//The Greek Historians/Ed by Finley M.I. N.Y., 1959. P. 12.

Ю.В. Шаляева

К. МАРКС, Ф. ЭНГЕЛЬС, В. ЛЕНИН О СУЩНОСТИ И РАННЕЙ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА
(методологические основы советской историографии раннего христианства)

Советская историография раннего христианства уже при своем зарождении имела под собой достаточно прочную базу. Многие поколения исследователей отдали дань более или менее успешным попыткам выделить духовную первооснову одной из величайших мировых религий - христианства, определить ее сущность. Совершенно естественно, что обращались они при этом к самым первым векам истории христианства, к его истокам, рассчитывая там найти истину, не замутненную позднейшими историческими напластованиями, и с ее помощью, может быть, определить новые ориентиры в своем собственном времени. В пользу последнего предположения говорит и тот факт, что историография раннего христианства на протяжении двух столетий была на первом плане историко-философских споров, отражая важнейшие явления духовной, и не только духовной, жизни эпохи.

Впрочем, научная историография раннего христианства относительно молода. Вплоть до XVII в. история христианства практически не вызывала сомнений и целиком совпадала с евангельским повествованием - соответственно не было и повода для научного изучения. Лишь в XVII - начале XVIII в. впервые появляются литературные и философские труды, подрывавшие веру в абсолютность христианской догмы и положившие начало научной критике христианства[1], которая была продолжена в работах философов-просветителей (Вольтера, Дидро)[2]. "Плоды Просвещения" дали себя знать довольно быстро: к середине XIX в. в Западной Европе уже сформировалась богатая традиция сначала теологической, а затем и атеистической критики Священного Писания как сочинения отнюдь не боговдохновенного. Посеянное же библеистами сомнение в достоверности главного христианского источника породило желание узнать, а как же все происходило на самом деле, и вызвало к жизни новую отрасль научного знания - историографию раннего христианства, которая к концу XIX - началу XX в. уже настолько оформилась, что можно было даже говорить о различных школах и направлениях в данной дисциплине. Особенно заметно выделяются

две основные школы: историческая и мифологическая (как и всякое другое, это деление условно)[3]. Водораздел между ними - вопрос об историчности образа основателя христианства. Представители исторической школы (Ф.Х. Баур, Д.Ф. Штраус) полагали, что хотя Евангелия и не есть абсолютная истина, Откровение, но в основе их все же лежат реальные исторические факты, пусть и сильно (преднамеренно и непреднамеренно) искаженные. Мифологическая же школа (Ш.Ф. Дюпюи, К.Ф. Вольней) признавала евангельскую историю мифом - от начала до конца, а Иисуса Христа - не более чем умозрительной конструкцией, соединением самых разнообразных мифических и исторических образов, каковая уверенность, впрочем, вовсе не обязательно вела к отрицанию Бога и религии в целом[4]. Вслед за западными коллегами к изучению этого предмета обратились и российские историки (Н. Морозов, Р. Виппер).

Таким образом, формирующаяся советская историография имела возможность использовать накопленный ее предшественниками опыт. Но совершенно очевидно, что об отечественной послереволюционной историографии нельзя говорить как о простом продолжении дореволюционной. Изменились задачи, изменился ее характер. После революции она стала более однородной: подчиненной одной главенствующей идее; опирающейся на определенный, общий для абсолютного большинства исследователей метод, и метод этот определялся не личными предпочтениями историка, но государственной идеологией, предписывавшей всем унифицированное понимание "смысла истории". Советская историография стояла на "трех китах": научные разработки исторической и, еще больше, мифологической школ[5]; научные кадры, сформированные в дореволюционной России; и наконец (last, not least), марксистско-ленинская методология, определявшая пути развития как исторической науки в целом, так и конкретной ее отрасли - историографии раннего христианства[6].

***

Такая религия, как христианство, являвшееся влиятельнейшей идеологической силой в Европе XIX - начала XX в., не могла не обратить на себя внимание основателей научного коммунизма. В их обширном наследии можно найти немало размышлений о том, что есть религия; какова ее сущность; ее отношение к социализму и коммунизму; роль религии, и в частности христианства, в истории. Взгляды классиков марксизма на религию послужили источником вдохновения для многих советских историков и обществоведов, но слишком часто руководящим принципом для них оказывался брошенный в пылу полемики лозунг-афоризм "Религия - опиум для

народа", и, объясняя причины такого подхода, советские популяризаторы марксизма забывали отметить неоднозначность позиций Маркса, Энгельса и Ленина по этому вопросу. В полной мере такое упрощенное псевдомарксистское понимание сущности религии сказалось и на изучении истории раннего христианства, особенно в период становления (30 - 50-е гг.)[7], тем более что специальных указаний на возможные пути развития конкретно историографии первоначального христианства у классиков не так уж много.

Почему же отношение основателей марксизма к религии, особенно к христианству, было неоднозначным? Во-первых, не вполне совпадали точки зрения по этому вопросу Маркса, Энгельса и Ленина; во-вторых, с изменением условий претерпевала некоторые изменения и позиция касательно отношений с религией. Не обращая на это обстоятельство внимания, невозможно понять, почему именно такие, а не иные, взгляды превалировали в отечественной историографии раннего христианства; почему, несмотря на единую методологическую базу и общность историографической традиции, советские историки все же находили место и для сомнений, и для полемики.

И Маркс, и Энгельс, и Ленин получили религиозное воспитание. Обращение к коммунизму было связано для каждого из них с отрицанием традиционных ценностей, не всегда безболезненным[8]. Тем не менее путь от христианства к атеизму и коммунизму был пройден всеми тремя до конца, и взгляды их, несмотря на значительные разночтения, все же сходятся в главном, например, по вопросу о месте и роли христианства и в целом религии в обществе - современном и будущем.

От навеянных самой атмосферой XIX в. попыток объяснить веру с помощью разума, убедившись в невозможности для себя примирить "светский разум" с "религиозным разумом", они приходят к безбожию: "... Страна разума является для Бога вообще - областью, где его существование прекращается"[9]. Материалистические взгляды исключают бога из мира. Но не собственно "бытие" или "небытие" Божие интересует коммунистов. Гораздо более значимыми оказываются для них исторически организованные формы поклонения Ему, т.е. религии, прежде всего - христианство. На разоблачение "религиозного дурмана" направлено острие полемических высказываний Маркса и Энгельса. "Религия есть самосознание и самочувствование человека, который еще не обрел себя или уже снова себя потерял"[10]. "Религия - это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она - дух бездушных порядков"[11]. Еще жестче в своих оценках В.И. Ленин: "Религия - один из видов духовного гнета, лежащего на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и бесправием"[12]; "Религия - род духовной

сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь"[13].

Впрочем, отношение классиков марксизма к религии не исчерпывается негативными высказываниями - не стоит забывать и об общеизвестных требованиях исторического материализма: всякое историческое явление есть плод своего времени, а значит, может и должно быть объяснено на основании определенного комплекса современных ему социально-экономических - прежде всего, а также политических, идеологических и т.д. факторов. Религия - продукт материального мира, на это указывал еще Маркс: "Это государство, это общество порождают религию - превратное мировоззрение, ибо сами они - превратный мир. Религия есть общая теория этого превратного мира, его энциклопедический компендиум ... его всеобщее основание для утешения и оправдания"[14]. "Если уж говорить о сущности религии, т.е. о материальной основе этой фантастической сущности, то ее должно искать не в "сущности Человека", и не в предикатах Бога, а лишь в материальном мире, который любая ступень религии застает уже существующим"[15]. Логического своего завершения исторический и материалистический подход к христианской религии достиг в работах Ф. Энгельса.

Говоря о марксистско-ленинском понимании места и роли христианства в истории, нельзя обойти еще один вопрос, серьезно волновавший всех троих и в наибольшей степени демонстрирующий различие позиций: христианство и коммунизм, их сходство и различие, перспективы дальнейшего существования.

Очевидное сходство многих важнейших положений христианского и коммунистического учений вызывало законный интерес у значительной части современников, в том числе и у неофитов, и у потенциальной аудитории Маркса и Энгельса, и чуть позже - Ленина. Перечислять здесь эти идеи нет смысла (в последние десять лет интерес к соответствующей тематике вспыхнул с новой силой и на существующие параллели указывали неоднократно), для нас важна оценка классиков. Наиболее наглядно свое понимание этого "сходства" показал Маркс: "Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к себе, самоуничижение, смирение, покорность, словом - все качества черни; но для пролетариата ... смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости - важнее хлеба. На социальных принципах христианства лежит печать пронырливости и ханжества, пролетариат же революционен"[16]. Будучи скорее философом революции, нежели ее практиком, Маркс не придавал специального значения пути проникновения атеистических идей в сознание масс, полагая, что атеизм является естественным атрибутом "социалистического человека", осознавшего "существенную реальность природы"[17]. "Упразд-

нение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях"[18]. Естественно, что попытки соединения столь "несовместных" вещей вызывали у него возмущение, выливавшееся в гневных отповедях: "Христианский социализм - это лишь святая вода, которою поп кропит озлобление аристократа"[19]. Что же до будущего, то "религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм"[20]. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития", в котором крупная роль принадлежит воспитанию (соответствующему)[21], а коммунистическая революция полностью порвет и с отношениями собственности, и с идеями, унаследованными от прошлого[22].

В.И. Ленин, революционный практик по преимуществу, гораздо меньше внимания уделял вопросам догматическим. Указывая на противоположность материалистического мировоззрения марксизма христианскому идеализму, Ленин тем не менее настойчиво подчеркивал, что нельзя выдвигать на первый план антирелигиозную деятельность в ущерб интересам революционной борьбы, тем более в то время, когда пролетариат так нуждается в возможно большем числе союзников для решения насущнейшей задачи - захвата власти. Более того, он признавал возможность участия в работе партии верующего человека, настаивая на обязательности для государства принципа свободы совести, т.е. права исповедовать любые религиозные и политические взгляды: "Социал-демократия борется за полную свободу совести и относится с полным уважением к всякому искреннему убеждению в делах веры, раз это убеждение не проводится в жизнь путем насилия и обмана"[23]. Нежелание подрывать возможную социальную базу партии большевиков подсказывало, что не стоит прокламировать "безбожие" в программных документах партии, но атеистическая, антихристианская направленность самого коммунистического учения давали себя знать, что наглядно проявилось после того, как был решен "основной вопрос революции". Декларированная социалистическим пролетарским государством свобода совести предоставляла каждому возможность открыто выражать свои взгляды, но ... будучи делом личного убеждения, это не могло все же считаться частным делом по отношению к партии (между прочим - победившей, государственной)[24]. Ленин уверен, что основная масса рабочих уже "отбросила от себя с презрением религиозные предрассудки"[25], и в каждом конкретном случае напоминает о необходимости не давать религии никаких уступок[26], видимо, памятуя о конкуренции, которую имел марксизм в лице христианского учения, а также о насущной потребности в идеологической унификации общества. По сути, Ленин, как и Маркс, убеж-

ден в неизбежности отмирания религии с установлением социалистического порядка и всеми силами содействует тому.

Тех же взглядов в основных чертах придерживался и Ф. Энгельс. Он тоже материалист, атеист, он тоже верит в неизбежность отмирания религии с исчезновением объекта "превратного" религиозного отражения[27]. Энгельс вполне марксист ... Изучение истории религии, и истории раннего христианства в том числе, базировалось в отечественной науке на Марксовых принципах, а ведь Энгельс был, пожалуй, первым, кто использовал эти принципы применительно к реальной истории, но его исследования нередко заставляли увидеть многое под новым углом зрения. Особенности личности Энгельса, сложный путь его формирования как историка и философа наложили отпечаток на его логические построения, неоднозначность его отношений с христианством даже вынудила Ленина специально пояснять, что взгляды Энгельса не есть "каша из "последовательного" атеизма и "поблажек" религии, какое-то беспринципное колебание между р-р-революционной войной с богом и трусливым желанием "подделаться" к верующим рабочим"[28], что некоторые противоречия в его высказываниях - лишь результат развития, с учетом изменяющейся ситуации, исходных положений. С таким пояснением можно во многом согласиться.

Действительно, Энгельс нередко выступает как популяризатор общих идей Маркса, способствующий возможно более широкому распространению марксизма, и в таком качестве он необходимо должен согласовываться с историческим моментом и уровнем аудитории. Но интерес Энгельса к вопросам веры гораздо глубже, далеко не исчерпывается конъюнктурными соображениями, корни его лежат, возможно, в проявившемся уже в юности стремлении к Истине. Это, равно как и историчность исследований Энгельса, и его специальный интерес к проблемам раннего христианства, заставляет остановиться на его взглядах и работах особо, тем более что постановка и методы решения конкретных вопросов, связанных с историей первых веков христианства, заимствовались советскими историками именно у Энгельса, довольно серьезно занимавшегося ранним христианством и особенно библейской критикой. В его наследии есть несколько работ, посвященных этому предмету: "Бруно Бауэр и первоначальное христианство" (написана в 1882 г.), "Книга Откровения" (1883 г.), "К истории первоначального христианства" (1884 г.); ссылки на тот или иной факт и размышления о раннем христианстве встречаются неоднократно и в других работах.

Первые свидетельства горячего и неподдельного интереса Энгельса к этике, догматике и истории христианства появляются уже в 1839 г., в переписке с братьями Ф. и В. Греберами. К этому времени рационалистическая критика Библии уже приобрела в Германии

значительную популярность. Как и сотни других юношей, Ф. Энгельс, видя явное несоответствие христианского учения практике церкви, пытается самостоятельно вчитаться в строки Писания. Не составляет секрета то, что и Ветхий, и Новый Завет полны несообразностей и противоречий, их замечали еще апологеты христианства, но "верую, потому что абсурдно" уже не удовлетворяет новейших рационалистов, ведь "божественным можно считать лишь то учение, которое может выдержать критику разума"[29], и Библия, следовательно, не может быть боговдохновенна.

Тем не менее Энгельс еще остается убежденным, хоть и "разумным", христианином: "Если кто-нибудь относится высокомерно к позитивному христианству, то я защищаю это учение, которое исходит ведь из глубочайшей потребности человеческой природы, из жажды искупления греха милосердием Божьим ..."[30]; но ортодоксальное христианство "убивает в человеке божественное"[31] и препятствует "свободе разума". Отношение Энгельса к христианству и Богу на этом этапе очень личное, Бог для него равен Разуму, Истине, Спасению и, стало быть, необходим; к Нему можно приблизиться, слиться с Ним, ведь "Разум Божий, конечно, выше нашего, но все же он не другого рода". "Я поверил, ибо понял, что не смогу дальше жить так беспечно, ибо раскаивался в своих грехах, ибо жаждал общения с Богом"[32]. "Религиозное убеждение - это дело сердца. Я молюсь ежедневно об истине ... я чувствую, что не погибну, я вернусь к Богу, к которому стремится мое сердце"[33]. Но поиски Истины все дальше уводят Энгельса от Бога. Сначала "противник ортодоксии" и "разумный христианин", он меньше чем за год приходит к Штраусу, потом - к Гегелю, наконец, к Марксу[34].

На несколько десятилетий проблемы, связанные с поисками истоков христианской идеи, отходят для него на второй план, возвращается он к этой теме лишь в 80-е гг. XIX в., причем уже с новых позиций - атеиста и коммуниста, и этот "христианский Ренессанс" связан для Энгельса со знакомой нам задачей - выяснить соотношение между христианством и коммунизмом, их единство и (или?) противоположность, перспективы их сосуществования в будущем.

Для Энгельса не характерно столь жесткое противопоставление христианства и марксизма, как у самого Маркса или у Ленина, ибо христианство для него не просто конкурент в политической борьбе (хотя и эта мысль в его работах присутствует[35]), но предмет пристального и исторического изучения. Вспомним, что на определенном этапе своей эволюции Энгельс был гегельянцем, да и вся система марксизма во многом базируется на построениях Гегеля. Гегель же, может быть одним из первых, попытался взглянуть на христианство не как на застывшую форму, но как на живой, развивающийся ор-

ганизм, т.е. провозгласил принцип историзма в изучении религии[36]. Еще дальше пошел Л. Фейербах, в отличие от Гегеля объяснявший возникновение религий (в том числе христианства) вполне земными причинами[37]. И хотя к 80-м гг. Энгельс во многом ушел от построений Гегеля и Фейербаха, более того - активно с ними полемизировал, но кое-что из них, прежде всего историзм, он взял и использовал, в том числе и в отношении христианства. "С религией, которая покорила Римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительной частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей ..." [38], ... "покончить только с помощью насмешек и нападок. Она должна быть так же преодолена научно, т.е. объяснена исторически"[39].

Пытаясь взглянуть "исторически", Энгельс в работе "К истории первоначального христианства" говорит следующее: "Как и современное рабочее движение, христианство возникло, как движение угнетенных. И христианство, и рабочий социализм проповедуют грядущее избавление от рабства нищеты ... христианство и рабочий социализм подвергались преследованиям и гонениям ... И вопреки преследованиям, а часто даже непосредственно благодаря им, и христианство и социализм победоносно, неудержимо прокладывали себе путь вперед. Через 300 лет христианство стало признанной государственной религией Римской империи, а социализм за каких-нибудь 60 лет завоевал себе положение, которое дает ему полную гарантию победы"[40]. А чуть ниже Энгельс, по сути, называет христианство социализмом древнего мира, находя немало общего и в происхождении, и в социальной базе, и в построении догматов, и в организации двух учений[41]. Но даже все вышесказанное не становится основанием для отождествления христианства и социализма (а тем более коммунизма), ведь "христианство ищет избавления в посмертной потусторонней жизни на небе, социализм же - в этом мире, в переустройстве общества"[42].

Вопрос "христианство или коммунизм" Энгельс решает однозначно в пользу коммунизма, что же до найденного сходства, то здесь как раз и применяется исторический подход. Подобно многим до него - от первых ересей, возникших сразу после Никейского Собора, многочисленных реформационных или стихийно-коммунистических крестьянских учений и до Гегеля (особенно раннего) - Энгельс делит христианство на современное себе, "испорченное", искаженное в пользу правящих классов, и раннее, "первоначальное", чистое, которое хоть и не может, как теологическое мировоззрение, считаться приемлемым для коммуниста, но все же во многом действительно напоминает Энгельсу социалистическое учение и его историю[43].

Следует сказать, что хотя в оценке сущности христианства основная масса советских историков склонна была, следуя за Марксом и Лениным, скорее подчеркивать его отличия от истинно революционного учения, но постановка и методы решения проблем все же брались, как говорилось выше, по "Энгельсу", а поскольку Энгельс теснейшим образом связан с европейской историко-философской традицией, то через него - и у ранней рационалистической и теологической критики христианства. Ибо работы Энгельса по вопросам раннего христианства нельзя назвать строго оригинальными исследованиями: он опирается не на собственные изыскания, но более на работы историков, философов, теологов, занимавшихся собственно историей христианства (Тюбингенская школа, Д.Ф. Штраус, Б. Бауэр, Ф. Бенари и др.). Поэтому более интересны в его работах постановка проблем, характеристики, зримое применение материалистического и исторического подхода на примере раннего христианства: именно этой их частью и пользовались в основном наши отечественные последователи Энгельса.

Энгельс в своих работах не только постоянно использует достижения предшественников, но и стремится дать им критическую оценку. Особое место в изучении истории раннего христианства и критике Писаний Нового Завета Энгельс отводит немецкой науке, более того, по его мнению, нигде в мире, за исключением Германии, не получили достаточной известности наиболее серьезные достижения "исторической и лингвистической критики Библии, исследований вопроса о времени, происхождении и историческом значении различных писаний, входящих в состав Ветхого и Нового Завета"[44]. На работы историков и философов других стран (за исключением, пожалуй, Э. Ренана, в котором Энгельс видит лишь "жалкого плагиатора немецких критиков"[45]) он, видимо воспринимая сам дух своей рационалистической эпохи как нечто, само собой разумеющееся, практически не ссылается, не задумываясь о заслугах даже французских просветителей[46].

В немецкой же критике он выделяет две силы, оказавшие на него наибольшее влияние: Тюбингенскую школу в лице "Баура, Гфререра" и др. (к этой же школе он склонен причислять столь почитаемого им некогда Д.Ф. Штрауса), и Б. Бауэра, который "стоил больше, чем все они [официальные теологи], вместе взятые"[47]. Тюбингенская школа давала понимание христианства как учения, сформировавшегося в результате взаимодействия различных сект и учений, показала мифологичность многих рассказов об Иисусе Христе и отбросила из Нового Завета как не соответствующее исторической действительности все, что можно было отбросить, сохранив ядро христианской веры - личность Иисуса. Бруно Бауэр, с другой стороны, активно занимаясь изучением источников хри-

стианства, выявил наиболее значимые явления духовной жизни эпохи, повлиявшие на христианство, но зашел при этом столь далеко, что полностью отверг наличие исторической основы для евангельского повествования, и Энгельс замечал, что истинная история раннего христианства лежит, вероятно, где-то между этими вариантами[48]. Сам же Энгельс, опираясь на все вышеуказанные источники, пытался написать историю раннего христианства как продукта материального мира.

"Религия ... всего дальше отстоит от материальной жизни и кажется наиболее чуждой ей ... Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых свершается этот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход, остается неизбежно несознанным этими людьми, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии"[49]. Следовательно, задача исследователя (в данном случае - Энгельса) - вскрыть эти материальные "условия", обстоятельства времени. И рассматривая социально-экономические последствия Римского завоевания, Энгельс приходит к выводу, что вызванные ими апатия и деморализация[50] должны были заставить самых разных людей искать "выхода, спасения для порабощенных, угнетенных и впавших в нищету ... чтобы все они оказались охваченными единым великим революционным движением. Такой выход нашелся. Но не в этом мире"[51].

Огромное внимание уделяет Энгельс вопросу о духовных предшественниках и истории создания христианского Священного Писания. Ссылаясь на Б. Бауэра и других специалистов, Энгельс называет основными источниками христианства учения "александрийского еврея Филона ... и римского стоика Сенеки"; эти популяризованные и даже вульгаризованные системы, соединенные с идеей богочеловека (использованной еще императором Августом), с культами умирающих и воскрешающих божеств, с солярными культами и все вместе наложенные на ортодоксальный иудаизм, обусловили возникновение христианства[52].

Поскольку христианство изначально апеллировало практически к тем же слоям, что и марксизм, совершенно естественным был интерес Энгельса к социальному составу и организации первых христианских общин, тем более что спецификой социальной базы определялся и особый характер христианства. "Христианство, как и всякое крупное революционное движение, было создано массами"[53]. По мнению Энгельса, "христианство начало развиваться и нашло первые группы последователей в городах", хотя и "мелкие крестьяне, и сельские рабы [были] в числе классов, среди которых христианство могло рассчитывать найти сторонников"[54]. Даже организация первых христианских общин и формирующейся церкви схожа с современным Энгельсу положением в Интернационале[55].

Особенно интересовали Энгельса книги Нового Завета, а остроумная и логически стройная критика Апокалипсиса, построенная на лингвистическом и содержательно-историческом анализе Ф. Бенари, настолько привлекала Энгельса, что в своих работах он возвращался к этой теме не раз[56]. Пытаясь показать верующим, что первоначальное христианство действительно близко марксизму по своему духу (и следовательно, может быть им замещено?[57]), Энгельс, опираясь на Откровение Иоанна, признанное им, вслед за Бенари, самой ранней из новозаветных книг, обнаружил, что первоначальное христианство не знало ни первородного греха, ни проповеди покорности и повиновения, но требовало скорого возмездия угнетателям и завоевания при помощи небесного воинства и под водительством Христа (еще не Иисуса) Царствия Небесного. Лишь позже, с разработкой догматики и становлением церкви, появились и Святая Троица, и первородный грех с вечной потребностью его искупления благими деяниями и терпением, но и все это - вкупе с идеей пусть "отрицательного", но всеобщего равенства перед лицом Господа и неизбежностью воздаяния и за принесенные, и за претерпенные муки[58].

Не мог обойти Энгельс и вопроса о том, как и почему христианство из религии угнетенных превратилось в государственную идеологию, религию классов; каковы были взаимоотношения христианства и властей. В ранней истории христианства Энгельс, как уже говорилось, видел прямые аналогии с началом коммунистического движения, "опасную партию переворота"[59], но его популярность привлекала внимание, а отсутствие реальной программы переустройства общества позволило правящей верхушке превратить христианство в ту официозную государственную религию, от которой Энгельс отказался уже в юности[60].

Таким образом, в работах Ф. Энгельса были намечены и методология, и проблематика позднейших советских исследований по истории раннего христианства. Если некоторые его фактические неточности впоследствии, с поступлением новых данных, были исправлены, а его представление о предмете значительно углублено, то сами методологические основы оставались неизменными, а в результате - практически полное отсутствие серьезных разработок по философии, психологии, догматике христианства. По мере усиления соперничества между христианством и коммунизмом те точки соприкосновения, на которые еще указывал Энгельс, были окончательно забыты; в наибольшей степени были востребованы положения об идейных корнях и общее понимание обусловленности возникновения христианства социально-экономическими и, отчасти, политическими причинами.

Марксистско-ленинский подход требовал дехристианизации общества, что вылилось в беспощадную борьбу с христианским учением. "Христианство не давало политической и экономической программы", не объединяло идеальный и реальный мир. "Слова" было недостаточно, а христианство не звало даже готовиться к реальной борьбе", - говорил А. Луначарский[61], еще пытавшийся не противопоставлять марксистов и верующих. Что же до советской историографии раннего христианства, то она нередко следовала "принципам ленинской непримиримости в отношении религии, которые необходимо соблюдать и в научных исследованиях, касающихся религии как общественного явления"[62], хотя в лучших, серьезных исследованиях ей и удавалось преодолеть этот вульгаризированный "марксистско-ленинский" подход. Уже в 50 - 60-х гг. проявилось явное стремление глубже понять историю, а заодно - и наследие классиков, а в 80-е гг. возросший интерес к христианству и его соотношению с коммунистической идеей заставил не только востребовать некоторые позитивные оценки, даваемые классиками, прежде всего - Энгельсом: многие историки и обществоведы существенно расширили их - в пользу возможного единения двух великих иллюзий[63].

[1] Именно к этому времени относят возникновение концепции "обмана", согласно которой все мировые религии есть результат преднамеренного обмана, цель которого - "держать в узде народ" (см.: К у б л а н о в М.М. Возникновение христианства. М., 1974. С. 138-140.).

[2] Подробный анализ основных направлений домарксистской историографии с точки зрения историка-марксиста см.: К о в а л е в С.И. Основные вопросы происхождения христианства. М.;Л., 1964. С. 80-95.

[3] А.Б. Ранович обозначал домарксистскую историографию понятием "рационалистическая", Энгельс - "теологическая" (см.: Р а н о в и ч А.Б. О раннем христианстве. М., 1959. С. 7-10. Э н г е л ь с Ф. К истории первоначального христианства//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 475.

[4] Немарксистская историография раннего христианства может служить предметом отдельного исследования, но в рамках данной работы автор не ставит перед собой подобной задачи, и исследования конца XVII - начала XIX в. интересуют нас здесь лишь постольку, поскольку они оказали влияние на работы К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина.

[5] К сожалению, почти полностью выпадали из поля зрения наших исследователей работы христианских теологов; неохотно "опускаясь" даже до полемики с ними (не общей, но конкретной, с при-

ведением имен, взглядов), советские историки лишали себя возможности использовать достижения неатеистической библеистики, религиозной философии и т.д. (за исключением санкционированных классиками).

[6] Нередко построения классиков использовались "как догма", а не как "руководство к действию", поэтому в некоторых случаях уместно говорить даже не о марксистской, а о вульгаризированной марксистской методологии.

[7] Начиная с 60-х гг. предпринимаются попытки, используя многоплановость, даже многозначность произведений классиков, найти новое, не противоречащее марксизму, но более глубокое понимание раннехристианской истории.

[8] См.: Энгельс Ф. Письма братьям Ф. и В. Греберам за 1839-1840 гг.//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 521.

[9] Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура//К. Маркс, Ф. Энгельс, В.Ленин о религии. М., 1983. С. 40.

[10] Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение// Там же. С. 29.

[11] Там же. С. 30.

[12] Ленин В. Крах II Интернационала//К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин о религии. С. 13.

[13] Он же. Социализм и религия//Там же. С. 12-13.

14 Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. С. 29.

[15] Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология//Там же. С. 11.

[16] Маркс К. Коммунизм газеты "Reinisher Beobachter"//Там же. С. 71.

[17] Он же. Экономико-философские рукописи 1844 г.//Там же. С. 188.

[18] Он же. К критике гегелевской философии права. Введение. С. 29.

[19] Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии//Там же. С. 72.

[20] Не следует смешивать "социализм", реформированный Марксом, Энгельсом и Лениным и трансформировавшийся в "научный коммунизм", и просто "социализм" как учение и практику, сохранившиеся до сего дня, хотя в работах Маркса и Энгельса эти понятия практически тождественны.

[21] Маркс К. Интервью корреспонденту "Chicago tribune", дек. 1878 г.//Там же . С. 16-17.

[22] М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Манифест коммунистической партии. С. 446.

[23] Л е н и н В. Проект речи по аграрному вопросу во II Государственной думе//Там же. С. 310-311.

[24] О н ж е. Социализм и религия//Там же. С. 324.

[25] Там же. С. 13.

[26] О н ж е. О значении воинствующего материализма//Там же. С. 337-340; О н ж е. Проект программы РКП(б)//Там же. С. 334-355.

[27] Э н г е л ь с Ф. Анти-Дюринг//Там же. С. 15; О н ж е. Положение рабочего класса в Англии//Там же. С. 180-185; О н ж е. Эмигрантская литература (из второй статьи)//К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. М., 1955. С. 109-110.

[28] Л е н и н В. Об отношении рабочей партии к религии//К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин о религии. С. 327.

[29] Э н г е л ь с Ф. Письма братьям Ф. и В. Греберам//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 522.

[30] Там же. С. 524.

[31] Там же. С. 522.

[32] Там же. С. 528-529.

[33] Там же. С. 530.

[34] Энгельс вообще человек увлекающийся, и в поисках Истины или, может быть, правильнее сказать, Метода он часто и с немалым жаром присоединяется то к одному, то к другому: "я теперь супернатуралист"; "готов присоединиться к разумному христианству Шлейермахера"; "я - восторженный штраусианец"; "сторонник современного пантеизма по Гегелю" (Там же. С. 521, 526, 531, 540); "все мы сразу стали фейербахианцами" (О н ж е. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии//К. Маркс и Ф.Энгельс о религии. С. 174).

[35] Например: "Если некоторые места из Библии и могут быть истолкованы в пользу коммунизма, то весь дух ее учения враждебен ему, как и всякому разумному начинанию" (О н ж е. Успехи движения за социальные преобразования на континенте//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 103.

[36] См.: К у б л а н о в М.М. Указ. соч. С. 146-161.

[37] См.: Э н г е л ь с Ф. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии. С. 167-205; К у б л а н о в М.М. Указ. соч. С. 196-198.

[38] Э н г е л ь с Ф. Книга Откровения//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 475.

[39] О н ж е. Заметки о Германии//К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин о религии. С. 33.

[40] О н ж е. К истории первоначального христианства//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 475-477.

[41] См.: Там же. С. 477, 487-489. Возможно, это всего лишь полемическая фигура, но в работе конца 50-х гг. Энгельс проводит те же аналогии между ранней историей христианства и социализма (см.: О н ж е. Введение к работе К. Маркса "Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г." //Там же. С. 502-503. А.Б. Ранович в 1931 г. замечал в этой связи: "Энгельс не был ханжой и не боялся осквернить марксизм такой параллелью" (Р а н о в и ч А.Б. Указ. соч. С. 43).

[42] Э н г е л ь с Ф. К истории ... С. 475.

[43] Маркс и Ленин тоже обращали внимание на особый характер христианства на ранних этапах его истории, но не склонны были придавать этому большого значения.

[44] Э н г е л ь с Ф. Книга Откровения. С. 385.

[45] О н ж е. К истории ... С. 478.

[46] Между тем и концепция обмана, и теории астрального происхождения образа Иисуса Христа были предложены уже в XVII-XVIII вв. английскими и французскими философами, положившими начало европейскому рационализму (в том числе в вопросах веры).

[47] Э н г е л ь с Ф. Б. Бауэр и первоначальное христианство//Там же. С. 306.

[48] О н же. К истории ... С. 475-476.

[49] О н ж е. Л. Фейербах ... С. 169.

[50] О н ж е. Б. Бауэр и ... С. 290.

[51] О н ж е. К истории ... С. 479.

[52] О н ж е. Б. Бауэр и ... С. 285; О н ж е. К истории ... С. 502.

[53] О н ж е. Книга Откровения. С. 387.

[54] См.: О н ж е. К истории ... С. 491; О н ж е. Письмо К. Каутскому//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 591-592.

[55] О н ж е. К истории ... С. 478.

[56] См.: О н ж е. К истории ... С. 480-492; О н ж е. Книга Откровения. С. 385-392.

[57] Между прочим, сам же Энгельс говорил о том, что в его время рабочий класс и вообще низшие слои были практически безрелигиозны, хотя бы из-за недостатка воспитания (см.: О н ж е. Положение рабочего класса в Англии//К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин о религии. С. 180-185).

[58] См.: О н ж е. Анти-Дюринг//Там же. С. 323; О н ж е. Из подготовительных работ к "Анти-Дюрингу"//К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. С. 331; О н ж е. К истории ... С. 492-500.

[59] О н ж е. Введение к работе Маркса ... С. 502-503.

[60] А "христиане, получив статус государственной религии, забыли о "наивностях" первоначального христианства с его демократически-революционным духом" (Л е н и н В. Государство и революция//К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин о религии. С. 74).

[61] Л у н а ч а р с к и й А.В. Христианство или коммунизм? М., 1925. С. 23.

[62] К р ы в е л е в И.А. Атеистические заветы В.И. Ленина. М., 1969. С. 7.

[63] В последние годы мы становимся свидетелями обратного процесса, только на сей раз в роли "persona non grata" оказался коммунизм.

Ю.А. Тюменцев

МАРКСИЗМ В ОЦЕНКЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Критический анализ марксизма, без которого не может обойтись современная отечественная теоретико-историческая мысль, занятая разработкой новых подходов к изучению истории, останется далеко не полным без исследования философских оснований исторической теории Маркса. Опыт анализа философских корней марксистского учения о развитии общества содержит отечественная философская традиция в лице представителей русской религиозной философии. Обращение к этому опыту может оказать существенную помощь для осмысления марксизма в наши дни. Трактовка воззрений Маркса русской религиозной философией вызывает интерес и потому, что оно велось главным образом теми ее представителями, которые ранее прошли "школу" марксизма, эволюционировали "от марксизма к идеализму" (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.В. Струве, С.Л. Франк), т.е. попадали в ситуацию, во многом аналогичную той, в которой находится современная российская гуманитарная наука, критически переосмысливающая марксистское наследие. Поэтому их творческая эволюция и соответствующий ей способ критики марксизма показывают одно из возможных направлений развития отечественной философии, и в частности философии и теории истории.

Русской религиозной философии, рассматривавшей марксистское философско-историческое учение в контексте развития западноевропейской, в особенности немецкой, философской традиции, удалось обнаружить две взаимосвязанные стороны мировоззрения Маркса, на базе которых, по ее мнению, строилось все здание марксистской историко-социологической доктрины.

С точки зрения отечественных философско-религиозных мыслителей, марксизм разделяет ограниченность целого направления новоевропейской философии, выступающего под общим названием *эволюционизма* (к нему, наряду с Марксом, причисляются такие непохожие в других отношениях мыслители, как Спиноза, Гегель, Кант, Спенсер, Геккель и др.)[1]. В понимании христианской философии этот эволюционизм есть не что иное, как *эволюционный пантеизм*, основанный на философии тождества, сливающей объектив-

ное и субъективное, личность и бытие в безразличии становящихся и саморазвивающихся "Абсолютной идеи" Гегеля, "субстанции" Спинозы, "материи" Маркса и Энгельса[2] и рассматривающей поэтому "личность как *результат* развития *целого*, как его момент или самоопределение"[3].

Этой философии, по мнению С.Н. Булгакова, "противоположен персонализм, для которого ипостась первее всякого определения. И всякое an und fur sich бытие возможно в предположении субъекта, в ипостасном бытии, для ипостаси, пред ее лицом, есть *ее* жизнь и бытие, а не некоего *оно*, безликой субстанции, за которой укрывается пантеистический атеизм и акосмизм"[4].

Пантеистический эволюционизм, настаивающий на идее развития, становления, т.е. идее *Истории* в широком смысле, опускает тем самым, с точки зрения русской религиозной философии, основной вопрос, возникающий в связи с понятием эволюции, который состоит "именно в *со*-положении Бога и мира, а в нем человека, ипостаси и ее сущности, лица и природы, т.е. об истинном смысле, природе и границах эволюционизма"[5]. В конечном счете, согласно этой точке зрения, эволюционный пантеизм оказывается христианской ересью, гипостазирующей идею развития Сущего, которая в понимании христианской философии означает еретическое представление о *становящемся Боге*[6]. Поэтому он имеет своей оборотной стороной "пантеистическое *человекобожие*, ибо дух сознает себя и рождается в человеке, который и есть становящийся, т.е. сознающий себя постепенно Бог"[7].

В трактовке русской религиозной философии "человекобожие" есть второе основание марксистской философии наряду с ее "пантеистическим эволюционизмом". Вл. Соловьев в своей книге "Кризис западной философии (против позитивистов)" показывает логику зарождения социалистического мировоззрения в среде немецкой классической философии в связи с анализом социализма как философии отвлеченного гуманизма, полагающего человека "мерой всех вещей". Он пишет: "Утверждение Гегелевской философии, что сущность всего есть логическое понятие, равнялось с субъективной стороны утверждению, что сущность человеческого я есть логическое *познание*, что субъект, или лицо, имеет значение только в познании как познающее"[8]. Однако поскольку познание мыслится Гегелем как безусловное, не относящееся ни к чему сущему, не имеющее никакого отличного от себя как формы содержания, оно становится "чисто *субъективною* деятельностью познающего"[9]. Поэтому "верховное значение переходит к *человеку* как таковому, т.е. в его субъективном, личном Бытии"[10].

Этот переход, указывает Вл. Соловьев, совершается Фейербахом, бывшим учеником Гегеля. Но так как быть человеком одинаково

принадлежит всем людям и все имеют равное право на счастье, существующие общественные нормы, отрицающие его одинаковое право и допускающие неравенство сословных, имущественных и государственных положений, должны быть разрушены и заменены новыми, которые бы дали всем людям равную возможность быть счастливыми. Таким образом, полагает Соловьев, "высшая цель ближайшим образом определяется как осуществление *всеобщего благосостояния*, что составляет принцип *социализма*"[11].

Представленная Вл. Соловьевым логика появления социалистического мировоззрения довольно точно отражает идейную эволюцию К. Маркса, который вышел из стен берлинского университета, где в первой половине XIX в. господствовала философия Гегеля, принимал активное участие в младогегельянском движении, а затем под сильным влиянием философа Л. Фейербаха постепенно обратился к социализму, чтобы, по выражению Энгельса, превратить его "из утопии в науку".

Базовые черты марксистского мировоззрения, обозначенные русской религиозной философией ("эволюционный пантеизм", основанный на философии тождества, и вытекающий из него отвлеченный, абстрактный гуманизм, "человекобожие"), находят свое проявление во всей системе философско-исторических взглядов Маркса и в конечном счете определяют особенности его научной методологии.

Как мировоззрение, основанное на философии эволюционного пантеизма, марксизм предстает прежде всего в качестве "философии истории метафизического, или уж во всяком случае метэмпирического характера, *исторической онтологии*"[12]. Несмотря на то, что Маркс хотел разработать научное, "материалистическое понимание истории" исходя из объективного изучения закономерностей общественного развития, на деле марксистское историческое учение, с точки зрения С.Н. Булгакова, оказывалось "метафизикой истории, которая, не сознавая своего действительного характера, считала себя наукой, не становясь всецело ни той, ни другой"[13].

Тот факт, что марксизм "как философия истории ... не есть эмпирическая, научно-позитивная теория исторического развития"[14], обнаруживается прежде всего в метафизической постановке проблемы, с которой он подходил к исследованию истории, являясь здесь преемником гегелевской философии истории. Поставив вопрос о *смысле истории*, о том, "что в ней происходит и что из нее получается", Гегель, в соответствии с общим содержанием своей философии, согласно которой всемирный дух приходит в самосознание лишь осуществляя себя путем свободы, отвечает: "Всемирная история есть прогресс в сознании свободы". По мнению Булгакова, Маркс и Энгельс в своем учении о "прыжке из царства Необходимости в царство Свободы", которое отождествлялось ими с соци-

алистическим "государством будущего", заимствовали это гегелевское понимание сущности и смысла исторического развития. Поэтому "при всем отрицании исторической телеологии и при всем стремлении удержаться на механическом ("естественнонаучном", т.е. чисто каузальном) понимании истории, общая ее концепция здесь также оказывается имманентно-телеологической: история не разыгрывается впустую, но ведет к определенной, внутренне закономерной цели"[15].

Вопрошая о смысле истории так или иначе предполагая, что историческое развитие имеет имманентную себе цель, марксизм, кроме того, вновь в духе философии Гегеля, стремится найти и "единую закономерность истории, связывающую запутанную множественность непосредственных ближайших причин и их обосновывающую"[16]. Он, таким образом, "есть не только метафизика истории вообще, но и притом определенного, именно монистического типа"[17].

В понимании С.Н. Булгакова, знаменитое положение Маркса о том, что развитие "экономического базиса" является определяющим фактором всего исторического движения, имеет также "метафизический", выходящий за пределы собственно научного анализа характер. Он считает, что "и для Маркса вся эмпирическая пестрота истории существует так же, как и для всех, и непосредственная причинная связь исторических событий являет картину множественности причин, запутанности событий, которую нельзя уложить ни в какую монистическую схему"[18]. Поэтому, по мнению Булгакова, в марксизме "причинность "экономического базиса" существует только "in letzter Instanz", а вовсе не лежит на поверхности. Это можно перевести на философский язык только так: *она имеет метафизическое, а не эмпирическое значение*, она не связывает непосредственно явлений, но стоит за явлениями как их ноуменальная основа. Отношение базиса к надстройке таково, как отношение Ding an sich и явлений в системе Канта или, еще определеннее, в системе Шопенгауэра: экономический базис есть ноумен истории, лежащий в основе всех ее феноменов и их собою порождающий, и отношение, существующее между ноуменом и феноменами, миром интеллигибельным и эмпирическим, конечно, не может быть приравнено эмпирической причинности истории; если характеризовать и это отношение понятием причинности, то следует прибавить, что онтологическая причинность лежит очень глубоко и потому не следует искать ее на поверхности"[19].

Однако, как отмечалось выше, эта "метафизика истории" тесно переплетается в марксизме с научными элементами, подается Марксом, полагавшим свое "материалистическое понимание истории" результатом объективно-эмпирического изучения общественного развития, в "научном облачении". В соответствии с общим исто-

риософским построением Маркса наиболее разработанной оказывается у него, как известно, политическая экономия. Опираясь на традицию классической школы политической экономии, разрабатывая и развивая научные проблемы, свойственные этой школе, марксистская политическая экономия, будучи вписана в целостную систему философско-исторических взглядов Маркса, приобретает не свойственные ей как науке черты и значение. С точки зрения С.Н. Булгакова, придавая философии истории Маркса видимость научной доктрины, марксистская политэкономия вследствие этого сама теряет на деле научный характер, получая в марксизме для философии истории то же значение, что и логика в философии Гегеля, т.е. онтологии, так как именно в развитии производительных сил и производственных отношений людей, т.е. в экономическом развитии, Маркс видел главный фактор исторического процесса, сообщающий ему закономерный и, более того, осмысленный характер. Марксизм, указывает Булгаков, "в этом смысле есть не что иное, как философская мания величия, развившаяся у политической экономии, которая возвела себя в ранг исторической онтологии. И здесь Гегель оказался действительно поставлен вверх ногами: у него такое онтологическое значение имела логика, однако не как специальная наука, какую мы знаем теперь, но как учение об общих формах *мышления-бытия*, у Маркса же это значение получила политическая экономия просто как специальная наука"[20].

В исследовании истории переплетение метафизических и научных элементов марксизма выливается в социологический детерминизм *экономического толка,* что дало основание обозначить историческую теорию Маркса как "экономический материализм". Этот термин очень широко использовался для характеристики марксизма в русской историографии конца XIX - начала XX в., в том числе и представителями религиозной философии. По мнению Булгакова, "так как по первоначальному своему смыслу экономический материализм есть философия истории, чисто метафизическое учение о всеобщей исторической закономерности, то и, превращаясь в научную доктрину, он удерживает эту логическую свою особенность, но заменяет метафизическую закономерность социологической, т.е. тоже метаисторической. Но как в том, так и в другом своем понимании он, оставаясь чужд подлинной конкретной истории, однако желает именно ее объяснять и о ней делать научные предсказания"[21]. Марксизм, считает философ, "постоянно колеблется между пониманием социологии как истории, а истории как социологии"[22].

Для Маркса и Энгельса, положивших в основание своей исторической теории социологическую доктрину политической экономии со свойственным ей односторонним пониманием человека как homo oeconomicus и его деятельности как преследующей прежде все-

го материальные интересы личную выгоду, "история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов", выделяемых ими на основе независимого от человека, объективно данного ему положения в процессе общественного производства. С их точки зрения, именно посредством столкновения классовых интересов, в процессе классовой борьбы в истории и "пролагают себе дорогу" "объективные закономерности", которые должны стать основным предметом изучения историка. "Из этой догматически принятой предпосылки вытекает методологическое правило: искать для всякого исторического явления подпочвы в классовой борьбе ... Старые путы метафизики Гегеля, вслух отвергаемой, целы и теперь, а наличность quasi-научного, а в действительности метафизического априори экономического материализма (имеется в виду экономический детерминизм Маркса. - *Ю.Т.*) ... вносит тенденциозность в научное исследование, от которой свободна и открытая, сознательная метафизика, и настоящий, последовательный научный эмпиризм"[23].

Таким образом, перенося на "экономический базис" свойства гегелевского мирового духа, придающего закономерность и осмысленность историческому развитию, Маркс социологизирует историю в экономическом стиле, что в представлении Булгакова уродует марксистскую методологию исторического анализа.

Не менее существенным следствием смешения в марксистском философско-историческом учении метафизических и научных элементов, истории и социологии является его предполагаемая способность к научному предсказанию социальных процессов, и в частности социалистической революции, которая окажется следствием действия "объективных законов экономического развития", свойственных "капиталистическому способу производства". С точки зрения С.Н. Булгакова, марксизм и здесь выходит за пределы научной компетенции, позволяющей делать выводы только об отдельных "тенденциях" социального развития, установляемых, во-первых, ceteris paribus, при предположении неизменности основных элементов развития (чего мы, конечно, никогда не имеем в истории), а во-вторых, лишь для данной социальной "совокупности"[24]. Согласно представлениям Булгакова, "Маркс считал возможным мерить и предопределять будущее по прошлому и по настоящему, между тем как каждая эпоха приносит новые факты и новые силы исторического развития, - творчество истории не оскудевает. Поэтому всякий прогноз относительно будущего, основанный на данных настоящего, неизбежно является ошибочным. Строгий ученый берет здесь на себя роль пророка или прорицателя, оставляя твердую почву фактов"[25]. Поэтому-то объективной основой марксистского предсказания социалистической революции и наступления в истории "земного рая" было не столько исследование реальных явлений социальной жизни,

сколько вся направленность историософии Маркса, которая, как было выяснено выше, вытекала из общего характера марксистского учения как бессознательной "метафизики истории", "исторической онтологии".

Интересно заметить, что критика Булгаковым возможности исторических предсказаний, на признании которой основывалось марксистское пророчество о социалистической революции, практически совпадает с аргументами, которые приводил сорок лет спустя другой противник "научных прогнозов" исторического развития английский философ К. Поппер в своей книге "Нищета историцизма"[26]. Более того, последний также связывал эту черту марксизма с коренными особенностями его философии, которая, согласно терминологии К. Поппера, являлась одной из представительниц философии "историцизма", полагающей, что в истории заключен имманентный ей смысл, проявляющий себя в неумолимых законах и закономерностях общественного развития[27].

Итак, разворачиваясь в целую историко-социологическую доктрину, марксизм в оценке русской религиозной философии остается в своей основе философией истории, исторической онтологией, уходящей своими корнями в мировоззрение эволюционного пантеизма, рассматривающего Сущее как самодостаточную и самозаконную Историю, содержащую в себе логос, смысл, постепенно раскрывающийся в процессе природного и общественного развития. Именно отсюда, по мнению представителей отечественной религиозно-философской мысли, вытекают рассмотренные выше особенности марксистского философско-исторического учения: представление о едином источнике исторического движения, который Маркс видел в развитии "экономического базиса"; социологический детерминизм его исторической теории, полагающий сутью истории безликие, снимающие все индивидуальное и особенное исторические закономерности, проявляющие себя в процессе классовой борьбы на основе столкновений экономических интересов людей; и наконец, пророчество Маркса о социалистической революции и наступлении "социалистического элизиума" (выражение С.Н. Булгакова) как следствия действия объективных законов исторического развития.

Марксизм поэтому в представлении русской религиозной философии есть один из вариантов учения о прогрессе, возникшего в XIX в. на основе секуляризации христианской философии истории как преломление философских принципов эволюционного пантеизма в исследовании общественного развития[28].

С точки зрения отечественной религиозной философии, теории прогресса, понимающие историю как осмысленный процесс развития человеческого общества, сутью которого является постепенное улучшение условий человеческого существования, появились вследствие

искажения христианской историософии, которое заключалось в абсолютизации одной из ее сторон и в пренебрежении другим, не менее существенным основанием христианской философии истории. Заимствуя у христианства представление об осмысленности истории, сам "принцип историзма", который, по мнению представителей русской религиозной философии, впервые возник на основе иудео-христианской традиции[29], учение о прогрессе полагает возможным разрешение смысла истории в самой истории, считает, как указывалось ранее, осмысленность имманентной чертой исторического развития как такового. Именно поэтому оно пытается найти в исторической действительности как можно больше законов и закономерностей, которые для учения о прогрессе служат (сознательно и бессознательно) подтверждением осмысленного характера общественного развития.

В понимании русской религиозной философии, теории прогресса наследуют здесь "оптимистически-хилиастическую" сторону христианской историософии[30], обусловливающую деятельное отношение к истории, которая становится для христиан полем творческого преобразования действительности, питаемого "стремлением к исторической гармонии, к разрешению диссонансов, к прогрессу"[31].

Однако в христианстве это "оптимистически-хилиастическое" восприятие истории, как указывает С.Н. Булгаков, находится в антиномической сопряженности с "пессимистически-эсхатологическим" ее пониманием[32], согласно которому "история есть созревание трагедии и последний ее акт; последняя страница знаменуется крайней, далее непереносимой напряженностью, есть агония, за которой следует смерть, одинаково подстерегающая и отдельных людей и человечество, и лишь за порогом смерти ждет новая жизнь"[33].

Согласно христианской философии, "в истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого - есть лишь трагическое все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший смысл исторической судьбы человечества"[34].

Таким образом, вслед за Гегелем, сознававшим свою сопричастность христианской историософии, русская религиозная философия может сказать: "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" - всемирная история есть всемирный суд[35].

Преодоление "исторической трагедии" мыслится в христианской философии поэтому как действительный конец истории, выход из

времени в вечность[36]. Как известно, в русской религиозной философии эсхатологическая тема нашла свое самое яркое выражение в знаменитой книге Вл. С. Соловьева "Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории", написанной в традиции христианской апокалиптики.

Итак, в представлении христианской философии история не самодостаточна и не самозаконна, она полагается свыше, служит ареной борьбы внеисторических и надысторических сил - Бога и Дьявола, Добра и Зла, Христа и Антихриста. Для христианской философии эта антиномия лежит в самой основе бытия как Бытия тварного, причастного Божественному Совершенству, но не равноположного ему[37] и обладающего поэтому действительной свободой - свободой Добра, но и свободой Зла[38].

Именно потому, что новоевропейская философия притязала "в своем рационализме, в своем монизме все свести к рационально единому связующему началу, свободному от антиномии, которая лежит в основе бытия"[39], на ее почве могло вырасти представление о Сущем как самодостаточной и закономерной истории, могло возникнуть учение о прогрессе, пытающееся обосновать поступательный характер общественного развития. И именно забвение этой трагической двойственности, "трагической противоречивости человеческого бытия" явилось, с точки зрения отечественной философской мысли, основной причиной несостоятельности и утопичности этих "ходячих теорий прогресса", которые, "со стороны идеала" рассматривались ею как "пошлость или надоедливая сказка про белого быка, а со стороны предполагаемых исторических факторов как бессмыслица, прямая невозможность"[40].

Такова итоговая оценка русской религиозной философией новоевропейской философии истории, одним из наиболее ярких представителей которой было марксистское философско-историческое учение. Однако отечественная религиозная философия не ограничивает этим анализ марксизма. Для нее не менее важно обнаружить другое основание марксистского мировоззрения, находившееся в тесной связи с рассмотренными ранее философско-историческими взглядами Маркса.

Марксистская философия, которая была представлена выше как историческая онтология, мыслящая Сущее как историю, являясь имперсоналистичной, подчиняя человека и его историческую деятельность объективным условиям, в которые он поставлен силами исторического развития, рассматривая его как "совокупность всех общественных отношений", полагает тем не менее именно человека, абстрактного человека ("человеческую сущность", "родовое существо") "высшим существом для человека"[41], отчужденным от него в рамках религиозного сознания в потустороннюю, трансцендент-

ную область, и требует поэтому снять это отчуждение, "присвоить человеческую сущность человеком и для человека"[42]. Таким образом, с точки зрения русской религиозной философии, на примере марксизма можно видеть, что философия "эволюционного пантеизма" имеет своей оборотной стороной "пантеистическое человекобожие".

В данной своей ипостаси марксизм выступает как наследник философии Л. Фейербаха, трансформированное и "историзированное" фейербахианство. На это указывает С.Н. Булгаков, отмечая, что "материалистическое понимание истории и учение о классовой борьбе явились только восполнением и, так сказать, конкретизированием общей формулы Фейербаха, но ни в какой степени не затронули ее сущность ... Атеистический гуманизм Фейербаха составляет душу марксистского социализма и характерен для него не менее, нежели политико-экономическая доктрина самого Маркса, которая может быть совместима и с принципиально противоположным общим миросозерцанием ... Здесь религиозно-метафизический центр марксизма, как и всего вообще материалистического атеистического социализма. В целях религиозно-философской критики следует понять марксизм именно как фейербахианство"[43].

Воинствующий, богоборческий атеизм Маркса, уходящий своими корнями в философию Фейербаха, отрицая подлинную, христианскую религию, сам превращается, однако, в оценке отечественной религиозной философии, в "атеистическую религию человекобожия", видящую объект "поклонения" в абстрактном понятии "человеческой сущности", на которую переносятся все свойства христианского Бога[44]. Подобно Фейербаху, Маркс, "отвергнув Бога, Абсолютное Сущее, должен был признать Богом абсолютное становящееся, человечество обожествляющееся. Становление приравнено было законченному и обожествляемость - обожествленности. Абсолютное в процессе, слагающемся из слияния абсолютного и условного, вечного и преходящего, было объявлено единственным и окончательным"[45].

Так пантеистическое человекобожие, атеистический гуманизм марксистской философии переплетаются с философско-историческими взглядами Маркса, для которого, таким образом, история, понимаемая как "порождение человека человеческим трудом"[46], предстает в качестве саморазвертывания "человеческой сущности" из возможности в действительность и именно на этой основе приобретает целостность, монистический и телеологический характер. Целью истории поэтому полагается это "подлинное" присвоение человеческой сущности человеком и для человека ... действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием

и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом"[47] - коммунизм.

В учении о социалистической революции, прыжке из "царства необходимости" в "царство свободы" марксизм, "историзируя" и "конкретизируя" атеистический гуманизм Л. Фейербаха, вносит в него динамический элемент и в этом смысле выходит за пределы "ортодоксального фейербахианства". Поэтому Н.А. Бердяев полагал, что антропология Маркса была не только преемницей антропологии Фейербаха, но и унаследовала черты персоналистической философии Фихте. Бердяев писал: "Маркс был верен идеалистическому тезису Фихте, что субъект создает мир. По Фихте, субъект теоретически, в мысли создает мир, у Маркса же он должен в действительности создать, переделать мир, радикально преобразить его ... Этот тезис совсем не материалистический и скорее напоминает экзистенциальную философию. Маркс постоянно подчеркивает активность человека, т.е. субъекта, его способность изменить так называемый объектный мир, подчинить его себе"[48]. И в другом месте Бердяев настаивает на том, что "в марксизме есть элементы настоящей экзистенциальной философии, обнаруживающей иллюзию и обман объективации, преодолевающей человеческой активностью мир объективированных вещей ...

Марксизм есть не только учение исторического или экономического материализма о полной зависимости человека от экономики, марксизм есть также учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества"[49].

Поэтому, с точки зрения русской религиозной философии, марксистский социализм можно рассматривать как "апокалипсис натуралистической религии человекобожия"[50]. Марксизм, признавая за человеком способность на последнем акте исторической драмы "преодолеть" историю, оказаться за пределами "исторической необходимости", построить "новый мир", опять предстает как преемник иудео-христианского хилиазма, причем "при этой новой обработке старого хилиазма в наибольшей мере пострадала эсхатология, как этого и следовало ожидать от натуралистической, всецело имманентной религии человекобожия с ее отрицанием личного, сверхприродного Бога и личного бессмертия ... В социализме хилиазм, естественно, "заполнил собой весь исторический план и окончательно заслонил всякий эсхатологический горизонт"[51].

Итак, в понимании русской религиозной философии "натуралистическая религия человекобожия" служит той почвой, на которой

вырастает социалистическая утопия Маркса, венчающая его историческое построение.

Изложенный выше анализ марксизма с позиций отечественной религиозной философии позволяет обнаружить, что это философско-историческое учение является сложным переплетением научных, философских и даже религиозных идей и представлений. Опираясь на философию "эволюционного пантеизма", имеющую своей оборотной стороной "пантеистическое человекобожие", марксизм, в оценке русской религиозной философии, выступает как целостное миросозерцание, историзирующее Сущее и онтологизирующее историю и на этой основе претендующее заменить подлинную, христианскую религию ложной, пронатуралистической религией человекобожия, которая оказывается преемницей иудеохристианского хилиазма.

Поэтому, с точки зрения представителей отечественной христианской философии, научные взгляды Маркса невозможно адекватно осмыслить вне их связи с мировоззрением Маркса в целом, которое было соединением "элементов материалистических, научно-детерминистических, аморалистических с элементами идеалистическими, моралистическими, религиозно-мифотворческими"[52].

Таким образом, русской религиозной философии удалось выявить важные особенности марксизма, без понимания которых трудно судить о теоретико-методологическом вкладе Маркса в гуманитарную науку и тем более о причинах того огромного влияния, которое марксизм оказал на историческое развитие человечества во второй половине XIX-XX в. Вместе с тем необходимо понимать, что представленная выше точка зрения на марксизм, как и любая другая, не может полностью исчерпать своего предмета, который предстает каждый раз по-новому в зависимости от того, каких философских и научных воззрений придерживаются его критики.

[1] См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 488.

[2] Там же. С. 487; Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 126.

[3] См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 486.

[4] Там же. С. 487.

[5] Там же. С. 488.

[6] Там же. С. 486.

[7] Там же.

[8] Соловьев Вл. С. Кризис западной философии (против позитивистов)//Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 94.

[9] Там же. С. 95.

[10] Там же.

[11] Там же С. 96.
[12] Булгаков С.Н. Философия хозяйства//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 279.
[13] Там же. С. 286.
[14] Там же. С. 280.
[15] Там же. С. 279-280.
[16] Там же. С. 281.
[17] Там же.
[18] Там же. С. 281-282.
[19] Там же.
[20] Там же. С. 290.
[21] Там же. С. 291.
[22] Там же.
[23] Там же. С. 285.
[24] Там же. С. 292.
[25] Там же. С. 251.
[26] Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С. 148-150.
[27] Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 37-39.
[28] См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 145-149; Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 46-95.
[29] См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 60-100.
[30] См.: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 429-430.
[31] Там же. С. 429.
[32] См.: Там же. С. 427.
[33] Там же. С. 430.
[34] Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 150.
[35] См.: Соловьев Вл. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории//Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 640.
[36] См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 160-161.
[37] См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 163-166.
[38] См.: Там же; Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 43-49.
[39] Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 518.
[40] Соловьев Вл. С. По поводу последних событий: Смысл любви. М., 1991. С. 431.
[41] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.
[42] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 116.
[43] Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 206.
[44] См.: Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 240-272.

[45] Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха. С. 206.
[46] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 126.
[47] Там же. С. 116.
[48] Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 337.
[49] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 81-82.
[50] Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. С.424.
[51] Там же. С. 426.
[52] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 83.

Л.А. Гаман

ИСТОРИОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Н.А. Бердяев давно приобрел мировую известность, но лишь в 80-е гг. нынешнего века после длительного замалчивания его имени он "вернулся" на родину. Долгое забвение сменилось острым интересом как к трудам философа, так и непосредственно к его личности.

Существует множество обстоятельств, побуждающих такой интерес, среди которых можно выделить две определяющие, тесно связанные между собой причины. Во-первых, оригинальность мыслителя, обусловленная прежде всего его религиозностью, уже сама по себе может быть основанием для углубленного изучения его творческого наследия. Во-вторых, Н.А. Бердяев, наряду с такими философами, как С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, П.Б. Струве и др., является представителем интереснейшей эпохи, которая совместила в себе такие внешне различные, но внутренне взаимообусловленные культурно-исторические явления, как утверждение марксизма в России, русский религиозный ренессанс - "серебряный век" русской культуры, русские революции и др., при этом они своеобразно преломились в его творчестве.

Размышления Н.А. Бердяева над историческими путями России в частности и над смыслом истории в целом позволили ему выработать своеобразную историософскую концепцию. Следует отметить, что проблема философии истории является для мыслителя не частным вопросом, но "универсальной духовной установкой, определяющей все его творчество. Ибо о чем бы Бердяев не писал, он все берет в определенной историко-философской перспективе"[1]. Сам мыслитель говорил о этому поводу: "Я признавал смысл истории и философию истории считал своей специальностью"[2].

Бердяевскую историософию можно разделить на два блока проблем: первый связан с мировой философией истории, второй - с русской философией истории. В настоящей статье нас будут интересовать прежде всего общеисториософские взгляды Бердяева, которые мы попытаемся систематизировать и изложить в целостном виде.

Необходимо отметить, что в отечественной литературе этот аспект творчества философа в другое время рассматривался под идеологическим углом зрения, в ущерб научному подходу. Например, известный исследователь русской религиозной философии В.А. Кувакин, в принципе верно излагая взгляды Бердяева на исторический процесс в работе "Религиозная философия в России", главе о мыслителе дал такое название: "Разрушение сознания как "разрушение" мира: Н. Бердяев"[3], делая при этом тенденциозный и необъективный вывод: "Бердяев оказался антиисторичным философом"[4].

Среди известных нам работ советского периода наиболее интересной является статья Л.Н. Хмылева и С.В. Синякова "Концепция историзма Н.А. Бердяева", в которой авторы, соблюдая условности того времени, тем не менее дают объективный анализ историософских взглядов Бердяева. Особенность статьи - уважительность тона по отношению к философу, признание его заслуг: "Без Бердяева, - отмечают авторы, - невозможно целостное понимание русской идеалистической философии начала XX века ... Он вместе с другими русскими идеалистами оказал существенное влияние на эволюцию идеалистической философии Запада"[5].

В настоящее время появилось множество статей по интересующей нас теме, характерной чертой которых является преимущественно реферативное изложение историософской концепции философа, хотя частные аспекты этой темы изучаются достаточно подробно. Например, очень содержательной представляется статья Н.И. Герасимова "Проблема веры в "Философии свободы Н. Бердяева (методологический аспект)", в которой автор, проанализировав предложенное Бердяевым понятие "онтологический гносеологизм", делает вывод, что в представлении философа вера и знание взаимодополняют друг друга, позволяя целостно относиться к миру. Подобный подход дает возможность более глубокого понимания творчества мыслителя.

В 1993 г. вышла в свет первая постсоветская монография Н. Дмитриевой и А. Моисеевой "Николай Бердяев. Жизнь и творчество"[6], представляющая собой учебное пособие. Она ценна прежде всего публикацией ранее не издававшихся в СССР работ и писем философа.

Из зарубежной литературы о мыслителе следует выделить работы В.В. Зеньковского[7] и Н.О. Лосского[8], которые в своих трудах по истории русской философии дают краткие, но содержательные очерки о Бердяеве. Кроме того, нужно отметить фундаментальную работу Н. Полторацкого "Бердяев и Россия (Философия истории России Н.А. Бердяева)".

Историософская концепция Н.А. Бердяева в наиболее полном виде представлена в книге "Смысл истории", в основание которой были

положены его лекции по религиозной философии истории, прочитанные в Москве в Вольной Академии духовной культуры в 1919-1920 гг. Однако и до выхода в свет этой работы, и после ее издания, вплоть до последних трудов - "Самопознание", "Царство Духа и царство Кесаря", Бердяев постоянно обращался к этой теме.

Дабы избежать ошибок в трактовке взглядов Бердяева на исторический процесс, необходимо иметь в виду, что он излагает метафизику истории, причем, по замечанию Л.П. Карсавина, метафизика мыслителя не как "отвлечение от конкретной эмпирии", а как "познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей"[9]. Подобный подход является характерной особенностью русской религиозной философии начиная с творчества Вл. Соловьева, который оказал огромное влияние на многих мыслителей, в том числе и на Бердяева.

Можно выделить ключевые моменты в "религиозно-апокалиптической и историософской"[10] позиции философа. Прежде всего, это христианская философия истории. Непосредственным объектом ее исследования является духовный смысл исторических событий. Кроме того, историософия Бердяева эсхатологична по своему характеру, поскольку без эсхатологии, по его убеждению, история превращается в дурную бесконечность, не имеющую смысла. По верному замечанию Н. Полторацкого, философия истории Бердяева в известном смысле является "теологией истории"[11]. Именно эсхатологией определяется неприятие Бердяевым прогресса в гуманистическом смысле слова.

Наконец, можно говорить об антропологической направленности его теории, так как именно человек - творческая активная сила, свободная творить как в добре, так и во зле, по мнению философа, наполняет содержанием исторический процесс. Как считал Бердяев, лишь имея в виду "глубочайшую конкретную связь между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой исторических сил"[12], можно говорить о философии истории как таковой.

Видимо, лишь игнорированием метафизического подхода Бердяева к историческому процессу можно объяснить исследования, подобные работе В. Живова "О сомнительном и недостоверном в историософии Н.А. Бердяева", в которой автор определяет бердяевскую концепцию русской истории как "неосновательную и недостоверную"[13].

Прежде чем приступить непосредственно к характеристике историософской теории Бердяева, необходимо остановиться на его методологии. Очень популярное ныне определение, переходящее из издания в издание , заключающее в себе положение, что "методология Бердяева основана на применении междисциплинарных приемов ... функционирует на стыке гуманитарной, историко-куль-

турной проблематики, предполагающей обращение к различным памятникам общественной мысли, художественной литературы, публицистики"[14], представляется принципиально верным, но довольно общим. Для большей конкретизации методологии философа важно прежде всего понять, каким образом он решает вопрос о соотношении знания и веры. На наш взгляд, наиболее конструктивно эта проблема освещена в статье Ф.И. Герасимова "Проблема веры в "Философии свободы" Н. Бердяева (методологический аспект)", в которой автор анализирует бердяевское понятие "онтологический гносеологизм", трактуя его не в плоскости "первичности - вторичности" знания и веры, а как отношение бытия к бытию, одной функции к другой. Знание и вера должны отразить полноту бытия человека: знание помогает понять эмпирический мир, вера же способствует познанию безграничного. "Вера и знание - это разные пути бытия человека", - делает вывод автор статьи[15]. Такое понимание "гносеологического онтологизма" представляется возможным взять в качестве рабочей гипотезы для дальнейшего исследования творчества Бердяева.

Напрямую с "онтологическим гносеологизмом" философа связан его интуитивный метод познания действительности. Один из лучших исследователей истории русской философии Н.О. Лосский, вспоминая о спорах с Бердяевым по теории познания, писал: "Бердяев утверждал, что существует два рода познания: интуиция по отношению к духовной реальности и объективация по отношению к природе"[16]. Сам философ характеризовал свой тип мышления как "интуитивный и афористический"[17], считая для себя более важным познание глубинной сущности бытия, нежели создание рассудочной законченной системы. Подобный подход Бердяева нередко подвергался критике еще современниками[18].

Исторический процесс мыслитель определял как особую "конкретную метафизическую реальность"[19], как "величайшую духовную реальность"[20]. Для познания этой реальности он вводит понятие исторического[21]. Это означало осознание единства судьбы мира и судьбы человека: в историческом две судьбы как бы сращиваются. По сути, перед нами методологический принцип, предполагающий сближение хода истории с личным духовным развитием, в результате чего понимание реального хода истории осуществляется познающим субъектом как понимание своей собственной судьбы. "Я переживаю историю как мою личную судьбу, - подчеркивал философ, - я беру внутрь весь мир, все человечество, всю культуру. Вся мировая история произошла со мной, я микрокосм"[22].

Историческое не есть феномен, это ноумен, поскольку оно содержит в себе внутреннюю сущность мира и человека. Именно поэтому историческое глубоко онтологично для Бердяева. Стремясь

более емко выразить глубинную связь между человеком и историей, философ определяет историю как миф[23] или предание.

Миф, по мнению мыслителя, не является вымыслом, это духовная реальность. "В историческом мифе, - утверждает он, - дан передающийся в народной памяти рассказ, помогающий припомнить в глубине человеческого духа какой-то внутренний пласт, связанный с глубиной времен"[24]. Бердяев сам указывал на влияние на него " с некоторыми изменениями" платоновского учения "о познании как припоминании"[25]. Представляется вполне применимой к бердяевскому "припоминанию" трактовка этого же понятия С. Булгаковым, который в работе "Философия хозяйства" отмечал, что тезис "знание есть припоминание" следует понимать "не как припоминание различных перевоплощений, а в метафизическом смысле ... Оно есть выявление того, что метафизически дано ... воспроизведение данного, сделавшегося заданным"[26]. Из контекста многих работ Бердяева следует именно такая трактовка "припоминания".

Конституируя положение "история есть миф", философ для его большей конкретизации указывал на то, что за каждым мифом скрыты "первофеномены реальной жизни"[27], реальность же для Бердяева, как отмечалось выше, тождественна духовности. Именно с помощью мифа, по его убеждению, человек может осознать внутреннюю непрерывность бытия, несмотря на эмпирическую разобщенность[28].

Среди множества мифов Бердяев выделял два преобладающих, которые могут стать динамическими в жизни народов: миф о происхождении и миф о конце[29]. Как считал Бердяев, миф о конце - эсхатологический миф - характерен для русского народа.

Необходимо отметить один очень важный момент, а именно то, что миф у мыслителя напрямую связан с символизмом: "Миф изображает сверхприродное в природном ... Миф символически связывает два мира"[30]. Например, с его точки зрения, христианские символы, такие как Христос, его рождение от Девы Марии и др., являются действительной реальностью, которую можно понять лишь в связи с ее сверхъестественным значением. Лосский называет символизм Бердяева "реальным символизмом"[31], высоко оценивает его.

Резюмируя все вышеизложенное, следует подчеркнуть, что Бердяев не только глубоко убежден в единстве человека и истории, но и считал самую возможность познания результатом этого единства.

Но с другой стороны, по мнению философа, история есть трагедия, так как в ее пределах не решается проблема личности. "Существует трагический конфликт истории, исторического процесса и личности", - отмечал он[32]. Понимание истории как трагедии очень рано проявилось в историософских конструкциях Бердяева, в значительной степени это явилось духовной реакцией на философию

диалектического материализма с его теорией прогресса. Заметим, что мыслитель был очень последователен в проведении идеи трагичности истории. Приведем для примера два его высказывания: одно относится к 1902 г., другое - к 1948 г. "Сущность трагизма лежит в глубоком несоответствии между духовной природой человека и эмпирической действительностью," - подчеркивал он в статье "К философии трагедии"[33], впервые опубликованной в 1902 г. Сорок шесть лет спустя в своей последней работе "Царство Духа и царство Кесаря" он писал: "Тайна человека в том, что он не только природное существо и не объясним из природы. Человек есть также личность, то есть духовное существо, несущее в себе образ божественного. Поэтому положение человека в природном мире трагическое"[34].

Именно через философию трагедии можно понять такие важные для историософской концепции мыслителя понятия, как "катастрофичность" истории, "прерывность" ее в эмпирическом мире, наличие в ней зла. Причем он не просто констатирует присутствие в истории этих качеств, но доказывает необходимость их для осуществления ее смысла[35]. Как отмечает Лосский, "Бердяев указывает, что именно исторические неудачи и ведут к годлинным достижениям", так как они пробуждают "волю к религиозному преобразованию жизни, к перенесению центра тяжести от разрозненного земного времени на вечное время в божественной жизни"[36].

В таком подходе к неудачам, к трагедии истории Бердяев очень близок к С.Н. Булгакову[37].

В литературе встречается мнение о непосредственном влиянии Булгакова на конституирование Бердяевым историософской теории, которое основывается на концептуальной близости некоторых их работ, прежде всего "Философии хозяйства" С.Н. Булгакова (1912 г.) и "Смысла истории" Н. Бердяева (1921 г.)[38].

Действительно, в концепциях обоих мыслителей есть немало общих или близких положений, но объяснение этому следует искать скорее в общих мировоззренческих корнях, которые уходят прежде всего в творчество Шеллинга, немецких мистиков Беме и Баадера, Вл. Соловьева, Ф. Достоевского и др. Именно у Вл. Соловьева, который творчески переработал идеи Шеллинга, мы находим основополагающий принцип о развитии истории как самораскрытии духа, тесно связанного с взаимоотношением между человеком и природой[39].

Особое влияние на творчество Бердяева оказал Ф.М. Достоевский, которому посвящена одна из наиболее интересных работ философа "Миросозерцание Достоевского". Бердяев очень рано осознал значение проблемы человека в мире. И именно Достоевский подсказал ему направление, в котором следует рассматривать сущность человеческой судьбы в трагическом историческом мире.

Самое главное открытие, которое, по мнению Бердяева, было сделано русским писателем, это открытие "вечной сущности человеческой природы, ее скрытой глубины, до которой никто еще не добирался. И не статика этой глубины интересовала его, а ее динамика, ее как бы в самой вечности совершающееся движение. Это движение совершенно внутреннее, не подчиненное внешней эволюции в истории. Достоевский раскрывает не феноменальную, а онтологическую динамику"[40]. Мы привели цитату в полном виде, потому что в ней в сжатой форме даны ключевые моменты антропологии самого Бердяева, которые он развивал на протяжении всей жизни. Религиозная антропология Достоевского ярче всего выражена в его "Легенде о Великом Инквизиторе", в которой гениально поставлена проблема христианской свободы - основной идеи философии истории Бердяева. По его глубокому убеждению, свобода является метафизической основой истории. Именно в результате данной человеку свободы произошло распадение единого Богочеловечества, совершенное в религиозной глубине бытия. С этого момента, данного человечеству в виде мифа о грехопадении, можно говорить, по Бердяеву, об истории как целенаправленном процессе.

Однако осмысленным историческое развитие, по мнению мыслителя, становится лишь с момента явления в мир Христа. Бердяеву близка мысль Шеллинга о глубокой историчности христианства, которая в бердяевской историософской концепции напрямую связана с проблемой времени.

В своей теории философ подразделяет время на истинное (вечность), не измеряемое численно, являющееся качеством бытия, и на испорченное, разорванное на прошлое, настоящее и будущее - именно в нем осуществляется эмпирическая история человечества. Вечному же времени соответствует метаистория. Однако история и метаистория существуют, с точки зрения Бердяева, не изолированно друг от друга. Прежде всего это связано с тем, что пролог земной истории задан на небесах, здесь Бердяев последовательный сторонник провиденциального характера истории.

Доказательством онтологического единства служат периодические прорывы метаисторий в историю. Самым ярким примером такого прорыва, указывает философ, является пришествие Христа в мир. Именно религия Христа, подчеркивает он вслед за Вл. Соловьевым, помогает осуществить главную цель истории - преодоление испорченного времени посредством Богочеловечества. Как считал Бердяев, после христианства уже нельзя говорить об изолированных культурно-исторических типах, подобно Н. Данилевскому и О. Шпенглеру, ибо человечество через христианство получило общую судьбу[41], оно должно стать универсальным организмом, в пределах которого каждый народ призван осуществить "свою миссию"[42] по-

средством "оригинальной культуры"[43]. Хотя, отмечает он, призвания могут быть и не актуализированными в истории.

Изучая историческое развитие, Бердяев приходит к заключению о необратимости исторического процесса, его неповторимости. Можно говорить о признании им закономерности, но иного порядка, нежели закономерность природного мира, - в этом последовательный противник философии диалектического материализма. Как представляется, бердяевское понимание закономерности тождественно определению С.Н. Булгакова, который отмечал: "Субъект действует по целям, им руководит только целесообразность; объект - природа, мир вещей, определяется механической закономерностью, железной связью причин и следствий"[44].

Непосредственно ход всемирной истории Бердяев рассматривает реалистически, положив в основание теории смену типов религиозного сознания. Исторический процесс он подразделял на четыре периода: дохристианский; христианский; гуманизм, в рамках которого философ рассматривает расцвет гуманизма и его кризис; период будущего, в котором начнется религиозное преображение человечества, условно определяемого философом как "новое средневековье"[45].

Кроме того, он выделяет четыре состояния человечества: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение[46]. Бердяев подчеркивает, что эти состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности, это разные направленности человеческого духа, каждое из которых преобладает в ту или иную эпоху.

В качестве основной коллизии истории в историософской концепции Бердяева выступает проблема "христианство - гуманизм". Именно утверждение Человекобожества, как результат гуманизма, должно логически подвести человечество к необходимости конца истории.

Таким образом, можно говорить о христианской философии истории Бердяева, носящей эсхатологический характер. Мыслитель утверждает единство человеческой истории, общность судьбы всех народов, обосновывает необходимость универсализации жизни, что противоположно по своему характеру уравнительности. Однако этот процесс единения, подчеркивает философ, не может проходить безболезненно из-за данной человеку свободы. Поэтому история трагична, катастрофична и прерывиста в эмпирической действительности. Наиболее ярко эти качества проявляются в революциях как "внутренних апокалипсах истории"[47]. Все эти антиномии исторического бытия снимутся лишь после конца истории, в Царстве Божьем.

Историософская концепция Бердяева пессимистична по своему характеру, но в то же время именно через нее более всего философ утверждал свой персонализм, провозглашающий первенствующее положение личности в истории в частности и в мировом космосе в целом.

[1] Полторацкий Н. Бердяев и Россия: (Философия истории России Н.А. Бердяева). Нью-Йорк, 1967. С. 8.
[2] Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 102.
[3] Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М., 1980. С. 167-172.
[4] Там же. С. 171.
[5] Хмылев Л.Н., Синяков С.В. Концепция историзма Н.А. Бердяева//Методологические вопросы наук об обществе. Томск, 1976. С. 90-102, С. 100.
[6] Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Николай Бердяев. Жизнь и творчество. М., 1993. 270 с.
[7] Зеньковский В.В. История русской философии. Сочинения: В 2 т. 1991. Т. 2. С. 54-81.
[8] Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 298-319.
[9] Карсавин Л.П. Философия истории. Спб., 1993. С. 15.
[10] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 106.
[11] Полторацкий Н. Бердяев и Россия: (Философия истории России Н.А. Бердяева). С. 10.
[12] Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 15.
[13] Живов В. О сомнительном и недостоверном в историософии Н.А. Бердяева//Новый мир. 1992. N 10. С. 220.
[14] О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 17.
[15] Герасимов Н.И. Проблема веры в "Философии свободы" Н. Бердяева (методологический аспект)//Русская философия и духовная культура современности: Тезисы. Кн. 1. Иркутск, 1991. С. 36.
[16] Лосский Н.О. История русской философии. С. 318.
[17] Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 86.
[18] Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия//Современные записки. Париж. 1938. N 67. С. 196-229.
[19] Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918. С. 45.
[20] Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 16.
[21] Там же. С. 18.
[22] Бердяев Н.А. Самопознание. С. 287.
[23] Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 18.
[24] Там же. С. 20.

[25] Там же. С. 19.
[26] Булгаков С.Н. Философия хозяйства//Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 158-159.
[27] Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. Ч. 1. Париж, Б. г. С. 111.
[28] Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 20.
[29] Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. С. 70.
[30] Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. Ч.I. С. 111-112.
[31] Лосский Н.О. История русской философии. С. 330.
[32] Бердяев Н.А. Самопознание. С. 238.
[33] Бердяев Н.А. К философии трагедии//Бердяев Н.А. Subspecie aeternitatis. СПб., 1907. С. 39.
[34] Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. Париж, 1951. С. 37.
[35] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 107.
[36] Лосский Н.О. История русской философии. С. 313.
[37] См., напр.: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм//Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 368-435.
[38] Хмылев Л.Н., Синяков С.В. Концепция историзма Н.А. Бердяева. С. 95.
[39] Соловьев Вл. Чтения о богочеловечестве//Сочинения: 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 6-172.
[40] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского//О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. М., 1990. С. 223.
[41] Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. С. 99.
[42] Бердяев Н.А. Судьба России. С. 21.
[43] Бердяев Н.А. Русская идея. С. 76.
[44] Булгаков С.Н. Философия хозяйства//Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 90.
[45] Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 236.
[46] Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 173.
[47] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 107.

О.В. Хазанов

ИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И КОНЦЕПЦИЯ ИГРЫ Й. ХЕЙЗИНГИ

Сегодня представляется бесспорным тот факт, что индийская культура на протяжении всей своей истории сохраняла верность определенным конституирующим ее чертам. Глубинные основы жизни Индии никогда не подвергались разрушению "до основания". Обращая внимание на эту интереснейшую особенность, М.Ф. Альбедиль в своем исследовании, посвященном индийской цивилизации пишет: "Индия уникальна в том отношении, что здесь тысячелетиями сохранялась подлинная непрерывность традиций и цивилизации и продолжали существовать издревле установленные основы и законы жизни, в современность тянулись нити культуры, возникшей на заре истории"[1]. То, что, несмотря ни на какие изменения экологических условий, природные катаклизмы и социально-политические потрясения, культурное единство и связь времен сохранялись и поддерживались во все века, заметили не только "сторонние наблюдатели", но и сами индийцы: "Я видел нечто исключительное в том, что на протяжении пяти тысячелетий истории вторжений и переворотов Индия сохранила непрерывную культурную традицию - традицию, широко распространенную среди масс и оказывавшую на них огромное влияние"[2].

Стереотипным стал также взгляд на индийскую традиционную культуру как на сугубо созерцательную, а на ее носителей как на людей, склонных к пассивному отношению к окружающей действительности и даже к "миро- и жизнеотрицанию"[3]. Однако целый ряд исследователей придерживается иной точки зрения на сущностные черты индийской цивилизации, особенно древнего периода ее истории. Особую методологическую ценность, по моему мнению, представляют воззрения голландского историка культуры Й. Хейзинги, идеи которого и послужили основой для написания данной работы. Именно благодаря им мы вправе сегодня предлагать рассматривать индийскую культурную парадигму не только как жизне и мироутверждающую, но и как во многих своих чертах близкую нашему современному пониманию культуры и места человека в ней.

Еще индийские реформаторы, такие как С. Вивекананда и Шри А. Гхош, признававшие царивший в их стране духовный упадок, предполагали, что выходом из него будет возрождение созвучной новейшим тенденциям складывающейся общемировой цивилизации древнеиндийской культурной парадигмы. Уже один тот факт, что процесс ее формирования заключался в постепенном взаимопроникновении и взаимоадаптации различных этнических и конфессиональных традиций в рамках единой цивилизации, давал им достаточные основания для такого рода предположений. Наша задача состоит в том, чтобы обратить более пристальное внимание на формирование в процессе многовекового внутрикультурного синтеза ярко выраженного игрового начала в индийской культуре.

Собственно процесс внутрикультурного синтеза, начавшийся в Индии, по всей вероятности, с момента встречи индоариев с носителями традиций эпохи Хараппы, наложил неизгладимый отпечаток на лицо индийской цивилизации. Его целостное исследование представляет собой самостоятельную и весьма сложную для любого историка задачу в силу крайней ограниченности имеющейся информации о культуре Индской цивилизации. Но, на мой взгляд, столь же очевидно и то, что вне контекста данного синтеза очень трудно непротиворечиво объяснить появление в индийской культурной парадигме многих мировоззренческих и поведенческих установок, идей и идеалов. Не является в этом смысле исключением и формирование в индийской культуре игрового начала, однако о нем речь пойдет несколько позже.

Пока же обратим внимание на то обстоятельство, что уже в ведийский период в мировоззрении индоариев мы обнаруживаем ряд идей и образов, появление которых в среде "воинственных скотоводов, организованных скорее в племена, чем в царства", чья культура "была родственна той, которая описывается в "Беовульфе" и в ранних исландских сагах"[4], трудно объяснить, если исходить из предположения о естественном саморазвитии их из позднепервобытной идеологии индоевропейского общества[5]. Когда мы говорим об идее одновременного единства и многообразия мира или о концепции риты, то с полным основанием можем присоединиться к мнению А. Меня о том, что "невозможно не удивляться, когда встречаешь такие глубокие мысли у народа, сделавшего только первые шаги по пути к цивилизации"[6].

Сказанное будет справедливо и в отношении идей, начавших утверждаться в мировоззрении индоариев в поздневедийский период в ходе происходившего в нем тогда поворота сознания от восхищения яркими проявлениями внешнего мира к все возрастающему сосредоточению на постижении скрытого от обыденного взора Единого (тад-экам), не поддающегося качественному описанию Истока Все-

ленной. По мере осуществления этого поворота, многие характерные черты и идеи которого нашли свое отражение в "Космогоническом" гимне "Ригведы" (РВ, X, 129), образ жизни и мышления индийцев окончательно принимал то направление, в котором ему предстояло развиваться на протяжении последующих веков. Очевидно, именно с этими изменениями в сознании носителей ведийской традиции есть все основания связывать новый духовный взлет, начало которого принято обычно датировать VIII в. до н.э. Данный духовный взлет эпохи Упанишад также, на мой взгляд, трудно объяснить вне контекста синтеза указанных выше культурных традиций. Ибо именно Хараппе Индия, по всей видимости, обязана существованием в ней с древнейших времен школы йогической практики и института отшельничества, в рамках которого и была разработана религиозная философия Упанишад[7].

В то же время не может не обратить на себя внимания тот факт, что порожденная в среде аскетов-отшельников и ставшая потом базовой для всей индийской духовной культуры эта философия, рассматривавшая земное существование как цепь страданий и пребывания в неведении по отношению к высшим истинам, тем не менее не содержит в себе проповеди полной бессмысленности "человеческого бытия в мире"[8], как того можно было бы ожидать. Очевидно, здесь мы вправе видеть проявление воздействия на мировоззрение аскетов существовавшей, по крайней мере еще в культуре индоариев, установки на миро- и жизнеутверждение, нашедшей отражение в концепции риты (именуемой реже дхармой). Да и зарождение центральной идеи Упанишад о тождестве субстанциональной основы мира и человека может быть отнесено нами к эпохе Вед, ибо слово "Брахман", обозначающее некую сакральную силу, пронизывающую мир и душу произносящего гимны, употребляется в "Ригведе" свыше двухсот раз[9].

Однако бесспорным является то, что если для носителей ведийской традиции высшей ценностью была рита, то Упанишады конечной жизненной целью провозглашают мокшу - освобождение от цепи перерождений, достигаемое путем отказа от всего материального через сосредоточение на познании в себе истинного Я, Атмана, и раскрытие его тождества с чистой Реальностью - Брахманом: "Когда смертный отрешается от всех желаний, пребывающих в его сердце, он становится бессмертным и достигает Брахмана. Когда разрубаются все узлы, опутывающие его сердце в этом мире, смертный становится бессмертным" (Катха-уп., II, 3, 14).

Каково же в таком случае назначение зримого мира? С какой целью Брахман периодически осуществляет в нем свое частичное воплощение, красочное описание которого мы находим в "Брихадараньяка-упанишаде":

Сразив сном телесное, но [сам] без сна,
Взирает Он на спящих.
Взяв свет, возвращается Он к месту своему,
Золотой Пуруша, Одинокий Лебедь,
Охраняя дыханием гнездо,
Бессмертный, поднимается Он из гнезда,
Бессмертный, движется Он [по своему] желанию,
Золотой Пуруша, Одинокий Лебедь.
Передвигаясь во сне,
Создает Себе Бог много обликов,
Развлекаясь с женщинами, пируя,
Находясь перед лицом опасности.
Каждый видит Его увеселения,
Никто не видит Его Самого.

"Этот [Пуруша], насладившись в глубоком сне, окончив странствия, посмотрев добро и зло, по обыкновению возвращается к первоначальному состоянию, ко сну. Все, что бы Он не видел там, на Него не действует, ибо Этот Пуруша [ни с чем] не связан" (Бр. уп., IV, 3, 11-15).

А. Мень справедливо видит в данном фрагменте отражение зарождающейся в индийской традиции в эпоху Упанишад идеи мира как божественной игры (лилы), в которой он, однако, не замечает ничего возвышенного. По его мнению, представление о вечном и неизменном круговороте космоса, "в котором он то выплескивается из Брахмана, то вновь утопает, растворяется в Бездне", свидетельствует, что зримый мир утратил для мыслителей Индии всякую ценность и "стал лишь бредом, чудовищной грезой, которая время от времени затемняет абсолютное Сознание"[10].

В пользу такого рода заключения может говорить и то обстоятельство, что исторические эпохи, в течение которых Абсолют совершает "странствие" по сотворенному Им миру, получили в индийской традиции наименования, заимствованные из распространенной азартной игры и обозначающие различные стороны игральной кости - от самой счастливой до самой неудачной - крита, трета, двапара и кали[11]. Исходя из этого, вполне вероятным кажется предположение о том, что в концепции лилы нашло свое выражение увлечение ариев азартными играми (да и не только ариев, ибо многочисленные игровые кости обнаружены и при раскопках индских городов)[12]. Складывается впечатление, что представление о божественной игре возникло в индийском сознании по аналогии с деятельностью людей: подобно тому, как люди ищут себе удовольствий в игровых увлечениях, так и Брахман "как бы развлекается выхождением из Себя и возвращением в покой"[13]. Показательно в этом смысле и само этимологическое значение слова "лила"[14].

Как нам относиться к такому пониманию сущности божественной деятельности? Есть ли в нем место для имеющего какой-либо позитивный (творческий) смысл проявления индивидуальной или коллективной активности в мире? Почему Упанишады все-таки настаивают на необходимости исполнения каждым человеком его социальных обязанностей? И наконец, каким образом можно непротиворечиво соединить представление о субстанциональном единстве индивидуального Я (Атмана) и Абсолюта (Брахмана) с их периодическим, по крайней мере видимым, отчуждением?

А. Мень, пытаясь осмыслить значение концепции божественной игры, приходит к выводу, что она являет собой "поистине тупик, в котором оказалась религиозная мысль, лишенная понятия о божественной Любви и Разуме"[15]. Данный вывод вызывает у меня серьезные возражения. Однако для того, чтобы судить, насколько он ошибочен, необходимо рассмотреть историю эволюции сакрального знания в Индии и место в нем игрового начала.

Прежде всего необходимо сказать о том, что традиция обретения и трансляция сакрального знания в Индии была глубоко мистической. Согласно существовавшим в арийском обществе правилам к его постижению допускались только мальчики, рожденные в семьях трех высших варн. Основным предметом изучения, поглощавшим массу времени, были Веды, или шрути (досл. "услышанное"), - название, в котором запечатлена многовековая традиция устной передачи Вед, а также смрити (досл. "запомненное") - руководства по ведийскому ритуалу, грамматике, астрономии и т.д.[16] Но что именно передавалось от учителя к ученику в процессе трансляции сакрального знания?

Как отмечает В.С. Семенцов, ответ на данный вопрос, который на первый взгляд не должен вызывать ни у кого сомнений, может быть следующий: "Выражаясь современным языком, можно было бы сказать, что обучение в ведийской Индии, как всегда и везде, состояло в передаче учителем ученику определенной массы информации, фиксированной в текстах"[17]. Такая формулировка лишь весьма поверхностно отражает реальное положение дел, ибо, по мнению автора, священный текст в процессе обучения играл, при всем безграничном к нему уважении, скорее подчиненную, инструментальную роль, а все то, что мы воспринимаем в нем как изображение абсолютной реальности, "в действительности не есть объективная система онтологии, не есть описание того, что "существует на самом деле": это скорее предписание, команда применить определенным образом данный стих, данную формулировку, чтобы привести ум в некое особое состояние, состояние длящегося знания (само по себе не описуемое, поскольку находящееся за пределами субъектно-объектных отношений)"[18].

В действительности же от учителя к ученику передавался прежде всего ритуал, являющийся чрезвычайно сложной, иерархизированной системой сакрального поведения, представляющей собой трудно передаваемое в научных терминах единство слова, действия и ментального образа. Воспроизводя в процессе обучения речевые, физические и ментальные компоненты деятельности учителя, а также мотив ее осуществления, ученик воспроизводил в себе его личность с изумительной полнотой[19]. Отсюда следует, что главной целью обучения было воспроизведение не священного текста или обряда, а самой личности учителя, новое духовное рождение от него ученика. Кстати, именно в этом видится В.С. Семенцову причина того, что, несмотря ни на какие перемены и потрясения, основа индийской культурной традиции на протяжении многих веков практически не изменялась[20]. Мы же, в свою очередь, можем прийти к еще одному заключению, касающемуся общего характера данной традиции. Оно состоит в том, что при рассмотрении способов постижения и механизмов трансляции священного знания обнаруживается, используя терминологию Э. Фромма, установка индийского сознания на "бытие". Данное утверждение может быть обосновано следующим образом.

Поскольку трансляция сакрального знания предполагала возрождение в ученике духовной личности учителя, постольку сама эта личность должна была представлять собой как бы живое воплощение передаваемого знания. В этой связи становится понятным, почему священные тексты Индии очень долго существовали в устной традиции и даже будучи записанными продолжали передаваться устно. Г.Гачев дает этому следующее объяснение: "Письмо, бумага - вещь, отчуждение, дело рук ... Брахман есть живой пергамент, свиток"[21], иначе говоря, живое знание.

Находящиеся в постоянной ритуальной рецитации священные тексты приводили к обретению состояния длящегося знания, когда Истина и ищущий ее сливаются в невыразимом словами единстве. Через рецитируемый же в процессе ритуальной деятельности текст воспроизводился и образ учителя. Отождествляясь с личностью наставника, брахмачарин стремился к слиянию с тем знанием, живым воплощением которого был его учитель. Подчеркнем в этом стремлении носителей индийской духовной традиции быть живым знанием слово "быть". Именно быть знанием, а не обладать им стремились в Индии ищущие Истину. Они искали возможность быть самой Истиной, наполнить Ею все свое существо, а не просто с какой-то целью овладеть знанием о Ней.

"Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь", - мог сказать о себе индийский гуру, и ученик верил ему и потому стремился благодаря мистическому воспроизведению в себе образа Учителя стать Тем же.

Все предшествовавшие рассуждения позволили нам выяснить роль священного текста и ритуала в способе существования и механизме передачи сакрального знания. Но остался невыясненным принципиальный вопрос, как оно пришло к индоариям. Кто был тем гуру, который первым открыл путь к Истине? Прийти через аскетическую практику это знание не могло, ибо она вошла в жизнь арийского общества достаточно поздно. Предположение о прямом заимствовании его у носителей харапской традиции представляется слишком маловероятным (хотя отчасти и оно могло иметь место), ибо мы помним, как долго сохранялась изоляция неарийского населения от общественно-религиозной жизни господствующего этноса. Интересный вариант решения этого вопроса предлагает в своей всемирно известной работе "Homo ludens" Й. Хейзинга. По его мнению, ведийская мудрость могла родиться в ходе "священной игры". Во время праздников брахманы состязались в священном знании, что составляло существенную часть культа. "Различные песни Ригведы заключают в себе прямое поэтическое отражение такого рода состязаний. В гимне I, 164 Ригведы вопросы частью касаются космических явлений, частью разгадка ставит их в смысловую связь с ритуалом жертвоприношения.

"Я спрашиваю тебя о крайней границе земли. Я спрашиваю, где пуп мироздания. Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца. Я спрашиваю о высшем небе речи ..."

Вначале в этих гимнах еще преобладает характер ритуальных загадок, а их отгадка опирается на знание ритуала и его символики. В этой форме загадок, однако, непосредственно зарождается и зреет самая глубокомысленная философия, касающаяся основ сущего"[22]. В качестве примера рождения философской мысли в процессе священной игры Й. Хейзинга приводит уже упоминавшийся нами "Гимн о сотворении мира" (РВ, X, 129). Исходя из идей, в нем содержащихся, и той формы, в которой они изложены, он считает возможным сделать следующий вывод: "Если признать, что эта песня ведет свое происхождение из ритуальной песни-загадки, которая в свою очередь снова представляет собой литературную передачу действительно происходивших состязаний в загадках во время празднества жертвоприношения, то тем самым со всей возможной убедительностью раскрывается генетическая связь между игрой в загадки и священной философией"[23].

Из сказанного Й. Хейзингой следует, что одним из возможных путей обретения религиозно-философского знания в ведийскую эпоху была игра, в которую вовлекалась сама священная традиция. Именно в игре видит Хейзинга объяснение известной пестроты, вычурности и кажущейся противоречивости существующих в этой традиции объяснений различных вещей и явлений: "Если ... иметь в

виду изначально игровой характер космогонических спекуляций и происхождение этих толкований из ритуальной загадки, то становится ясным, что эта запутанность проистекает не столько из хитроумия и тщеславного корыстолюбия жрецов, желающих превознести свое жертвоприношение над всеми другими, сколько, по всей вероятности, из того факта, что бесчисленные противоречивые толкования во время оно были столь же бесчисленными разгадками ритуальных загадок"[24]. При этом Й. Хейзинга отмечает, что "игровое пространство, в котором играют святые и мистики, поднимается над сферой рационального мышления и недоступно спекуляции, привязанной к логическим понятиям"[25]. Игру же как таковую он определяет следующим образом: "Это - действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости. Настроение игры есть отрешенность и восторг - священный или просто праздничный, смотря по тому, является ли игра сакральным действием или забавой"[26].

То обстоятельство, что в процессе игры возникали различные культурные формы деятельности, позволяет видеть в ней один из механизмов создания человеческой культуры, которая сама, в свою очередь, во многих своих проявлениях существует как игра. Что же касается собственно индийской культуры, то мы можем теперь почти с полной уверенностью утверждать, что с древнейших времен одним из способов обретения в ней сакрального знания была игра. Для арийского общества это была более ранняя форма постижения Истины, чем аскетическая практика или достижение состояния длящегося знания через ритуальную рецитацию священных текстов. Она возникла в брахманской среде, очевидно, во время сложения ведических гимнов и продолжала существовать в более поздние времена. В этой связи Й. Хейзинга пишет: "Вопросы-загадки ведийских гимнов прямиком ведут нас к глубочайшим суждениям Упанишад"[27]. И здесь важным было не столько то, что игра как метод обретения сакрального знания сохраняла свое значение, а то, что она стала постепенно восприниматься как атрибут самой Истины. Это уже четко прослеживается в рассматриваемом нами сюжете "Брихадараньяка-упанишады", повествующем о проявлении божественной игры в акте творения мира.

Идея божественной игры не осталась исключительным достоянием Упанишад и уж тем более не стала тем "туликом" религиозной мысли Индии, о котором писал А. Мень. Она органично вошла в религиозную философию, причем оказала заметное влияние не только на традиционную индийскую мысль, но и на представителей неоведантизма. Вот какое ее описание мы находим в работе С. Вивекананды "Бхакти-Йога": "И в самом деле ... разве нельзя сказать,

что Бог играет в этой Вселенной? Как дети играют в свои игры, так и сам Возлюбленный Бог тешится, создавая эту Вселенную. Он совершенен, ни в чем не нуждается; зачем же Ему творить? Деятельность у нас всегда имеет целью выполнение какой-нибудь потребности, а потребность всегда предполагает несовершенство. Бог совершенен. Он не имеет потребностей. Почему же Он вечно деятелен и продолжает свое творчество? Какую цель имеет Он при этом в виду? .. У Него не может быть другой цели, кроме настоящей забавы; и Вселенная - Его продолжающаяся игра"[28].

Однако для того, чтобы прочно утвердиться в индийской мысли, идея божественной игры должна была получить дополнительное обоснование в господствующей культурной парадигме, согласно которой бытие человека имеет сакральный смысл. Все условия для этого были созданы в эпоху Упанишад, когда резко ускорился процесс синтеза хараппской и арийской традиций. Их окончательное слияние мы вправе связывать с появлением уникального по своему значению в определении общего облика индийской цивилизации религиозного произведения "Бхагавадгиты". С момента создания "Гиты" начинается отсчет истории распространения в Индии индуизма, преломившего сквозь призму эпического восприятия мира многие уже сложившиеся принципы древнеиндийской культуры и явившегося как бы своеобразным итогом всей предшествовавшей ему духовной традиции. Воспеваемый "Гитой" Абсолют - Бхагаван говорит о себе:

Лишь обо Мне наставляют все Веды;
Вед Я знаток, Я - начало Веданты (XV, 15)[29].

В то же время благодаря поэме преодолевается существовавшее в течение многих веков отчуждение одной части индийского общества от другой, ибо в ней провозглашается принцип относительности религиозно-этнических и социальных барьеров на пути постижения Истины (VII, 21; IX, 32). В "Гите" также подробно разрабатываются пути постижения Истины. В центре одного из них - карма-марги (или карма-йоги) - находится идея, хорошо известная нам уже по философии Упанишад, - идея "незаинтересованного деяния". Кришна призывает Арджуну к действию, но действию особого рода:

Уравняв с пораженьем победу,
С болью - радость, с потерей - добычу,
Начинай свою битву кшатрий,
И тогда к тебе грех не пристанет (II, 38).

Таким образом, "Гита" фактически переносит на человека образ "играющего в мире" Брахмана, на которого "все, что бы Он не видел там ... не действует, ибо Этот Пуруша [ни с чем] не связан" (Бр. уп., IV, 3, 15).

Как можно объяснить тот факт, что на определенном этапе истории индийской религиозной мысли произошло столь явное отождествление характера деятельности Бога и человека? Первоначально нами было сделано предположение, что в концепции "божественной игры" нашла свое отражение склонность индийцев к игровым увлечениям. Теперь наш вывод требует серьезного уточнения: игра, о которой идет речь в Упанишадах, это не просто развлечение, а способ обретения сакрального знания. Именно поэтому представляется абсолютно неоправданной та уничижительная оценка, которую дает ей А.Мень. Идея божественной игры была, конечно же, не тупиком индийской мысли, а ее высочайшим прозрением, значение которого выходит далеко за пределы того периода истории Индии, когда эта идея возникла. Об этом значении речь пойдет ниже, сейчас же вернемся к вопросу о том, как могло возникнуть само представление о тождественности характера деятельности Абсолюта и индивида в мире.

Думается, вполне оправданным будет связать возникновение этого представления с углублением процесса синтеза хараппской и арийской традиций, ибо вне его трудно понять и то, каким образом вообще могла появиться идея божественной игры, и то, почему она была перенесена на образ человеческой деятельности. Ведь, как уже говорилось выше, философия Упанишад, в рамках которой впервые была сформулирована эта идея, зародилась в среде отшельников, стремившихся путем ухода из мира, отказа от мирских желаний и мирской деятельности, посредством аскетической практики достичь освобождения от цепи перерождений и единения с Абсолютом. Можно предположить, что священная игра, а также "текст", культ и ритуал не играли изначально той роли в обретении и трансляции сакрального знания Упанишад, какая им отводилась в развивавшейся параллельно арийской традиции передачи ведического знания. Сами Упанишады всячески подчеркивают необходимость обращения в поисках Истины не столько вовне, сколько вовнутрь самого человека: "Отверстия наружу просверлил Самосущий, поэтому видят то, что снаружи, а не внутреннее Я. Мудрый, жаждущий бессмертия, обращает взор внутрь и зрит Атмана" (Ка, II, I, 1). Их учение освобождает посвященных в него от необходимости совершать какой бы то ни было внешний ритуал. "Внешний" жертвенный костер вытесняется в них, по словам В.С. Костюченко, "внутренним огнем", поддерживаемым различного рода психофизическими упражнениями йогического типа[30].

Традиционное для арийского общества знание считается ими недостаточным. Так, один из пришедших к наставнику учеников говорил: "Я, господин, знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, предания и сказания, грамматику, правила почитания предков, искусство

предсказания, летоисчисление, диалектику, правила поведения, учение о богах, учение о Боге, учение о существах, военное искусство, астрологию, учение о змеях и божественных творениях; я знаю молитвы и заклинания, но не знаю Атмана" (Чх.уп., VII, I, 2-5). И мудрец с одобрением согласился, что познание Атмана есть нечто большее, чем все, что здесь было перечислено[31]. Оно требует прежде всего овладения искусством медитативного самосозерцания - джняна-йоги, посредством которой осуществлялось истинное постижение субстанционального тождества индивидуальной души и Мирового Духа и которая, вероятно, являла собой первоначально единственный путь обретения сакрального знания Упанишад.

Однако постепенно в процессе утверждения в индийском обществе представления о четырех ашрамах (четырех этапах жизни), когда аскеты все чаще начинают выступать в роли духовных наставников и включаться в этом качестве в господствующую социальную систему, возникли и иные способы постижения и трансляции этого знания. Точнее, они приобрели традиционные для арийского общества формы, а именно ритуальной рецитации священных текстов и сакральной игры. О том, что представлял собой трансформированный под воздействием учения Упанишад ритуал, речь пойдет чуть ниже. Пока же сосредоточим наше внимание на том, как это учение восприняло существующую в Индии традицию священной игры как одного из способов постижения Истины.

Прежде всего отметим, что именно игра могла стать тем первоначальным механизмом, посредством которого сакральное знание, обретенное индийскими отшельниками в результате аскетической практики, могло выйти за пределы их узкого круга. Выступавшие с проповедью нового учения странствующие саньясины нередко вступали в дискуссии со слушателями, среди которых они находили себе достойных оппонентов, главным образом в лице брахманов, носителей традиционной мудрости[32]. Яркий пример такого диспута содержит в себе "Брихадараньяка-упанишада" (Бр. уп., III, 1,9), один из фрагментов которой повествует о том, как однажды ее легендарный автор Яджнавалькья вызвал на состязание в богословском споре всех собравшихся при дворе царя Видехи Джанаки на праздничное жертвоприношение брахманов. При этом он велел своему ученику заранее забрать выставленную царем награду победителю. Яджнавалькья с блеском одержал верх над всеми своими оппонентами, причем когда один из них не смог найти ответ на заданный ему вопрос, голова слетела у него с плеч. В этом, как полагает Й. Хейзинга, проявился священный, иначе говоря, "опасный" характер предлагаемых в данном словесном поединке загадок, каждая из которых почти всегда оказывается роковой, ибо в ее раз-

решение вовлекается сама жизнь[33]. Когда в конце концов уже никто не смеет задавать мудрому Яджнавалькье вопросы, тот торжественно восклицает: "Почтенные брахманы, кто из вас желает, пусть спрашивает меня или спрашивает всех, или я спрошу того, кого вы пожелаете, или спрошу всех вас!" (Бр.уп., III, 9, 27).

Игровой характер данного эпизода, по словам Й.Хейзинги, "ясен как божий день". Из него мы видим, с какой легкостью "в игру вовлекается сама священная традиция. Степень серьезности, с которой эта история включена в священные книги, нам столь же мало известна и по сути безразлична, как и вопрос, действительно ли кто-нибудь потерял жизнь потому, что не смог разрешить загадку. Главное здесь - игровой мотив как таковой"[34].

Таким образом, мы видим, что и в эпоху Упанишад игра как способ обретения сакрального знания сохранила свое право на существование; в то же время она стала каналом проникновения в арийскую традицию нового учения, зародившегося за ее пределами и основанного на нераспространенных в данной традиции методах постижения Истины. Бесспорным также представляется тот факт, что сам процесс воздействия одной традиции на другую не был односторонним. Поэтому едва ли является случайным, что именно в "Брихадараньяке-упанишаде" впервые была сформулирована идея божественной игры, механизм возникновения и главный смысл которой нам теперь гораздо более понятны.

Наши рассуждения по этому поводу могут, вероятно, быть построены следующим образом. Поскольку согласно учению Упанишад существует субстанциональное единство внутренней духовной сущности человека и Абсолюта, постольку должно существовать и определенное тождество характера их деятельности. Отметим только, что в самих Упанишадах это тождество остается до конца не высказанным в отличие от "Бхагавадгиты", которая в данном отношении гораздо более последовательна. Если главной доминантой человеческой деятельности является постижение Истины, то это же самое должно определять и характер деятельности Абсолюта.

Индийская традиция знала не один, а несколько способов познания Истины. Поэтому в ней сложилось представление о существующем многообразии Ее отображения в сознании людей. Идея "Ригведы" о том, что "Истина одна, мудрецы же говорят о Ней поразному", находила свое воплощение в самых фундаментальных основах индийского мышления. Образ Шивы, погруженного в йогический транс, был одним из возможных, но не единственным ликом истинного Божества. Другой Его лик открывается нам в образе играющего Брахмана Упанишад, ставшего прообразом Брахмана - Бхагавана "Гиты". Цель божественной игры в мире должна быть, если следовать логике Упанишад, тождественна высшей цели че-

ловеческой деятельности, а именно: познание Истины, познание Бога, иначе - Самопознание.

Не отрицаем ли мы таким образом абсолютного характера Божества? Думаю, что нет. Н.А. Бердяев в этой связи писал: "Обычное философское возражение; которое делается против возможности движения в недрах абсолютного, носит формальный и рационалистический характер. Это возражение заключается в том, что допущение возможности движения ... в божественной жизни находилось бы в непримиримом противоречии с совершенством Божества ... Предположение, что внутри божественной жизни есть какая-то нужда, какая-то вчутренняя божественная тоска, которая еще не удовлетворена и которая поэтому указывает на несовершенство самого абсолютного, не может быть допущено. Но это формальное и рационалистическое возражение вряд ли может импонировать и вряд ли может казаться особенно уместным и сильным в приложении к глубочайшей тайне божественной жизни. Это есть отрицание внутренней антиномичности всякого богопознания, гладкое рационалистическое понимание природы абсолютного, которое вырождается в мертвый деизм или отвлеченный монизм, для которого, вообще, непостижимо само возникновение мира и непонятна вся мировая судьба (разрядка моя. - *О.Х.*) ... Поистине, творческое движение есть не только восполнение недостатка и не только говорит о существовании неудовлетворенных запросов, но творческое движение есть и признак совершенства бытия. Всякое бытие, лишенное творческого движения, было бы ущербным бытием: один из моментов, момент творческого движения, творческой судьбы ... в нем отсутствовал бы"[35]. Выдающийся представитель неоведантизма Шри Ауробиндо Гхош (1872-1950) призывал видеть в традиционной для индийской мысли картине циклического развития мира отражение этого самого "творческого движения" внутри Абсолюта, особую роль в котором он отводил человеку: "Эволюция не есть точно обратный процесс инволюции. Эволюция не есть возвращение назад, утончение, ведущее к реабсорбции в Единое Непроявленное. Это постепенное погружение высших сил сознания в самою материю, ведущее к еще более великому проявлению Силы Высшего Сознания во Вселенной. В этом тайное значение земной эволюции и развития человека"[36]. Значение земного бытия человека состоит в том, чтобы "быть инструментом Высшего Проявления и работать здесь"[37], ибо "в чисто спиритуальной жизни, в той, которая вне всякого физического и земного существования, включая умственное, - в ней нет развития"[38]. В этом, очевидно, и крылась главная причина того, что Упанишады не отрицали, а "Бхагавадгита" всячески подчеркивала необходимость мирской деятельности людей, которая, во-пер-

вых, стала изображаться как своего рода "внутренняя жертва" (Чх., III, 16), а во-вторых, как своеобразный глобальный ритуал. При внимательном рассмотрении последнего мы приходим к очень интересной аналогии, говорящей о действительно синтезном характере учения "Гиты". Дело в том, что это учение, основные идеи которого, как мы видели, восходят к философии Упанишад, связывает божественное пребывание в действии, среди всего прочего, с необходимостью поддержания мирового порядка:

Стоит Мне устраниться от действий -
все три мира, Партха, погибнут!
Так Я стал бы причиной смуты
и губителем этой вселенной (III, 24).

Примечательно, что утверждение в мире смуты Бхагаван связывает не столько с собственным устранением от действий, сколько с тем, что его примеру последуют люди:

Если б Я не вращал, Арджуна,
колесо своих дел прилежно -
по пути Моему бы тотчас
устремились повсюду люди (III, 23).

Какой вывод может следовать из сказанного? Очевидно, прежде всего тот, что учение "Гиты" в данном своем аспекте удивительным образом напоминает ведическую идею риты, господство которой и связанное с ним торжество космоса над хаосом обеспечивались ритуальной деятельностью людей. Аналогия становится еще более полной, когда мы видим, что подобно тому, как господство в мире риты связывалось в ведийскую эпоху с утверждением в нем нравственного начала, так и установленный и поддерживаемый Бхагаваном мировой порядок предполагает победу добра над злом:

Всякий раз, когда в этом мире
наступает дхармы упадок,
когда нагло порок торжествует,
Я себя порождаю, Арджуна.
Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восстановить погибшую дхарму,
чтоб вновь заступиться за добрых,
чтоб вновь покарать злодеев (IV, 7, 8).

Приведенные фрагменты позволяют нам также сделать вывод о том, что синтезный характер "Бхагавадгиты" проявился не только во включении в ее учение наряду с основными идеями Упанишад ряда существенных моментов ведического знания, но и в заимствовании самих способов передачи этого знания. Много уже было сказано о том, что из арийской традиции была перенята священная игра. Теперь остановимся на заимствовании из нее также уже подробно описанного нами способа постижения Истины через ритуаль-

ную рецитацию священного текста. Такого рода текстами с момента начала утверждения в индийском обществе института четырех ашрамов, когда сакральное знание стало приниматься не только от брахманов, но и от отшельников-саньясинов, могли быть и Упанишады[39]. Однако в этом у меня есть большие сомнения, ибо последние слишком мало значения придавали ритуалу, делая основной упор на постижение Истины через йогический транс. Поэтому мне представляется более обоснованной точка зрения В.С. Семенцова, состоящая в том, что первым священным текстом, содержащим основные идеи Упанишад и подлежащим ритуальной рецитации, стала "Бхагавадгита", о чем говорят и сама форма стихов поэмы - емких, "хорошо сказанных" афоризмов, чрезвычайно удобных для заучивания, и включение ее в число "философских эпизодов" "Махабхараты", роль которой в культуре Индии, как культуре в значительной степени "словесного" типа, трудно переоценить, и наконец, "вполне эксплицитное указание одного из заключительных стихов памятника (XVIII, 70), предписывающего непрерывно повторять наставления Кришны"[40]. Но какой вид принял ритуал, которым должна была сопровождаться рецитация стихов поэмы? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним, что согласно брахманистской традиции передачи сакрального знания ученик в процессе ритуальной рецитации священного текста должен был воплотить в себе образ учителя, который был для него живой Истиной. Именно поэтому гуру почитался как некое божество. Теперь же, когда лик истинного Бога раскрылся в гораздо более полной мере и оказался тождествен внутренней духовной сущности самого человека, необходимость в земном учителе начинает постепенно ослабевать. Следующим шагом было появление в "Бхагавадгите" образа личного Бога Кришны и внутреннего духовного стремления к Нему - бхакти. Учение о благоговейной любви - соучастии, составляющее одну из центральных тем "Гиты", сделавшее данный священный текст Индии наиболее открытым для широких слоев населения и положившее начало многовековой "эпохе бхакти" в индийской литературе, представляло своеобразное символическое воспроизведение в поэме традиционного принципа "почитания учителя", главная цель которого - стать как можно ближе к нему, всецело сосредоточить на нем внимание, воспроизвести в себе его личность[41]. Кришна так говорит о своем адепте, стремящемся к постижению Истины:

Силой бхакти Меня он познает -
кто Я есмь и каков по сути,
а затем, суть Мою изведав,
он в Мое бытие погрузится (XVIII, 55).

Однако Ему же принадлежат и такие слова:

... непривязан, пусть действует мудрый,

укрепляя миров целокупность (курсив мой. - *О.Х.*).

Мудрый йогин, в делах искусный,
пусть людей к делам побуждает ... (III, 25, 26).

По справедливому замечанию А.Гхоша, "бхакти не завершено, пока оно не стало действием"[42]. Бхакти не является содержанием взаимодействия ученика и наставника, а только его формой. Содержание же задается деятельностью, ритуальным поведением учителя. Цель бхакти, как подчеркивает В.С. Семенцов, состоит в том, чтобы сделать ученика максимально восприимчивым к этой деятельности[43]. Чтобы воплотить в себе Личность Божественного Гуру, ученик должен воспроизвести мотив и характер Его деятельности в мире, которые Тот определяет следующим образом:

Меня действия не пятнают:
ведь плодов Я от них не жажду;
кто таким Меня видит, Партха,
тот цепями действий не скован (IV, 14).

Представление о "незаинтересованном действии" Бога в созданном Им мире, окончательно интерпретированное как "божественная игра" (лила) в "Брахма-сутре" Бадараяны (II в. до н.э. - I в. н.э.), предполагало, что Абсолют создал универсальный путь духовного саморазвития как для Себя, так и для всех втянутых в Его "игру" субъектов, могущих развиваться как автономно, так и в полном единении с Ним. Его "игра" в целом "оказывается выше полярности добра и зла (существующей на низшем уровне и регулируемой законом кармы, который представлял собой "правило", но не жесткую схему "игры")"[44]. Ограничив поле "игры" рамками определенных "правил", Абсолют в то же время создал в ней условия для проявления творческой спонтанности, ибо в "божественной игре" "не существует предопределения и предызбрания. "Игра" подразумевает снятие дилеммы "вечное наказание" - "вечное вознаграждение" (и награды, и наказания - нечто временное). Вечны лишь свобода "играющего" Божества и возвращение к свободе тех, кто временно "втянут" в "игру"[45]. С. Вивекананда так описывает путь к свободе, который предлагает Бог "играющему" человеку: "Бхакта говорит: "Люби Господа твоего, Товарища по игре, и наслаждайся игрой. Если ты беден, радуйся, что это шутка. Если ты богат, радуйся игре в богатство. Если подвергаешься опасностям, это хорошая игра. Если пришло счастье, это еще лучшая забава. Мир - это театр, в котором мы играем свои роли, и Бог все время играет с нами. Вечный товарищ по игре - как прекрасно Он играет! Игра оканчивается, когда цикл приходит к концу, и тогда наступает отдых на более или менее продолжительное время. Затем опять начинается игра, опять является Вселенная и все прочее и играет с Ним, и так продолжается дальше. Несчастья и горести приходят только тогда, когда вы забываете,

что все это игра и что вы также принимаете в ней участие. Тогда на сердце становится тяжело и мир гнетет вас с ужасной силой. Но как только вы отбросите свойственную всем нам мысль о серьезной реальности меняющихся случаев этой трехминутной жизни и узнаете, что это только сцена, на которой вы играете и помогаете играть Богу, страдания тотчас исчезнут для вас. Итак, смотрите на Него как на играющего в каждом атоме, играющего, когда Он создает земли, солнца и луны, играющего с человеческими сердцами, с животными и растениями. Смотрите на себя только как на Его партнера. Он устраивает нас сначала так, потом иначе, и мы сознательно или бессознательно помогаем Ему в игре. И, о блаженство! Мы - Его партнеры!"[46]. Такого рода представление о взаимоотношениях между Богом и человеком, о месте и роли человека в мире позволило объединить в рамках единой культурной традиции величайшую аскезу и величайшее жизнелюбие. Здесь нет расколотости, а есть этапы одного пути - пути служения Истине и постижения Ее. С целью воспроизведения в себе Личности Божественного Учителя человек должен войти в мир, но относиться к нему как к игре, легко, бескорыстно и уважая ее правила. И как Бог в определенный момент покидает мир, так должен покинуть его и человек.

Здесь будет, на мой взгляд, уместно еще раз подчеркнуть жизнеутверждающий характер индийской традиции. И наилучшей иллюстрацией этому может служить судьба буддизма в Индии.

Будда своей проповедью попытался, по словам Г. Гачева, "пойти вопреки потоку и Гераклитову течению ... и воздвигнуть непременный столп и утверждение истины, как ось непреложности в бытии"[47], т.е. остановив движение мира, за пределами которого, как из нее следовало, лежит Абсолютная Истина, в этом движении не нуждающаяся. Однако в Индии ему этого сделать не удалось. Индийская традиция, породившая буддизм, в конечном итоге его отвергла.

Поражение буддизма на его родине, как справедливо отмечает А. Мень, было связано не столько с игнорированием им кастовой системы или отрицанием священного авторитета ведийской традиции, монашескими распрями, противодействием царей и брахманов, а "с самой философией Будды, его отношением к миру"[48]. Хотя Гаутама и авторы Упанишад были едины в своем стремлении к Абсолютному, тем не менее индуизм, возникший на основе философии последних, "выгодно отличался от доктрины Будды в одном пункте: он не считал мир отвратительным мельканием дхарм, но видел в нем проявление Божества"[49]. Можно с уверенностью сказать, что это представление было порождено в нем "живым духовным опытом, подлинным переживанием божественного присутствия в мире"[50].

При всем своем внутреннем консерватизме, незыблемости основ индийская традиция не могла признать правомерность остановки

мирового движения, которое понималось ею как способ развития Абсолюта и связанного с Ним глубоким духовным единством человека. Представление о своеобразной "рецитации мира" в процессе божественной игры, являющей собой грандиозный вселенский ритуал, стало центральным стержнем, вокруг которого сформировалось жизнеутверждающее начало индуизма, сосредоточившего в себе основные конституирующие черты индийской культуры.

[1] А л ь б е д и л ь М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. Спб., 1991. С.. 32.

[2] Н е р у Д. Открытие Индии: Пер. с англ. Кн. 1. М., 1989. С. 75.

[3] Этика Альберта Швейцера и индийская мысль: Фрагменты из книги "Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика"/Вступит. ст., сост., пер. с нем. и коммент. М.С. Харитонова//Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 213.

[4] Б э ш е м А. Чудо, которым была Индия: Пер. с англ. М., 1977. С. 41.

[5] П а в л е н к о Ю.В. Человек и власть на Востоке. Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993. С. 45-46.

[6] М е н ь А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991. Т. 2. С. 107.

[7] П а в л е н к о Ю.В. Указ. соч. С. 45-46.

[8] Там же. С. 44.

[9] К о с т ю ч е н к о В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С. 39.

[10] М е н ь А.В. История религии. Брюссель, 1986. Т. 3. С. 88-89.

[11] К о с т ю ч е н к о В.С. Указ. соч. С. 83.

[12] Б э ш е м А. Указ. соч. С. 45.

[13] М е н ь А.В. История религии. Т. 3. С. 89.

[14] Как отмечает Й. Хейзинга, "в существительном "lila" с деноминативом "lilayati", по-видимому имеющем значение "раскачиваться", "качаться туда-сюда как в колыбели", выражается прежде всего в легкое, воздушное, светлое, веселое, беспечное и беззаботное содержание игры" (см.: Х е й з и н г а Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл. М., 1992. С. 45).

[15] М е н ь А.В. История религии. Т. 3. С. 89.

[16] К о с т ю ч е н к о В.С. Указ. соч. С. 18.

[17] С е м е н ц о в В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы "Бхагавадгиты"//Восток-Запад. М., 1988. С. 8.

[18] С е м е н ц о в В.С. "Бхагавадгита" в традиционной и современной научной критике. М., 1985. С. 104.

[19] Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры ... С. 14.
[20] Там же. С. 19.
[21] Гачев Г.Д. Образы Индии (опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993. С. 58.
[22] Хейзинга Й. Указ. соч. С. 126.
[23] Там же. С.127.
[24] Там же. С. 128-129.
[25] Там же. С. 160.
[26] Там же. С. 152.
[27] Там же. С. 128.
[28] Вивекананда С. Философия йоги. Магнитогорск, 1992. С. 138-139. О моменте появления идеи игры в творчестве представителей неоведантизма см. подробнее : Хазанов О.В. Неоведантизм и индийская традиция//Региональная научно-практическая конференция молодых специалистов "Природа, общество, человек". Тез. докл. Томск, 1995. С. 40.
[29] Все цитаты и ссылки на текст "Бхагавадгиты" даются по пер. В.С. Семенцова (см. сноску 18).
[30] Костюченко В.С. Указ. соч. С. 46.
[31] Мень А.В. История религии. Т. 3. С. 67.
[32] Бэшем А. Указ. соч. С. 263-264.
[33] Хейзинга Й. Указ. соч. С. 129.
[34] Там же.
[35] Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 40.
[36] Интегральная Йога Шри Ауробиндо. М., 1992. С. 15.
[37] Там же. С. 13.
[38] Там же. С. 14.
[39] Бэшем А. Указ. соч. С. 265.
[40] Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры ... С. 17.
[41] Там же. С. 21.
[42] Цит. по: Костюченко В.С. Интегральная веданта. М., 1970. С. 152.
[43] Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры ... С. 22.
[44] Костюченко В.С. Указ. соч. С. 91.
[45] Там же. С. 91-92.
[46] Вивекананда С. Указ. соч. С. 139.
[47] Гачев Г.Д. Указ. соч. С. 222.
[48] Мень А.В. История религии. Брюссель, 1983. Т. 6. С. 33-34.
[49] Там же. С. 34.
[50] Там же. С. 35.

Г.К. Гульбин

ОБ ИДЕЙНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАХ АМЕРИКАНСКОЙ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Одной из заметно прогрессирующих отраслей исторических знаний современной историографии Соединенных Штатов является новая социальная история Именно бум критических, научных и общественно-популярных работ новых социальных историков и психоисториков ознаменовал обновление историописания в США в 1960-70-е гг. Эта, по образному выражению профессора Д. Ратмэна, "бескровная научная революция", которая фундаментально обновила американскую историографию последних десятилетий, совпала с генезисом и становлением американской новой социальной истории.

Представители новой генерации социальных историков в США создают аналитические работы и активно используют средства кино, телевидения, радио и печати, вовлекают в исследовательскую работу любителей истории. Так, только в связи с празднованием 200-летия независимости США было опубликовано несколько тысяч исторических работ и значительное число из них - новыми социальными историками[1]. Под непосредственным впечатлением всеобщего интереса к историческому прошлому Америки, который выявило это празднество, представители новой социальной истории спланировали написание книг, создание учебных кинофильмов и пособий[2]. С момента своего рождения и вплоть до нынешних дней эта дисциплина активно вторгается в научную и общественную жизнь американского общества, в упрочение позиций ее субдисциплин: новой рабочей истории, новой городской истории, истории женщин и связанной с ней истории семьи, истории увлечений, новой истории спорта, потребительской истории (истории магазинов), что свидетельствует об основательности процесса обновления социально-исторических знаний, который они вызвали.

Чтобы выяснить причины успеха новой социальной истории в американской историографии и детально проанализировать ее роль в обновлении историописания в Соединенных Штатах в 1960-90-х гг., следует рассмотреть проблему социального фактора в этом процессе. Учитывая, что изучение идейно-теоретических основ новой социальной истории США, несмотря на известное оживление ин-

тереса к ней в отечественной исторической науке[3], еще не стало объектом исследования в ней, автор настоящей статьи предлагает анализ идейно-теоретических основ этой дисциплины, обращая преимущественное внимание на роль социального фактора в ее развитии.

Идейные истоки творчества американских новых социальных историков уже при самом общем взгляде на них обнаруживают несомненную взаимосвязь с социальными условиями и обстоятельствами, в которых эта генерация историков формировалась. Весьма наглядно подобная взаимосвязь проявила себя в жизнедеятельности признанного лидера новой рабочей истории профессора истории Г. Гатмана.

Герберт Гатман родился в Нью-Йорке в 1929 г. в семье иммигранта из Польши, участника социалистической революции в России и агитатора социализма в США. Родители юного Гатмана содержали аптеку, которая часто становилась и местом диспутов по проблемам социально-политической и экономической жизни рабочего класса в Соединенных Штатах. Посетители аптеки, рабочие-иммигранты, обсуждали жестокости полиции, трудности устройства на работу в годы Великой депрессии, бездушие хозяев[4]. Будущий ученый настолько приобщился к социализму, проблемы которого обсуждались в его семье, что уже в юношестве становится членом Лиги рабочей молодежи.

Под влиянием воспитания, полученного в семье, Гатман в студенческие годы вполне закономерно отдал свои симпатии преподавателю социал-демократу Генри Дэвиду. Идеи Г. Дэвида о борьбе между капиталом и трудом, которые он развивал в лекциях и в своей книге, были созвучны идеям об освободительном характере социализма, которые Г. Гатман усвоил с детства. Уже будучи молодым ученым, Гатман активно отстаивал требования подлинных свобод для иммигрантов и представителей различных этносов в США, а как функционер компартии США отстаивал идеи социальной справедливости, необходимость преодоления социального неравенства.

Эти умонастроения способствовали формированию идейно-теоретических взглядов молодого исследователя. Сын иммигранта в первом поколении, возмущенный несправедливостями окружающего строя, молодой ученый продолжил исследования в духе социального критицизма, начатые уже в студенчестве. Как и в дипломном сочинении о депрессии в США в 1870-е гг., которое он написал под руководством признанного мастера историописания Р. Хофстедтера, Г. Гатман свои первые научные труды посвятил изучению истории движений протеста рабочих Соединенных Штатов[5]. Критикуя капитализм, американский ученый подчеркивал несовместимость классовых интересов трудящихся и капиталистов.

Критика капитализма трансформировалась в социальную критику идей истеблишмента и традиционной историографии, эти идеи обосновывающей. Поэтому молодой Г. Гатман особенно настойчиво отмечал факты умалчивания представителями традиционной историографии или умаления ими роли рабочих в этой борьбе. Он указал на очевидную заинтересованность рабочих в поддержании цивилизованных форм разрешения конфликтов в обществе, их стремление к юридическим формам общения с властями и владельцами, на то, что расправа над протестующими рабочими инициировалась капиталистическими магнатами[6]. Г. Гатман, как и другие новые социальные историки, критикующие традиционную американскую историографию за умаление роли трудящихся в истории американской цивилизации, подчеркивал принадлежность американских рабочих к цивилизованной части общества, приводил документальные свидетельства умиротворяющей судебной, полицейской и муниципальной деятельности трудящихся.

Путь Г. Гатмана к историческому творчеству типичен для американских новых социальных историков, исследовательская деятельность которых сложилась в социальных бурях 1950-60-х гг. Представители новой генерации социальных историков начинали, как правило, с критики концепции консенсуса в традиционной историографии.

Концепция согласованных интересов становится краеугольным камнем традиционной историографии истеблишмента с конца 1940-х гг. благодаря Р. Хофстедтеру. Ярким пропагандистом идей концепции согласованных интересов в американском обществе стал блестящий ученый, лауреат престижных национальных премий профессор Д. Бурстин. В своей трехтомной истории американского народа, которая выдержала многократные переиздания в Соединенных Штатах и издавалась на других языках мира, Бурстин заостряет внимание на оптимистической природе жизнедеятельности американцев. Народные интересы он идентифицирует с интересами среднего класса и рассматривает американских трудящихся как социальный слой, стремящийся достичь идеалов и положения среднего класса. Единство американского общества и деятельная предприимчивая позиция всех социальных слоев в нем - эти идеи корифеев концепции консенсуса традиционной американской историографии упрочили идеологию истеблишмента в Соединенных Штатах.

Новые социальные историки подвергли острой критике как духовных отцов традиционной историографии, так и их последователей. Именно в бурных дебатах с представителями традиционного историописания американская новая социальная история в середине 1960-х гг. оформилась как самостоятельная дисциплина. Критикуя идеи господствующей академической историографии, ученые-новаторы объединились вокруг своего печатного издания - "Джорнэл оф

Сошиэл Хистори" (1967), выпустили первые монографии, которые обрели общенациональную известность (С. Линд, Ч. Тилли, С. Тернстром, Д. Монтгомери), получили признание академической науки[7].

Одной из первых оживленных дискуссий, в которых формировались идейно-теоретические воззрения новых социальных историков, была дискуссия по проблемам истории черных американцев. Идеи ученых, занятых в этой дискуссии, носили в отношении традиционных расистских догм, укоренившихся в историческом сознании американцев, сугубо критический характер. Так, с критикой историков-расистов в дискуссию по проблемам истории аболиционизма вступил М. Даберман, а Л. Литвак указал на недопустимость пренебрежения к гуманистическим трактовкам черных американцев, называл их представителями цивилизованного американского общества[8]. Они прославляли героизм аболиционистов, подчеркивали общечеловеческую значимость вклада черных американцев в развитие американской цивилизации в целом.

Рассмотрение черных американцев как представителей американского цивилизованного общества становится одной из центральных идей в творческой деятельности новых социальных историков. Заметный вклад в упрочение гуманистического отношения к черным американцам внесли Л. Литвак, С. Линд, Г. Гатман, Э. Фонер. Особое место в этом процессе принадлежит труду Г. Гатмана "Черная семья в рабстве и свободе", публикация которого способствовала обновлению демократического исторического сознания в американском обществе. Этот труд, основанный на критике обветшалых идей традиционной историографии, раскрывает процесс конструктивной историко-культурной трансформации черных американцев в неотъемлемую часть американской цивилизации. Так, доказательство Г. Гатманом существования у черных американцев семей и самобытной культуры опровергло тезис историков-расистов о черных американцах-рабах как дикарях, не имеющих прочных культурных корней в американской цивилизации. Особый протест американского ученого вызвало расистское положение о "спонтанной патологичности" черных американцев. Он показал, что угнетенное черное население Америки имело высокоморальные нормы поведения: сильные чувства семейной привязанности, желание иметь собственность, желание и умение трудиться, религиозные и общинные верования, что позволяет говорить о существовании у них самобытной культуры. В этой книге Г. Гатман аргументированно отверг измышления историков-расистов о существовании у черных американцев промискуитетных отношений и других аномалий как норм общественной жизни[9].

Обращение к изучению истории культуры черных американцев, равно как и истории культуры американских рабочих, становится

частью социальной критики в творчестве этих молодых ученых. Необходимость в достоверной и убедительной аргументации подталкивала новых социальных историков к разработке ранее игнорируемых исторических проблем, собиранию и вводу в научный оборот малоизученных исторических источников.

Эти ученые заметный вклад внесли в разыскание и сбор источников по истории женщин и связанной с ней истории семьи, сформировали новую субдисциплину социальной истории - историю семьи афроамериканцев.

Многое почерпнули они у своих предшественников, среди которых весьма заметны историки-марксисты. Чтобы дополнить их аргументы, Л. Литваку, Э. Фонеру, Г. Гатману, Д. Монтгомери и другим авторам пришлось проанализировать культурные ценности американского народа. Новое звучание обрели их исследования трудовой этики, истории менталитета трудящихся, культурно-антропологические изыскания по истории других социальных слоев американского общества.

На историко-культурное исследование американского народа в американской новой социальной истории заметное влияние оказали идеи Э. Томпсона. Заслуга представителей новой рабочей истории в Соединенных Штатах состоит в том, что ее выдающимся мастерам удалось поставить и разрешить ряд вопросов истории культуры трудящихся шире, чем Э. Томпсону. Так, Г. Гатман с конца 1950-х гг. основательно занимался проблемой взаимосвязи власти и культуры в истории рабочих и дополнил трактовку Э. Томпсона, который решал этот вопрос в плоскости классового подчинения и угнетения. Г. Гатман смог преодолеть известную ограниченность этой трактовки, осветить роль революционного республиканизма и идей протестантизма в отношениях к институтам власти у коренных рабочих и у рабочих-иммигрантов, что несомненно обогатило новыми красками картину жизни рабочих США в индустриальную эпоху. Избегая общей фразеологии, американский ученый приложил понятия, выработанные Э. Томпсоном, к анализу истории рабочих XIX в. "Легитимизация идеи права" Э. Томпсона в этом анализе обрела у Г. Гатмана свежее звучание, а исследование религиозного сознания американских рабочих в рамках этого понятия позволило ему раскрыть самобытность их развития, в первую очередь особенности их борьбы, проистекающие из христианского понимания справедливости[10].

Идейной основой социального критицизма новых социальных историков в Соединенных Штатах является эгалитаризм. Для них характерна апелляция к идее освобождения американского народа в связи с осмыслением целей, задач и функций исторической науки. Идея свободы личности критически перерабатывается ими и используется для построения адекватной исторической интерпретации сво-

боды всего народа. Показательна в этом отношении концепция эгалитаризма Г. Гатмана, который философским основанием проблемы считал сартровский вопрос: что люди делают с тем, что сделано для них? В статье "Рабочая история и "сартровский вопрос" американский ученый использовал это положение как исходное для понимания всех обстоятельств истории рабочего класса: что рабочие как социальная общность используют в культурном наследии, оставленном предшествующими поколениями трудящихся, усилиями которых и была создана американская цивилизация[11]. Развивая мысль о культурной традиции рабочего класса, он предлагает приложить усилия для ознакомления современных трудящихся Соединенных Штатов с их историей с тем, чтобы способствовать "освобождению народа в творческой, критической или радикальной мысли". Только хорошо осведомленный о своем прошлом рабочий класс способен достичь социального освобождения и сформировать самобытную культуру как альтернативу идеалам, навязываемым буржуазной традиционной историографией, считал Г. Гатман[12].

Весьма показательна роль социального фактора в деятельности Г. Гатмана-педагога: любимый учитель нескольких поколений студентов-историков, он поощрял их участие в движении в защиту гражданских прав, которое оценивал как свидетельство высшей мудрости народа, его способности действовать независимо от своих политических руководителей. Эгалитаризм американского ученого носил весьма активный характер, что проявилось в его общественной деятельности.

Влияние социального фактора сказалось в реализации эгалитаристских идей ученых-новаторов в культурно-просветительной деятельности. Так, если Г. Гатман в конце 1970-х гг. вел семинары по истории рабочего класса США среди профсоюзных работников 7 штатов страны, то С. Линд преподавал в "школах свободы" историю американского радикализма, приводил примеры гражданского неповиновения, критики частной собственности и государства из прошлого американской цивилизации[13]. Значительные усилия в деле воспитания и обучения студентов в духе эгалитаристских идей предприняли Л. Литвак, Д. Монтгомери, Э. Фонер, Дж. Лемиш и другие американские ученые. Преподавательская, научная и публицистическая деятельность новых социальных историков способствовала обновлению демократического исторического сознания американского общества, особенно в высшей школе США.

Часть этих ученых до конца 1960-х гг. входила в исторические и общественно-политические объединения "новых левых" в Соединенных Штатах, а с 1969 г. сформировала школу "новых левых".

Другая часть новых социальных историков обратилась к изучению истории широких народных масс с этических позиций, указывая на несовместимость идей консенсуса с анализом фактов угнетения

в подлинно гуманистической трактовке американской цивилизации, их аморальность.

Эти американские ученые активно ставят вопрос об особенностях народной цивилизации, используя идею "подчиненности". Для воспитанных в духе идей консенсуса представителей американской интеллигенции стала откровением мысль о принадлежности рабочего класса к цивилизованной части американского общества. История американского рабочего класса вошла в состав гуманитарных дисциплин, которые широко представлены в современной высшей школе США, что для представителей традиционной историографии было удивительно в принципе[14]. Они считали, что интересы рабочих слиты с интересами правящих кругов общества, и только обсуждение представленных новыми социальными историками фактов о положении и борьбе рабов и бедных свободных в Америке, иммигрантов и коренных рабочих, рабочих-афроамериканцев, членов профсоюзов и профсоюзных активистов, неорганизованных трудящихся, знакомство с другими проблемами свободного и несвободного труда по-новому открывали для них исторический образ Америки. Этически концепция согласованных интересов несовместима с реальностью подчиненности в ее крайних формах угнетения и рабства. Для свободолюбивой американской общественности логическим следствием критики концепции консенсуса с подобных эгалитаристских позиций становятся всплеск интереса к идеям обретения общечеловеческих ценностей в освободительной борьбе простого народа, история борьбы простого народа за свои права, его место в американской цивилизации.

Особенно бурная дискуссия развернулась по поводу новой истории афроамериканцев, эгалитаристская деятельность среди которых не теряет актуальности в современном американском обществе[15]. Новая история афроамериканцев, по мнению профессора Р. Стаборина, следует эгалитаристским идеям и поэтому критически обрушивается на все предшествующие направления в изучении афроамериканцев в США как недооценивающие роль афроамериканцев в истории Соединенных Штатов. "... Новая группа ученых бросила вызов интерпретациям и традиционалистов, и ревизионистов, подчеркивает центральное место негра, Юга и расизма для американского развития. Они не утверждают, что вся американская историография зависела от "негритянского вопроса", но что длительные периоды американской истории в ней зависели главным образом от проблемы рабства и свободных людей", - утверждал он в статье с характерным названием "Негр: центральная тема в американской истории"[16]. Суждения Р. Стаборина содержат много рационального, и при всей спорности тезиса о центральной роли афроамериканцев в изучении исторического прошлого, безусловно, заслуживает внимания его указание на усиление этносоциальной интерпретации

проблем американской историографии. Новаторы-ученые же основные силы сосредоточили на изучении локальной истории и по-новому осветили социально-экономические аспекты еще одной преобладающей сферы знаний - рабочей истории.

Среди активно обсуждаемых проблем в истории афроамериканцев важное место принадлежит проблемам истории освобождения и проблеме рабства в США XIX в.[17]. Выдающаяся роль в их изучении принадлежит новым социальным историкам, которые прослеживают грани социального неравенства в истории США, исследуют историю протеста афроамериканцев. Они способствовали созданию новой социальной дисциплины - истории афроамериканских женщин и связанной с ней истории афроамериканской семьи. Особенно большой вклад эти ученые внесли в разыскание и собирание исторических источников по истории афроамериканских женщин. Эгалитаризм сыграл будирующую роль и в этой сфере научной деятельности.

Так, значительная часть собранных известной исследовательницей Г. Лернер источников по истории афроамериканских женщин посвящена истории их борьбы или протеста против социального неравенства, а ее комментарии к этим документам свидетельствуют об эгалитаристской направленности ее научной активности[18].

О социальной обусловленности изучения вопросов истории в новой социальной истории свидетельствует разрешение в ней проблем неравенства. Проблема неравенства активно изучается специалистами по истории женщин. Как только труд Л. Гордон "Женское тело, женское право" прошел через препоны, чинимые издателями, и увидел свет одновременно в нескольких издательствах США, он быстро завоевал читательскую аудиторию среди борцов за женское равноправие[19]. К ведущим специалистам по истории женщин в американской новой социальной истории принадлежит и Н.З. Дэвис, президент Американской исторической ассоциации 1987 г., известная исследовательница Франции XVI в. Изучение истории народных масс и как части ее - истории женщин инициировано в творчестве Н.З. Дэвис желанием детально проанализировать историю неравенства с тем, чтобы указать пути его преодоления.

Зрелые труды Л. Гордон и Н.З. Дэвис появились в 1970-е гг. и продемонстрировали осмысление женской истории как сексуальной и социальной. Л. Гордон вносит в свою научную деятельность принципиальные эгалитаристские идеи, связанные с женским вопросом: она участвовала в издании сборника источников по истории американских работниц, в котором содержатся сведения об изменении природы женского труда в истории, раскрывается историческое значение труда американских женщин[20]. Усилиями Л. Гордон история женщин становится предметом политических страстей в американской историографии. Профессор Массачусетского университета постоянно привносит в женский вопрос марксистское понимание и де-

монстрирует хорошее знакомство с диалектико-материалистическими идеями. Как она заявила в интервью радикальному историческому журналу, издания "новых левых" - одно из удовольствий в ее жизни[21].

Возмущенные несправедливостями современной им действительности новые социальные историки США продолжают аргументированную критику консенсусной историографии и исторических идей, ею порожденных. Так, осознавая преобразующую роль идей, выработанных в современном историописании, для американской журналистики, беллетристики, телевидения, Г. Гатман, как и многие другие ученые, активно отстаивал в интеллектуальной среде идею социальных свобод. В 1981 г. он принял участие в работе конгресса американских писателей, на котором подверг критике традиционную историографию за несущие отпечаток идей эпохи холодной войны представления, навязываемые американской общественности, за игнорирование в ней достижений радикально-демократической историографии[22]. Характеризуя историческое сознание рабочего класса в Соединенных Штатах, Г. Гатман подчеркнул факт очевидно слабого знакомства американских трудящихся со своей историей. Распространение же среди трудящихся исторических знаний, выдержанных в духе историографии истеблишмента, по его мнению, делает невозможным осознание трудящимися своей истории[23], что обезличивает рабочий класс и препятствует развитию его самосознания. Американский ученый предлагал решение проблемы неравенства путем отстаивания социальных свобод. "Сопротивление зависимости классового, расового или полового вида является центральной темой нашей национальной истории. Такое сопротивление было нерегулярным и неровным, но всегда постоянным", - утверждал он, приводя примеры из жизневосприятия неравенства Т. Джефферсоном и А. Гамильтоном[24]. Из общечеловеческих ценностей трудящихся Г. Гатману импонируют коллективизм и общественная солидарность, с образцами проявления которых он и призывал американских историков знакомить современную общественность и рабочий класс.

Закономерным результатом социальной активности новых социальных историков Соединенных Штатов становится идея освободительной миссии исторической науки. Воспитание исторического самосознания трудовой Америки, по их мнению, и является целью изучения истории рабочих[25].

Эгалитаризм в научной деятельности американских новых социальных историков органически слит с их социальной активностью как участников общедемократических движений, что позволило приоткрыть те огромные потенциальные возможности обновления демократического исторического сознания в американском обществе, которые присущи новой социальной истории Соединенных

Штатов. Следует отметить в этой связи то обстоятельство, что эти ученые оказывают значительное влияние на обновление демократического исторического сознания в современной историографии США, высшей школе США, в американском обществе в целом. Активно апеллируя к общедемократическим ценностям, провозглашенным Первой Американской революцией 1775-1783 гг., вскрывая действительное значение проповедуемых адептами концепции консенсуса идей, отмечая умалчивание о революционном прошлом широких народных масс историографией истеблишмента, они способствуют пересмотру в американской историографии понятия "цивилизация", наполняя его общедемократическим содержанием. Их трактовки американской цивилизации включают афроамериканский элемент (с XIII в.) как неотъемлемый компонент общенационального развития. Если Д. Бурстин пренебрежительно высказывается об афроамериканцах как ненадежных помощниках в строительстве цивилизованного общества в США, то современные авторы концепций американской цивилизации признают вклад афроамериканцев в ее развитие, широко практикуют изучение истории афроамериканцев как отдельной субдисциплины, изучают их историю культуры как часть общенациональной культуры США.

Благодаря трудам новых социальных историков понятие "цивилизация" в американской историографии ныне охватывает весь американский народ, подразумевая под интересами народа не только интересы среднего класса, но и трудовой Америки. В современных исторических трудах в Соединенных Штатах чаще, чем в середине XX в., встречаются упоминания о цивилизационной роли широких народных масс, различных этносов и социальных групп.

Эти ученые способствовали широкому распространению в американской историографии понятия "революция". Если представители консенсусной историографии предпочитали умалчивать о революционных событиях в истории США (Д. Бурстин), то новые социальные историки используют это понятие и для обозначения конфликтных явлений исторического прошлого (политическая революция), и для обозначения любой переломной ситуации или эпохи прошлого (промышленная революция и т.п.) В этих смыслах понятие "революция" утверждается в лексиконе американской интеллигенции.

Новые социальные историки способствовали вытеснению понятия "негры" как коренного понятия истории афроамериканцев. Если профессор Р. Стаборин еще в конце 1960-х гг. применял понятие "негр" в своих работах, то американские новые социальные историки в 1960 - 70-е гг. использовали термин "черные американцы", а в 1980-е гг. еще чаще - "афроамериканцы". Благодаря усилиям этих ученых-новаторов в современной американской историографии укоренилось понятие "афроамериканцы". Систематической выработкой

исторических знаний об афроамериканцах как достойной части американского общества, имеющего общие социально-экономические, политические и культурные основы общенационального развития, новые социальные историки способствовали процессу трансформации понятия "негры", которое преобладало в американском обществе еще в середине XX в. Современный лексикон образованных американцев обновился благодаря их интервью и выступлениям перед общественностью, историко-публицистическим и художественным произведениям, конкретно-историческим и теоретическим работам об афроамериканцах, в которых предлагается совершенно определенное их истолкование как цивилизованного явления, что и способствует вытеснению из межнационального общения в Соединенных Штатах устарелой и малоприятной для черных американцев терминологии.

Таким образом, благодаря новой генерации социальных историков Соединенных Штатов в интеллектуальной среде американского общества происходит гуманизация исторических идей, понятий, концепций. Основным фактором этого процесса является социальная критика, способствующая прогрессу современной американской историографии.

[1] The Biecentennial of the United States of America: A Final Report to the People. Washington, 1977. Vol. 1, 2. P. 261 ect.

[2] Visions of History/Ed. by H. Abelove et als. N.Y. 1983. P. 187, 204-205.

[3] См.: Листиков С.В., Станкевич С.Б. Изучение социальной истории в США//Современная зарубежная немарксистская историография. М.: Наука, 1989. С. 435-461. Согрин В.В. Критические направления немарксистской историографии США XX века. М.: Наука, 1987; Хрулева И.Ю. Актуальные проблемы современной американской историографии новоанглийского пуританизма//Исторический образ Америки. М.: Ладомир, 1994. С. 97-108.

[4] Visions of History ... P. 188; Gutman H. Power & Culture : Essays in the history of American Working Class. N.Y., 1987. P. 4, 6 ect.

[5] Gutman H. An Iron Workers Strike in the Ohio Valley//Ohio History Quarterly. 1959. P. 353-370; Idem. Two Lockouts in Pennsylvania, 1873-1874//Pennsylvania Magazine of History and Biography. 1959. P. 302-326; Idem. The Workers Search for Power//The Gilded Age/Ed. by H.W. Morgan. Syracuse, 1963. P. 33-67.

[6] Gutman H. Power & Culture.

[7] Подробнее об этом см.: Гулыбин Г.К. Очерк развития американской новой социальной истории 1960-80-х гг.//К новому по-

ниманию человека в истории/Под ред. Б.Г. Могильницкого. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 99-129. Э. Фонер называет год возникновения "новой истории" США как зрелой дисциплины - 1969. См.: Фонер Э. Труд: рабский и свободный//Исторический образ Америки ... С. 110.

[8] Litwak L. North of Slavery: The Negro in the Free States, 1790-1860. Chicago, 1961; Duberman M. The Abolitionists and Psychology//Journal of Negro History. 1962. Vol. 47. P. 183-191; Lynd S. Class Conflict, Slavery and the United States Constitution. Indianapolis, 1967; Foner E. Free Soil, Free Labor, Free Man : The Ideology of Republican Party before the Civil War. N.Y., 1970; Gutman H. The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925. N.Y., 1976.

[9] Gutman H. The Black Family ... P. VIII-IX ect.

[10] Gutman H. Protestantism and the American Labor Movement. The Cristian Spirit in the Gilded Age//American Historical Rewiev. 1966. Vol. 71, N 1. P. 74-101.

[11] Gutman H. Labor History and the "Sartre Question"//Humanities. 1980. N 1. P., 1-2.

[12] Visions of History ... P. 189, 191, 203. Г. Гатман охотно писал о духовной культуре рабочего класса США 1870-80-х гг., потому что ему импонировал высокий уровень сознательности рабочих.

[13] Gutman H. Labor History and "Sartrs Question" ... P. 1; Carson C. In Struggle : SNCC and the Black Awakening of the 1960 s. Cambridge (Mass.), 1981. P. 109-110, 119-121.

[14] Gutman H. Labor History and "Sartrs Question" ... P. 1.

[15] Свои исследования социально-актуальными для потребностей общественного развития Соединенных Штатов считали Г. Гатман, С. Линд, Э. Фонер и другие ученые-новаторы. См.: Montgomery D. Beyond Equality: Labor and Radical Republicans, 1862-1972. N.Y., 1967; Many Pasts: Readings in American Social History/Eds. H. Gutman, G.S. Kealey. Englewood Cliffs, 1973. Vol. 1-2.; Social History and Social Policy/D.J. Rothman, S. Wheeler. Eds. N.Y., 1981; Lynd S. Intellectual Origins of American Radicalism. N.Y., 1968.

[16] Staborin R. The Negro : central theme in American History//The Journal of Contemporary History. 1968. Vol. 2. P. 37-53.

[17] Ibid. P. 44.

[18] Lerner G. Black Women in White America: A Documentary History. N.Y., 1972.

[19] Gordon L. Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America. N.Y., 1976.

[20] Gordon L., Baxandall R., Reverby S. America's Working Women: A Documentary History, N.Y., 1976.

[21] Visions of History ... P. 86.

[22] Gutman H. Power & Culture ... P. 395-412.

[23] Ibidem.
[24] Ibid. P. 404.
[25] Ibid. P. 328.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора 3

С.Г. Ким. История ментальностей: основные характеристики. 4

Н.В. Карначук. Ментальность и народная культура средневековья (К проблеме дефиниций). 32

А.Г. Тучков. Ипполит Тэн: смерть в сознании европейцев V-XVIII вв. 38

Т.И. Зайцева. Тема средневекового восприятия смерти в произведениях М. Вовелля. 52

А.М. Изергин. Парадигма "Анналов" 40-60-х гг.: проблемы эпистемологии. 75

Ю.Л. Халфина. Между Винкельманом и Ницше (Якоб Буркхардт и классический идеал античности в XIX в.). 91

Н.Н. Мещерякова. К вопросу о реконструкции некоторых аспектов модели мира древнего грека VIII-VI вв. до н.э. 112

И.А. Жарков. Макс Вебер и Мозес Финли: два взгляда на историю античности. 127

Ю.В. Шалыева. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин о сущности и ранней истории христианства (методологические основы советской историографии раннего христианства). 143

Ю.А. Тюменцев. Марксизм в оценке русской религиозной философии. 159

Л.А. Гаман. Историософская концепция Н.А. Бердяева. 173

О.В. Хазанов. Индийская культурная традиция и концепция игры Й. Хейзинги. 183

Г.К. Гульбин. Об идейно-теоретических основах американской новой социальной истории. 202

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Выпуск 22

Редактор Т.В. Зелева
Технический редактор Р.М. Подгорбунская
Корректор В.Г. Лихачева

Подписано в печать 21.02.1996 г. Формат 60x84[1]/16. Бумага типографская N 3. Гарнитура Дутч. Печать офсетная. Печ. л. 13,,5. Усл.печ. л. 12,6. Уч.-изд. л. 14,32. Тираж 500 экз. Заказ 162..

Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4

Ротапринт ТГУ. 634029. Томск, ул. Никитина, 4