ISSN 0134-85X

Методологические и историографические вопросы исторической науки

ISSN 0134-85X

Методологические и историографические вопросы исторической науки

МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

ВЫПУСК 23

ТОМСК - 1999

Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып.23. Сб. статей / Отв. ред. Б.Г.Могильницкий. Томск: Издание Томского университета, 1999. 128 с. 500 экз.

В очередном выпуске сборника – тексты, посвященные самым интересным и актуальным историко-теоретическим проблемам. Своеобразие исторической стилистики Просвещения, проблематика власти и народной культур в новейших исследованиях медиевистов, миф и культура в интуициях К.Ясперса и К.Юнга – вот некоторые ключевые темы сборника. Он адресован историкам, философам, психологам, культурологам – всем, кто интересуется методологическими проблемами современного гуманитарного познания.

Редакционная коллегия:
Доктор исторических наук Б.Г.Могильницкий (отв. редактор), кандидат исторических наук В.М.Мучник (зам. отв. редактора), кандидат исторических наук В.С.Гурьев, кандидат исторических наук И.Ю.Николаева

Работа выполнена при финансовой поддержке грантов
«Ведущие школы России» проект №96-15-98585,
РГНФ проект №96-01-00055 и РГНФ проект №98-01-00097.

ISSN 0134 - 885X

М 0502000000
177(012)-99

© Томский государственный университет, 1999

ОГЛАВЛЕНИЕ

А.Ю.Соломеин
Стилистика исторических сочинений Вольтера в контексте риторической культурной традиции (к постановке проблемы) 4
Ю.Л.Халфина
История как произведение искусства (Якоб Буркхардт как теоретик популярной истории) 22
М.А.Мисик
Проблемы мифа и культуры в интуициях К.Ясперса и К.Г.Юнга..... 27
И.Ю.Николаева
Образ власти в современной историографии: новые подходы и методологии (по материалам медиевистики)..... 53
Е.В.Журавлева
Власть и страх в эпоху раннего средневековья (Северная Европа)..... 76
О.Н.Мухин
Проблемы формирования политической элиты в раннесредневековой Европе в современной историографии..... 89
Н.В.Карначук
Проблема простонародной средневековой культуры историографии конца XX века..... 101
Ю.В.Шаляева
О перспективах социально-психологических исследований в истории религии..... 116
О.П.Бондарь
Идея соборности в историософии Вячеслава Иванова..... 123

А.Ю. СОЛОМЕИН

СТИЛИСТИКА ИСТОРИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ ВОЛЬТЕРА В КОНТЕКСТЕ РИТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Вклад Вольтера в становление и развитие исторической науки невозможно назвать недооцененным. Его заслуги на этом поприще давно признаны в историографии: рациональный подход к историческому процессу, критическое отношение к источнику, попытки концептуального осмысления и построения истории и т.д. – все это получило должную оценку в трудах, посвященных этому вопросу. Однако на протяжении всей истории вольтеристики в осмыслении наследия великого французского просветителя как историка существовала и существует одна, если не лакуна, то, по крайней мере, область, которая одна характеризуется очень общо, а для современного уровня развития гуманитарного знания – невнятно и поверхностно. Речь идет об исторической стилистике Вольтера.

Надо отметить, что данная проблема в творчестве Вольтера является далеко не периферийной для анализа его исторических трудов. Ведь Вольтер, чьим именем современники назвали свой век, не был в то же время ни самым оригинальным, ни самым глубоким мыслителем этой эпохи. Он был скорее гениальным популяризатором ее идей. И, наверное, именно в этом кроется причина поразительно низкой эвристической актуальности его наследия в современных гуманитарных и общественных науках. Действительно, исследователи охотнее обращаются к анализу Монтескье, Руссо, Гольбаха, Гельвеция, у них черпаются плодотворные идеи. О Вольтере же, как правило, просто высоко отзываются, указывают на его новаторство в определенных вопросах, но не стремятся актуализовать его наследие в современных научных исследованиях[1]. Ибо высказываемые им мысли, идеи в большинстве своём типичны для его эпохи, более того, они усреднённо типичны; рассматривать их в чисто содержательном, парадигмальном аспекте, – значит, на сегодняшний день, просто впадать в тривиальности, к чему, к сожалению, все более начинает тяготеть современная вольтеристика.

Гений французского просветителя кроется в том, что он сумел силой своего таланта придать им неподражаемую выразительность и привлекательность, вознести их на вершину мысли эпохи Просвещения. Поэтому вопросы формы, стилистики, на данный момент, должны стать коренными при исследовании наследия этого мыслителя, ухватить его сущностный характер и продемонстрировать его актуальность в последующей после Вольтера историографии.

При этом хочется лишний раз подчеркнуть, что стилистика и форма не должны восприниматься как великолепная декорация или драпировка банальных

мыслей французского острослова. Аспект выражения неизбежно влияет и на аспект содержания, а в случае с Вольтером это обстоятельство приобретает особую важность.

Дело в том, что в трудах Вольтера, да и вообще французских историков Нового времени, форма и стилистика повествования имеют по сравнению с другими национальными историческими школами особое значение. Здесь французская историография впитала в себя характерные черты своей национальной культуры. Эссеистичность, множество афоризмов и метафор, полемика и злободневность, легкость изложения – вот черты стилистики французских историков. Учитывая пресловутую нелюбовь французских историков к теоретизированию, именно на эти свойства возлагаются основные задачи при передаче коренных смыслов в тексте. Частое применение афоризмов и метафор в определениях и раскрытии сущностных черт явлений и процессов делает пространство исторических текстов пространством господства стиля. Возьмем, например, афоризм. Что он собой представляет, как ни оптимально выраженное содержание через форму, и любые попытки дискретной экспликации афоризма, как правило, слабей его самого в определении явления, которое он раскрывает или комментирует, и часто страдают тавтологичностью. Поэтому яркая выразительность афоризма, его художественность, относящиеся к сфере стилистики, становятся доминирующими при передаче смысла и, следовательно, делают доминирующей стилистику, ставя ее в более выгодное положение по сравнению с чисто дискретно-содержательными средствами передачи информации, не говоря уже о том, что афоризм, а тем более метафора создают в тексте избыточные смыслы, что гораздо труднее при дискретно-логическом анализе, где за понятиями в идеале закреплены строго установленные значения.

Хочется попутно отметить, что эта особенность французской историографии (присущая исторической науке вообще, но у французов нашедшая максимальное проявление) вызывает к себе двоякое отношение. Марк Блок, например, видел в этом недостаток и препятствие на пути формирования истории как науки[2], отечественный же методолог Н.И.Смоленский, напротив, считает, что «языковая точность, выступающая в виде четкого перечня признаков понятия, включаемых в его определение, также не решает всех проблем точности, тем более научности понятия: определение – не обязательно форма существования понятия. Кроме того, определение с его фиксированным набором признаков, с одной стороны, способствует познанию, с другой – сужает его возможности, в том числе сковывает возможности развития самого понятия»[3].

Как бы то ни было, это свойство было и остается одним из самых характерных для французской традиции историописания, в той или иной степени проявляясь у разных ее представителей. Что же касается Вольтера, то у него эта черта выражена особенно сильно, поэтому исследование исторической стилистики в его творчестве должно быть не только уместным, но и крайне важным для понимания феномена Вольтера-историка.

Для начала обратим внимание на несколько особенностей в подаче исторического материала Вольтером.

Во-первых, в его исторических текстах предмет исследования, описания по ходу повествования постоянно меняется. Например, главу «Скифы и гомериты" автор начинает с развенчания идеализированного образа скифов в античной литературе, а заканчивает прославлением просвещенных монархов России. При этом российским самодержцам, имеющим к скифам весьма косвенное отношение, посвящено около одной трети главы. Однако даже если Вольтер и не выходит за рамки заданной темы, то внутри ее сам предмет повествования, то есть «про что» говорит автор, часто изменяется. Возьмем, например, главу "Халдеи". Начинается она с заявления о древности халдеев, рассматривая их хронологию, Вольтер замечает, что история халдеев началась раньше ветхозаветного потопа. После чего он начинает рассуждать на тему: могли ли халдеи жить и до, и после потопа? Миф о потопе Вольтер объявляет отголоском необычно сильного наводнения, вызванного разливами Тигра и Евфрата, которые и показались халдеям всемирным бедствием. Свое рассуждение Вольтер продолжает следующим пассажем: "Ясно, что если халдеи существовали на земле только после XIX столетия до нашей эры, то этот короткий промежуток недостаточен для открытия истинной системы нашей вселенной, мнения удивительного, которого халдеи в конце концов достигли»[4] (имеется в виду гелиоцентрическая концепция), – который, в свою очередь, вызывает у автора размышления о медленности прогресса человеческого разума, о препятствиях, встречающихся на его пути. Умозрительно выстраивая путь прогресса разума, автор доказывает, что время, отсчитываемое после потопа, слишком мало для пути от полной первобытности к развитой астрономии.

Далее Вольтер упоминает о письменности халдеев и переходит к Вавилону. Причем речь идет не о самом Вавилоне, а о его легендарных и исторических правителях: Семирамиде, Набопаласаре и т. д. Были ли они на самом деле? Что правда и что вымысел о них? Кто был основателем Вавилона? От этих вопросов автор переходит к проблеме одновременного существования двух великих держав: Ассирии и Вавилона. Ему не понятно, как могли столицы двух обширных империй так близко находиться друг к другу: "Я признаю, что ничего не понимаю в двух империях Вавилона и Ассирии. Множество ученых, которые хотели внести свет в эти потемки, утверждали, что Ассирия и Халдея были одной и той же империей, управляемой иногда двумя князьями, один сидел в Вавилоне, другой в Ниневии, и это разумное правило может быть принято, до тех пор, пока не найдется еще более разумное"[5].

Затем повествование переходит к Вавилонской башне, которая, как считает французский просветитель, была гигантской обсерваторией и не имеет ничего общего с историей иудеев. Еще раз в целом восхитившись достижениями халдеев, Вольтер указывает и на их первенство перед египтянами в изобретении зодиака и приводит в доказательство ряд аргументов. На этом глава заканчивается.

Что можно сказать о подобной форме подачи материала? С первого взгляда видно, что она не соответствует тем строгим научным построениям, к которым мы привыкли. В начале автор, обсуждая вопрос о степени древности цивилиза-

ции халдеев, связывает его прежде всего с вопросом – существовала ли она до потопа или нет? И уже именно в этих рамках развивается дальнейшее рассмотрение этой проблемы. Уже в их контексте звучат рассуждения о темпах и путях развития человеческого разума. То есть весь этот блок, в котором, кстати, сообщаются сведения о достижениях халдеев в области астрономии (но только во вспомогательном служебном качестве), полемичен в своей направленности и служит одной цели – доказать, что халдеи жили до потопа.

Следующий смысловой блок посвящен Вавилону. Разумеется, Вавилон (для XVIII в.) – столица Халдеи, и его присутствие и большое внимание к нему в этой главе совершенно законны. Но разве Вольтер описывает этот город, на основе известных о нем фактов, выносит суждения о "духе" и "нравах" халдеев? Отнюдь. Он просто рассматривает некоторые, если можно так выразиться, историографические проблемы своего времени, связанные с Вавилоном. Третий смысловой блок посвящен Вавилонской башне, и от нее автор переходит к проблеме первенства халдеев в создании системы знаков зодиака.

Итак, какие же основные вопросы толкует французский историк в главе «Халдеи»? Первый – жили ли халдеи до потопа; второй – достоверность сведений о правителях Вавилона и проблема одновременного существования Халдеи и Ассирии; третий – астрономия у халдеев и вопрос их превосходства над египтянами в этой области. Вот три проблемы, достаточно разнородные, разноуровневые, помещенные вместе в одну главу; причем переходы от одной темы к другой осуществляются на уровне случайных ассоциативных связей (например, переход от темы Вавилона к зодиаку осуществлен следующим образом: Вавилон – Вавилонская башня – древняя обсерватория – изобретение зодиака), подбор рассматриваемых проблем не оговорен в тексте. В принципе, если подходить к подобному способу изложения с точки зрения современных требований, то можно сказать, что Вольтер просто сваливает в кучу все ему известное без всякой системы. Разумеется, делать этого не следует из-за некорректности и неисторичности такого подхода, но о причинах подобной формы изложения задуматься стоит.

Вторая особенность, вызывающая определенное недоумение, с точки зрения современного читателя, в стилистике исторических трудов Вольтера состоит в следующем. Этот французский просветитель традиционно считается тем, кто одним из первых поставил задачу написания истории не как изложения набора фактов в хронологическом порядке, а изложения ее главных принципиальных моментов и извлечения из нее "полезных истин". И действительно, этот подход постоянно декларируется Вольтером: "...нарисовать потомству не поступки одного человека, но дух людей века более просвещенного, который когда-либо был"[6] или: "...я опускаю мелочи, чтобы тем яснее выставить достопамятные случаи и, если можно, сам дух, ими управляющий"[7]. Наконец: «Цель моего труда не в том, чтобы узнать, в каком году правил недостойный князь, следовавший за варварским владыкой у невежественного народа"[8], но "заслуживает быть известным вам: дух, нравы, обычаи главных народов"[9]. Однако озадачивает следующее обстоятельство: хотя в своих трудах Вольтер постоянно провозглашает, что дух, нравы народа или эпохи – есть главный предмет изучения, но внутри текстов почти совершенно не встречается прямая характеристика имен-

но самого духа, то есть нигде не сказано «дух того времени был таким-то и таким-то", в лучшем случае встречаем заявления примерно такого рода: "в нравах произошел всеобщий переворот" или "нравы заметно смягчились»; а далее речь идет о конкретных событиях: появление мануфактур, распространение изящных искусств, но характеризующих определений к понятиям "дух" и "нравы", впрочем, как и самих этих слов, мы не найдем.

Один пример: в главе "Греки, их древние потопы, их алфавит и их гений" "Опыта о нравах и духе народов" Вольтер в последней части главы, посвященной культуре греков, которой соответствует вторая часть заглавия «их алфавит и их гений", сообщает читателю, что все институты греки заимствовали у египтян через финикийцев, а у самих финикийцев – алфавит. Затем отмечает благозвучие древнегреческого языка. «Прекрасная архитектура, совершенная скульптура, живопись, хорошая музыка, истинная поэзия, истинное красноречие, манера хорошего писания истории; наконец, философия, равно бесформенная и темная, – всего этого среди наций достигли только греки»[10]. Так отзывается Вольтер об остальных достижениях греческой культуры. Завершается глава рассуждением о том, что ни одна нация не имела таких статуй, архитектуры и храмов, как греки. И при этом слово «гений» (genie) ни разу не встречается во всей главе, кроме заглавия, хотя непревзойденные достоинства греческой культуры, которые в общем и являют собой гений греков, представлены Вольтером.

Итак, налицо странное несоответствие между целями, которые декларирует Вольтер, и тем способом, которым он их добивается. То, что он их добивается, – это несомненно. Ибо, ознакомившись с его сочинением, читатель составляет себе представление и о духе описываемого времени, и о гении греков. Но почему же и дух, и нравы, и гений остаются за рамками самой ткани повествования?

Таковы две значительные особенности стилистики исторических трудов Вольтера, которые наиболее озадачивают при анализе его творчества. Попытка объяснить эти "странности" стиля может дать, на мой взгляд, возможность плодотворного разрешения проблемы исторической стилистики Вольтера в целом.

* * *

Осмыслить формы мышления рассматриваемой нами эпохи, понять его странности будет крайне трудно без учета господства так называемой «риторической направленности» европейской культуры от античности и вплоть до конца XIX в. Только с учетом этого фактора можно будет ответить на поставленные выше вопросы. Но прежде вернемся к тем особенностям, которые были подмечены в стилистике Вольтера.

Одна из этих особенностей – это некая разомкнутость между общими понятиями (такими, как дух, нравы, обычаи и гений) и исторической эмпирикой, полем исторического фактажа. Действительно, дух или разум (во французском языке обозначаются одним словом – *esprit*) объявляются самим Вольтером предметом его исторических исследований, причем на совершенно естественных для своего времени основаниях, ибо категория Разума была главенствующей

в эпоху Просвещения. Но сам дух или разум остаются за рамками непосредственно исторического повествования, как и другие общие понятия.

Подобная ситуация, возможно, и не будет казаться столь странной, если вспомнить о том, что она типична для эпохи классицизма. Для мироощущения XVII - XVIII вв. характерно разведение, расторжение генерализирующего и индивидуализирующего начал. "Общее, по- прежнему не теряя своего главенствующего положения, становится посторонним частному: выше него, но вне его»[11]. Комментируя эту ситуацию в онтологии, А.Л.Доброхотов заметил: «То, что в классической метафизике было, во всяком случае, максимальным обобщением мирового многообразия, то есть понятие бытия как такового, приобрело характер замкнутого в своих границах слоя универсума, который сосуществовал с другими слоями, был равноправным с ними элементом синтеза, а то и зависимым, вторичным феноменом"[12].

Итак, оппозиция общего и индивидуального, вообще характерная для европейского сознания, в эпоху классицизма максимально усилилась. Что же позволяло преодолевать эту разомкнутость мира? Для ответа на этот вопрос обратимся теперь непосредственно к риторической традиции.

Риторика, зародившись в Древней Греции как теория ораторского искусства в общекультурном контексте античности, явила собой практическое отношение к миру античной культурной парадигмы и стала общим принципом европейской культуры вплоть до рубежа XVIII – XIX вв. Если говорить об основных аспектах этой парадигмы, то можно сказать, что в античности мир, универсум воспринимался в качестве чувственно-материального, совершенного, а потому завершенного и самодавлеющего Космоса, который, соответственно, полностью вмещает в себя всю полноту вещей и который, следовательно, универсален. Отсюда, от этой универсальности и исходит доминанта общего в античной культуре вообще и в последующей традиции. «У самых истоков греческого рационализма, – писал С.С.Аверинцев, – то есть первого европейского рационализма, – ослепительное открытие уровня общего, уровня универсалий. Уже за догадками досократиков, искавших какую-нибудь единую стихию в основе всего сущего, угадывается непреклонная воля к обнаружению за видимостью – сущности, за многим - единого, за пестротой эмпирии – умопостигаемой простоты»[13]. Однако перед античностью в свой черед вставала другая задача – определить место единичной вещи по отношению к главенствующему принципу. С учетом этой задачи и строилась риторика. Именно поэтому современные исследователи называют риторику теорией общих мест. Позволю себе по этому поводу процитировать С.С.Аверинцева – крупнейшего отечественного авторитета в этой области: "В нашем лексиконе "общее место" (греч. – *koinos topos*) – выражение сугубо нелестное, но для античного риторического взгляда на вещи *koinos topos* есть нечто абсолютно необходимое, а потому почтенное. Общее место -инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка"[14].

Итак, мы видим два разнонаправленных течения античной мысли в восприятии мира: одно, для которого конкретика есть предмет его занятий, воплощае-

мых риторикой; и другое, для которого конкретика, частная есть мельтешащая помеха при постижении общего, сущностного представлено философией. Оба эти течения – и философия, и риторика – в целом являли собой неразрывную двуединость античной культуры. И достоинство риторики определялось тем, что она «позволяла систематизировать и сделать доступной для рассудка всю полноту информации"[15]. Иначе говоря, риторика в оппозиции общее – индивидуальное выступала транслятором общего, смыслообразующего, смыслонаполняющего к эмпирике, не лишая при этом конкретные вещи их самостоятельности, самоценности, не делая их незначительными по отношению к общему, к универсуму. Подобное решение проблемы соотношения общего и индивидуального в античной культуре было выражено Аристотелем в категории энтелехии (осуществленности), выражающей неразрывную связь возможности и воплощения, которая сближается с понятием формы – воплощение чистой потенции в конкретную вещь или «целостность».

Возвращаясь к проблеме разомкнутости мировосприятия европейского сознания XVII – XVIII вв., можно отметить следующее: отсутствие непосредственно выявленных, продемонстрированных автором связей общих категорий и конкретного фактажа обусловлено, как было выше отмечено, той ситуацией, которая сложилась на тот период в европейской культуре вообще. Однако разомкнутость индивидуального и общего не являла собой непреодолимую пропасть, ибо они находились в пространстве риторической традиции, противящейся какому-либо разделению. Связь двух этих автономных сфер и сознательно, и интуитивно ощущалась людьми, воспитанными в традиции риторической культуры. Разомкнутость проявлялась в отсутствии упорядоченной иерархиезированной модели бытия, восходящей от частностей к доминирующему метафизическому общему.

Метафора того времени – мир-механизм – воплощает собой специфику связей общего и индивидуального. Энергия, общее движение работающего механизма видны, но не имеют конкретного предметного воплощения, они лишь одушевляют действующую систему, являются тем общим, что разлито в нем и определяет его, но попробуйте проследить связи между конкретными элементами механической системы и тем общим движением, энергией, существующими в нем. Взгляду открывается лишь движение шестеренки: зубцы ее, сцепляясь с зубцами другой, заставляют вращаться следующую. И так весь механизм. Какова общая причина, заставляющая вращаться шестеренку? Энергия, которая конкретизируется, осуществляется во вращающейся шестеренке. А затем с импульсом идет в следующую. Какая шестеренка "главнее", какая доминирует в качестве "общей"? Та, которая ближе к источнику энергии? Но этот ответ предполагает наличие иерархии общего и особенного, которой в механизме нет. Все шестеренки как предметы, как объекты находятся в одном качественном ряду. Да и сам источник энергии представлен предметом, которому энергия сообщается еще откуда-либо. Правда, возможна ситуация когда от одной детали непосредственно зависит движение целого ряда элементов механизма. Но дело заключается в том, что приводить в движение эту узловую деталь может, в свою очередь, лишь маленькая деталька. Отсюда, кстати, и идет смутность оценок

просветителями той роли, которую играет государь или великая историческая личность в историческом процессе. Эта роль, конечно, велика, но является ли она первопричиной этого процесса?

Короче говоря, восприятие машины резко делится на конкретные предметы, то есть детали, и ту общую причину, что заставляет их вращаться. Сложные и любопытные связи внутри механизма – всего лишь связи между предметами, а связь между конкретным и общим элементарна и проста: энергия приводит в движение деталь. Какое разительное отличие от сложных и иерархизированных систем и классификаций античности и средневековья. Подобная картина мира в эпоху классицизма была присуща и миру историческому. Когда речь заходит об исторических трудах Вольтера, не надо удивляться, если, читая рассказы о вере в колдунов, астрологию и других суевериях, можно потом прочесть: "...вот, что довольно знать о духе того века"[16]. Приведенные им факты действительно демонстрируют дух, а связь между ними и духом, как между энергией и вращающейся деталью механизма, – проста, а потому недосказана; отсюда и то легкое чувство недоумения, возникающее у современных читателей, и упреки в поверхностности в адрес многих просветителей.

Таковой представляется специфика отношений общего и особенного в трудах Вольтера с учетом особенностей риторической культуры. Проведенный выше обзор некоторых положений риторической традиции и их преломления сквозь призму классицизма призван всего лишь увязать показавшиеся проблематичными места стилистики Вольтера с общекультурной обстановкой его эпохи, в контексте которой они получают свое объяснение. Только с учетом вышесказанного возможно ныне исследовать представления Вольтера о природе и механизмах исторического процесса, выйти за рамки сложившихся представлений о просветительском историзме, в которых уже не могут получить осмысления многие проблемы. Тем более, что риторические принципы, как санкционирующие частность в картине мира, можно рассматривать и в качестве элемента санкционирующего существование исторического знания как знания об особенном, индивидуальном, о случайности, эксцессе.

* * *

Если говорить о творчестве Вольтера с точки зрения вышерассмотренной традиции, то можно сказать, что оно чрезвычайно риторично, вся словесная ткань его сочинений буквально пропитана риторикой.

Большинство общетеоретических высказываний Вольтера имеет дедуктивный характер, что является неотъемлемой частью риторики. Они строятся чаще всего не на обобщении привлеченного материала, исходя непосредственно из самого трактуемого предмета, а являются как бы привнесенными извне, "общим местом". Типичный пример: в главе "Египетские ритуалы и обрезание" Вольтер объясняет смысл обрезания как жертву богу, после чего замечает: "Это всего лишь древний обычай, который порожден суеверием и сохранен привычкой"[17]. Это общее замечание никак необходимо не вытекает из того, что Вольтер сказал о ритуале обрезания; он мог в принципе указать на то, что обрезание

характерно для народов Ближнего Востока вообще, а западные нации воздерживались от него (замечание в его стиле); мог сделать какое-нибудь заключение об обычаях египтян; мог, наконец, оставить это вообще без комментариев, просто как информацию о том, откуда пошел этот обычай. В любом из этих случаев мы бы не почувствовали разницы, ибо сам по себе ход рассуждений не диктовал какого-то определенного вывода. Вот почему и было сказано, что эти выводы как бы привнесены извне. С другой стороны, их нельзя трактовать как необязательные досужие мысли по поводу, притянутые за уши и не имеющие принципиального значения. Нет, оказавшись в тексте, фраза начинает играть важную роль. Будучи общей по своему характеру, относительно приведенной выше информации, она начинает задавать определенный контекст. Доминирующее общее риторической культуры моментально наполняет определенным смыслом индивидуальные факты (в данном случае – обрезание и его смысл).

Такая доминанта общего в ходе рассуждений проявляется не только на уровне резюмирования, но и во многом конституирует концептуальные особенности истории как таковой в трудах Вольтера. Речь идет о создании Вольтером всеобщей истории. Обычно под этим понимается то, что французский историк одним из первых значительно расширил поле исследования, включив в него, с одной стороны, те страны и регионы, которым ранее европейская историография не уделяла внимания (например, Индия, Китай, арабская цивилизация, первобытные народы Африки и Америки), а с другой – отказавшись от изложения истории только в событийном ключе, уделил много внимания таким отраслям человеческого существования, как наука, искусство, политическая система, экономика, материальная культура и быт, техника и т.д., то есть всему тому, что позже в совокупности стали именовать цивилизацией и культурой.

Таким образом, история Вольтера старалась охватить все историческое пространство человека, являясь в буквальном смысле слова историей всеобщей. Однако это традиционное представление необходимо дополнить одним соображением. Дело в том, что принцип всеобщности (если можно так выразиться) соблюдается и на внутритекстовом уровне. Вольтер, рассматривая обычаи, религию, мифологию какого-нибудь из народов, не упускает возможности провести параллели со всеми известными ему аналогичными ситуациями, расширяя частную деталь до всеобщего правила, разрабатывая универсальную модель пути человеческого разума. Например, рассказывая о сочинениях Санхониатона (глава "Финикийцы" "Опыта о нравах и духе народов"), Вольтер сравнивает их со всеми ему известными произведениями, занимавшими аналогичное место, с точки зрения автора, в культурах других народов: Зенд-Авестой, Ведами, трудами Геродота и Манефона.

Там же, где речь заходит о богах и других мифологических персонажах, Вольтер почти никогда не отказывает себе в удовольствии разыскать хотя бы одного, аналогичного им в мифологиях других народов. Выстраивание рядов аналогий происходит постоянно: финикийцы сравниваются с голландцами и англичанами, скифы – с гуннами и татарами и т.д.

Таким образом, в исторических сочинениях Вольтера обнаруживаются два уровня обобщений: один, состоящий из типично просветительских взглядов;

второй, заключающий в себе специфику осмысления Вольтером собственно истории, при этом выраженный не явно, а самим фактом определенного построения исторического материала. Сверх того можно добавить, что всеобщая история в вышеуказанных сторонах своей всеобщности есть еще одно проявление риторики как формы обобщения действительности.

Однако принцип всеобщности на внутритекстовом уровне проявляется лишь в способе выстраивания исторического материала, но никогда из этого не выводится некий абстрактный закон, все строится на уровне единичных вещей, фактов, явлений. Сформулированые, высказанные общие выводы, как указано выше, чаще всего есть типичные просветительские максимы, носящие характер очевидности, аксиомы, которые известны и так и, скорее, лишь лишний раз подтверждаются фактами, нежели выводятся на их основе. Вот здесь-то мы и сталкиваемся с ситуацией, когда стиль, форма изложения могут сказать больше об истории, о ее закономерностях, нежели высказанные рефлексии. Действительно, выводы Вольтера - это типично общие места, но сама подача и построение материала отличаются зачастую глубокими наблюдениями, выявляют интересные закономерности.

Отсюда мы выходим на другую проблему: надо оговориться, что подобная ситуация не есть результат неполноценности Вольтера как исследователя, когда его глубокие интуиции относительно исторического процесса просто не смогли преодолеть шоры своей эпохи, проявившись лишь в зачаточной форме любопытных наблюдений по случайным поводам. Невысказанность – не всегда результат некоей слабости, не всегда показатель какой-то неполноценности. Невысказанность, недосказанность могут быть и результатом очевидности. Ибо очевидность не требует специальных пояснений и комментариев, если вещь очевидна – она говорит сама за себя, лежит на поверхности. Поэтому в быту и вызывают столь сильное раздражение ситуации, когда «приходится объяснять очевидные вещи". В риторически же ориентированной культуре очевидность занимает особое место. Основываясь на примате общего над частным, риторическая традиция, достигая своих абсолютных начал, на которых зиждилась ее картина мира (будь то первоначало античных натурфилософов, аксиомы геометрии, Бог средневековых схоластов), делала их высшей и в то же время недоказуемой санкцией иерархиезированных построений от общего к частному. Недоказуемость, естественно, должна была компенсироваться очевидностью этих истин. Поэтому относительно дедуктивного рационализма – логического воплощения риторических принципов – С.С.Аверинцев замечал: «Дедуктивный рационализм ревниво охранял свои недоказуемые основания, не позволяя посягнуть на их неприкосновенность. Как велика роль апелляций к "очевидности", исходных по отношению к доказательствам, мы едва ли не яснее всего видим у Аристотеля – именно потому, что Аристотель является самым последовательным представителем дедуктивного рационализма и как бы его олицетворением"[18].

Что же касается Вольтера, то можно утверждать, что в данном случае для французского просветителя достаточно было указать на связи между единичными явлениями; выстраивание их в единый ряд было уже само по себе смыслоорганизующим актом, который не было нужды еще и дополнительно оговари-

вать. Смысл его был самоочевиден (демонстрация принципа всеобщности и в методе историописания, и в жизни), потому и не высказывался, в отличие от типично просветительских максим, которые, в общем-то, были очевидными для той эпохи, но, как уже сказано выше, не вытекали непосредственно из контекста данного повествования, а потому заслуживали быть специально оговоренными.

* * *

Другая сторона влияния риторики на изложение исторического материала состоит в следующем. Пространство риторики возникает при включении в текст различных инородных структур, более того, их присутствие обязательно для возникновения риторического эффекта. Сравнивая стилистику и риторику в этом ключе, Ю.М.Лотман отмечал: "Риторический эффект возникает при столкновении знаков, относящихся к различным регистрам, и тем самым к структурному обновлению чувства границы между замкнутыми в себе мирами знаков. Стилистический эффект создается внутри определенной иерархической подсистемы. Таким образом, стилистическое сознание исходит из абсолютности иерархических границ, которые оно конституирует, а риторическая – из их релятивности. Они превращаются для него в предмет игры"[19].

Подобное столкновение различных смысловых регистров очень своеобразно проявляется в исторических текстах Вольтера, накладывая свой отпечаток на способ организации исторического фактажа. Например, глава «Египет» «Опыта о духе и нравах» начинается следующим замечанием: «Мне кажется явным, что египтяне столь древние, могли быть собраны воедино, цивилизованы, обучены вежливости (*polices*), индустрии, достигли могущества только спустя очень долгое время после всех народов, которых я представил в этом обзоре. Основания – очевидны"[20]. Далее следует описание тяжелых природных условий Египта, связанных с разливами Нила и заключение: "...таким образом, население Египта должно было быть очень слабым в течение многих веков. Естественный порядок вещей, следовательно, непреодолимо доказывает, что Египет был последними заселенными землями"[21]. Продолжая повествование, Вольтер указывает на древность этой страны, затем переходит к стовратным Фивам, приводит свидетельства, согласно которым во время войн из каждых ворот этой столицы выходило две сотни колесниц и две тысячи воинов. После чего подсчитывает общее количество солдат у египтян, прикидывает, какова должна быть численность населения в стране, исходя из численности армии, и сравнивает свои примерные выкладки с данными Диодора Сицилийского о численности египтян, опровергая эпические цифры, приведенные в начале. Затем переходит к Геродоту, который писал о фараоне Сезострисе и о завоевании им всего мира. Вольтер опровергает и эти сведения. Свидетельства пребывания египтян в Колхиде французский историк оценивает как отголоски нашествия скифов на Египет, которые, вернувшись после нашествия, осели в Колхиде, будучи уже знакомыми с египетскими обычаями, многие из которых они переняли, и имея рабов египтян. Тут же перечисляются все завоеватели Египта древности и средневеко-

вья и при этом подчеркивается легкость, с которой проходило покорение страны. Далее Вольтер заявляет, что не отрицает возможности ведения Сезострисом завоевательных войн, но они, вероятнее всего, были успешно проведены с эфиопами, арабами, финикийцами, а легенда о завоевании мира была вызвана стремлением униженного народа приукрасить свою историю.

Последний абзац посвящен насмешкам над Ветхим заветом, в частности чудесной истории бегства иудеев из Египта. Наиздевавшись вволю, Вольтер вопрошает, почему эта безусловно примечательная история не зафиксирована ни у греков, ни у египтян? Таково в целом содержание главы.

Эта типичная для Вольтера манера изложения приобретает очень любопытный аспект, если рассмотреть ее с позиции: что непосредственно говорит автор и что он этим хочет сказать. При подобной постановке вопроса можно убедиться в наличии определенного зазора между этими двумя составляющими. Действительно, о чем собственно идет речь в главе, как не о том, что египтяне из всех древних наций цивилизовались последними, долгое время будучи слабыми и малочисленными, а сам Египет был последним из всех заселенных земель? Все же остальное сообщается в качестве аргументации и обоснования этих положений.

Обратимся теперь к фактической стороне содержания главы. Какую информацию о древнем Египте мог почерпнуть читатель? Это природные условия страны, некоторое представление о численности армии и ее населении, характер войн, которые вели египтяне.

Во всей этой ситуации любопытно соотношение этих двух смысловых уровней: проблематики и аргументирующего фактажа. Глава открывается заявкой: египтяне цивилизовались из всех древних народов последними и основания для этого утверждения очевидны. После чего идет информационный блок о природных особенностях Египта с акцентом на их неблагоприятности, резюмируемый следующим положением: следовательно (то есть с учетом вышесказанного), население Египта должно было быть малочисленным в течение многих веков. И вот тут-то в повествовании до сих пор связном, где выстраивалась логичная цепь рассуждениях, появляется некоторая цезура, тон их неожиданно меняется, речь вдруг заводится о древности страны, столице Фивы и, в качестве некой достопримечательности, приводится рассказ о выходе во время войны из каждых ворот двух тысяч воинов и двухсот колесниц. Стилистика повествования такова, будто этот отрывок приводится исключительно как самоценный. Его ввод никак не оговорен в связи с предыдущими рассуждениями, тема повествования резко меняется. Однако после этого Вольтер начинает подсчитывать численность армии на основе приведенных данных, численность всего населения, сравнивает цифры с другими источниками, верифицируя эти данные, то есть опять поднимает вопрос о численности населения, которым завершается первая часть. Причем если тогда он возник в качестве положения о длительной малочисленности населения Египта, то и здесь автор выстраивает рассуждения таким образом, чтобы оно доказывало это положение.

Очевидно, что содержание всей этой второй смысловой части определяется положениями о Древнем Египте, заданными в первой части, но стилистически

это подается таким образом, что внимание концентрируется на фактическом материале как таковом. Далее эта ситуация начинает усиливаться. Вольтер продолжает тему военной мощи Египта (упоминание Геродота о покорении Сезостросом мира, вопрос о следах пребывания египтян в Колхиде, покорение Египта завоевателями, предположение об истинном характере завоеваний Сезостриса), все более отдаляясь от демографических вопросов. Но подбор материала все же таков, что боеспособность египтян предстает весьма невысокой. В принципе, это укладывается в общий контекст главы – еще одно свидетельство слабости египтян, хотя опять-таки оно подается таким образом, что повествование все более уходит от первоначальной тематики, проблемы демографии египтян все более уходят в тень, военная тема набирает силу, становясь основной и самостоятельной.

При этом хочется обратить внимание на истинно риторическую структуру построения материала, в которой принцип доминанты общего явлен в полной мере: первоначальный тезис, что египтяне из всех древних наций цивилизовались последними (который, кстати, обосновывает и место главы в книге – главы, посвященные Египту, идут после всех народов Древнего Востока, непосредственно перед разделами о Греции), аргументируется тяжелыми природными условиями, из которых вытекает следующий тезис – население Египта должно быть «очень слабым» (*tres-faible*) в течение долгого времени (этот тезис уже более частный по отношению к первому, так как первый отвечает на один из вопросов, поставленных перед трудом в целом: проследить, как цивилизовались народы)[22]. И далее уже идет исследование демографических вопросов, призванное обосновать тезис. Уже внутри самого этого исследования затрагивается вопрос об армии египтян. Когда с рассмотрением проблем демографии покончено, Вольтер продолжает и расширяет эту «милитаристскую» тематику. Эта тема, заданная как частный момент демографического вопроса, расширяется до самостоятельной части главы и продолжается подаваться в ключе, условно выражаясь, отсталости египтян, подкрепляя тезис об их малочисленности и слабости. Возникает целая смысловая иерархия: египтяне цивилизовались последними из-за неблагоприятных природных условий – поэтому они должны были быть малочисленны – поэтому они не должны были проводить крупных завоеваний – поэтому их войны могли быть успешными лишь с малыми или не очень могущественными народами. При этом чем дальше отстоит член иерархии от первого общего постулата, тем самостоятельнее и самоценнее выглядят в нем сообщаемые факты.

Помимо этого проявления риторической направленности в текстах Вольтера здесь находит воплощение и еще один принцип риторики, о котором говорилось выше, – столкновение различных смысловых планов. В данном случае, это, во-первых, то, о чем автор говорит непосредственно, во-вторых, что он этим хочет сказать. Последнее здесь представлено положением о наиболее позднем возникновении египетской цивилизации, по сравнению с другими цивилизациями Древнего Востока. Что касается первого, то оно являет собой фактический материал о Египте, который сообщается в данной главе. Оба эти плана можно обозначить как концептуально-содержательный и аргументирующий. Интерес-

но их соотношение: уже неоднократно подчеркивалась самостоятельность и самоценность фактологического аргументирующего пласта в тексте по отношению к концептуальному. Но тем не менее это не противоречит общериторическому положению о примате общего над частным – концептуальный пласт служит тем контекстом, который диктует подбор аргументирующего фактажа, а описать явление, приводимое в качестве аргумента, можно различно, в том числе и изолируя его от контекста[23].

Дело здесь в следующем: то, что здесь определяется как фактологический, аргументирующий план, является в то же время еще и эмпирикой исторической науки, составляющей во многом объект ее изучения как сфера индивидуального, частного и реально, предметно наполняющей сферу исторического знания. Поэтому те факты из истории Египта, которые приводит Вольтер, исполняют двоякую роль в тексте. С одной стороны, они аргумент, с другой – они и есть история прошлого сама по себе, предмет изучения исторической науки. Отсюда, если в первом случае они как аргумент выступают избыточной информацией, то во втором они же есть информация самоценная, существенная. Трудность для восприятия в том, что все эти факторы выступают одновременно в одном текстовом пространстве. Складывается ситуация, когда фактический массив стилистически подается как самоценная для знания о прошлом эмпирическая информация. Однако общим основанием для подбора и подачи фактов выступает не принцип воссоздания реальности (в данном случае – Древнего Египта), желательно полной и континуальной, а аргументация общих проблем, поставленных в вышеприведенном концептуально-содержательном плане. Соединение их происходит в риторически обусловленной структуре текста главы, обозначенной выше, в которой каждый последующий сюжет представляет собой частное следствие предыдущего (что в общем-то не противоречит вышесказанному о разомкнутости общего и индивидуального в эпоху классицизма – смысловая иерархия прослеживается в контексте, то есть за рамками самого текста, во многом посторонне прямым сообщениям в нем, а следовательно, здесь та же ситуация, когда общее хоть и выше частного, но вне его).

Так осуществляется соединение различных смысловых планов в исторических текстах Вольтера. Из этого можно сделать еще ряд наблюдений относительно манеры его историописания. Если рассматривать его риторико-дедуктивные методы историописания в контексте проблемы соотношения научной концепции и эмпирического материала, то непременно нужно отметить различия логик построения исторического исследования у Вольтера и его современников, с одной стороны, и той, к которой привыкли мы, с другой. Сциентизированная модель истории предполагает выявление в историческом процессе действующих сил и причин, заставляющих эти силы действовать так или иначе, все же остальные сферы человеческого бытия оказываются второстепенными и подчиненными. Такой пример являл нам отечественный марксистский вариант истории. Во главу угла ставились социально-экономические отношения, которые и определяли все иные сферы. То есть происходила некая редукция истории и человеческого существования. Совсем иная ситуация складывалась у просветителей. В основу кладется некий принцип, но, в отличие от вышеуказанного вари-

анта, он сам не является какой-либо из сфер существования человека, а пронизывает собой и определяет все эти сферы. Он – принцип метафизический.

Действительно, эпоха Просвещения не имела больше категорий, аналогичных по своему значению Разуму, он, несомненно, возвышался над всем остальным, и все остальное осмыслялось и определялось в его категориях. В отличие, например, от экономических отношений, которые пусть даже и являются главенствующими (в марксистском варианте), но они всего лишь одна из форм отношений между людьми. Метафизический принцип пронизывает собой все пространство человека, захватывает все его сферы, в отличие от редукционизма, который берет одну сферу в качестве доминирующей и выстраивает внутри человеческого бытия иерархию его сфер. При метафизическом подходе все сферы человеческого бытия равноправно оказываются в поле зрения, так как все они одинаково демонстрируют собой этот метафизический принцип. Поэтому Вольтер и уделяет внимание равно и политической истории, и сферам экономики (торговля, финансы, земледелие), и тому, что в его время называлось нравами и обычаями, быту, вооружению, технике, науке, искусству и т.д. Более того, этим можно объяснить и традиционный интерес французской историографии к таким специфическим отдельным областям, как история быта, частной жизни, детства, проституции и т.д., так как риторическая ориентация до сих пор сохраняется как факт в современной французской культуре. При таком подходе, однако, встает проблема выделения и осмысления в качестве отдельного феномена этого некоего метафизического принципа. Действительно, весьма сложно определить последнее основание, включающее в себя «все остальное», более того, само являющееся этим всем остальным. Может, в этом и кроются корни нелюбви французских историков к теоретизированию? Ведь решение этого вопроса представляет чрезвычайную трудность, в то время как использование данного метода позволяет создавать прекрасные исторические труды.

Итак, в этих двух типах логик движение мысли разнонаправлено: в сциентистском варианте все многообразие, вся общность выводится из частного момента, а в риторическом все частности обусловлены общим и заключены в нем. Казалось бы, риторический вариант, санкционируя равноправие всех сфер человеческого бытия в рассмотрении их исторической наукой, имеет преимущество в полном и целостном описании исторической реальности перед вариантом сциентистским (хотя последний и выигрывает в построении целостной системы причинно-следственных связей). Но риторический подход имеет одно важное свойство, которое во времена Вольтера препятствовало использованию этого преимущества, хотя и не сводило его на нет. Речь идет о том, насколько возможно непосредственное описание реальности в рамках риторического типа культуры. Комментируя эту ситуацию в риторической культуре, А.В.Михайлов отмечал, что «большинство культурных эпох вообще не знают ни непосредственного самовыражения, ни непосредственного выражения в поэзии каких бы то ни было жизненных содержаний, то есть того, к чему стремилась и чего достигла литература середины XIX века. Обычно в истории культуры бывает так, что, приступая к творчеству, поэт переходит в мир многообразно опосредованных форм – вокруг него всякие преломления и выявления "готового поэтического

слова»: представим себе, что он (будь то возможно для него) вознамерился бы передать в поэзии нечто совершенно "непосредственное" (пусть то будет его чувство "как таковое"), – тогда, чтобы это чувство вошло внутрь поэзии и стало ее фактом, ему следовало бы провести его через все необходимые опосредования, то есть сделать это чувство не "своим", а именно поэтическим, принадлежащим не "ему", поэту, а поэзии. Разумеется, эмпирическая индивидуальность человека в такой поэзии претерпевает изменения и как эмпирически конкретная перестает существовать"[24].

Я позволил себе привести здесь эту пространную цитату потому, что в ней очень хорошо представлен механизм размывания непосредственной эмпирики в риторический культуре. Правда здесь речь идет о поэзии, но, с другой стороны, поэзия есть лишь максимально наполненная «готовым словом» сфера словесного творчества, к которой, без сомнения, относятся и гуманитарные науки, в том числе и история. Готовое слово А.В.Михайлов определяет как "слово, которое заранее дано поэту (или ученому, или оратору и т.д.), – слово, данное как готовый смысл. Не нормативное правило задано, а именно готовый, уже готовый смысл, форма понимания и обобщения всего, что есть"[25].

Творчество Вольтера, безусловно, тоже опиралось на готовое слово и им выражалось. Типичным примером преломления эмпирики, реальности через готовое слово у Вольтера выступает то, что обычно в вольтеристике традиционно расценивают как зарождение рациональной критики исторических источников. Что ж, с точки зрения современного источниковедения будет справедливо расценивать в качестве ее предтечи рационалистическую критику исторических источников у Вольтера. Однако эта критика подается не совсем привычно для нас. Дело в следующем. Критический разбор какого-либо древнего исторического труда осуществляется постоянно, по различным поводам. Нередко приступая к какой-нибудь теме, Вольтер начинает с разбора сообщений по ней какого-либо историка, верифицируя сообщаемую им информацию, делает ряд замечаний, чаще всего относительно заблуждений человеческого разума, а невыясненной в ходе критики реального (с точки зрения Вольтера) положения вещей; на этом тема чаще всего, оказывается исчерпанной. Здесь, скорее, представлена не столько критика источника с целью получения сведений об исторической реальности, сколько размывание, преломление этой реальности в культуре готового слова.

Поясняю: готовым словом для Вольтера выступает предшествующая историографическая традиция – античные авторы, средневековые летописи, хроники. Именно оттуда Вольтер черпает сведения о прошлом, именно они стоят между этим прошлым и французским просветителем. Будучи готовым словом, они уже несут готовый смысл, являются культурным кодом, причем кодом, современным для Вольтера[26]. Поэтому ему нет нужды дублировать их, обращаясь непосредственно к эмпирике, уже очищенной от вымыслов, чудес, невероятных и неправдоподобных происшествий. Достаточно просто очистить, к примеру, того же Геродота от всего этого и читать *его самого* по-новому, руководствуясь разумными началами. То есть предшествующая традиция лишь корректируется (на что прежде всего и направлено внимание Вольтера), но все же остается гото-

вым смыслом, готовой формой понимания и обобщения. Поэтому в том, что Вольтер вместо того, чтобы писать об обычаях того или иного народа, просто указывает на неправдоподобие ряда моментов у Геродота, Полибия или Григория Турского, нет ничего странного. Само их упоминание в заданном контексте уже включает читателя в нужные смысловые слои (в данном случае к информации о прошлом, сообщаемой этими авторами), ибо он, без сомнения, должен быть знаком с содержанием этих трудов. Поэтому у Вольтера в его исторических трудах (особенно в «Опыте о духе и нравах народов») так часто встречаются места, где под заголовком, означающим какой-либо народ, страну и т.п., мы видим лишь разоблачение нелепостей, написанных по этому поводу кем-нибудь из предшественников, ибо, повторюсь еще раз, нет нужды дублировать написанное ими.

Как бы то ни было, к непосредственной конкретной эмпирике как к таковой Вольтер обращается крайне редко. Для него она уже включена в систему готового слова и им опосредована. Все это так же накладывает отпечаток на стилистику его исторических трудов. В рамки данной работы не входит задача рассмотреть все стороны этой проблемы, но в дальнейшем вычленение и анализ соотношения непосредственной эмпирики и форм готового слова может стать очень плодотворным в понимании специфики исторического творчества Вольтера и всей эпохи Просвещения.

* * *

Те особенности стиля исторических произведений Вольтера, которые были рассмотрены с точки зрения риторической традиции, могут оказаться значимыми не только в оценке исторического творчества этого мыслителя и эпохи Просвещения, но и последующей традиции французской историографии.

Действительно, риторическая традиция до сих пор в значительной степени сохранена во французской культуре. Об этом свидетельствуют и такие авторитеты, как Х.-Г.Гадамер, в этом нетрудно убедиться и самому, ознакомившись со стилем современных французских работ. Эта традиция определила и специфический облик французской историографии. Одной из главных ее черт можно считать сохранение принципов метафизического подхода, выразившегося, во-первых, как уже выше отмечалось, во внимании французских историков к отдельным и нередко специфическим феноменам и сферам человеческой жизни – быту, семье, детству и т.п., во-вторых, в стремлении к общности видения картины истории, поиске некоего единого настроения, духа и т.п., пронизывающего все историческое пространство, что очень метко выразил Р.Дж.Коллингвуд: "Французский историк, следуя хорошо известному правилу Бергсона, стремиться s"installer dans le mouvement, "вработаться" в изучаемое им историческое движение, ощутить это движение как нечто происходящее в нем самом. Ухватив его ритм, мысленно впитав его, он бывает в состоянии воспроизвести это историческое движение с исключительным блеском и правдивостью... Вот почему французские историки превосходят всех остальных в создании кратких и стимулирующих мысль работ, популярных в лучшем смысле этого слова, несущих широ-

кой публике живое ощущение характера описываемого движения или периода. Им удается как раз то, чего не могут сделать немецкие историки, скованные своим сражением с фактами. Но французы не могут делать того, что так хорошо удается немцам, – обрабатывать изолированные факты с научной точностью и беспристрастностью"[27]. В-третьих, в постоянном стремлении французских историков к созданию всеобщей истории, универсальной, к истории цивилизации. "Единственно подлинная история, возможная лишь при взаимопомощи, – писал М. Блок, – это всемирная история"[28]. "Факт цивилизации есть факт по преимуществу, факт всеобщий и окончательный, с которым сливаются все другие, в котором они подводят итог. Возьмите все факты, из которых составляется история народа, которые обычно рассматриваются как элементы жизни; возьмите его институты, его торговлю, его войны, все подробности его управления: чего ищите вы в этих фактах, рассматривая их в совокупности и взаимной связи, взвешивая и обсуживая их? Вы ищите, насколько они содействовали цивилизации этого народа ...»,[29] – так определял цивилизацию Гизо. Заметьте, в этих определениях универсальная история, цивилизация несут на себе признаки метафизического осмысления, это последние обобщения всего пространства человека, в которых оно смыкается и находится.

Еще одна черта французской историографии и культуры в целом обусловлена риторикой. Хотя вполне возможно, что риторика здесь играет и не заглавную роль, а сплавляется с собственно национальной традицией, не утратившей чисто галльской внутренней динамичности и изменчивости. Речь идет о подвижности предмета повествования, о котором говорилось в начале работы, или, как сказали бы лингвисты, референциальной текучести. Это свойство французской культуры было определено А.Бергсоном понятием duree и выражено П.Валери во фразе: «...мысль невозможно удержать на месте. Неподвижность, если вообще что-то существует вне движения, есть нечто противоположное мысли. Мысль – сама изменчивость, точнее, она разновидность изменчивости, а еще точнее, непредсказуемая форма движения»[30].

Вот так, переводя мысль в чисто временные характеристики и описывая окружающее соответственным образом, французская мыслительная традиция воплощала, по сути, глубоко исторические принципы, если понимать историю как процесс, к тому же процесс уникальный.

Примечания

1. Сказанное в меньшей степени относится к французской историографии.
2. Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 86.
3. Смоленский Н.И. Понятие и слово в языке историка // Новая и новейшая история. 1992. № 2. С. 8.
4. Voltaire. Essai sur la moeurs et l'esprit des nations // Voltaire. Oeuvres completes. Paris, 1784. V. XVI. P. 40.
5. Ibid. P. 40.
6. Voltaire. Siecle de Louis XIV. Paris, 1878. P.1.
7. Ibid. P. 127.
8. Voltaire. Essai sur la moeurs et l'esprit des nations // Voltaire. Oeuvres completes. Paris, 1784. V. XVI. P.239.

9. Ibid. P. 240.
10. Ibid. P. 110.
11. Оганисьян М.Ю. Творчество Бальтасара Грасиана в контексте барочной риторической традиции // Сервантесовские чтения. Л.,1988. С. 221.
12. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 174–175.
13. Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. М., 1991. С. 9-10.
14. Аверинцев С.С. Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 16.
15. Николаев А.Е. Риторическая процедура и культурная рефлексия в «Исповеди» Аврелия Августина // Культура и ценности. Тверь, 1992. С. 64.
16. Voltaire. Siecle de Louis XIV. Paris, 1878. P. 9.
17. Voltaire. Essai sur la moeurs et l'esprit des nations // Voltaire. Oeuvres completes. Paris, 1784. V. XVI. P. 103.
18. Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. М., 1991. С. 11.
19. Лотман Ю.М. Риторика // Труды по знаковым системам. Тарту, 1981. С. 25.
20. Voltaire. Essai sur la moeurs et l'esprit des nations // Voltaire. Oeuvres completes. Paris, 1784. V. XVI. P. 89.
21. Ibid. P. 90.
22. Ibid. P. 247.
23. Безменова Н.А. Очерки по теории и истории риторики. М., 1991. С. 52.
24. Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М.,1989. С. 58.
25. Михайлов А.В. Античность как идеал и культурная реальность XVIII–XIX вв. // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 310.
26. Там же. С. 316.
27. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 181.
28. Блок М. Апология истории. М.,1986. С. 29.
29. Гизо Ф. История цивилизаций в Европе. СПб., 1892. С. 5.
30. Валери П. Навязчивая идея, или Двое у моря // Валери П. Юная парка. М., 1994. С. 80.

Ю.Л. ХАЛФИНА

ИСТОРИЯ КАК ПРОИЗВЕДЕНИЕ ИСКУССТВА (ЯКОБ БУРКХАРДТ КАК ТЕОРЕТИК ПОПУЛЯРНОЙ ИСТОРИИ)

В конце века, когда кризис переживает не только история, но и общественное сознание, в поисках выхода полезно обратиться к опыту предшествующей историографии. Нам хотелось бы в этой связи рассмотреть некоторые аспекты творчества швейцарского ученого Якоба – Кристофа Буркхардта. Имя его довольно широко известно в Европе в основном как автора книги «Культура Италии в эпоху Возрождения», а также благодаря «пророческой» переписке. Книга принесла создателю громкую славу не только потому, что явилась достаточно успешной попыткой ликвидировать «белое пятно» на исторической карте мира.

Не в меньшей мере способствовала успеху своеобразная манера историописания Буркхардта, основанная на его оригинальных для своего времени воззрениях на историческую науку.

Якоб Буркхардт в юности выбрал историю, порвав с теологией, которую изучал ранее. Это отношение личного выбора и драматического сопереживания он сохранил до конца и своей человеческой, и своей творческой жизни. Здесь уже расхождение с официальной наукой, требующей беспристрастного, в идеале лишенного всякой субъективности отношения к предмету. Ведь именно в XIX в. история впервые постулировала свою научность, строгую объективность, верифицируемость. Не таков Буркхардт: он как-то заметил, что история представляется ему чередой живописных композиций. «Для Буркхардта поэзия и история, красота и истина – короче говоря, искусство и наука – далеки от того, чтобы быть смертными врагами, какими их представляет позитивная философия»[1]. Напротив, и история, и – в несравненно большей степени – историописание – являются для базельского профессора «произведением искусства». Термин этот и в предшествующей литературе (Гегель), и в различных контекстах в трудах Буркхардта, и, наконец, в нашем понимании сложен и многопланов. Но, хотя и сам термин, и связанный с ним угол зрения изобретен не Буркхардтом, достаточно последовательное воплощение принципа «история как произведение искусства» делает основанную на нем историографию почти полярно противоположной историографии по принципу «как это собственно было».

Если покинуть рамки искусствоведения (известно, что под конец жизни и карьеры Буркхардт от истории перешел к истории искусств), то «произведение искусства» в методологическом смысле базельский профессор понимал так: «... сознательное, зависимое от рефлексии, основанное на точно рассчитанных, очевидных принципах творение»[2] Буркхардт едва ли не первым среди историков понял, что «прошлое» неоднозначно и рассматривать его можно с разных точек зрения, делая в соответствии со своими взглядами акцент на различных событиях и явлениях как важнейших для изучаемого периода. Что еще важнее, в своих трудах он, во-первых, проговаривал этот факт, а во-вторых, делал на него поправку в исследованиях. Историк, таким образом, из зеркала, послушно отражающего имеющее однозначный смысл прошлое, превращается в творца, в конструктора, производящего отбор не фактов, а *явлений*. Поэтому методологические вопросы, стоящие перед Буркхардтом, на порядок сложнее: в официальной науке – об интерпретации источников (в XIX в. в этом были сделаны величайшие успехи), у «базельского затворника» – о возможных способах подхода к культурной эпохе в целом. Конечно, каждый историк убежден в своей правоте; но между мнением, что историк (любой и каждый!) описывает прошлое так, «как это собственно было» и осознанием того, что любая эпоха «на всякий новый взгляд выглядит по-своему»[3], – граница, разделяющая историографические парадигмы XIX и XX столетий. Переход этой границы ознаменован пониманием того, что из писаной истории невозможно устранить историка, что последний «пишет не так, как это было в действительности, а как он *думает*, что так было, исходя из своих идейно-теоретических и общеисторических представлений»[4].

И здесь скрывается еще один аспект взгляда на историю как на произведение искусства. Ведь оно, несмотря на принадлежность к своему времени, на следование определенным канонам, создается гением. И мы, кроме всего прочего, ценим в произведении искусства именно его неповторимость, присущее ему дыхание индивидуальности. Оно помогает понять, как видел наш, общий для всех, мир художник, одновременно одаривая нас новым и, еще раз подчеркнем, неповторимым образом этого мира. И так же, как в эстетике, искусствоведении, когда чем талантливее художник, тем ценнее произведение, так и в историописании – чем выше способности историка, шире его кругозор, живее перо и, наконец, интереснее личность, тем более выдающейся и привлекательной для читателя получается работа. Эта индивидуальность приобретает иногда решающее значение, когда изъявляют желание читать, например, не просто «о русской истории», а именно Карамзина, именно Ключевского, именно Соловьева. Здесь главное – уже не сами факты, а их интерпретация историком, так же, как в живописи важно не то, что нарисована Мадонна, а то, что она нарисована Рафаэлем.

Стиль – вот третье, что позволяет рассматривать исторические труды в качестве произведений искусства. Это – самый естественный и очевидный мотив. Ведь «стиль» – понятие из области литературы (а в более широком смысле – *искусства)*. Историческое повествование, будучи рассказом, невольно строится по литературным канонам, имея в перспективе будущего читателя. Прежде всего и главным образом это относится к предмету, о котором писал Буркхардт, – «культурным эпохам», «цивилизациям». Если историк, работая над сугубо специальной статьей, например об особенностях взимания земельной ренты в данном районе в определенное время, не обязан (хотя ему и не запрещается) быть занимательным, то историк культуры, описывающий «умственное состояние» эпохи, имеет для этого едва ли не больше оснований и возможностей, чем кто-либо другой. А человек, считавший наилучшими выразителями духа своей эпохи *поэтов,* тем более не мог упустить шанса сделать собственную книгу образцом блестящей творческой манеры по форме и увлекательным авантюрным романом по содержанию. В частности, книги Буркхардта буквально перенасыщены так называемыми «старинными анекдотами», «из тех, которым и можно, и нельзя доверяться»[5]. Эта оговорка идет вразрез с «нормальной» исторической наукой, но для Буркхардта такой подход принципиален. «Поистине новеллистический вкус к рассказыванию «случаев», чувство яркой детали небезуспешно заменяют у Буркхардта глобальные обобщения»,[6] - пишет К. А. Чекалов. И далее: «Наверное, присущий «Культуре Италии в эпоху Возрождения» дух артистизма научному труду не слишком показан; но именно он позволил книге пережить свою эпоху и обеспечил ей неизменную популярность у читателей разной степени подготовки»[7].

И, наконец, четвертый аспект «истории как произведения искусства». Выше речь шла о различных моментах «искусственности», то есть рефлексии, в историографии, то есть описании реальности. Но не предстает ли иногда в форме произведения искусства, в виде конструкции сама реальность? Необходимо отметить, что, на наш взгляд, именно подобные эпохи, культуры и люди и привле-

кали в истории Буркхардта; обе его главные книги посвящены народам с высоким чувством рефлексии. Эллины именно этим отличались от Востока и даже от Рима; что касается Италии в эпоху Возрождения, то само название этой эпохи говорит о том, что она полностью осуществляла себя, глядя в зеркало иной культуры (или, по крайней мере, лучшие ее мыслители думали, что это так). Самые яркие личности этого времени, символические фигуры данной культуры, всегда действовали, будучи убеждены, что нет ничего невозможного. Следовало только пожелать, а потом в соответствии с желанием перекроить реальность. Так мечты кондотьеров о власти превращались в новые княжества на карте Италии.

Кстати, это искусство, то есть сознательное следование определенным канонам, не имеет ничего общего с этикой: достаточно вспомнить Алкивиада, чей портрет нарисован с подспудным сочувствием (оно выражается, может быть, где-то даже помимо воли автора, именно литературными средствами – яркостью языка, богатством образов). Но зато изображенной таким способом реальности присущи другие достоинства: общезначимость и самодостаточность. Общезначимость – потому, что Буркхардт считал необходимым изучать в истории лишь то, что «продолжается в нас»; а именно в таком – «искусственном», основанном на смеси рефлексии и уверенности в собственных силах отношении к реальности, он видел отличительную черту современного человека. Самодостаточность же представленных Буркхардтом «живописных композиции» в том, что история, осмысленная таким образом, лишается какого бы то ни было поступательного движения и даже необходимости в нем.

Талант автора здесь, можно сказать, играет злую шутку с диахронизмом в истории, а заодно и с читателями. Однако П.Гей пишет, что Буркхардт ощущал взаимно усиливающийся союз искусства и науки «как чисто психологическую необходимость; но, кроме того, он считал его неотъемлемой предпосылкой своего исторического метода. И поэзия оказывалась столь эффективной, сколь поэтичной была реальность, которую она открывала и изображала»[8].

Круг замкнулся. «Историю как она есть» заменяет «история, как она представляется», а реальность рядится в одежды, созданные искусственно. История как данность вне нас – в историографии и независимая от нас – в реальности становится в обеих формах продуктом рассчитанного, сознательного творчества. Для активного участия в нем требуется не только и не столько доскональное знание прошлого, сколько образованность[9] (по-другому, особенно с позиций академической науки, ее можно назвать аристократическим дилетантизмом), понимание ценностей гуманистической культуры и *личностное* отношение, сопереживание персонажам уже сыгранной, но и еще продолжающейся драмы. «*Наш* же исходный пункт, – пишет Буркхардт, – единственно остающийся и единственно возможный для нас центр – страдающий, стремящийся и действующий человек, каков он есть и всегда был и будет; поэтому наше размышление будет до некоторой степени патологическим»[10] . Патология здесь заключается в том, что Человек, что теперь является в науке аксиомой, никогда не будет и не может быть познан до конца. Поэтому с точки зрения позитивиста такой отправной пункт, несомненно, заведет в тупик. Но с точки зрения науки XX века, поставившей во главу угла именно Человека – Индивида, Личность, Члена группы –

такая точка отсчета является единственно правильной. И учитывая то, что поведение человека никогда до конца не определяется внешними обстоятельствами, а значит, не выводимо из них, – у историков новых поколений остается широкий простор для создания новых произведений искусства.

Может возникнуть вопрос: в чем же, однако, гарантия научности такой истории? Каковы критерии, и, более того, каков процент содержащегося в ней объективного знания? Ведь даже сам Буркхардт во введении к «Культуре Италии...» пишет: «Исследования, сделанные нами... в других руках могли бы получить не только иное употребление, но и привели бы к совершенно другим заключениям»[11]. В ответ можно прежде всего заметить, что изучение истории является у Буркхардта важной частью созидания духовного мира личности, а в таком случае сознательная ложь исключена. Во-вторых, осознание проблемы субъективности есть первый шаг на пути к ее преодолению, точнее сказать, учету, так, чтобы она уже не была препятствием в процессе поиска истины. В-третьих, и здесь работа с источниками стоит не на последнем месте. Их сбору придается большое значение, разрабатываются собственные способы интерпретации. Правда, эти способы не очень-то совпадают с классической научной парадигмой. Ведь «история культуры, – пишет Буркхардт, – живет большей частью тем, о чем источники и памятники возвещают ненамеренно и без выгоды для себя, даже непроизвольно, не сознавая этого, а с другой стороны, даже благодаря поэтизации, совершенно помимо того объективного, что они сообщают, защищают и прославляют намеренно»[12]. И наконец, талант исследователя: как всякое человеческое занятие, история – будь она наукой или «произведением искусства» – требует предрасположенности к себе.

Примечания

1. П. Гей. Стиль в истории // Современные исследования по философии истории. Реферативный сборник. М.: Наука, 1977. С. 108.
2. Якоб Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Интрада, 1996, С. 87.
3. Там же. С. 14.
4. Б. Г. Могильницкий. Введение в методологию истории. М.: Высшая школа, 1989. С. 67.
5. Культура Италии.... С. 31.
6. К. А. Чекалов. Буркхардт и наука о Возрождении // Культура Италии... С. 10.
7. Там же. С. 12.
8. Современные исследования.... С. 108–109.
9. «Любой классически образованный человек, насколько он устремлен вверх, может здесь стать соратником в исследовании...». Jacob Burckhardt. Griechische Kulturgeschichte. Erste Auflage. 1898. Berlin u. Stuttgart. Bd. 1. S. 6.
10. Jacob Burckhardt. Weitgeschichtliche Betrachtungen. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1985. S. 19–20.
11. Культура Италии.... С. 14.
12. Griechische Kulturgeschichte. Bd. 1. S.3.

М.А. МИСИК

ПРОБЛЕМЫ МИФА И КУЛЬТУРЫ В ИНТУИЦИЯХ К.ЯСПЕРСА И К. Г. ЮНГА

На первый взгляд может показаться странным, что сопоставленными оказались имена столь разных во многих отношениях представителей научной мысли нашего столетия. Однако немного более внимательное знакомство с вопросом обнаруживает возможности вычленения целого спектра проблемных узлов, в которых концепции К.Ясперса и К.Г.Юнга отнюдь не оказываются искусственно притянутыми друг к другу, а обнаруживают неожиданно общую специфику, суть которой мы и попробуем увидеть далее.

Данная работа – это попытка наметить и рассмотреть некоторые содержательные аспекты того вклада, который, безусловно, внесен обоими мыслителями в изучение проблематики мифа и культуры. В связи с этим нам показалось уместным проследить путь, приведший Ясперса и Юнга именно к этой проблематике, который шел через психиатрию, т.е. неизбежно через осмысление основных ее категорий и проблем, что, на наш взгляд, сыграло немалую роль в возникновении некоторых характерных черт будущих концепций.

Нужно сразу оговориться, что подробный анализ философских установок и категорий (хотя они будут привлекаться по мере необходимости) как Ясперса, так и Юнга не является нашей целью. В этом русле существуют работы, серьезно фундирующие основные аспекты философского своеобразия концепций обоих, при одновременном анализе актуализированных в них философских традиций[1].

Нас здесь интересует другое. В этих, столь различных многими частностями, концепциях имплицитно содержится видение перспектив западноевропейской культуры и истории в целом. Факт сам по себе не новый, если помнить, что критика западной культуры стала общим местом в размышлениях большинства интеллектуалов уходящего столетия. Однако содержание этой критики невозможно оценить однозначно, несмотря на многие очевидные совпадения. Не конкретизируя, назовем хотя бы Ф.Ницше и О.Шпенглера, И.Хейзингу и Т.Манна, чтобы увидеть непроходимую пропасть между исходными установками их рассуждений о судьбах культуры. Следовательно, расценивая ту или иную концепцию как некую критику, уместно было бы задаться вопросом, с каких позиций и с какой целью она производится, что за проблемы считает себя в состоянии решить. То есть, говоря словами того же К.Юнга, – «кто бы ни говорил о проблемах культуры или даже о проблеме человека, никогда не помешает вопрос: кем на самом деле является говорящий? Чем более общей является проблема, тем больше в ее решение контрабандой протаскивается собственная психология»[2]. Этот вопрос мы постараемся также, по мере возможности, иметь в виду в ходе раскрытия основной темы.

В биографиях Карла Ясперса (1883 – 1969) и Карла Густава Юнга (1875 – 1961) обнаруживается немало параллелей. Не вдаваясь во все подробности, от-

метим лишь несколько интересных совпадений. Уже в самом начале творческого пути, несмотря на непосредственное сотрудничество с видными фигурами в психиатрии[3] , и Ясперс и Юнг достаточно критично и во многом похоже оценивали предшествующую психиатрическую традицию[4]. 1912–1913 гг. становятся своего рода переломными для обоих психиатров. В 1912 г. Юнг издает «Метаморфозы и символы Либидо» работу, определившую его окончательный разрыв с Фрейдом. В 1913 г. Ясперс издал фундаментальную «Общую психопатологию», окончание работы, над которой фактически совпало с началом отхода от психиатрической практики . «Однако «Общая психопатология», по признанию самого автора, на протяжении многих десятилетий оставалась основным делом его жизни»[5]. Наконец, оба прожили по 86 лет, наполненных напряженной работой, результаты которой по сей день оказывают несомненное влияние на представителей различных направлений современной мысли.

* * *

Итак, истоки своеобразия интересующих нас концепций содержатся в самом начале творческого пути их создателей: выборе Ясперсом и Юнгом той сферы научных интересов, которая на долгие годы определит профессиональную деятельность обоих в качестве врачей-психиатров. Конечно, это лишь одна сторона дела, однако в данном контексте весьма существенная. А контекст этот связан с той ролью, которую в начале века стала играть психиатрия со своими достижениями в культуре в результате своего выхода за рамки узкопрофессиональных задач.

Достаточно трудно представить, чтобы в XIX в. кто-либо из сообщества психиатров всерьез попробовал обосновать статус психиатрии как науки гуманитарной (или включенной в ряд наук о духе). Психиатрия того времени, по сути, не выделялась из сферы медицины, целиком оставаясь на сугубо естественнонаучной почве. Однако разрыв по проблеме метода, который произошел в начале века в ряде наук и в т.ч. в психологии[6], с неизбежностью затронул и психиатрию. Именно К.Ясперс был первым, кто четко сформулировал и тщательно обосновал эту проблему[7]. А в «Общей психопатологии» мы встречаем как уже не подлежащий сомнению следующий тезис: «Когда объектом исследования становится человек во всей полноте «человеческого», а не просто человек как биологический вид, психопатология обнаруживает все свойства гуманитарной науки» [8].

Какие причины обусловили возможность появления такого утверждения? Думается, их нужно искать в сфере идей, начинавших оформляться благодаря наиболее неординарным представителям интересующей нас науки. «Блейлер стоит на рубеже новейшей эпохи. Схизофрения, – учил он, – гораздо чаще протекает в скрытых формах с мало выраженными признаками, чем в формах явных с законченной симптоматологией: существует целый ряд переходов, от тяжелейшей схизофрении к совершенно нормальной психике. В этих мыслях сказалось характерное знамение времени: психиатрия вышла из стен своих специальных больниц и, в виде «малой психиатрии», проникла в самую гущу

повседневной жизни»[9]. Эту тенденцию времени специально отмечает и Ясперс: «Если сто лет назад психиатрия занималась в основном случаями идиотии, тяжелого слабоумия и помешательства, то теперь ее интересам не чужда и такая область психической жизни, как индивидуально-характерологические вариации»[10] . Более того, «грань между психопатологией аномальных личностей и характерологией стерлась»[11] . Не последнюю роль в этом сыграли сближение психиатрии с психологией и осознание необходимости учета в своей практике также феноменов социальных и культурных . Исследования по типологии характеров (из которых здесь можно упомянуть хотя бы работы К.Юнга «Психологические типы» – 1920 и Кречмера «Строение тела и характер» – 1921) подвели эту науку вплотную к психологии личности, к проблемам нормальной характерологии. Таким образом клиническая психиатрия одновременно освободилась от тяжести прямолинейной догматики[12]. В первую очередь это отразилось на релятивизации понятия болезни.

Указанная тенденция и сопутствующая ей экспансия в области нормальной характерологии подспудно содержали в себе и другой аспект: применение сугубо психопатологических выводов (т.е. полученных посредством анализа больной психики) к нормальным личностным типам.

Правомерно возникает вопрос: случайно ли «личность» (во всевозможных проявлениях) становится на рубеже столетий объектом пристального внимания и интереса со стороны представителей самых разных областей знания? Как справедливо замечает один из исследователей творчества Фрейда, «вряд ли можно назвать эту концентрацию умов торжественным заседанием. Она, скорее, напоминает консилиум у постели тяжелобольного»[13]. В самом деле, обострение интереса к личности и индивидуальным проблемам в указанный период может быть расценено как указание на серьезное неблагополучие именно в этой области. Поэтому вполне логично, в конце концов, возникают попытки рассматривать основные проявления «нормальной психики» как болезнь, а собственно аномальные состояния (а также неврозы) – как возможный импульс или условие подлинного здоровья. Ниже мы коснемся экспансии тех же выводов и в более широкие сферы – по отношению к обществу в целом.

Уже Ясперс, позиция которого в этих вопросах всегда сдержанна, развивая учение о пограничных ситуациях, отмечает, что «в психопатиях и неврозах, равно как и в психозах, нам раскрываются не только отклонения от здоровой нормы, но и истинные источники человеческих возможностей. То, что представляется со стороны и переживается как аномальное, очень часто есть проявление глубочайшей человеческой сущности»[14] . Однако сам же Ясперс ощущал потребность прояснить проблему.

Отталкиваясь от необходимости разграничить понятия болезни и здоровья, К.Ясперс нашел ответы, оказавшие серьезное влияние на дальнейшее развитие своей науки в масштабе не только Германии. Он провел феноменологическое различение причинных и понятных связей и сформулировал основную проблему психиатрии следующим образом: несмотря на множество существующих классификаций и признанных схем, до сих пор не был выработан универсальный критерий определения того, с какой точки зрения рассматривать психиатру

каждый конкретный человеческий случай. Именно в этом, убежден Ясперс, кроется причина неоправданно отстраненного подхода практически к любому человеку, попавшему в психиатрическую клинику, как к объекту, по аналогии с объектами естественных наук. Тем не менее нахождение такого универсального критерия показалось Ясперсу возможным, и он был найден в разграничении понятий «развития личности» и «процесса»[15]. В первом случае речь идет о принципиальной возможности понимания путем представления себя на месте другого, проникновения в его внутренний мир, эмоционального вчувствования, во втором – о понимании «только так, как мы понимаем связи физического мира, представляя себе объективный лежащий в основе процесс, «физический» или «неосознанный», в чьей сути лежит причина того, что мы не можем представить себя на месте другого»[16].

Многократно развертывая в своих работах обоснование введенных им различий, Ясперс в результате, оказывается склонен усматривать в большинстве случаев, ранее считавшихся непонятными, коллизии развития личности (а не процесс), оставляя для них таким образом, принципиальную возможность понимания в первом смысле. Так, аномальная психика стала обозначать для ученого не ущербность ее «владельца», а его принципиальную инаковость, проявляющуюся посредством множества оригинальных мыслей, суждений и способов поведения. Отсюда и конечное убеждение в невозможности заключать на основании ни одной из наличных классификаций о сущности психического расстройства[17]. Не случайно и такой аспект современной Ясперсу ситуации, как отсутствие обобщающих, всеобъемлющих теоретических концепций, расценивается им как «не более, чем отдельный отрицательный аспект явления, которое само по себе заслуживает скорее положительной оценки»[18] (невозможно не отметить созвучие этих мыслей реальному положению вещей в современной науке в целом и в истории, в частности)[19].

Наконец, немаловажно, что именно Ясперс, человек поистине энциклопедически образованный, в сущности никогда полностью не порывавший с традицией позитивизма и одновременно глубоко личностно, интимно относящийся к любым формам проявления духа в истории, в культуре (а таково, в частности, индивидуальное художественное творчество), достаточно рано пришел к осознанию как своей собственной границы, так и границ науки в целом. Там же, где речь заходит о явлениях столь же выразительных своей эксцентричностью, сколь и необъяснимых (как, например, в случае гения и болезни), Ясперс, всюду сознательно придерживающийся достаточно строгой и традиционно научной формы изложения, начисто теряет и эту форму. «Данный факт, – пишет он, – в высшей степени удивителен: это тончайшее и глубочайшее понимание, эта словно выходящая за пределы возможного, потрясающая игра на фортепиано, эта исключительная творческая продуктивность в сочетании с блистательным мастерством (Ван Гог, Гельдерлин), это своеобычное переживание конца мира и сотворения новых миров /.../ и эта суровая повседневная борьба в переходные периоды между здоровьем и коллапсом. Переживания подобного рода не могут быть постигнуты в одних только объективно-символических терминах психоза как радикального, разрушительного для личности события, «выталкивающе-

го» свою жертву из пределов привычного для нее мира. Даже говоря о дезинтеграции бытия или души, мы неизбежно останемся на уровне всего лишь аналогий. Единственное, что мы на сегодняшний день можем постулировать с полной уверенностью, – это сам эмпирический факт возникновения нового мира»[20].

Именно многочасовые, в силу профессии, опыты общения с иными «личностными мирами»[21] убедили его в незаконченности любой интерпретации относительно специфических проявлений душевной жизни. Собственно, убеждение в невозможности адекватного и законченного познания человека и мира стало впоследствии своего рода жизненным и философским кредо К.Ясперса. Тогда же, еще будучи психиатром, он ставит в качестве одной из профессиональных задач составление как можно более подробных, учитывающих все взаимосвязи психологического, социального и культурного порядков, картин болезни (в результате чего у читателя должна возникнуть по возможности понятная картина уже упомянутого «личностного мира»). При этом подчеркивалось, что «истории болезни не являются иллюстрацией определенной точки зрения», напротив, «мы, - пишет Ясперс, – преследуем цель представить независимо от них /.../ объективный материал, который могли бы по возможности использовать и другие»[22] (в этом контексте не меньшая роль отводилась и самоописаниям больных). Отметим, что наиболее важным критерием такого рода биографии Ясперс считал достаточную меру наглядности[23].

Результатом этого профессионального интереса впоследствии явились работы «Стриндберг и Ван Гог» (1922) – опыт патографического анализа, включающий сопоставления со Сведенборгом и Гельдерлином, и патография Ницше (1936). Ставя в них такие вопросы, как, например, значение болезни для творчества[24] , Ясперс неизбежно выходит и на историко-культурную проблематику. Возможно, перевод этих патографий откроет новые стороны творчества самого Ясперса. О том, насколько исследования этого рода имеют ценность в плане не только медицинском, может свидетельствовать, к примеру, то, какое значение придал в свое время Т.Манн патографии Мебиуса о Ницше[25].

В случае с Ясперсом несомненно одно: общая психопатологическая культура, творчески усвоенная им в эти годы, оказала немалое влияние на ряд возникших позже теоретических положений и общую установку по отношению не только к человеку, к личности, но и к обществу в целом.

Эту установку кажется приемлемым обозначить теперь как состояние глубокого удивления перед бесконечностью форм проявления душевной жизни, а, следовательно, потенциальной открытости новому опыту постижения смыслов бытия. Одновременно, это никоим образом не мешало способности критического отношения к реалиям повседневности. Напротив, опыт психиатра давал здесь немалое преимущество.

* * *

О том, насколько актуальными на рубеже веков стали поиски критериев нормы и патологии, говорилось уже в самом начале. Как ни парадоксально, но чем сложнее оказывалось выработать общезначимые критерии нормальности, тем

легче на деле происходило распространение понятия болезни по отношению к большинству явлений, никаким боком не относящихся к компетенции медицины. В конце концов, слишком многое стало возможным понимать через специфическую категорию «болезнь». Индивид, не способный приспособиться к условиям жизни своего общества, стал называться невротиком (большинство европейцев после двух мировых войн, проявивших такую неспособность, стало быть, оказались таковыми). Но эта специфическая категория окончательно покинула научную почву медицины, вышедши на широкие просторы общества и культуры: «общество больно – таков лейтмотив всех пребывающих у власти добрых душ /.../ Этот великий миф о больном обществе, миф, ликвидирующий любой анализ реальных противоречий, миф, в котором соучаствуют современные шаманы-интеллектуалы ...»[26] , – этот миф стал действительно неотъемлемой частью «самосознания европейской культуры 20 века». Действительность же, писал в свое время Ясперс, «в значительной степени зависит от того, во что верит соответствующее сообщество людей»[27].

* * *

«Систематически излагать философские и психологические воззрения Юнга – задача трудная и до конца едва ли разрешимая. Все его мышление проникнуто принципиальной несистематичностью», – писал в 1972 г. С.С.Аверинцев, предпринимая серьезную попытку анализа «Аналитической психологии» К.Г.Юнга[28]. Ныне упоминание имени ее основателя может вызвать диаметрально противоположные ассоциации. С одной стороны, автоматически возникает ряд ставших популярными (но не более понятными) терминов, таких как коллективное бессознательное, символ, архетип, Анима, интро- и экстраверсия и т.п., создающих ореол великой и может быть еще не оцененной по достоинству их значимости для науки; с другой – мистически окрашенный образ слегка придурковатого «ученого», окруженного в своей знаменитой Башне алхимическими трактатами и целым сонмом вопросительно глазеющих на него духов умерших предков. И то и другое – плод разностороннего творчества в первую очередь самого Юнга, несистематичность и явные противоречия изложения в собственно научных трудах которого (начиная со стилистики и заканчивая формулировками концептуально важных выводов) – наверное, наиболее характерный и оставляющий читателя в недоумении их признак.

Сам Юнг никогда не предпринимал попыток упорядочить свои взгляды и изложить их в какой бы то ни было стройной форме. Даже идея Автобиографии принадлежит не ему («известно было нежелание Юнга выставлять напоказ свою личную жизнь»[29]). Казалось бы, именно от этой работы можно было ожидать разъяснения хотя бы некоторых из множества несообразностей учения Юнга, однако как раз здесь и обнажается до предела противоречивая логика ее главного персонажа. Миф, создаваемый вокруг жизни и творчества Юнга, здесь окончательно оформляется им же самим. В результате читатель получает в последнем разделе работы целый ряд парадоксальных утверждений, сделанных 84-х летним ученым: «Я обманут в людях и обманут в самом себе /.../ Я не могу

сделать какого бы то ни было последнего вывода, я не могу до конца объяснить ни человеческую жизнь, ни самого человека /.../ Я удивлен, я разочарован, и я доволен собой. /.../Я ни в чем не уверен до конца. У меня нет определенных убеждений – собственно, ни о чем»[30]. После этого не покажется необоснованным замечание С.С.Аверинцева, что «»учение Юнга» как таковое величина едва ли не мнимая»[31]. И именно поэтому весьма сомнительными кажутся попытки усмотреть в нем некий общий стержень, восстановить «более широкий смысл», как это делает, например, В.Бакусев в статье, поднимающей проблему культуры в связи с творчеством Юнга[32].

Нас, вслед за С.Аверинцевым (чья позиция в данном случае представляется наиболее приемлемой) будет интересовать не столько само это «учение», «сколько смысл отдельных юнговских положений в контексте широких историко-культурных перспектив»[33].

Начнем с того, что К.Г. Юнг, как и большинство современных ему психиатров, также рассматривает психику и ее структуру с точки зрения здоровья и болезни и таким образом приходит к необходимости вычленения собственных критериев психического здоровья. Уже в этом пункте обнаруживается одна из очевидных «глубокомысленных двусмысленностей»[34] концепции Юнга. С одной стороны, здоровье – результат уравновешения природного и культурного начал в человеке. Культурный процесс, по Юнгу, состоит в прогрессирующем обуздании человеком своего животного начала. Поскольку он «не может осуществляться без возмущения со стороны жаждущей свободы животной натуры»[35], то всякое чрезмерное ее подавление, приводящее при случае даже к отрыву от природных корней (являющемуся, опять же, основой всякой культуры) , может явиться одновременно и основой душевной болезни. Вывод Юнга – «без вреда можно переносить лишь определенную меру культуры. Бесконечная дилемма «культура – природа» есть в основе своей вопрос меры и пропорции, а не «либо-либо»[36] . В этом определении еще усматривается связь с традиционным психоанализом, где в качестве критерия здоровья (очень обобщенно) могло считаться удачное приспособление к существующему обществу (или установление приемлемого баланса между влечениями Оно и моральным кодексом Сверх-Я).

Второй аспект, развиваемый Юнгом, несколько более сложен. Противопоставление природы и культуры не раз сравнивается им с отношениями между бессознательным и сознанием. Момент возникновения мира тождествен вычленению сознания из бессознательного («осознавание – /.../ самое что ни на есть сильное древнее переживание»[37]). Миф о египетском Горе, согласно Юнгу, – «это история о вновь явившемся божественном свете. Миф должен был возникнуть после того как *культура,* т.е. *сознание,* впервые избавила человека от первобытной тьмы» [38] /курсив наш. – М.М./.

Суммируя разбросанные по разным работам высказывания Юнга, несложно заключить, что под культурным развитием (от архаичных форм к современности) он подразумевал бесконечно длящийся процесс осознавания, а суть всевозможных ритуалов, на протяжении всей истории сопровождавших человеческую жизнь, сводится таким образом к функции укрепления сознания. Книга Бытия дает нам символическую картину процесса рождения сознания из тем-

ных глубин бессознательного. «Да будет свет!» – вот подлинный лейтмотив, по Юнгу, всякого ритуала. Проведя немало времени среди североафриканских, индейских и других племен, Юнг пришел к выводу, что постоянная опасность утраты сознания хорошо ощущалась древними, поэтому все усилия человечества были обращены к возведению оградительных стен против разрушительного воздействия «тьмы», со всех сторон окружающей еще слабый росток разума[39]. Но ритуал, согласно Юнгу, вторичен по отношению к мифу [40], так что уже при выяснении того, насколько эти защитные барьеры являются продуктом сознания, Юнг обнаруживает привычную двойственность. В общем-то дело представляется несколько странным образом: «пониженная интенсивность сознания и отсутствие концентрации и внимания /.../ довольно точно соответствует примитивному состоянию сознания,/.../ в котором следует подозревать причину образования мифа»[41]. Поскольку рождение мифа – следствие пониженной интенсивности сознания, получается, что бессознательное непосредственно участвует в создании защитных барьеров от себя и, собственно, из себя же.

Интересен и другой момент: своеобразие «примитивного состояния сознания» усматривается не в иной логике («дологическое мышление» по Леви-Брюлю), и не в особых формах, например объективации пространства и времени (Э.Кассирер)[42], а именно в качественно ином *уровне,* что сообщает тезису Юнга дополнительно и оценочный смысл. Возможно, одна из причин такой характеристики состоит в периодическом смешении понятий сознания и интеллекта. Но роль этого состояния сознания в культуре будет рассмотрена чуть позже. Сейчас мы все еще выясняем второй критерий психического здоровья. Этот второй критерий состоит в возможно более полной реализации процесса индивидуации. Термин введен Юнгом для обозначения основной тенденции человеческой жизни, ведущей собственно к рождению личности. Личность же – завоевание культуры настолько хрупкое, что чем больше индивидуум приближается к этому состоянию, тем больше у него опасностей пасть жертвой безличных сил, неизменно сопровождающих его на этом поистине героическом пути, поскольку рождение личности – есть итог размежевания с коллективной психикой (которая не столь охотно позволяет с собой расстаться) в процессе осознавания. Это безусловное требование на деле, оказывается, выполнить очень сложно, потому-то существует постоянная опасность растекания индивидуального в коллективном [43].

В качестве предварительных выводов отметим следующие: указанные критерии здоровья сходятся в одном существенном пункте: ни тот, ни другой (ни равновесие природного и культурного, ни личность в предельном смысле) практически не явлен в реальности современного общества. Картина, рисуемая Юнгом, крайне неутешительна: современный мир – это сообщество невротиков, непрестанно опасающихся друг друга и, как следствие, накапливающих неимоверное количество способов самоуничтожения. Это – итог проекции образа врага вовне, присущей современному человеку, и более – государству и нациям. В результате «дьявол, что сидит внутри»[44], остается незамеченным, а уж он готов взорваться каждую минуту, порождая внешне явления такого рода, как массовые психические эпидемии, а в более длительной перспективе – тота-

литарные режимы известного образца (являющиеся ничем иным, согласно Юнгу, как психической заразой, одновременно охватившей большие массы людей на больших территориях).

Что привело западный мир к такому состоянию?

Кажется, Юнг лукаво кокетничал, утверждая, что «у нас [психотерапевтов. – М.М.] нет досуга для систематической классификации или абстракций /.../ Поэтому мы не в состоянии предложить философскому или теологическому факультету чистую экспозицию вырванных из жизни тезисов»[44] . В действительности Юнг такие экспозиции предлагал и не раз. Ответ на поставленный выше вопрос одновременно должен разъяснить суть юнговской интерпретации истории и некоторых событий, приведших к тому опасному положению, в котором очутилась современная европейская цивилизация.

«Единственный критерий значимости гипотезы,– писал Юнг в 1928 г.,– наличие у нее эвристической, или объяснительной ценности» [46]. Следование этому тезису позволило ему вместить в своей концепции столь различные гипотезы, что всякий, кто хоть раз попытался вычленить в ней рациональное зерно, кажется, серьезно подвергался опасности быть окончательно сбитым с толку бесконечной мешаниной из опытно полученных фактов, более менее научных заключений; общих суждений, подаваемых с интонацией пророка, а также гностически астрологических спекуляций, призванных обеспечить всему этому таинственную ауру, светящую во тьме тем «немногим», кому открыто «истинное значение Юнга» (эта мысль посетила В.Бакусева на с. 231 его работы). В данном случае нам показалось уместным и избавляющим от необходимости постоянных оговорок следовать четкому различению трех слоев в концепции Юнга, проведенному С.С.Аверинцевым. Это, во-первых, конкретно научные наблюдения; во-вторых, – не до конца доказанные, но убедительные рабочие гипотезы и в-третьих, – собственно иррационалистические спекуляции. Как справедливо замечает он же, «полагать, что третий слой раз и навсегда компрометирует первые два и избавляет нас от надобности разбираться в них по существу дела, было бы не менее неосторожно, чем вообразить, что качество «научности» переходит от первых двух слоев к третьему только потому, что в книгах Юнга все это лежит рядом»[47] .

Итак, центральной гипотезой теории К.Г.Юнга является постулирование наличия в каждой человеческой душе некоего глубинного бессознательного слоя, который отличается от индивидуального бессознательного (содержащего в основном вытесненные эмоционально окрашенные комплексы) тем, что имеет общую для всех основу и содержания, позволяющие выделять в сознательных «продуктах» человеческой культуры постоянно присутствующие типические образы и мотивы, свидетельствующие об их едином источнике. Тот факт, что мы нигде не найдем окончательного определения понятия «коллективного бессознательного», уже не должен удивлять. Не раз употребляемые по отношению к нему слова «вместилище», «кладовая» и «пространство» суть метафоры («даже такое необходимое слово, как «уровни», не свободно от налета пространственной метафоричности»[48]). Поскольку же содержания коллективного бессознательного имеют свойство непосредственно влиять на многие события как личного, так и культурного порядка, на их анализе необходимо остановиться подробнее.

«Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые архетипы»[49]. Наиболее интересным из всех определений архетипов является следующее: архетипы суть *мифообразующие структурные элементы* в бессознательной психике[50]. Подчеркивая серьезное значение для своей гипотезы исследований Леви-Брюля, Юнг считает далее, что «без особых трудностей применимо к бессознательным содержаниям и выражение «representations collectives»[51], однако, тут же оговаривается, что это, в сущности, уже не содержания бессознательного, поскольку они успели приобрести осознаваемые формы. Коллективные представления, т.о. – это в большей мере выражение бессознательного, в котором понятие «архетип» «обозначает только ту часть психического содержания, которая еще не прошла какой-либо сознательной обработки и представляет собой еще *только непосредственную психическую данность* /курсив Юнга.– М.М./. Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм /.../. По существу, архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает»[52]. К этому развернутому объяснению Юнг делает очень существенное примечание, которое, однако, устраняя одно противоречие, тут же порождает другое: «для точности необходимо различать «архетип» и «архетипическое представление». Архетип сам по себе является гипотетическим, недоступным созерцанию *образом* [курсив наш.– М.М.], наподобие того, что в биологии называется *«pattern of behaviour»»* . Распространенным стало сравнение архетипа с системой осей кристалла, которая является лишь потенциальной формой будущего образования, не обладая при этом собственной вещественностью. И, сообразно этому, «архетип – это некий вид готовности репрезентировать всегда и снова те же самые или подобные мифические представления»[54].

Итак, архетип – некая предрасположенность, возможность, пустая форма, а точнее проформа. Всякая попытка точного определения архетипа заранее обречена на неудачу. Однако, если все «величайшие и наилучшие мысли человечества формуются посредством этих изначальных образов как по клише рисунка»[55], правомерен вопрос: в чем же тогда усматривать источник происхождения самих архетипов? Сам Юнг отвечает на него так: «мне кажется, что их возникновение нельзя объяснить иначе, нежели как принять гипотезу о том, что они суть осадки постоянно повторяющегося опыта человечества»[56]. Этот ответ необходимо пока запомнить. Второй вопрос возникает вследствие того, что Юнг неоднократно повторяет тезис о некоей силовой заряженности архетипов, что позволяет им вести себя по отношению к индивидуальной психике порой более чем навязчиво: «архетипы /.../ не только отпечатки всегда повторяющегося типического опыта, но одновременно они ведут себя как *силы* или *тенденции* к повторению того самого опыта. Ведь всякий раз, когда какой-нибудь архетип появляется в сновидении, в фантазии или в жизни, он всегда привносит с собой некое особенное «влияние» /.../, действует «нуминозно», т.е. ослепляюще, завораживающе и побуждает к поступкам»[57]. Эта особенность – следствие функционирования психики как закрытой энергетической системы, находящейся в по-

стоянном движении и саморегулирующейся благодаря напряжению противоположностей. Эту регулирующую функцию противоположностей Юнг назвал, вслед за Гераклитом, энантиодромией[58], встречным бегом, влекущим непримиримые оппозиции к взаимопроникновению. Основным законом этой динамической системы является закон энтропии, делающий возможным длительное сохранение результатов взаимодействия оппозиций[59].

Безусловно, наиболее спорным тезисом, относящимся к гипотезе о коллективном бессознательном и его содержаниях, является постулирование их как врожденных структур психики, подобно органам человеческого тела.

Мысль о том, что архетипы наследуются подобно инстинктам и жизненно важным органам, в процессе филогенеза, последовательно проводится во многих работах. «Архетип ... – душевный орган, который имеется у каждого/.../. Он репрезентирует или персонифицирует некие инстинктивные данности примитивной темной психики, подлинные, но невидимые *корни сознания* /курсив Юнга.– М.М./»[60] . Это «великие «изначальные» образы, как их однажды очень метко обозначил Якоб Буркхардт, т.е. врожденные возможности человеческих представлений, существующие испокон веков. Факт такого наследования объясняет странные по сути феномены, как-то: повторяемость на всей земле и в идентичной форме известных сказаний и мотивов»[61]. Как справедливо заметил Е.М.Мелетинский, даже в случае принятия гипотезы о наследовании речь может идти все же не об архетипах, как их предлагает рассматривать Юнг, а о чем-то гораздо менее определенном[62].

Особенно интересно многократно отмечаемое сходство между содержанием мифов и архаическим материалом, воспроизводимым в состоянии сна, психозов и шизофрении[63], которое на деле не всегда столь поразительно, как в этом неизменно убеждает К.Юнг, ссылаясь на многочисленные примеры из собственной практики (и которое трактуется им как подтверждение тезиса о наследовании). Тот же К.Ясперс специально останавливался на проблеме возможности объяснения первобытной душевной жизни исходя из наблюдений за пациентами, и наоборот. Он сделал ряд важных, на наш взгляд, замечаний, по существу достаточно конструктивных, но оставленных самим Юнгом без внимания. Ясперс справедливо отмечает, что если говорить о содержательном аспекте, об осмысленных связях между содержанием и образами (мифа и психозов), то сходство кажется несомненным. Однако, по его мнению, теория, согласно которой при психическом расстройстве, как и во сне, устраняются некоторые тормоза, в результате чего первобытные содержательные элементы могут снова «всплыть» из глубин бессознательного, не оправдала возлагавшихся на нее больших надежд. «Архаический тип мышления, свойственный сознанию первобытного человека, принципиально отличается от психотического расстройства. Первобытное мышление итог коллективного развития, служащий потребностям реальной общности людей. Что касается шизофренического мышления, то оно изолирует человека, отделяет его от общности /.../, его «образный» характер противоречит сохранной способности к рациональному мышлению согласно нормам той цивилизации, к которой данный больной принадлежит по рождению. Поиски аналогий между первобытным человеком и больным шизофрени-

ей принесут пользу только при условии, что они будут служить выявлению признаков, характеризующих любые акты образного мышления./.../ Перечисление черт сходства способно произвести большое впечатление разве что на начинающих: каждый, кто имеет дело с конкретными случаями, ощущает не только сходство, но и различия». И далее: «Очевидно, что первобытное мышление – это «здоровая» разновидность мышления; оно не имеет характера первичного шизофренического переживания или шизофренического процесса»[64]. Эта критика заканчивается уничтожающим, по сути, приговором: «Гипотеза, – пишет Ясперс, – сама по себе великолепна, но совершенно необоснованна; ее можно сколько угодно испытывать на новом материале, но наших знаний от этого не прибавится»[65]. Мы специально задержались на критике Ясперсом концепции Юнга потому, что эта последняя действительно во многом держится на весьма сомнительном убеждении, будто продукты индивидуальной фантазии, снов и болезненных переживаний и содержание мифов суть одно и то же, с разницей только в длительности и интенсивности сознательной обработки. Такой панмифологизм в подходе к различным явлениям культуры[66] – следствие одного существенного факта, выводимого из уже данных выше определений самого Юнга, – смешения понятия архетипа и собственно мифологического образа, которое можно проследить на примере многих работ. Это же смешение, как отмечает Е.Мелетинский, позволило представителям мифологического литературоведения прийти к убеждению о «мифотворческом характере» всякой фантазии и одновременно в чисто психологическом смысле фольклорного мифотворчества»[67].

Однако, возможно, мы слишком забежали вперед, приводя эту критику, потому вернемся теперь к вопросу о том, какое отношение имеют конструкции Юнга к истории. Заметим сразу, что история как таковая (во всем своем многообразии) Юнга практически не интересовала. Интерес к тем или иным культурным феноменам неизменно возникал у него в связи с возможностью истолковать их либо в свете общих положений своей теории, либо в качестве источника обновления позитивного опыта взаимодействия с бессознательным, который ныне представлялся Юнгу практически утраченным. В принципе, эти два варианта обычно выступали вместе.

В общем, исторический процесс в трактовке К.Г.Юнга выглядит примерно следующим образом. Начальные этапы развития человечества дают нам картину слабого и недифференцированного (как уже отмечалось) состояния сознания, в результате чего архетипы без особых препятствий могли заявлять о себе в действительности, формируя таким образом первые смутные образы коллективных представлений. С этого момента начинается длительный процесс их оформления, и первым зафиксированным выражением архетипов оказались мифы и сказки[68]. Основные их персонажи и фигуры – это символы начала дифференциации сознания и бессознательной психики. При этом сознание обычно олицетворяет образ ребенка[69], будущего культурного героя, над которым постоянно нависает угроза поглощения бессознательным, выступающим в образе демона, дракона, хтонического чудовища и т.д. Важным является уточнение Юнга, что любое высказанное архетипическое содержание – «это прежде всего языковое сравнение. Говорит ли оно о солнце и идентифицирует с ним льва,

короля, охраняемые драконом сокровища или жизненные силы и здоровье человека, так это ни первое и ни второе, а нечто неизвестное третье, что может быть выражено более или менее точно через все эти сравнения, однако всегда остается /.../ чем-то неизвестным и несформулированным»[70]. В этом утверждении о принципиальной неистолковываемости мифологического образа, а также символа, о невозможности отыскать его последнее значение несомненная позитивная сторона концепции Юнга. Однако в полемике с позитивизмом и совершенно определенной традицией истолкования мифа (в частности, аллегорической, к которой принадлежал и З.Фрейд), Юнг порой уходит в другую крайность. Дело в том, что в борьбе против механицистско-рационалистической традиции XIX в. «Юнг систематически апеллировал от вчерашнего дня философии к ее позавчерашнему дню, к наследию ранней немецкой романтики[71]». И это наследие реализовалось в концепции Юнга со всей присущей ему двойственностью. В результате указание на невозможность однозначного истолкования мифологических образов «в контексте общего умонастроения Юнга приобретает иные, сомнительные обертоны: за ним нередко проступает апологетический умысел, тенденциозное стремление оградить миф от «разлагающей» силы интеллектуального анализа»[72] . На примере цитируемой выше работы это видно как нельзя лучше: сентенции Юнга о порочных просветительских замашках разоблачения мифа разрешаются в терапевтическом предупреждении: «В действительности нам никогда легитимно не отделаться от архетипических основ, не согласившись поплатиться за это неврозом ...»[73].

Дальнейший ход истории уже непосредственно и фатально зависит от способности выработать приемлемое толкование архетипов, соответствующее каждой новой ступени культурной дифференциации сознания[74] (при этом Юнг не уточняет, чем отличается каждая такая ступень от предыдущей и сколько их уже пройдено). Если такое толкование не отыскивается или оказывается неадекватным, то архетипы, в нормальном состоянии являющиеся источниками защиты и исцеления, обнаруживают тенденцию провоцировать психические эпидемии (подобно тому, как в отношении физического организма ведут себя запущенные органы). Удачное толкование призвано сопрячь и сплести воедино прошлую жизнь с жизнью современной, поскольку первая, по Юнгу, вот-вот ускользнет, а одновременно с этим сознание лишится своих корней. Такое сознание, не ориентированное на прошлое, беспомощно падает под тяжестью любых внушений[75].

Архетип, таким образом – это и защитный механизм культуры, поскольку он – возможность установления смысловой связи между настоящим и прошедшим, между сознанием и бессознательным[76].

Его функция – в напоминании о корнях сознания[77]. Но поскольку архетип «нуминозен» и как таковой, – иррационален, то чисто рациональная его интерпретация невозможна[78]. Требуется связующее звено, равно объединяющее в себе и рациональный, и иррациональный аспекты. Таким образом, в исторической действительности, во всех культурах эту функцию связи с архетипами выполняют символы. Символ имеет две составляющие – иррациональную (собственно образ) и рациональную (смысл, значение). Он – выразитель глубинной сущности всякого человеческого стремления к развитию и совершенству, поскольку

любой символ, в конечном счете – это символ единства (сознания и бессознательного, образа и его значения, тела и духа в конце концов). Появление подлинного символа имеет всегда либо предупреждающий, либо исцеляющий характер. Согласно Юнгу, первые символы (распространенные ныне повсеместно, такие, как круг, крест, треугольник) стали зарождаться в недрах тайных учений и оттуда органично вошли в мировые религии. Все они небезосновательно претендуют на высший авторитет, поскольку содержат изначально сокровенное знание и выражают тайны души с помощью величественных образов[79]. Все эти образы окончательно оформились в лоне церкви, что имело и следующее значение: открывая человеку путь к пониманию божественного, уже зафиксированные в тысячелетней традиции образы одновременно и предохраняли индивидуальную психику от непосредственного столкновения с ним. Поэтому церковь, представляющая обязательную систему догм, опять же выполняла в культуре (здесь конкретно, западноевропейской) мощную охранную и объединяющую функцию. С помощью догматических символов она предоставляла человеку способ вхождения в мир человечески-ограниченного понимания, не искажая, однако, его высшей значимости. Она предоставляла в распоряжение индивида и определенной общности людей всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей. И именно поэтому Юнг так однозначно негативно отнесся к деятельности реформаторов, обвиняя их в непосредственной причастности к нынешней скудости символов: «предпринятый Реформацией штурм образов буквально пробил брешь в защитной стене священных символов. С тех пор они рушатся один за другим»[80]. Юнг, конечно, не склонен перекладывать вину исключительно на реформаторов, отмечая, что авторитет церкви сам по себе к тому времени уже был подорван. Однако протестантизм, по его мнению, нашел неадекватный путь борьбы с этим авторитетом, поскольку, разбивая образы один за другим, привел, наконец, к царствующей ныне ужасающей символической нищете[81].

Именно со времен Реформации общей культурной доминантой становится стремление к разумному упорядочению жизни и рациональному объяснению ее событий. Логика же развития сознания вообще заключается в концентрации на определенных, относительно небольших содержаниях, имеющих тенденцию усиливаться и достигать полной ясности. При этом исключаются другие, мимолетные, но могущие стать осознанными содержания. Следствие такого исключения – известная односторонность сознания, ярчайшим примером которой Юнг представлял дифференцированное сознание современного цивилизованного человека, интеллект которого неслыханно обогатился одновременно с разрушением его «духовного дома»[82].

Развивая свое видение смысла истории, Юнг касается одного момента, который может быть важен для понимания как мировоззрения[83] самого Юнга, так и для объяснения многих его спекуляций, сопровождающих практически все научные находки. Дело в том, что следствием акцента на ratio Юнг считал превращение динамики воли в действенный инструмент для практического осуществления сознанием своих содержаний, что «по мере возрастания и совершенствования воли все большей становится опасность запутаться в односторонно-

тях и сбиться с правильного пути в нечто беззаконное и лишенное корней. С одной стороны – это, конечно, возможность человеческой свободы, но с другой – источник постоянных напастей со стороны инстинкта. Поэтому примитивный человек отличался – из-за того, что он так же близок к инстинкту, как животное – неофобией и привязанностью к традиции»[84]. Результатом идеала «прогрессивности» стало, исходя из сказанного, скопление гигантской, прометеевской вины, которая время от времени требует расплаты в форме судьбоносных катастроф, потому-то, по Юнгу, идеал прогрессивный – «аморален», противоестествен, поскольку требует неверности в отношении к традиции[85]. Мы не будем задерживаться на специфическом и несколько одностороннем понимании воли. Из всего сказанного в первую очередь бросается в глаза неофобия самого Юнга и его явное стремление исключить возможность свободы из истории и культурного развития. Недаром архетипы наделяются атрибутами силы, которая способна к самостоятельному действию и игнорирование которой ведет к катастрофическим последствиям на уровне как личном, так и общекультурном. Все это не вызывало бы возражений, если разуму, познанию отводилась хотя бы равноценная роль. Но здесь-то и обнаруживается периодическое соскальзывание Юнга в апологетику бессознательного, которое становится единственным «водителем душ ко спасению». Для обнаружения смысла его сообщений необходим толкователь. В индивидуальном случае это аналитик, психотерапевт; в плане культурном – пророк либо художник (чьи функции в Аналитической психологии Юнга во многом тождественны). Как очень точно подметил Ю.М.Лотман, «если обобщить все эти истолкования, подведя их под некую общую формулу, то мы получим представление о скрытой в таинственных глубинах, но мощной власти, управляющей человеком»[86].

Исторический процесс обретает, таким образом некий автоматический компенсаторный характер, где сознание ведет себя по отношению к бессознательному, как неблагодарный ребенок в отношении отца (по этому поводу возможны интересные ассоциации в отношении Фрейда и гораздо большем сходстве Аналитической психологии с психоанализом, чем это признавал сам Юнг), при том, что бессознательное вновь и вновь терпеливо выдает предупреждающие реакции, способствующие воспитательным целям. Если сознание чересчур заигрывается в самоупоении внешними успехами, то следует неминуемая кара, призванная обратить (пусть насильно) лицо неблагодарного чада к мудрому родителю.

Все эти реакции имеют некий смысл, изначально заложенный в бессознательном, но недоступный познанию во всей полноте. Дилемма заключается, таким образом, лишь в том, подчиниться ли действию архетипов и ждать благотворного результата, либо заработать невроз: несмотря на то, что архетип – лишь форма без содержания, возможность определенного типа восприятия и действия, но «когда встречается ситуация, соответствующая данному архетипу, этот архетип активируется, появляется принудительность, которая, подобно инстинктивному влечению, прокладывает себе путь вопреки всякому разуму и воле либо производит патологический конфликт, т.е. невроз»[87].

Из всего сказанного о бессознательном, о том, что в нем содержатся все возможные содержания, как потенциальные, так и те, что уже имели место в перипетиях развития человечества, напрашивается вывод об обесценении Юнгом истории как таковой. Неоднократно встречаются в его работах высказывания, допускающие возможность возрождения[88] всех образов и содержаний (в частности, мифов), несмотря на гипотетическую гибель или закат культуры. История, таким образом, обретает ценность лишь в плане телеологическом, при том что постижения ее цели достичь не дано. Наличный же процесс пока последовательно иллюстрирует принцип энантиодромии, когда одна культурная установка переходит в свою противоположность, напоминая уже известное сравнение с раскачиванием маятника. Так, Реформацию и ее последствия в смене культурных доминант постепенно сменяет романтизм (с инфантильной ориентацией и воспеванием инстинктов); на смену позитивизму XIX века приходит релятивизм XX и так далее. Точнее, это «далее», оставаясь вне компетенции Юнга-ученого, находит свою интерпретацию у Юнга-«пророка», в каковом качестве ему нередко приходилось выступать. Призвав на помощь астрологию и гностицизм, К.Г.Юнг, уже на склоне лет, решается сделать предостережение с целью подготовить тех немногих, кого он сможет убедить, к тому, что «человечество ожидают события, сопоставимые с концом Эона»[89] . Если перевести это на обычный язык, то в отличие от Шпенглера, предвещавшего закат Европы, Юнг пророчествовал о неком изменении мирового масштаба. При этом он традиционно подчеркнул, что руководствуется совестью врача, рекомендующей ему выполнить свой долг.

* * *

«Человек становится тем, что он есть, благодаря непрерывности культурной традиции»[90]. Это утверждение варьируется во многих работах К.Ясперса, основной личностной чертой которого можно было бы без преувеличения назвать любовь к гуманистической культуре и глубокое переживание по поводу возможных перспектив ее гибели. Потому то, озабоченный ее судьбой, и придавал Ясперс такое значение «способности вспоминать»[91], что выглядело в общем-то немодно в период увлеченности идеями Шпенглера и Ницше, воспевших «великую силу забвения».

Имея, между прочим, в виду, сколь серьезное значение придавалось как Ясперсом, так и Юнгом наследию последнего , можно было бы говорить о «философии Ницше в свете опыта К.Ясперса и К.Г.Юнга». Опыт этот, несомненно, оказался различен[92], тем интереснее тот факт, что в полемике с Фрейдом К.Г.Юнг часто брал в союзники Ницше, неизменно вызывая раздражение учителя; Ясперс же неустанно цитировал Ницше, критикуя и того и другого (Фрейда и Юнга) вместе. Возможно, Ясперс чрезмерно увлекся стремлением оградить философию и психологию от упрощения, когда утверждал, что «то, что Кьеркегору и Ницше удалось осуществить на высшем духовном уровне, в психоанализе было повторено, и к тому же в искаженной форме, осуществлено на значительно более низком уровне, соответствующем умственному убожеству среднего современного человека и цивилизации большого города в целом. В сравнении с ис-

тинной психологией, – пишет Ясперс,– психоанализ – это массовый феномен, соответственно он охотно позволяет массовой литературе сделать его своим достоянием»[93]. Однако, как кажется, Томас Манн, чье творчество вряд ли кто рискнет считать массовой литературой и следствием умственного убожества, и чья заинтересованность идеями Фрейда была отнюдь не поверхностна, был бесконечно прав, делая вывод, подкрепленный высказыванием самого Ницше, что чтение его книг требует такого искусства, где вместо прямолинейности необходима максимальная гибкость ума, чутье иронии, неторопливость: «тот, кто воспринимает Ницше буквально, «взаправду», кто ему верит, тому лучше его не читать»[94].

Очевидно, что и Юнг и Ясперс относились к Ницше всерьез. У Юнга зачарованность бессознательным и его стихией, возможно, лишь находила подкрепление в опыте Ницше. К.Ясперсу же это отношение, видимо, частично помешало более внимательно отнестись к некоторым положениям психоанализа, раздражение от основных постулатов которого в конце концов перевешивало необходимость трезвых оценок. Справедливости ради, нужно уточнить, что критика психоанализа Ясперсом (кстати, он не проводил безусловного различия между Фрейдом и Юнгом и, таким образом под критику психоанализа они подпадали оба) во многом очень тонка и конструктивна. Она периодически всплывает на многих страницах «Общей Психопатологии» (идея написания которой была поддержана и Фрейдом) и обнаруживает прекрасное знакомство Ясперса с работами мэтров психоанализа. Однако конечные ее выводы все же вызваны чрезмерным раздражением: «Фрейд создал рационалистический и психологический («миф»,/.../ плод очевидного современного безверия; его содержание невероятно убого и рационалистически плоско /.../»[95]). Сам Фрейд, думается, не замедлил бы заподозрить в этом тяжелейший невроз. Хотя, как известно, в Германии психоанализ вообще вызвал к себе достаточно скептическое отношение. К.Г.Юнг со своей интерпретацией символов был удостоен со стороны Ясперса не менее лестных эпитетов. Сравнивая его истолкование символов с Клагесовским, Ясперс недвусмысленно предпочитает последнего: «Юнг – искусный мастер, овладевший всеми средствами интерпретации, но вдохновение ему чуждо. Клагес же /.../ наделен вдохновением. Изложение Юнга раздражает обилием недиалектических противоречий/.../»[96] и т.д. Развитие этих сюжетов могло бы явиться темой отдельной работы.

Мы здесь вправе задаться вопросом: есть ли в концепции К.Юнга та основа, которая в действительности могла бы явиться отправной точкой для возможного диалога с тем же Ясперсом, которая позволила бы вычленить не только различия, но и определенное сходство (например, в выборе объектов критики)? Ведь невозможно игнорировать то обстоятельство, что когда Ясперс рассуждает о засилии масс[97] и всеобщей типизации жизни, а Юнг говорит о «массе» внутри каждого человека, только облегчающей ему идентификацию с реальной безличной толпой; когда Ясперс выделяет первый план бытия как Dazein, бытование и способность вырваться из него в процессе саморефлексии как первый шаг к рождению подлинной личности, а Юнг о необходимости размежевания с бессознательным как условии начала индивидуации, то оба имеют в виду нечто сходное, если не одно и то же.

К.Г.Юнга, как и психоаналитиков вообще, нередко и справедливо упрекали в недооценке социального. Действительно, несколько странным образом выглядит процесс развития личности, в ходе которого происходит общение исключительно с темной стороной собственной психики, ее осознавание, интеграция при практически полном отсутствии значения реальных межличностных связей, опыта социальной коммуникации. Однако он присутствует в концепции Юнга. Особенность в том, что значение его оказывается негативным. Любой опыт социального общения – это возможность убедиться в том, что он является все той же проекцией собственной неосознанной стороны психики и, следовательно, нуждается в разоблачении. Увлечение им чревато растворением в коллективном, некритичным принятием определенной социальной роли и срастанием с ней. К.Ясперсу удалось уловить причину «недиалогичности» Юнга, которая явствует из того момента его концепции, где любое общение представляется как объективация в другом человеке того, что в латентном состоянии присутствует во мне самом[98]. Так, получается, что человек обречен общаться только с различными проекциями собственного образа; но беда в том, что, вступая с ними в борьбу, как с чем-то внешним, тем самым незаметно происходит захватывание человека изнутри теми же содержаниями, поскольку то негативное, с чем он борется во внешнем мире, есть часть его самого.

Тем не менее Юнг продвинулся в разработке социальных аспектов дальше традиционного психоанализа. Само коллективное бессознательное уже по определению социально. Посредством контакта с ним индивид усваивает результаты не только своего, но и чужого опыта. Но вплотную Юнг приблизился к проблеме социальной коммуникации, разработав понятие «Маска». Поскольку Юнг заимствовал его из самых основ греческого театра, где маска должна была означать сущность героя, оно имеет как негативный, так и позитивный аспекты. Позитивная ее роль состоит в обеспечении адаптации к уже существующим условиям общественной жизни. Маска, «Persona» репрезентирует индивида в обществе. Эта ее функция наводит на параллели с возникшей позже концепцией идентичности, как она представлена у Э.Эриксона. Ведь набор различных масок каждому входящему в социум предоставляет он же (социум), располагающий определенным количеством способов вхождения в данную исторически сложившуюся общность. И для того, чтобы это вхождение оказалось удачным, принять предлагаемую роль, стать определенной Persona жизненно необходимо. Иначе произойдет абсолютная дезинтеграция личности, не имеющей представления, каким образом реагировать на предлагаемые ситуации. Persona, таким образом, – это идентичность человека определенной общности, не будет, видимо, ошибкой сказать, и культуре. Однако второй аспект маски представляет собой не менее очевидную параллель ясперсовскому понятию Dazein. Это тот момент внутри самого человека, который необходимо преодолеть. Ясперс тоже признавал, что этот уровень бытия – наиболее аморфный, характеризующийся невычлененностью человека из природы и социума – принципиально необходим хотя бы для того, чтобы было из чего выделяться, от чего осознавать свое отличие. Срастание, по Юнгу, с «персоной», со своей социальной ролью – это катастрофа для личности. Человеку необходимо поддерживать дистанцию

между ней и своим действительным «Я». Только так возможно осознанное поведение, например, в нетипичных ситуациях. Эта вторая стадия развития личности начинается со столкновения с собственной Тенью (Shadow; все негативное, что было вытеснено в процессе социализации) и открывает через ее интеграцию путь к Самости – высшей цели личности и единственной ценностной категории в психологии Юнга. Самость – недостижимая в этой жизни цель, однако она дает смысл всем личным усилиям и страданию. Такую же категорию разрабатывает и Ясперс. Разница в том, что Юнг пытается ее определить в терминах психологии (что в конце концов так и не удалось), обозначая и как высший и наиважнейших архетип – архетип целостности; Ясперс же оставляет определение Самости принципиально открытым (хотя очевидно «помещает» ее, если использовать пространственное сравнение, «над» личностью или психикой, в то время как Юнг находит ее то «внутри», в центре, то «внизу», как часть коллективного бессознательного, то вокруг всего этого, вместе взятого). Вообще, параллелей напрашивается гораздо больше, чем можно было ожидать. Если учесть, что Ясперс разрабатывает такие понятия, как трансценденция, шифры бытия и т.д., а также уверен, что история имеет общие истоки и единую цель[99], то все это прямо соотносимо с теорией Юнга и признанием им особой роли бессознательного в процессе развития как личности, так и человечества в целом.

И тем не менее нельзя игнорировать и другой факт: несмотря на теоретическую разработку социальных проблем (как в понятии маска), бросается в глаза та поистине ничтожная роль, которую Юнг реально отводит опыту коммуникации в процессе становления личности. Хотя психика и определена Юнгом как «открытая дверь», открыта она только для общения с коллективным бессознательным, т.е. для влияний и внушений «снизу». В плоскости же горизонтальной возможность живых контактов, диалога Юнгом явно недооценивалась. Вместо них он неизменно обнаруживал механизмы проецирования, отмеченные выше. Причину этого несложно усмотреть в жизненной позиции самого Юнга, для которого встречи с людьми в основном «были подобны встречам кораблей в море, когда они приспускают флаги, приветствуя друг друга», и не оставляли сколь-нибудь значимых следов в его памяти. Внешние события, по его собственному признанию, в основном стерлись и поблекли, и только внутренние имели для его жизни подлинный смысл[100]. Тем больший контраст приобретает эта эгоцентрическая модель психической жизни в сравнении с понятием коммуникации, подробно разработанным у К.Ясперса и имеющем центральное значение в его концепции человека и философии истории. Ведь когда К.Ясперс оформил свою идею об «Осевом времени», он тем самым реализовывал все ту же насущную потребность в диалоге, не оставлявшую его всю жизнь, и которая была перенесена им, наконец, из личностного плана в общекультурный.

Почему идея К.Ясперса об «Осевом времени», предложенная им как осторожная интуиция, до сих пор вызывает интерес (а это несомненно) у историков[101], а многие находки Юнга, сами по себе интересные, в действительности не применимы в конкретных исследованиях без массы уточнений, оговорок и дополнений? Что, в самом деле, может представлять в этой концепции интерес для историка? Если подумать, то возможен следующий ответ: представляется, что наиболее плодотворной может стать разработка сюжетов, связанных с тем на-

правлением мысли Юнга, в котором архетипы коллективного бессознательного представлены как осадки предшествующего опыта человечества (сюда входит несколько уровней: общекультурный, этнический, опыт нации, определенного социума, включая малые социальные группы, и т.д.). Именно это определение кажется наиболее приемлемым, поскольку делает, во-первых, необязательным учет всех «парапсихологических приложений»[102] Юнга, а во-вторых, предоставляет возможность действительно интересных исследований в области конкретной истории, а точнее тех аспектов, которые связаны со сферой так называемых установок, лишь наполовину осознанных, а порой и вовсе не осознанных, но определяющих тем не менее духовный склад эпохи, культуры, образ жизни включенных в нее людей, словом, всего того, что сейчас принято обозначать понятием «ментальность». Ведь несомненно, что именно этот тезис делает очень зыбким и необязательным убеждение Юнга в том, что метаморфозы в бессознательном обязательно предшествуют изменениям в сознании, которое в таком случае лишь пассивно воспринимает и обрабатывает полученное. Сами архетипы, получая, таким образом, «осадочное» происхождение, становятся подверженными изменениям, пусть в очень долгосрочной перспективе, но именно эти изменения могут стать объектом интереса для историка культуры, поскольку «в человеческой истории действительно было немало великих эпох, самое важное содержание которых выявлялось /.../ вне артикулированных идеологических форм /.../. Даже если мы исключим христианско-гностический мир как слишком специфический, то даже такая «мирская» и «рационалистическая» духовная переориентация, как Ренессанс, в огромной степени прошла на рационально не выясненных коллективных переживаниях/.../»[103].

Что касается изложенной ранее интерпретации Юнгом некоторых событий европейской истории, то уязвимость ее была подмечена уже одним из современных аналитиков Вл.Одайником. В первую очередь это относится к однобокой оценке института средневековой церкви в роли правильно организованной отдушины для иррациональной и бессознательной жизни души. Отсутствие такой отдушины в современном обществе Юнг считал одной из причин чрезмерной распространенности массовых психических эпидемий (пример псевдоотдушины – современное массовое тоталитарное государство). Но само по себе наличие церкви и общезначимой религиозной символики не являлось гарантом против психических эпидемий и психозов в тот же период. Более того, некоторые из них (как крестовые походы или милленаристские движения; сюда можно добавить с еще большим правом ведовские процессы) сами принимали религиозную форму. Справедливо опять же указывается и на игнорирование социальных и экономических условий, реакцией на которые во многом были как движения средневековья, так и «психические эпидемии» века XX[104].

Результатом игнорирования этих аспектов явился очевидный перекос, предельно сужающий объяснительные возможности теории Юнга. В этом смысле Э.Фромм сумел дать более объемную картину тех же явлений (средневековье, Реформация, фашизм), включив в круг своего внимания их широкий социальный контекст.

* * *

Все высказывания К.Г.Юнга о современности, о ее проблемах и перспективах истории часто сопровождались мотивом, рожденным слишком явной неприглядностью происходящего: мир «стал столь безобразным, что никто не может любить его; мы не в состоянии любить даже самих себя, а во внешнем мире нет ничего, что могло бы отвлечь нас от реальности внутренней жизни»[105]. Если к тому же во всем личном, как оно явлено в культуре, да и в последней усматривать невроз, то такая нелюбовь как бы вполне объяснима. Но, признаться честно, автору данной работы любые рассуждения о судьбах культуры, пусть очень взвешенные и разумные, кажутся сомнительными, если за ними не стоит того, что, думается (пусть ошибочно), придает им особую ценность: любви к культуре.

Мартин Хайдеггер, после эпизода с принятием ректорства во Фрейбургском университете в 1933-м (и после добровольной вскорости отставки (!)), пережил тяжелые времена и глубокое отчаяние, сделавшее его зорче, в первую очередь относительно самого себя. Он не побоялся после войны отдать себя и на суд человеку, которого слишком высоко ценил и реакцию которого на подобные вещи знал хорошо. «Вина отдельного человека остается на нем и она тем устойчивее, чем он отдельнее»[106], писал он о себе К.Ясперсу в 1952 г. В том же письме было высказано и несколько «отвлеченных мыслей» о будущем («но зло еще не довело своего дела до конца. Оно еще только вступает в собственно мировую стадию /.../» и т.д.), которые заставили К.Ясперса отреагировать очень остро: «Если бы Вы сидели сейчас напротив меня, то и сегодня еще, как десятилетия назад, испытали бы напор моей речи, с гневом и с призывами к разуму. Меня начинают теснить вопросы; такой взгляд на вещи – не подталкивает ли он своей неопределенностью к гибели? Увлекшись кажущимся величием подобных видений, не упускаем ли мы какую-то возможность действия? /.../ Не должен ли каждый из нас схватиться с его [зла] властью прежде всего там, где она теснит нас, а для людей говорящих это означает, что речь их должна быть отчетливой и конкретной /.../ »[107].

Эту отчетливость речи К.Ясперс оттачивал всю жизнь. Может быть, она не позволила ему порой заглянуть глубже, может быть, в философии как таковой, Ясперс уступает другим величинам, попытавшимся выразить невыразимое... Несомненно одно: по степени честности и личной ответственности за происходящее, личной боли из-за осознания возможной гибели «уродливого мира» К.Ясперсу в XX веке мало равных. Он никогда так и не смог разлюбить его, этот «безобразный мир», позволивший родиться Платону и Микеланджело, Рембрандту и Гете, явивший такое величие в деяниях Осевого периода, да и не только его, что не отвлечься на все это «внешнее» от реальности только внутренней жизни Ясперс просто не мог.

Как не смог бы никогда навязывать своего мнения врача, назначая «лечение» Европе, как это, почти играючи, сделал в свое время К.Г.Юнг[108], предложив в качестве спасения для Западной культуры весьма оригинальное лекарство. В период известных событий в Германии Юнг советовал «не пытаться остановить Гитлера», а лишь «повлиять на направление его экспансии. Я, – говорил он в интервью 1938г., – предлагаю направить его на Восток. Переключить его

внимание с Запада и, более того, содействовать ему в том, что удержит его в этом направлении. Послать его в Россию. Это логичный курс лечения для Гитлера». А вот то, что может произойти в таком случае с иной культурой, русской, «это, – считал Юнг, – ее собственное дело. Для нас важно только, что это спасет Запад»[109]. Юнг не скрывал своей заинтересованности Гитлером как типом шамана, человека-мифа, чью власть он характеризовал как магическую. Интервью же, данное им на Берлинском радио в 1933 г. и вообще надолго может лишить способности непредвзятого отношения к научным работам Юнга. Ему откровенно льстило, когда задававший вопросы Вайцзеккер (один из его бывших учеников) рассыпался в весьма недвусмысленных в то время комплиментах в адрес д-ра Юнга, который «не рвет в клочья и не разрушает непосредственность нашей психической жизни, тот ее творческий элемент, который всегда играл существенную роль в истории немецкой мысли...», что его психология является не интеллектуальной болтовней, но «скорее исполненной видения»[110]... Его (Юнга) мнения о «здоровом инстинкте» молодой немецкой нации и аристократизме крови, расы, которого не может понять Западная Европа, где уже долго и «бесцельно жужжит машина парламентских обсуждений, за которой никогда не чувствуется ни жизненной глубины, ни серьезных причин...», позволили Вайцзеккеру искренне поблагодарить д-ра Юнга за «готовность» и «суть» ответов, «которые будут иметь огромное значение для многих из наших слушателей»[111].

Было бы тщетно попытаться в последующих суждениях Юнга отыскать хотя бы намеки на угрызения совести по поводу всего сказанного им в те годы (а сказано было гораздо больше и очень своеобразных вещей). Это и не удивительно, если совесть считать одним из архетипов[112] и быть окончательно уверенным, что «сто самых интеллигентных в мире людей составят вместе тупую толпу»[113]. Единственное, что Юнг констатировал после войны, так это «общую психическую неполноценность немцев», как следствие их неопределенного положения между Востоком и Западом[114]; тех самых немцев, брожением молодой крови и духа которых он, несомненно, был восхищен в 1933 г.

Естественно, и эти суждения можно упрекнуть в односторонности. Писал же впоследствии Юнг о всплытии архетипа Вотана в германских событиях и об однозначно негативных последствиях перекладывания личной ответственности на государство и вождя. Об ужасающей мощи массы и нации. Однако К.Ясперс, уже в 1935 г. пришедший к выводу, что связь между разумом и экзистенцией настолько тесна, что «каждый из этих моментов оказывается утраченным, если утрачивается другой»[115] , мог бы с гораздо большим правом спросить его [К.Г.Юнга] не является ли сама эта «пророчествующая и поэтизирующая» философия «подготовкой победы тоталитаризма?» А позиция пророка, «являющего сверхчувственное из потаенного источника»[116], не соблазняет ли фикциями упустить возможное?... Во всяком случае, представляется очень странным, чтобы К.Г.Юнг, столь широко мыслящий человек, не осознавал опасности своего утверждения о том, что «нет вещи вредней и опасней для непосредственного переживания, чем познание»[117].

Заканчивая это несколько искусственное конструирование «диалога», невозможно не отметить, что там, где требовались исключительно личностные, осмысленные суждения, – позиция врача, непрестанно демонстрируемая Юнгом, оказалась более чем ограниченной.

Миф о больном обществе? Да, возможно, в теории К.Г.Юнга (а явственнее, во всех его высказываниях о проблемах современности) этот миф воплотился с наибольшей очевидностью. К.Ясперс, принципиально утверждая, что «невротиков меньше, нежели здоровых людей»[118], рисковал выглядеть очень несовременным в общей атмосфере негласного принятия этого мифа. Но возрождение мифа, возможность найти в нем и соотнести с ним все, что угодно, стало одной из характерных черт западноевропейской культуры на протяжении всего XX в. Тем более очевидной и оправданной становится потребность более детального осмысления проблематики мифа в рамках современного гуманитарного знания, и в этом смысле наиболее удачной позицией по отношению к теории Юнга может стать «не игнорирование и не ученичество», но установка на диалог[119]. В отношении же идей К.Ясперса не будет преувеличением сказать, что эта установка уже давно реализовывается в сообществе историков.

Примечания

1. Например, Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. (М., 1963) и др. работы того же автора о Ясперсе. В отношении Юнга основные статьи будут указаны далее. Специально можно отметить содержательное предисловие А.Руткевича к сб. «Аналитическая психология: Прошлое и настоящее» (М., 1995).
2. Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Архетип и символ. М., 1991. С. 208
3. К.Юнг начинал профессиональную карьеру под руководством Э.Блейлера, значение которого еще будет упомянуто; клиникой, в которую поступил работать К.Ясперс, заведовал Э.Крепелин, о роли которого в мировой психиатрии см., например: Каннабих Ю. История психиатрии. С. 435; Ясперс К. Общая психопатология. М.,1997, С. 1013.
4. «В истории психиатрии, – пишет Ясперс, – нет гениев и очень мало по-настоящему выдающихся личностей» (Общая психопатология. С. 1014). Этот, как кажется, слишком жесткий вывод, тем не менее вполне соответствует предельно высоким требованиям, выдвигаемым Ясперсом в отношении как теоретиков, так и практиков психиатрии, не исключая и себя. Оценка Юнгом состояния своей науки содержится в кн.: Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994, с. 122 (далее – Юнг К. Воспоминания...).
5. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997, С.3 (предисловие к русскому переводу). Далее – О.П.
6. Ткаченко А. Карл Ясперс и феноменологический поворот в психиатрии // Логос. 1992. № 3. С. 136.
7. См. статью: Ясперс К. Феноменологическое направление исследований в психопатологии (1912 г.), основные положения которой последовательно развиты в О.П. // Логос. 1994. № 5. С. 25–42.
8. О.П. С. 64.
9. Термин «шизофрения» для обозначения раннего слабоумия *(dementia praecox)* был введен Э.Блейлером в 1911 г. (см.: Каннабих Ю. История психиатрии. С. 456–466).
10. О.П. С. 1007.
11. Там же. С.853.

12. Каннабих Ю. Указ. Соч. С.491, 480.
13. Додельцев Р.Ф. Проблема искусства в мировоззрении Зигмунда Фрейда // О современной буржуазной эстетике. М., 1972. С. 62.
14. О.П. С. 402.
15. «Исследование биологически фундаментальных событий и понятного развития жизни (биоса) достигает своей кульминации в различении двух типов биоса: *целостного развития личности* (т.е. развития, основанного на биологически нормальном чередовании возрастных периодов и, возможно, фаз) и *жизни, разделенной надвое* вследствие того, что в определенный момент времени в ход событий вмешивается *процесс*, нарушающий течение биологической жизни и тем самым необратимо и неизлечимо трансформирующий психическую жизнь». (О.П. С. 842).
16. Ясперс К. Бред ревности. Очерк к вопросу: «развитие личности» или «процесс»? //Собр.соч. по психопатологии. М.; СПб., 1996. Т. 1. С. 63.
17. Также и во введенном понятии «процесса» Ясперс считал недопустимым видеть высказывание о сущности расстройства (См.: Там же. С. 175-176).
18. О.П. С. 1017
19. Подробный анализ этих аспектов по отношению к современному историописанию содержится в монографии «К новому пониманию человека в истории» (Томск. 1994 (См. напр.: гл. 1. С. 44–45)).
20. О.П. С. 348.
21. Термин был введен К.Ясперсом и подробно разработан в О.П.
22. Ясперс К. Бред ревности. С. 125.
23. О.П. С. 346.
24. О.П. С. 872, 873.
25. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Томас Манн. Собр. соч. М., 1961. т.10. С. 350.
26. Бодрийяр Ж. Цит. по: Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру (критический очерк экзистенциального психоанализа). М., 1985. С. 11.
27. О.П. С. 397.
28. Аверинцев С.С. «Аналитическая психология» К.Г.Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. М., 1972, С.124.
29. Юнг К. Воспоминания... С. 7 (предисловие А.Яффе).
30. Там же. С. 353.
31. Аверинцев С.С. Указ. соч., С. 135.
32. Бакусев В. В земле человеческой: проблема культуры и творчество К.Г.Юнга. // Феномен Духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 229–271.
33. Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 135.
34. Выражение С.С. Аверинцева
35. Юнг К. О психологии бессознательного // Юнг К. Психология бессознательного. М.,1994. С. 47
36. Там же. С. 64.
37. Юнг К. Психология архетипа ребенка // Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 62.
38. Юнг К. Воспоминания... С. 272.
39. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. С. 112.
40. Ритуал вторичен по отношению к мифу уже по той простой причине, что мифом Юнг считает всякое проявление индивидуальной фантазии, в частности сны.
41. Юнг К. Психология архетипа ребенка... С. 55.
42. См., напр.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995.С. 44, 50.
43. Юнг К. Отношения между Я и бессознательным // Юнг К. Психология бессознательного. С. 209.

44. Юнг К. Проблема души современного человека // Архетип и символ. С. 211.
45. Юнг К. Психотерапия и мировоззрение // Аналитическая психология: прошлое и настоящее. С. 48.
46. Юнг К. Отношения между Я и бессознательным... С. 187.
47. Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 130
48. Там же. С. 128.
49. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного... С. 98.
50. Юнг К. Психология архетипа ребенка... С. 53.
51. Юнг К. Об архетипах... С.98.
52. Там же. С. 98–99.
53. Там же.
54. Юнг К. Личное и сверхличное или коллективное бессознательное // Структура психики и процесс индивидуации. С. 125.
55. Там же. С. 125
56. Там же.
57. Там же.
58. Там же. С. 127.
59. Мелетинский Е.М. Указ. соч. С. 61.
60. Юнг К. Психология архетипа ребенка... С. 58.
61. Юнг К. Личное и сверхличное... С. 122.
62. Мелетинский Е.М. Указ соч. С. 63.
63. См., напр.: Юнг К. Психологический комментарий к «Тибетской Книге Великого Освобождения»// Юнг К. Йога и Запад. Киев, 1994. С. 195–196.
64. О.П. С. 884–885.
65. Там же. С. 885.
66. Мелетинский Е.М. Указ. соч. С. 64.
67. Там же.
68. Юнг К. Об архетипах... С. 98.
69. Юнг К. Психология архетипа ребенка...
70. Там же. С. 56.
71. Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 121.
72. Там же. С. 123.
73. Юнг К. Психология архетипа ребенка... С. 56.
74. Там же.
75. Там же.
76. Юнг К. Психология архетипа ребенка... С. 59.
77. Там же. С. 58.
78. Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного. С. 128.
79. Там же. С. 101.
80. Там же. С. 105.
81. Там же.
82. Там же. С. 107.
83. Некоторые детали проблематичности мировоззрения К.Г.Юнга рассматриваются С.С.Аверинцевым (указ. соч. С. 148–149 и др.), недвусмысленно разграничивающим оценки самого Юнга и отдельных его идей (С. 142).
84. Юнг К. Психология архетипа ребенка... С. 60.
85. Там же.
86. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 225. Ср., к примеру, высказывания самого Юнга: «необходимо ясно осознать: имеются проблемы, которые просто невозможно решить собственными средствами. Такое признание имеет достоинство честности..., а потому закладывает основание для компенсаторной реакции бессознательного» («Об ар-

хетипах...». С. 111). Особенно интересен в этом смысле перенос механизма компенсации в масштаб культуры, временной эпохи: «временная эпоха подобна индивидуальной душе, она отличается своими особенностями, специфически ограниченными свойствами сознания и поэтому требует компенсации, которая со своей стороны может быть осуществлена коллективным бессознательным лишь таким образом, что какой-нибудь поэт или духовидец выразит все невысказанное содержание времени и осуществит в образе или деянии то, что ожидает неосознанная всеобщая потребность /.../» (Юнг К. Психология и поэтическое творчество // Феномен духа в искусстве и науке. М.,1992. С. 142). Поэтому и искусство Юнг рассматривал как исключительно коллективный феномен: «чисто личное – это для искусства ограниченность, даже порок. «Искусство», которое только лично, или хотя бы в основном лично, заслуживает, чтобы на него смотрели как на невроз»(!). Там же. С. 145.

87. Юнг К. Понятие коллективного бессознательного // Аналитическая психология: прошлое и настоящее. С. 78.
88. См., например. Юнг К. О психологии бессознательного... С. 165.
89. Юнг К. Один современный миф. М., 1993. С. 3 (В книге термин Эон» переведен как Вечность; точный перевод данного абзаца содержится в указ. работе В.Бакусева, с. 229).
90. О.П. С. 864.
91. «В истории существенно только одно – способность человека вспоминать, а тем самым и сохранять то, что было, как фактор грядущего» (Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 253)
92. См., например, «бурное» письмо Юнга Фрейду, приведенное в кн. Эткинда (Эткинд А.Эрос невозможного. История психоанализа в России. М., 1994. С55–56), в котором автор недвусмысленно выражал восторженное отношение к дионисийству Ницше.
93. О.П. С. 439.
94. Манн Т. Указ. соч. С. 386.
95. О.П. С. 442.
96. О.П. С. 406.
97. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. С. 306–315.
98. О.П. С. 411.
99. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. С. 262–264 и др.
100. Юнг К. Воспоминания... С. 11, 17–18.
101. Отметим здесь сборник DAEDALUS, «Wisdom, Revelation and Doubt Perspectives of the First Millenium B.C.» Cambridge, 1975 (Spring), содержащий материалы конференции, посвященной специально обсуждению исторических интуиций К.Ясперса, а также работу Айзенштадта Ш.Н. «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий // Ориентация-Поиск: Восток в теориях и гипотезах. М., 1992. Заинтересованность идеей Ясперса об Осевом периоде налицо в работах Е.Б.Рашковского, В.Н.Топорова, Ю.В.Павленко и многих других.
102. Выражение С.С.Аверинцева
103. Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 153.
104. Одайник В. Массовая душа и массовый человек // Аналитическая психология: прошлое и настоящее. С. 254–255.
105. Юнг К. Проблема души современного человека // Архетип и символ. С. 217.
106. Из переписки М.Хайдеггера с К.Ясперсом // Логос. 1994. № 5. С. 104
107. Там же. С. 104–105.
108. Три интервью из книги «Юнг говорит...» // Аналитическая психология... С. 188.
109. Там же. С. 118, 119.
110. Там же. С. 168.
111. Там же. С. 170, 172–173.
112. Юнг К. Совесть с психологической точки зрения // Аналитическая психология... С. 92.

113. Три интервью... С. 190.
114. Там же. С. 193.
115. Jaspers K. Vernunft und Existens. Цит. По: Гайденко П.П. Человек и история в свете «философии коммуникаций» К.Ясперса // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978. С. 109.
116. Из переписки М.Хайдеггера с К.Ясперсом // Логос. 1994. №5. С. 106.
117. Юнг К. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству //Феномен духа в искусстве и науке. С. 112.
118. Ясперс К. О.П. С. 972
119. Аверинцев С. Указ соч. С. 155

И.Ю. НИКОЛАЕВА

ОБРАЗ ВЛАСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ И МЕТОДОЛОГИИ. (ПО МАТЕРИАЛАМ МЕДИЕВИСТИКИ)

Власть, собственность, любовь – вечно к ним стремится человеческая натура и неизменно пытается их понять. Вместе с тем культура человека так устроена, что порой она табуирует какие-то темы, порой, наоборот, выдвигает их на передний план рассмотрения, поворачивая их перед испытующим взором исследователя в неожиданном ракурсе. История как часть культуры в силу особой идеологической ангажированности обладает наиболее явной чувствительностью к подобного рода изменениям. В викторианскую эпоху тема пола, любви не исчезла ни из литературы, ни из искусства, но ее тщательно обходили историки. В период, проходивший под знаком правления Сталина и его преемников, историки и не пытались анатомировать природу власти. Нынешняя историческая ситуация любопытна как раз тем, что как в западной науке, так и в отечественной сняты фактически все табу, нет запретных тем. Но «расколдовывание» мира не привело к упрощению его понимания. Напротив, часто знакомые явления предстают перед историками в новом и непонятном обличье, ставя перед ними неожиданные вопросы. Давно известно, что во время венецианского карнавала дож венчался с морем. Но только недавно историки стали задаваться вопросом, а что собственно стояло за этим обычаем? Не было секретом, что Иван Грозный был склонен к богохульству, и это странным образом сочеталось с периодами его истового религиозного бдения. До сих пор историки в лучшем случае отмечали эту парадоксальную черту поведения Ивана IV и то как необъяснимое своеобразие его личности. И лишь в последнее время исследователи задались вопросом, как эта черта характера самодержца была связана с самой природой его властвования.

В данной работе речь пойдет о власти, а точнее о том, как и почему она предстала взору историков в новых образах – не просто в виде политических институтов, правителей, лидеров, а в том виде, в котором ее увидел Р.Барт: «...имя мне – легион – могла бы сказать о себе власть... Власть гнездится везде, даже в недрах того самого порыва к свободе, который жаждет ее искоренения»[1].

Выбор такого рабочего ракурса не случаен. Он возник из пересечения по меньшей мере двух линий современного историографического пространства. Одна из них связана с антропологическим сдвигом в науке, который отмечается многими исследователями. Этот сдвиг вырос из понимания того, что история – это прежде всего человек, личность, причем это понимание имеет в качестве методологического ориентира то, что так лапидарно, точно сформулировал Ю.М.Лотман: «...человеческая личность представляет собой сложную психологическую и интеллектуальную структуру, возникающую на пересечении эпохальных, классовых, групповых и индивидуально-уникальных моделей сознания и поведения, ...любые исторические и социальные процессы реализуют себя через этот механизм, а не помимо него...»[2]. Именно поэтому, констатирует Ю.Л.Бессмертный, «у самых разных исследователей проявляется повышенное внимание к феноменам, непосредственно связанным с социокультурным способом властвования»[3].

Другая из обозначенных линий связана с растущим осознанием того, что власть это не просто неотъемлемый атрибут мира политики, но и часть инфраструктуры всех без исключения человеческих отношений. Поэтому когда К.Гинзбург реконструирует образ ведовского шабаша и говорит о корнях этого явления в народном сознании, он акцентирует и вопрос о роли культурного насилия или культурной власти церковной и политической элиты в его возникновении[4].

Надо сказать, что средневековье по-прежнему концентрирует внимание исследователей, работающих в рамках новых методологических подходов. В отечественной историографии свидетельством тому являются издания альманаха «Одиссей. Человек в истории», в котором большой удельный вес занимают статьи по обозначенной проблематике. Одна из центральных тем последних лет – тема королевской власти и, особенно, харизмы власти правителя[5]. Веберовское понятие харизмы прочно вошло в научный оборот и обросло историческим материалом, активно провоцирующим исследовательскую мысль.

Начнем с того, что в науке накоплен богатый багаж знаний о том, в какие одежды рядится харизма. Конунги – основатели многих средневековых государств – были зачастую, по выражению Е.А.Мельниковой, «выходцами из-за моря»[6]. Приходя из чужой этнополитической среды, они устанавливали свою власть во многом благодаря распрям в существующем социуме. Но не меньшую роль играла сила и инаковость социокультурного облика правителя-пришельца. Социальная «трансцендентность» правителя-завоевателя имела для себя «образец в предполагаемой онтологической трансцендентности стоящего за ним авторитета»[7]. Так, основу для представлений о харизматической силе династии меровингов являл миф о рождении Меровея от соития его матери-королевы с морским чудовищем. Недаром существовало поверье, что у всех меровингов имеется на спине щетина[8]. Зооморфная символика многих атрибутов раннесредневековых конунгов ставит вопрос о природе их харизмы, в частности о том, какую роль в ее формировании играли архетипы коллективного бессознательного, в недрах которого имела прочные корни идентификация с дикими животными. (Следы этих архетипов Ф.Кардини находит в геральдике, прозвищах средневековых воинов – Генрих Лев, Альбрехт Медведь, Ричард Львиное Сердце и т.п.[9]).

Вырастая на фундаменте коллективного бессознательного, харизма имела определенные социоисторические пусковые механизмы. Сопряжение этих двух реалий составляет одну из самых сложных для исследователя проблем, где оказываются возможными и наиболее значимые находки. Хрестоматийный случай, приводимый Григорием Турским, рельефно обозначает эти сложности. Речь идет об известном эпизоде с Суассонской чашей[10]. На входе рассказа Григория Турского Хлодвиг предстает в образе всего лишь первого среди равных, просящего воинов выделить ему, кроме причитающейся доли, еще и чашу, обещанную епископу, и вынужденного стерпеть и отказ, и резкий выпад соплеменника, разрубившего чашу секирой. На выходе образ Хлодвига обретает черты харизматической личности. Через год он позволяет себе наказать смертью оскорбившего его и, что особенно важно, не находится больше ни одного воина, который бы воспротивился действиям вождя, без суда лишившего их собрата жизни. Воины расходятся в страхе. Поступок Хлодвига вселил в них ужас. (Кстати заметить, чувство страха перед харизматическим лидером и одновременно радостное, как отмечал М.Вебер, подчинение ему являются тесно связанными друг с другом. Здесь уместной будет психоаналитическая трактовка этого, на первый взгляд, парадоксального отношения к харизматическому вождю. Страх как реакция на жестокие деяния правителей харизматического типа в качестве психологической защиты порождает невротическую привязанность, субъективно осознаваемую как любовь к вождю. Вспомним, какой ликующей была атмосфера встреч Гитлера или Сталина с народом).

По всей вероятности победы, которые одерживал Хлодвиг в течение года, разделившего две встречи вождя и воина, в корне изменили отношение к конунгу. В глазах франков и самого Хлодвига эти победы были знаком его сакральной силы. Но каким образом слились новый образ Хлодвига в сознании соплеменников и миф о Меровее, эксплуатация которого, несомненно, подпитывала силу харизматического имиджа конунга? Насколько осознанно осуществлялась эта эксплуатация? Или же миф эксплуатировался исключительно интуитивно? Далеко не всегда историк может приблизится к ответу на подобного рода вопросы, касающиеся харизматической власти.

Более поздние эпохи в известной мере расширяют возможности историка проследить пути формирования харизмы. Порой удается нащупать те нити, что связывали харизматическую фигуру с различными социальными группами, как это удалось Клэр Валенте в случае с анализом культа Симона де Монфора[11]. Этот случай особенно любопытен поскольку позволяет зафиксировать процесс посмертного возникновения харизматического образа, равно как и утрату его. История культа Симона де Монфора начинается с его поражения при Ившеме 4 августа 1265 г. Как известно, Симон де Монфор погиб во время сражения, тело его было расчленено, а голова, в обрамлении яичек, была глумливо отправлена врагами его вдове. Но сторонники схоронили различные части тела, которым они приписывали чудодейственные свойства, причем туловище было погребено в аббатстве Ившема. В силу преследований короны оно вскоре было изъято оттуда, но пустой склеп остался местом почитания его как святого (и все это имело место невзирая на то, что Симон де Монфор был отлучен дважды –

до и после смерти). Клэр Валенте с помощью хранившейся в ившемском аббатстве книги чудес, где указывались имена приходивших поклониться святому, их болезни, статус и адрес, установила, что 60% паломников составляли крестьяне, чаще всего из маленьких деревень и с низким статусом[12]. Оказалось, что многие проделывали при этом большой путь. Приблизительно половина крестьян приходила из мест, расположенных за 40 миль и более, одна четверть – более чем за 100 миль. Самое любопытное – большинство паломников были из графств, которые особенно поддерживали восстание[13]. Поэтому, не без оснований предполагает К.Валенте, почитание Симона де Монфора крестьянами не было лишено политического подтекста, хотя обращались они к нему, как правило, за исцелением.

10% приходивших поклониться гробнице святого были бароны, «лишенные наследства», то есть наиболее последовательные сторонники Симона де Монфора, которых король наказал отнятием их владений. И здесь политическая основа почитания лидера вряд ли может быть поставлена под сомнение. И, наконец, 25% составляли клирики. Почти каждая аббатская хроника дает идеализированный портрет Симона де Монфора. Он достаточно эталонен: мученик за благо Англии, сочетающий мудрость и благочестие, в одной из хроник его даже сравнивали с Симоном Петром, чаще с Томасом Бекетом[14]. В политическом смысле симпатии клира также объяснимы. Симон де Монфор находился в оппозиции Генриху III, поддерживавшему близкие отношения с папой, в то время как духовенство искало независимости от Рима.

Итак, политическая ангажированность обозначенных социальных групп и почитателей вполне поддается аргументированной интерпретации. Сложнее обстоит дело с анализом того, осознанно или насколько осознанно создавался культ. Валенте замечает, что многие клирики, которые имели самое непосредственное отношение к «фабрикации» образа, знали о том, что Симон де Монфор не был образцом совершенства. Но в то же время, считает исследовательница, нельзя говорить о фабрикации образа в прямом смысле этого слова. Симон де Монфор был действительно благочестив. В некоторых источниках упоминается, что он носил власяницу, знал наизусть Псалтырь, допоздна молился. Более того, клириками воссоздается по хроникам его автопортрет – он рассматривал себя как крестоносца, борющегося за правое христово дело[15].

Сам собой напрашивается вопрос – действительно ли отмеченный тип благочестивого поведения был присущ Симону де Монфору и если да, то как он соотносился в сознании самого лидера и его почитателей с практикой захвата маноров противника, их присвоения, жестокости по отношению к сторонникам короля и тому подобным отнюдь не благочестивым действиям? Соответствие образа благочестивого крестоносца, фигурирующего в хрониках клириков-почитателей, реальному образу лидера могло бы быть проверено обращением к другим источникам. Предположим, что они подтвердят и факт ношения власяницы и страстных молений, словом «истовое» благочестие Симона де Монфора. (Здесь уместными в качестве косвенных доказательств могут быть и иные исторические примеры. Скажем, Оливера Кромвеля, свято верившего в богоугодность дела, во имя которого он поднял свой меч и во имя которого, преда-

вал своих собратьев по оружию, убивал и грабил мирное население Ирландии и т.д.[16]). Если принять за факт искренность благочестия, религиозного рвения лидера, за которым скрывается отнюдь не однозначный тип поведения, то остается признать правоту психоаналитиков, трактующих субъективную искренность такого рода лидеров как своеобразную рационализацию поведения, имеющую в качестве основы защитный механизм работы бессознательного[17].

Эта субъективная рационализация, подразумевающая абсолютную уверенность в собственной правоте, и является важнейшим компонентом харизмы. Убежденность в своей избранности питает безусловную веру последователей. Здесь интересно и то, что такого рода убежденность в том или ином виде сохранялась у монархов даже в эпоху, когда, по образному выражению П.Бурдье, монархия теряла свой символический капитал. Интересные факты в этом плане приводит О.В.Дмитриева в отношении Елизаветы I Тюдор. Согласно древнему поверью, французские и английские короли обладали мистическим даром излечения золотушных больных одним лишь прикосновением своей руки. Вплоть до XVI в. способность исцелять считалась привилегией королей-мужчин, но не женщин. Мария Тюдор первой взяла на себя смелость исполнять обряд. Елизавете было необходимо «исцелять» больше и удачнее, чем Мария, дабы доказать божественную легитимность своего правления. Вроде бы напрашивается вывод о вполне прагматичном, осознанном эксплуатировании Елизаветой распространенного поверья. Более того, О.В.Дмитриева приводит свидетельства вполне осознанных попыток Елизаветы убедить своих подданных, что она истинная государыня, поставленная на это Господом[18]. Тем примечательнее ее внутренняя убежденность в своем божественном даре исцеления золотушных, что явствует из ее поведения. Достоверно, что перед каждым «сеансом» королева внутренне настраивалась, подолгу молясь, она безбоязненно без всякой защиты прикасалась к язвам больных и, по-видимому, расходовала при этом так много энергии, что часто ее можно было видеть осунувшейся от усталости[19]. (Об утрате такой твердой убежденности Людовиком XIV и его подданными свидетельствует, как отмечает П.Берк, изменение формулы, произносимой во время процедуры исцеления. Предшественники Людовика XIV говорили: «Король коснулся тебя. Бог вылечит тебя». Формула времен Людовика XIV стала иной: «Король коснулся тебя, Бог, может быть, вылечит тебя»[20]) .

Коль скоро личность лидера имеет столь большое значение в оформлении харизматического типа власти, то и проблема становления его безусловного авторитета представляет особо значимый момент в анализе этой власти. Без натяжки можно сказать, что наиболее кредитоспособной для нужд такого анализа на сегодняшний день является концепция идентичности личности Э.Эриксона. Концепция оформилась в процессе психоисторического анализа таких харизматических фигур как М.Лютер и М.Ганди[21]. Ее общий смысл Э.Ю.Соловьев выразил следующим образом: необходимый атрибут лидера по Эриксону, – способность «к адекватной интериоризации культурно-исторических конфликтов и их последующему страдательно-творческому решению»[22]. По мнению Эриксона, всякая личность в процессе социализации стремится достичь идентичности с социокультурными нормами своего общества. Этот процесс начина-

ется в семье, продолжается в тех социальных группах и институтах, с которыми приходится сталкиваться личности. Если общество находится в «больном», кризисном состоянии, то достижение идентичности затрудняется, блокируется тем, что личность, особенно в раннем возрасте, чутко реагирует на разрыв между прокламируемыми идеалами и ценностями и реальной жизнью. Харизматическая личность в силу своей особой ранимости, предрасположенности к психологической травме наиболее остро переживает этот конфликт, который Эриксон именует кризисом идентичности. Вслед за этим может наступить период психосоциального моратория – поиска выхода из кризиса, время экспериментирования с разными ролями и ценностями. Впитав в себя как губка основные противоречия окружающего социума, обладая уникальной готовностью к психологической защите, лидер находит адекватное решение наличествующих коллизий для себя, которое становится пригодным для многих.

Как уже отмечалось, в исследовательском плане эриксоновская модель анализа оказалась во многом уязвима с точки зрения проработки реалий социоисторического характера[23]. Но это не означает, что она не работает. Э.Ю.Соловьев, давший ей высокую оценку, фактически использовал эриксоновскую методологию при анализе становления харизмы М.Лютера[24]. Опыт оказался очень удачен. И все же остановимся не на нем, а на реконструкции М.Баргом образа О.Кромвеля. Барг не ссылается на Эриксона, тем примечательнее, что методология его анализа очень близка к психоисторическому подходу американского ученого. Для многих биографов было загадкой, каким образом безвестный сквайр более чем скромного достатка одного из среднеанглийских графств, проживший 40 лет обыденной жизнью, свойственной людям его круга, вдруг превратился в вершителя судеб страны. Но только по видимости, замечает историк, появление такого лидера произошло «вдруг». На самом деле он должен был «обладать пусть скрытыми от мира интеллектуальными, психологическими и волевыми способностями», позволявшими ему при стечении соответствующих обстоятельств проявить свое историческое призвание[25].

Цепь трансформаций, которые приведут Кромвеля к лидерству, М.Барг рассматривает с момента его социального происхождения. Род Кромвелей укоренился в Гендингтоне со времен Реформации, которой он был обязан своим благополучием. Дед Кромвеля – сэр Генри, прозванный Золотым Рыцарем, построил на руинах монастыря роскошный дворец. Но отец будущего лидера Английской революции, будучи младшим сыном, получил только малую долю отцовских владений, которые в короткое время пустил по ветру. Этими обстоятельствами, предполагает исследователь, были обусловлены две черты характера О.Кромвеля: непреклонный пуританизм, с которым связывалось благополучие рода, и одновременно ущемленное самолюбие, которое особенно обострялось, когда он сравнивал роскошь дома дяди в Хинчинбруке и быт родного дома. Исследователь задается чисто психоаналитическим вопросом: «не этим ли сознанием объяснялась, с одной стороны, «резкость» и «вспыльчивость» его натуры, о которых гласила молва, а с другой – определенная неприязнь к чванливой знати, проявлявшаяся в случаях явной несправедливости и произвола, чинившихся ею по отношению к слабому и беззащитному»[26].

Скудные сведения о раннем периоде жизни Кромвеля позволяют лишь констатировать наличие мощного пуританского влияния в лице матери, школьного учителя Т.Бирда и окружения одного из наиболее пуританских колледжей, в котором Оливеру довелось учиться, – Сидней – Сассекс колледжа. Смерть отца, самостоятельное ведение хозяйства, женитьба превратили Кромвеля в сельского сквайра, целиком поглощенного рутиной провинциальной жизни. Впрочем, в эти долгие годы ожидания им «призыва судьбы» имело место знаковое для его политической карьеры событие. Он участвовал в конфликте горожан Гентингдона с правящей кликой в общественном совете по поводу отмены короной ежегодных выборов членов совета, за что и пострадал. Он был вызван в Лондон и вынужден был держать ответ перед лордом – хранителем печати[27]. М.Барг приводит и другие свидетельства того, как Кромвель реагировал на чинимые режимом Стюартов притеснения своих подданных.

Но поворотным моментом, приведшим его, как бы выразился Эриксон, к кризису идентичности, повлекшему длительную депрессию и завершившемуся обретением большой внутренней силы, были события 1630–1636 гг. Поражение в столкновении с олигархией Гентингдона, положившее конец его карьере в этом графстве, заставляет самолюбивого Кромвеля продать здесь все имущество и переехать в соседний Кебриджшир, где он оказывается в приниженном положении: вместо прежнего статуса фригольдера ему здесь пришлось довольствоваться лишь положением арендатора чужой земли. К тому же финансы оказались в расстроенном состоянии. Плюс конфликт с королевской волей по поводу его отказа приобрести, разумеется за плату, рыцарское звание.

Этот кризис, как его описывает М.Барг, носил явно психосоматический характер. Наблюдавшие Кромвеля в ту пору врачи диагностировали «крайнюю меланхолию», «ипохондрию». (Типичное состояние всех лидеров, переживавших кризис идентичности). После долгих и мучительных, доходивших нередко до отчаяния сомнений в принадлежности к «избранным», «спасенным», «святым» наступает выздоровление. Сам Кромвель это свое состояние позднее определит как «обращение», «духовное возрождение»[28]. Его кальвинистское воспитание поможет ему осознать себя как «ратника божьего», а столкновение с советниками и слугами короля сформирует его политическую оппозицию короне. К тому же в 1636 г. он унаследует значительное состояние дяди, что сделает его наиболее видным сквайром в округе и обеспечит принадлежность к верхней прослойке среднего провинциального джентри.

Итак, если ранний опыт обеспечил ему способность субъективно идентифицировать себя со слабыми и беззащитными, теснимыми богачами, то новый социальный статус делал его одновременно поборником дела нового дворянства. Поэтому Кромвель мог выступать и в защиту общинных прав, то есть малоземельных и безземельных крестьян, и бороться за интересы джентри в парламенте.

Конечно, М.А.Барг рассматривает становление Кромвеля как общенационального лидера в более широком социопсихологическом контексте, нежели обозначено в данной статье. Нам же важно было акцентировать саму методологию работы исследователя. Он постоянно держит свой объект в ракурсе пересе-

чения многих линий: глубокой социальной трансформации английского общества и конкретных исторических событий локального масштаба, родового семейного опыта героя и его уникальных жизненных коллизий, бессознательных переживаний лидера и их своеобразной рационализации. Итог – живое лицо исторического персонажа.

Лидер, властитель не является единственным автором собственного «я», равно как и имиджа, сложившегося в глазах его почитателей или подданных. Известную формулу «свита делает короля» можно расшифровать и в том смысле, что окружение властителя, осознанно или нет, «работает» на создание его авторитета. Наиболее интересны здесь случаи, когда обожествление правителя приходится на время, совпадающее с общей десакрализацией сознания, убыванием веры и соответственно усилением сомнений в божественной природе власти короля. К числу таких фигур, несомненно, относится личность короля-солнце, Людовика XIV, социокультурным способам властвования которого посвятил свое исследование известный английский историк П.Берк[29].

Задаваясь вопросом каким был публичный образ короля и как он сформировался в коллективном воображении, П.Берк разворачивает исследование в неожиданном ракурсе: роль искусства как «делателя королей». Но прежде, чем обратиться к технологии исследования Берком создания образа короля-солнце, будет уместным привести одно замечание ученого, которым он мотивирует собственную методологию. П.Берк поясняет, что его подход сложился как результат неудовлетворенности двумя оппозиционными друг другу взглядами на правителей и их образы. Один из них он называет «циническим», другой – «невинным». «Циники – редукционисты, они отказываются учитывать миф, ритуал и поклонение (королю. – И.Н.) как реакцию на определенные психологические потребности. Они изображают правящие классы прошлого такими же циниками, какими являются сами. Приверженцы противоположного взгляда легко допускают, что любой член прошлого общества верил в миф. В их подходе нет места допущению возможности фальсификаций и манипулирования образом (короля. – И.Н.)»[30]. По мнению Берка, чем сильнее власть того или иного образа правителя для его подданных и современников, чем харизматичнее его персона, тем неосознанней происходит сам процесс формирования его имиджа. Но это не означает, что даже харизматический образ не нуждается во вполне осознанной подпитке. XVII век – это век, когда еще сохранялась в широких слоях вера в божественное величие короля и в то же время началась, прежде всего в кругах элиты, интеллектуальная революция, связанная с демифологизацией и рационализацией мира, а вместе с тем и десакрализацией правителей. В этих условиях реакцией правящей элиты на «кризис репрезентации» властителя было растущее стремление любыми путями сохранить шарм королевской власти. Чем более увеличивалась пропасть между образом и реальностью, тем сложнее становилась задача для тех, кто управлял созданием образа[31].

На раннем этапе правления Людовика XIV (между 1643 и 1661 гг.) «театр» короля имел главного «директора» в лице кардинала Мазарини, отмечает Берк. Он дал политическое образование Людовику. Он курировал искусства и потому, что любил их, и потому, что понимал их политическую роль[32]. Общий стиль

многочисленных образов короля в литературе, живописи, скульптуре выполнен в так называемой грандиозной или величественной манере. Этот стиль обязательно подразумевал идеализацию. Людовика еще ребенком начинают изображать как воина, не важно, что ему было всего 4 года, важно, что воинское одеяние было символом доблести, ожидаемой от королей. И позднее он нередко предстает на портретах как римский или средневековый воин с накинутой на плечи горностаевой накидкой, украшенной геральдическими лилиями[33]. Риторика литературных произведений, посвященных ему, содержала стандартный набор эпитетов: блестящий, просвещенный, прославленный, героический, бессмертный, непобедимый. Словом, великий. Расин, приводит пример Берк, посвящая королю своего «Александра Великого», сказал ему, что история знает много молодых завоевателей, но более необычным бывает приход к власти короля, который в возрасте Александра вел бы себя, как Август[34].

Но величественный образ Людовика этого времени не был фальсификацией, считает Берк. Во-первых, многое в стилистике изображения и риторике восхваления имело глубокие корни в традиции. Это для современного человека данный стиль, пишет Берк, может рассматриваться как раболепие и сервилизм. Но мы отделены от XVII века большой культурной дистанцией, поэтому лучше понять его помогут антропологи, которые отмечают, как процветают прославления с помощью традиционных панегириков в таких частях Африки, как Банту, Мали и т.п. Во-вторых, отмечает ученый, не следует полагать, что восхваление обязательно означает лесть. Нередко оно было выражением тех надежд, которые возлагались на короля, порой формой ненавязчивого совета, как в случае с посвящением Расина[35].

Пожалуй, можно допустить такую интерпретацию. Даже в Византии, как показали А.А.Чекалова и М.А.Поляковская, интеллектуальная элита осмеливалась давать советы императору, но по- преимуществу в форме панегирика. Уподобление идеальному типу подспудно внушало необходимость добродетельного поведения, человеколюбия[36]. (Впрочем, можно предположить, что панегирик в данных случаях мог служить как маской, скрывающей осознание истинных характеристик правителя и попыток изменить его поведение, хитроумно воздействуя на его самолюбие, так и защитой от собственного страха, приводящей к стремлению убедить всех, и себя в том числе, в величии правителя). Однако Византия и Франция – страны с различным политическим менталитетом. И если для византийских интеллектуалов панегирик был порой единственно возможной формой совета, то во Франции распространенность панегириков ставит вопрос о природе абсолютистской власти Людовика XIV.

Далее П.Берк разворачивает картину целенаправленного конструирования образа короля-солнце в контексте менявшихся исторических обстоятельств его правления. Он обращается к одному из ключевых моментов властвования Людовика XIV – Фронде 1648 г. Главную роль в восстании против короля играл Парламент. По сути это был конфликт двух концепций власти – ограниченной законом, гарантом которой являлся бы Парламент, и абсолютистской. В 1652 г. Фронда потерпела поражение. Но удар по королевской власти был нанесен мощный, пришлось даже задержать коронацию и помазание . Откликом на этот вызов

королю было продуманное оформление его официальных выездов, новое интонирование картин и скульптур. Берк отсылает читателя к ритуалу въезда короля в Париж в 1660 г. Утром 26 августа, сидя на высоком помосте, Людовик XIV принимал оммаж парижан. При этом Парламенту была отведена, вопреки традиции, незначительная роль – вместе с университетской корпорацией члены Парламента церемониальным маршем прошли мимо помоста как рядовые участники ритуала. Имел место и настоящий спектакль, в котором участвовали главные персонажи королевской сцены. Были построены на античный манер триумфальные арки, под одной из них появилась мать короля – Анна Австрийская – в костюме богини Минервы (символ мудрости, намек на советы, которые она дает сыну). Под другой королева-мать выступила уже в костюме Юноны, а под третьей – в образе пеликана, который символизировал мать, жертвующую собой во имя детей.

Мазарини поначалу не был в состоянии принять участие в ритуале по причине подагры. Но его пустая карета занимала важное место в королевской кавалькаде. И все же он появился под одной из арок как Меркурий (намек на его посредническую миссию), а затем как Атлант, удерживающий мир своими руками[37].

Можно, конечно, строить предположения относительно использованных культурных символов. Скажем, пеликана. Что за ним стояло? Стремление убедить парижан, что Анна Австрийская не жаждет власти, не идет на поводу у кого-либо, то есть Мазарини, а жертвует собой ради сына? Или же символ имел несколько иной смысл – королева жертвует собой ради своих подданных. А может быть, они налагались друг на друга? Наконец, как они сочетались с символикой Юноны? Расшифровка символов является камнем преткновения для исследователей. Так, если известный французский ученый Р.Шартье считает, что символ скрывает за собой строго закрепленное в культуре содержание, то не менее известный американский историк Р.Дарнтон исходит из многозначности символа[38]. Поэтому вряд ли мы найдем ответ на поставленные вопросы. Но одно очевидно – задействованность, явная заинтересованность Мазарини и королевы в навязывании парижанам вполне определенного образа короля.

П.Берк, реконструируя создаваемый людьми искусства образ Людовика XIV после победы над Фрондой, обратился к скульптуре и балету. Между 1651 и 1659 гг. король лично участвовал в 9 балетах, исполняя несколько ролей, в том числе и Аполлона, убивающего питона, и восходящее солнце. В 1654 г. появляется первая скульптура, изображающая короля, стоящего над распростертым воином, также символизирующим Фронду, по мнению Берка, как и питон[39].

Да, конечно, сценарий для «театра» короля скорее писала традиция, чем какой-либо человек, портреты писались в подражание существующим моделям, а ритуалы имели в качестве образца прошлые модели. Людовик XIII тоже танцевал в балете, а обычай рядиться в античные костюмы был частью маскарада многих монархов нового времени, например Елизаветы I Тюдор[40]. И все же нельзя не согласиться с П.Берком, что этот «театр» имел своего директора. После смерти Мазарини эту роль на себя взял Кольбер (хотя король, получивший уроки великого кардинала, после его смерти будет сам активно вовлечен в «написа-

ние собственно текста сценария»[41]). Осознанный патронаж Кольбера над различными видами искусства при отсутствии личного интереса к ним как нельзя лучше свидетельствует о той роли, которая отводилась культуре в «фабрикации» образа Людовика XIV. Берк мастерски показывает кухню королевского патронажа над деятелями культуры. Французская Академия наук в отличие от английского королевского общества получала финансовую помощь от правительства, привлекались именитые иностранцы, которым гарантировался приличный пансион, в Академии художеств устраивались конкурсы на премию за лучший портрет или статую короля. Особое внимание уделялось историкам. Из 90 деятелей культуры и науки, с которыми вел переписку Шапелен (правая рука Кольбера), 18 были историками. Людовик даже на войну с датчанами отправился, взяв с собой некоторых из них[42].

П Берк прослеживает, какими способами конструировался образ великого короля, когда исторические и политические обстоятельства скорее препятствовали, чем способствовали этому. Таковыми были и события Датской войны 1672–1678 гг. Начало войны было более или менее удачным для Франции. Окружение короля превратило его в сплошной триумф. Расин, назначенный официальным историографом, восхвалял короля не только как великого государственного деятеля, отстаивающего политические интересы страны, но и как блестящего военного, сумевшего мастерски организовать кампанию. Он особо обыграл эпизод переправы через Рейн. Если Цезарю пришлось наводить мост, то Людовик XIV обошелся без этого[43]. Но спустя десять дней после переправы через Рейн датчане открыли плотины и затопили всю страну, сделав невозможным продвижение французских войск. Людовик был вынужден вернуться без победы и пойти на переговоры с датчанами.

Однако, как показал Берк, официальная риторика расходилась с реальностью. В интерпретации официальных отчетов и газет трудности существовали только для того, чтобы их преодолевал Людовик XIV. Корнель представил мир с Данией не как результат компромисса с республикой, а как дарованный королем. Было устроено грандиозное празднование. Один лишь Лебрун написал 9 полотен, посвященных войне, которые были выставлены в Большой галерее Версальского дворца[44]. Кстати, сам Версальский дворец с его приемами рассматривается П.Берком как одно из средств «сотворения божества» из фигуры короля. Существовали неписаные правила поведения для имевших доступ в Версаль: кому и когда позволено видеть короля, в какой части дворца, стоя или сидя на стуле. Нельзя было без разрешения покидать дворец – Сен Симон рассказывал историю, как король был недоволен им за то, что оставил двор без позволения[45]. В то же время с 1682 г. король, открывая свои апартаменты для публики (конечно, знатной), трижды в неделю сам принимал участие в разыгрываемом по нотам «спектакле». Вместе с членами своей семьи он участвовал в игре в карты и бильярд, как бы сходя со своего пьедестала[46].

Создается впечатление, что версальская традиция ритуализованной жизни была амбивалентной. С одной стороны, она была ориентирована отгородить Его Величество от подданных, жестко регламентируя их поведение. Причем отводимая каждому участнику роль рассматривалась как привилегия. На уров-

не установки это не могло не актуализировать стремления быть ближе к божественной фигуре короля, занять определенную нишу в его блестящем окружении. С другой стороны, демонстрация доступности короля (но, заметим, в ограниченном масштабе) могла иметь двоякую мотивацию. Возможно, дозированная доступность короля-солнце публике также работала на усиление механизма бессознательной идентификации с теми, кто был, по выражению Ф.Искандера, «приближен ко столу». В то же время могло статься, что авторы ритуала отдавали отчет усилившейся в рассматриваемую эпоху потребности широких слоев в условиях общей десакрализации и «демократизации» мышления видеть в своем короле живого человека, хоть и помазанника Божьего.

Эти гипотезы нуждаются, безусловно, в историко-культурной проработке, которая бы зафиксировала аналогичные или сходные механизмы ритуалов дворцовой жизни. Берк, например, сравнивая жизнь Версаля с двором тестя Людовика XIV – Филиппа IV, отмечает, что испанский монарх исповедовал менее ослепительную и публичную тактику поведения. Одевался в темные тона, большей частью был скрыт для глаз публики, обедал на людях лишь один раз в неделю. Но это не означает, справедливо подмечает Берк, что у Филиппа IV отсутствовал интерес к «саморепрезентации». Об этом говорит и та забота, с которой он проверял официальные протоколы приемов, и число сохранившихся портретов, и многое другое. Более того, следует допускать и тот момент, что редкость появления короля перед подданными делала эти события особенно значимыми[47]. Находит Берк и другие параллели. Генрих IV также заставлял знать неотлучно находиться при дворе в Версале.

Как ни странно, но приведенные параллели лишь умножат наши вопросы. Например, были ли действия Генрика IV продиктованы лишь стремлением контролировать знать в сложных условиях тогдашней Франции? Можно ли говорить, что они положили начало ритуалу, который в каком-то смысле был уже рутинизирован во времена Людовика XIV? Что было фундаментом различия стилей дворцовой жизни испанского двора с его «холодным достоинством» и французского с его «блестящей публичностью»? (Вопрос напрашивается сам собой еще и потому, что Людовик XIV любил подражать тестю) . Касательно последнего Берк ссылается на различие культурно-политических традиций: Габсбурги, правившие с XIII века, не нуждались в особом прославлении, в то время как Людовик XIV был королем лишь только в третьем поколении[49]. Конечно, этот момент нельзя не принимать во внимание, говоря о различии ритуалов и вообще характере жизни двора и короля. Но можно поставить вопрос и шире: было ли различие стилей репрезентации королей связано с различием историко-психологических типов абсолютных монархов? Проблема историко-психологической типологии абсолютной монархии лишь недавно поставлена в современной литературе, причем в отечественной[50]. Но решение ее во многом упирается в отсутствие конкретных историкопсихологических работ, которые лишь начали появляться в нашей науке[51]. В этом смысле обращение к опыту зарубежных коллег – очевидная необходимость. Исследование ритуала, как и иных способов социокультурного властвования, несомненно, поможет лучше понять историко-психологическую природу этого, как, впрочем, и иных типов, власти.

Методологический почерк работы П.Берка уникален. Фактически он осуществил наиболее полную на сегодняшний день инвентаризацию тех социокультурных элементов, из которых складывался образ Людовика XIV, реконструируя, где возможно, механизмы «фабрикации» этого образа. И эта реконструкция носит в исследовательском плане провоцирующий характер. Скажем, указав на возможную связь традиции постоянного присутствия знати в Версале и контроль за этим присутствием во времена Людовика XIV с обычаем Генриха IV удерживать знать при дворе, Берк тем самым обозначил поле для дальнейшего анализа этого неписаного ритуала.

Воссоздание его исторической пластики неизбежно столкнет исследователей с трудностями, с которыми имеет дело сегодняшняя микроистория[52]. Во-первых, историк, взявшийся за этот сюжет, должен бы был «уменьшить фокусное расстояние» исследовательского объектива. Ему понадобилось бы понять мотивы, по которым Генрих IV старался удерживать знать при дворе, для этого необходимо было бы поближе рассмотреть как само окружение короля, так и его личность, выявить диапазон возможностей тех или иных представителей знати сопротивляться воле короля, словом, проанализировать альтернативы поведения и т.д. И, кстати, выяснить и такой вопрос: кто из феодальной элиты и по каким причинам сам стремился «пребывать» при дворе? Разумеется, что такого рода анализ подразумевает резкое увеличение «параметров» исследуемого человеческого поведения[53]. А стало быть, и соблюдение принципа междисциплинарности в подходе к нему. В такой же исследовательский план должны быть помещены все преемники Генриха IV вплоть до Людовика XIV. Во-вторых, взявшийся за изучение ритуала должен быть всегда готов «увеличить ракурс» исследовательского объектива. Ему предстоит проследить, что было общего в моделях сознания и поведения монархов и их окружения, где наметились отклонения от каких-то устоявшихся поведенческих образцов или, наоборот, произошло закрепление, «рутинизация» их. Полностью и одновременно совместить эти фокусы – дело невозможное. Но, может быть, таким образом удастся приблизиться к пониманию исторической динамики ритуала, живого механизма, с помощью которого обычай удерживать знать при дворе Генриха IV трансформировался в церемониальную традицию постоянного ее присутствия при дворе Людовика XIV.

Интересную попытку совместить микро- и макроуровни в анализе политического ритуала мы найдем в исследовании Ж.Козела (историка, работающего в Калифорнийском университете), посвященном изучению ритуала помилования, прощения в раннесредневековой Франции[54]. Ж.Козел настаивает на различии ритуала и традиционной церемонии. Последняя, судя по рассуждениям автора, представляет застывший, рутинизированный ритуал. Ритуал, в отличие от традиционной церемонии, необычайно эмоционально насыщен, так как открыт имеющимся в момент его осуществления интересам обыденной жизни его участников. Участники ритуала, преследуя свои цели, используют традиционные ритуальные формы, которые при этом наполняются новым смыслом. Ритуальной была встреча Гуго Капета с Оттоном II. Но германский император, желая унизить французского короля, в конце встречи после традиционного поцелуя,

являвшегося знаком дружбы. уже покидая зал, внезапно вернулся. Он сказал, что забыл меч, и попросил Гуго Капета принести его. Безусловно, это было ловушкой, император пытался хитростью заставить капетинга выполнить тот ритуал, который обычно исполняют вассалы по отношению к своим сеньорам. И лишь находчивость епископа Орлеанского, быстро вставшего и подавшего меч Оттону II, спасла достоинство французского короля[55]. Именно поэтому Ланфранк советовал Вильгельму Завоевателю наказать шута, который во время ритуала коронации, увидев короля, украшенного драгоценностями и регалиями, вскрикнул: «Смотрите, я вижу бога». Дело было не в богохульстве, а в том, что была поставлена под сомнение законность коронации. Шут дал понять, что перед участниками ритуала не король милостью божьей, а герцог, захвативший власть силой оружия[56].

Заставляет меняться ритуал не определенная личность или личности, а вся инфраструктура социальной и политической жизни. Ж.Козел на основе имеющихся источников (самих грамот с просьбой о помиловании, хроник) проследил, как менялся ритуал прошения милости, прощения во времени и в пространстве раннесредневекового французского общества. Исследуя грамоты магнатов, датируемые до середины X в., историк фиксирует экзальтированный и в то же время уничижительный тон их стилистики. И наоборот, начиная со второй половины X в., формулы, используемые в них, становятся более обтекаемыми. По мнению Ж.Козела, эти изменения скрывают глубокие трансформации в восприятии политического авторитета. Одна из фундаментальных причин: эволюция политического порядка, в котором военная, юридическая власть, а также экономические ресурсы переходили из рук в руки, перераспределялись в среде элиты. В обстоятельствах, когда магнаты и их бывшие зависимые вырабатывали условия с целью установить взаимные обязательства, уничижительный тон прошений диссонировал с самим характером складывавшихся отношений. Налицо и различие грамот, вышедших, скажем, из северофранцузской и западнофранцузской среды. В западных графствах язык грамот и прошений в большей степени, чем на севере, отражал растущую силу местной элиты, которая становилась все более независимой от графов. Комплекс факторов работал на это: одним графом нередко управлялось большое число несопоставимых территорий. Так, в течение X в. граф Вандома был также графом Парижа, Корбеля, Мелуна. В итоге графы зависели от кастелянов, которые в конце концов приобретали необычайную власть. В северных же графствах было мало сеньорий банна (добавим, в силу отсутствия античных корней). Например, в Нормандии при Ричарде II правящая элита почти полностью состояла из родственников герцога. В Вермандуа очень сильна была власть графа. Здесь, на севере, графы имели достаточно ресурсов, чтобы сделать ритуал авторитарным. На западе, в условиях относительной автономии всех агентов политического поля такому ритуалу не было места. Поэтому здесь преобладал язык пактов – равенства, взаимной зависимости[57].

Язык ритуала в западной Франции был типичен для взаимоотношений короля и высшей знати в середине X в., он отражал конфликты между «равными». Ж.Козел насчитал в анналах Флуадора по меньшей мере 50 случаев использо-

вания ритуального языка пактов и лишь 20 случаев прошений о милости[58]. Все это вписывается в картину обмена дарами или заложниками, курсирования между враждующими лагерями, взаимными клятвами, составлявшими основную часть ритуальной жизни этого времени. Архетипичным в этом смысле является заключение мира между королем Раулем и Вильгельмом Аквитанским в 924 г. Герцог не признал титул Рауля, и тот выступил против него в военный поход. Но, дойдя до Луары, вынужден был остановиться на берегу реки, в то время как всесильный герцог со своим войском остановился на другом. Ни та, ни другая сторона не решились переправиться и начать боевые действия. Чтобы выйти из тупика, начали переговоры. Они завершились заключением мира. Вильгельм переправился через реку, дошел пешком до короля, что на языке ритуала означало уважение к нему. Рауль в свою очередь оказал уважение вассалу. Причем он внес свою «лепту» в ритуал, поцеловав герцога. Хотя инициатива объятия принадлежала согласно традиции высшему в социальной иерархии лицу, поцелуй означал, что два человека связаны между собой скорее узами дружбы и мира, чем господства и подчинения. Кроме того, Раулю не было позволено пересечь реку. Причем даже такая показная победа короля, закончившаяся заключением мира, потребовала целого дня переговоров[59].

Реконструируя хронотоп ритуала прошения о помиловании, прощения во Франции X–XII вв., Ж.Козел показал, как пластично менялся ритуал вместе с тем, как изменялся его социальный контекст. Объясняя пластику ритуала, исследователь акцентировал также мультивалентную природу этого действа. Как и символ, ритуал многозначен, он несет в себе различные алгоритмы разных моделей сознания и поведения[60]. Кроме того, Козел пишет, что ритуал представляет собой своего рода синекдоху, где один элемент освещает множество других или целое. Иллюстрируя эту мысль, историк обыгрывает тему ног в ритуальных действиях. В ритуалах, связанных с просьбами, прошениями о помиловании и т.п., ноги играют важную роль в символизации унижения. Зависимый в знак подчинения нередко целовал ноги лорда. Просящий припадал к ногам того, от которого зависело исполнение просьбы. Идти босым – означало быть униженным. (В качестве привилегии германскому императору Генриху V было разрешено быть обутым в присутствии папы.) Но в то же время для многих поцеловать папскую или королевскую туфлю означало быть облагодетельствованным. Когда Конрад II хотел наградить аббата Сен-Галлена за его службу, то приказал смотреть на свои ноги, аббат был счастлив, сняв несколько унций золота с его туфель[61]. Именно многозначность ритуала позволяет трансформироваться поведению, лежащему в его основе.

Наконец, Ж.Козел ставит вопрос о роли ритуала в регулировании жизни людей. Его главная функция канализировать выброс эмоций аудитории и участников ритуального действия. В моменты социального стресса ритуал может выступать в качестве своеобразного слабительного[62]. Пожалуй, найдется немало примеров в подтверждение этой гипотезы. Елизавета I Тюдор использовала ритуал коронации, внеся в него свои коррективы, чтобы укрепить свою власть, когда в глазах подданных, особенно католиков, ее права на трон выглядели сомнительно. Клеймо незаконнорожденной, сдержанное, но все же неприятие ко-

ролевы католическим клиром, видевшим в ней «еретичку», заговоры и покушения на ее жизнь не могли не порождать чувства неуверенности и напряженности, как у самой правительницы, так и у тех, кто окружал ее. Коронация помогла если не снять напряженность, то, по крайней мере, снизить ее порог. Причем во многом благодаря тем новшествам, которые Елизавета решилась внести в ритуал. Кое-как упросив католических епископов принять участие в церемонии и начав ее с традиционных моментов, королева «вдруг» перед исполнением таинства помазания впервые нарушила католический канон: не распростерлась на полу, а лишь преклонила колени (символика этого действия явно говорила об англиканской вере правительницы), но процедуру уже нельзя было остановить. Елизавета I была миропомазана. И здесь она вторично, уже более решительно, нарушает заведенный порядок, принимая оммаж сначала у светских пэров, а лишь затем допустив к себе прелатов. И, наконец, во время чтения католической мессы, королева выслушала лишь отрывки из Посланий и Евангелия, но когда над ней были вознесены святые дары, она удалилась в часовню, чтобы не присутствовать при том, что считалось недопустимым протестантами, так и не приняв причащения[63]. Таким образом, осуществленный с помощью политической ловкости королевы традиционный и в то же время реформированный ритуал позволил Елизавете почувствовать себя уверенней в качестве не просто правительницы, а помазанницы божьей.

Но ритуал способствует снятию эмоциональной напряженности не только в периоды социального стресса, но и в относительно спокойные времена. Ж.Козел напоминает, что средневековое общество, как его определил Ж.Ле Гофф, это общество, в котором всепроникающим элементом социальных отношений была инверсия[64]. Поведение регулировалось определенными идеальными христианскими максимами, которые затрудняли реальное выражение истинных, природных потребностей человека и последние начинали говорить языком противоположной поведению символики. Для убедительности Ж.Козел приводит следующую психоаналитическую аналогию. В позднее средневековье и начало нового времени, когда историки впервые находят свидетельства того, что было сексуально привлекательным и наоборот (что на самом деле суть одно и то же: табуированное, запрещенное – привлекало) открытое выставление напоказ женских прелестей не притягивало так внимание, как женщина, одетая в мужское платье с коротко остриженными волосами. В основе действующего в данном случае механизма возбуждения лежит комбинация чувств конфузии, угрозы и удовольствия[65]. Тот же самый механизм срабатывал в ритуалах, связанных с властью. Обычай сильных мира сего мыть ноги нищим, простираться перед отшельниками свидетельствовал об амбивалентном отношении к власти. Стремление сохранить ее и страх, связанный с частыми злоупотреблениями ею, заставляли правителя бессознательно искать иную личину, которая бы компенсировала возникающее чувство ущербности собственного «Я».

Еще раньше американского историка к аналогичным выводам пришел отечественный исследователь Я.Н.Любарский[66]. Сопоставляя такие фигуры, как византийский император Михаил III, Иван Грозный, Петр I, он подметил, что всем им было присуще утверждение неограниченного величия вплоть до отказа

от этого величия. Поиски коррелята к высокому, серьезному находили выход в низменном и комическом поведении, которое было компенсаторным[67]. Шутовство этих правителей принимало необычные формы. Михаил III, заставивший крестную устроить ему прием, на котором он был и императором, и столоустроителем, и поваром, и пирующим, инсценировал благословение бедной женщины «ложным» патриархом. Не заметившая подлог женщина припала к ногам «владыки», а тот обратился к ней спиной и «испускал из своего мерзкого нутра ослиные звуки»[68]. Иван IV любил тешиться со скоморохами, как Михаил с мимами. Приняв звание игумена, лазил на колокольни, пел на клиросе, а потом председательствовал на пьяном застолье «чернецов».

Я.Н.Любарский делает предположение, что низменный комизм этих правителей в немалой степени был связан с условиями их царствования, с тем, что они жили в эпоху общественных сдвигов и переломов, в которых сами играли отнюдь не последнюю роль[69]. Безусловно, невозможно понять поведение этих «царей-мимов», не зная обстоятельств их правления. Но собственно исторического инструментария здесь будет явно недостаточно. Существующие в современном гуманитарном знании концепции смеха могут помочь понять не только эмоциональный подтекст поведения правителей, но и вписать его в социопсихологический интерьер[70].

Л.В.Карасев считает, что все теории комизма имеют единый корень – формулу Аристотеля, согласно которой смешное есть часть безобразного. Смех есть отклик на какую-либо «отрицательную ценность»[71]. Философ подчеркивает компенсаторную функцию смеха – сталкиваясь с тем или иным «злом», будучи внутренне готовым преодолеть его или свой страх перед ним, человек смеется. Именно такой смех звучал в европейском средневековом карнавале, одним из элементов которого было осмеяние потешного короля[72]. Забрасывая шутовского «дублера» короля тухлыми яйцами, нечистотами, поливая его бранью, толпа неистово смеялась. Смеясь, человек «выливал» чувство страха по отношению к реальному правителю. Смех давал возможность выплеснуть агрессивные импульсы по отношению к нему. Канализировав таким образом чувства страха и агрессии, испытываемые к власти, человек эмоционально был готов примириться с ней.

На всех праздниках такого рода неизменно присутствует «зловещий» или «сатанинский» смех (тот самый, каким смеялись Нерон, Иван Грозный, Михаил III и другие правители, склонные к злому шутовству). Он является «материализацией» тех низменных и инфернальных влечений, которые пытается табуировать социум. Не случайно, подметил немецкий исследователь древнего мифа карнавала, в центре этого мифа находился образ «дикого человека»[73]. Архаические влечения, безусловно таятся в глубинах бессознательного каждого человека, но с особой силой они прорываются на поверхность в поведении «падшего человека». Он выбирает себе ту личину, что ему больше всего подходит, «то есть наиболее соответствует его собственным наклонностям этого плана, так что можно сказать, что маска, будто бы призванная скрывать подлинное лицо индивида, на самом деле выставляет на показ его подлинную суть, которую он обычно должен скрывать»[74].

В контексте обозначенных концепций можно попытаться интерпретировать, скажем, богохульное поведение Ивана Грозного. Становление самодержавной власти было сопряжено с попранием сословий, ликвидацией всех, кто представлял в воображении царя оппозицию ему. Но творя жестокие расправы, Иван Грозный не мог не ощущать неправедности своего поведения: христианская прививка сознания не могла не сказаться. Максима «не убий» должна была восприниматься сверхсерьезно, и свидетельством тому являются истовые покаяния царя. Итак, не может не убивать, подталкиваемый и безудержным стремлением к власти, и садистскими влечениями – и одновременно боится, прежде всего наказания на Страшном Суде. Снизить эти страхи позволял смех. И не случайна тут шутовская личина игумена. Вспомним закон инверсии. То, чего более всего боится человек, в то же время является и притягательным для него. Но при этом поведение царя – игумена – это поведение «наизнанку»: руководит пьяным застольем чернецов, собирает Первый Всешутейский собор, первой заповедью которого было напиваться каждодневно и не ложиться спать трезвым. Смех царя высвечивает его в двояком ракурсе: как человека боящегося суда Божия и неосознанно скрывающего глубинные варварские устремления своей натуры.

Механизм действия смеха, связанного с властью, может быть концептуализирован в рамках современной теории бессознательного. Амбивалентные взаимоотношения индивида и власти привели к формированию на глубинном уровне разнонаправленных установок в восприятии власти. С одной стороны, с архаических времен в сознании индивида в глубинных его отсеках жил страх перед властью, заставлявший подчиняться ей и даже воспринимать это подчинение с радостью (вспомним М.Вебера). С другой стороны, в контексте социокультурного опыта формировалась и установка на разрушение авторитета, власти. Можно предположить, что в зависимости от баланса этих двух установок, актуализация которых зависела от конкретно-исторических условий, психосоциальная функция смеха могла быть двоякой.

Если социум находился в состоянии социального равновесия и бессознательная идентификация с властью превалировала над установкой разрушить авторитет, то осмеяние фигуры власти (в средневековых карнавалах, анекдотах эпохи так называемого застоя в нашем отечестве), снимая напряженность в обществе, гасило возможные агрессивные импульсы по отношению к ней. Символическое возмущение авторитетом и в то же время подчинение ему. И, напротив, в ситуации кризиса, когда не срабатывали механизмы идентификации с властью, определяющей становилась установка, связанная с готовностью разрушить авторитет. В таких условиях психотерапевтическая функция смеха была иной. Из средства снятия напряженности он превращался в психосоциальный катализатор разрыва уз с традиционным авторитетом, обеспечивая ощущение того, что зло в лице последнего преодолимо и не так уж страшно.

Велико искушение, полагаясь на данную гипотезу, провести типологическое сравнение между смехом средневековой личности в Западной Европе и на Руси в отношении власти. Западная традиция карнавалов с их обязательным атрибутом – осмеянием потешного короля контрастирует с отсутствием таковой в нашей истории. Но будет упрощением сослаться на то, что социальная структура

западноевропейского общества способствовала изживанию страха перед властью, что масштаб его не был значителен, а посему он с относительной легкостью компенсировался осмеянием власти. Также вряд ли отечественная ситуация целиком впишется в формулу: «Их гипноз – наш страх, наш страх – их гипноз». «Игра в царя» была популярной на Руси во времена святочных и масленичных потех. По политическому сыску 1666 г. известно о возведении «праздничных царей» на масленичном маскараде у тверских крестьян. Но крестьянским «царям» отсекали по два пальца правой руки и ссылали в Сибирь, что, конечно же, говорит о многом[75]. Смеховая критика была под запретом не только с помощью наказаний со стороны власти, но и самоцензуры. И все же она имела место.

Ситуация в Западной Европе тоже была неоднозначной. Агрессия в отношении власти вовсе не обязательно сублимировалась даже во время карнавала. Не случайно, подчеркивает П.Берк, сохранилась масса эдиктов, запрещавших носить оружие во время карнавала[76]. Стало быть, смех мог перерасти в бунт. И история знает тому немало примеров. На одном из них основан сюжет исследования П.Шоу, анализирующего смеховые ритуалы и традиционное сознание времен Американской войны за независимость[77]. Эти ритуалы во многом имели карнавальную природу. Многие из них строились по сценарию, аналогичному карнавальному. К примеру, 14 августа 1765 г. в Бостоне во время рыночного дня большой вяз напротив рынка был украшен чучелами, изображающими представителей колониальной администрации, которые затем были подвергнуты символическому погребению. Но, как показал П.Шоу, ритуалы постепенно функционально трансформировались . Поначалу колонисты не мыслили разрыва с Англией, и в ритуальных действиях, подобных описанному, они изливали на своеобразных козлов отпущения весь комплекс чувств возмущения и негодования в отношении к власти. Но вскоре эти же ритуалы, вначале служившие своеобразным предохранительным клапаном, с помощью которого сбрасывался излишек социальной агрессивности, нелояльности по отношению к колониальной администрации и королю, приобрели новое функциональное качество – они стали «воспитывать» революционное чувство, обнажая безобразную природу власти, показывая ее низость и слабость, и тем самым создавали условия для разрыва уз с нею[78].

Очевидно, что общекультурологические концепции смешного помогают глубже проникнуть в механизмы действия и восприятия власти, но при этом нуждаются в исторических дополнениях и конкретизации.

Бунт против власти, имея эмоциональную подоплеку, всегда связан с какими-то слухами, идеями, которые мобилизуют толпу и делают различных ее социальных участников на какое-то время единым целым. Зачастую эти идеи и слухи на первый взгляд не имеют прямого отношения к конфликту подданных и власти. Тем сложнее бывает понять, как эти муссируемые толпой слухи и идеи были связаны с глубинными мотивами участников восстания, с социальными трансформациями общества, к которому они принадлежат. Предпринятая французскими исследователями А.Фарж и Ж.Ревелем попытка воссоздать картину парижского бунта 1750 г. преследует цель уловить эту «логику толпы». Именно так называется и сама работа историков[79].

Судя по рецензии Е.И.Лебедевой, исследование французских историков является авангардным с точки зрения используемых методологий анализа. Для начала отметим, что научный текст А.Фарж и Ж.Ревеля представляет собой нарратив в его новом обличье. Они пишут событийную историю, где есть место и торговке рыбой Андриетте Буше, достающей в критический момент бунта большие ножи для разделывания рыбы, и слесарю Луи Дево, которому судьба отвела организаторскую роль в восстании, и парижскому доходному дому, где разворачивается один из драматических эпизодов восстания. Но событие, как пишут исследователи, служит «лупой», позволяющей рассмотреть то, что не видно, если обращаться к самим этим процессам в их длительной протяженности[80].

Воплощается такая исследовательская технология посредством стремления максимально совместить уровни микро- и макроисторического анализа. Когда историки воссоздают картину правительственных и королевских акций, подвигнувших людей к бунту (а это были аресты и ссылки бродяг, подозрительных лиц, маргиналов для наведения порядка в городе) , то не выпускают из виду ни одной «мелочи», добытой в архивах и других источниках того времени. Читатель узнает, что реализация королевского указа ложилась на генерального лейтенанта полиции, ставленника маркизы де Пампадур Берье, человека честолюбивого и не тонкого, принявшегося с неуклюжим рвением «очищать» Париж, что к этому имел прямое отношение новый полицейский аппарат, возникший в первое десятилетие XVIII в., обладавший широкими карательными функциями. Среди высланных и брошенных в тюрьмы было немало невиновных, среди которых было несколько сот подростков и даже совсем маленьких детей 6–9 лет[81]. Полиция арестовывала и отправляла в тюрьмы без суда и следствия, избегнуть такой участи помогало вымогательство самих властей. За всем этим калейдоскопом попыток «наведения порядка» властями прорисовывается макропортрет общества, находящегося в кризисной ситуации. Обрисовав социальный интерьер бытовавших слухов, сыгравших роль детонатора в восстании, исследователи обращаются к анализу самих слухов. Среди них самым устойчивым был слух о похищении детей властями. Историки убеждены, если даже до неправдоподобия ужасные слухи распространяются, это не значит, что им верят. Это значит, что «более неясная, менее проговоренная правда стремится обрести формулу и смысл через молву, так же как это было с поведением восставших»[82]. Слух, стало быть, нуждается в анализе того, что он «скрывает за собой», истинных подсознательных мотивов.

Французские исследователи, расшифровывая слух, работают одновременно и в жанре интеллектуальной истории и психоисторической традиции. Они виртуозно выстраивают цепочку тех коллективных мифологем, с которыми была связана жизнь слуха: «похищение детей → басня о крови, согласно которой некоему знатному лицу требуется детская кровь для лечения проказы → рассказы о том, что король болен проказой и принимает ванны из крови, словно новый Ирод → Ирод, избивающий младенцев, и, наконец, проказа как символ греха в народном и библейском сознании.

Любопытно, что К.Гинзбург, реконструируя процесс складывания стереотипа шабаша ведьм, вычленяет схожие мифологемы коллективного сознания,

сыгравшие свою роль в кристаллизации образа: слух о заговоре прокаженных, отравляющих воду в реках и колодцах, наущение их евреями, похищавших младенцев и практиковавших ритуальные их убийства, поедание детей еретиками и т.п.[83]. Если учесть, что ведьмомания охватывала те или иные общности в ситуации социального кризиса (то есть ситуации, сходной с событиями восстания 1750 г.), то параллелизм мифологем, лежащих в основе циркулировавших слухов, наталкивает на мысль, что в волнениях подобного рода актуализировались прежде всего базовые установки сознания: страх перед образом врага и защитная агрессия, рационализируемая в символике коллективной защиты «ребенка», являвшегося в то же время субститутом собственной идентичности.

Но это всего лишь предположение. Вернемся к логике анализа слуха А.Фарж и Ж.Ревелем. В их интерпретации слух предстает как палимпсест, разные напластования которого состоят из обрывков различных культурных традиций, реальных сведений, которые сливаются в более или менее цельный образ, хотя он внятно и не артикулируется языком толпы. В устах восставших проскальзывает только имя Ирода. Но и этого достаточно. Так как во Франции существовал тогда реальный человек, соответствующий этому портрету. Это был король. Именно он мог ассоциироваться с духовной проказой, потому как не мог противостоять своим низменным инстинктам, не выполнял долга, нарушал традицию, брезгуя, например, прикасаться к золотушным. Он был черств и скуп, ленив и капризен. Это он окружил себя полицейскими, творившими произвол. Портрет «нелюбимого» короля ярок и убедителен. Круг замыкается. За слухом о похищении детей скрывается многозначная смысловая реальность, свидетельствующая о том, что подсознательно сформировался новый образ короля, говорящий об утрате им харизмы.

Итак, незначительный на историческом фоне XVIII в. факт – бунт , выросший из слуха о похищении детей, – позволил, как выразилась Е.И.Лебедева, «установить нечто важное именно в масштабе целого века»[84], а именно глубокую трансформацию в менталитете народа, его отношении к власти .

Рецензент ставит книгу французских историков в один ряд со знаменитым сочинением американской исследовательницы Н.З.Дэвис «Возвращение Мартена Герра». И эта оценка вряд ли комплиментарна. Над расшифровкой отдельного события – бунта парижан 1750 г. – трудились одновременно и социальные историки и культурологи, интеллектуальные историки и психоаналитики, причем в одном авторском лице – А.Фарж и Ж.Ревеля. Они рассматривали событие то сквозь призму мельчайших деталей, то в контексте макроэволюций и добились того, что его образ стал многомерным, стереоскопичным и заговорил живым языком людей, причастных к нему.

Да, такого рода авангардных работ не так уж много среди огромной массы исследований о власти и о взаимоотношениях с ней. Чаще историки, даже те, кто работает в рамках нетрадиционных подходов, довольствуются использованием каких-то определенных методов современного гуманитарного знания, скажем, семиотики, социальной психологии, лингвистики. Реже исследователь работает со своим предметом «во всеоружии», как это продемонстрировали Фарж и Ревель. Но очевидно, что в сознании историков все прочнее утверждается

мысль: власть – это живая структура. Это обрекает историков на гуманитарную «всеядность», порождающую свои трудности и проблемы, но и сулящую расширение аналитических возможностей.

Примечания

1. Барт Р. Избранные работы. М., 1989. С. 547.
2. Лотман Ю.М. Биография – живое лицо // Новый мир. 1985. №12. С. 230.
3. Бессмертный Ю.Л. Некоторые соображения об изучении феномена власти и концепциях постмодернизма и микроистории // Одиссей. Человек в истории. М., 1995. С. 15.
4. Ginzburg C. The Witches Sabbat: Popular Cult or Inquisitional Stereotype? // Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century. Mauton, 1984. P. 43, 48.
5. См. напр.: Одиссей. Человек в истории. Представление о власти. М., 1995; Круглый стол «Харизма королевской власти»// Средние века. М., 1995. Вып. 58. С. 144–178.
6. Мельникова Е.А. Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.
7. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.// Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 20.
8. См.: Ронин В.К. Франки, вестготы, лангобарды в VI–VIII вв.: политические аспекты самосознания.// Одиссей. Человек в истории. М., 1989. С. 60–77.
9. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 112–113.
10. См.: Турский Г. История франков. М., 1987. С. 48.
11. Valente C. Simon de Monfort, Eeare of Leicester, and utility of sancity in thirteenth – century England. // Journal of Medieval History. 1995. v. 21. № 1. P. 27–49.
12. Ibid. P. 31.
13. Ibid. P. 34.
14. Ibid. P. 35–39.
15. Ibid. P. 39
16. См. об этом: Барг М.А. Великая Английская революция в портретах ее деятелей. М., 1991. С. 152–251.
17. См.: Бессознательное: Природа, функции, методы исследования.: В 4 т. Тбилиси, 1978. Т. 1.
18. См.: Дмитриева О.В. Сотворение божества: сакрализация культа Елизаветы I Тюдор // Средние века. Вып. 58. М., 1995. С. 155–163.
19. Там же. С. 159.
20. Burke P. The Fabrication of Louis XIV. New Haven and L. 1992. P. 113.
21. См.: Erikson E.H. Young Man Luther. N.Y., 1958; Idem. Gandh's Truth. N.Y., 1969.
22. Соловьев Э.Ю. Биографический анализ как вид историко – философского исследования // Вопросы философии. 1981. № 9. С. 142.
23. Могильницкий Б.Г., Николаева И.Ю., Гульбин Г.К. Американская буржуазная «психоистория». Томск, 1985. С. 70–72.
24. См.: Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. М., 1984.
25. Барг М.А. Указ. соч. С. 153.
26. Там же. С. 155.
27. Там же. С. 158.
28. Там же. С. 159.
29. См.: Burke P. The Fabrication of Louis XIV. New Haven and L. 1992
30. Ibid. P.12.
31. Ibid. P.25.
32. Ibid. P. 45–47.

33. Ibid. P. 39.
34. Ibid. P. 37.
35. Ibid. P. 36–37.
36. См. об этом: Чекалова А.А., Поляковская М.А. Интеллектуалы и власть в Византии // Византийские очерки. М., 1996. С. 14–15.
37. Burke P. Op. cit. P. 40–44.
38. См.: chartier R. Texts, Symbols and Frenchness. // The Journal of Modern History. 1985. V. 57. 4. P. 693–694. Darnton R. The Symbolic Element in History. //The Journal of Modern History. 1986. V. 58. № 1. P. 218–234.
39. Burke P. Op. cit. P. 41,45.
40. См.: Дмитриева О. В. Указ. соч. С. 162.
41. Burke P. Op. cit. P. 47, 49.
42. Ibid. P. 50–59, 76.
43. Ibid. P. 76.
44. Ibid. P. 82–83, 77.
45. Ibid. P. 89, 154.
46. Ibid. P. 91.
47. Ibid. P. 180.
48. Ibid. P. 187.
49. Ibid. P. 184.
50. См., напр.: Каплан А.Б. Психологическая характеристика различных типов абсолютных монархов (историко-биографический аспект) // Средние века. Вып. 58. М., 1995. С. 170–171.
51. Назаренко Т.Ю. Опыт историко-психологического исследования. Дис. канд. ист. наук Опричники. Томск, 1995.
52. См. об этом: Бессмертный Ю.Л. Некоторые соображения об изучении феномена власти и о концепциях постмодернизма и микроистории // Одиссей. М., 1995. С. 11–14. Трудности трудностями, а работ, выполненных в этом жанре, в отечественной историографии становится все больше. Сошлемся на недавно изданный сборник, большая часть статей которого так или иначе посвящена интересующей нас проблематике. См.: Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 1996. М., 1997.
53. Бессмертный Ю.Л. Указ. соч. С. 12.
54. См.: Koziol G. Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France. Ithaca and L., 1992.
55. Ibid. P. 124–125.
56. Ibid. P. 290–291.
57. Ibid. P. 242–250.
58. Ibid. P. 110.
59. Ibid. P. III.
60. Ср. с позицией В. Тэрнера. См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
61. Koziol G. Op. cit. P. 301.
62. Ibid. P. 312.
63. См. об этом: Дмитриева О. В. Указ. соч. С. 157–158.
64. Koziol G. Op. cit. P. 99.
65. Ibid. P. 312.
66. См.: Любарский Я.Н. Царь – мим //Византия и Русь. М., 1989. С. 59–62.
67. Там же. С. 62.
68. Там же. С. 59.
69. Там же. С. 62.
70. См.: Карасев Л.П. Парадокс о смехе //Вопросы философии. 1989. №5. С. 47–66; Нодия Г. О. Человек смеющийся в контексте философии культуры. Тбилиси. 1988; Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М., 1992.

71. Карасев Л.В. Указ. соч. С. 48.
72. См. об этом: Даркевич В.П. Народная культура средневековья. М., 1988. С. 163–165.
73. См. об этом: Ястребицкая А.Л. Праздники и торжества в средневековой Европе в свете современных исследований: темы, проблематика, подходы к изучению // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. 1995. Серия 5. №1–2. С. 64.
74. Генон Рене. О смысле карнавальных праздников // Вопросы философии. 1991. №4. С. 47.
75. Даркевич В.П. Указ. соч. С. 164.
76. Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. N.Y. Hagerstown, San Francisco, L. 1978. P. 203.
77. См.: Shaw P. American Patriots and the Rituals of Revolution. Cambridge. 1981.
78. Ibid. P. 228.
79. См.: Farge A., Revel J. Logiques de la foule: L"affaire des enievements d"enfants, Paris 1750. P., 1988. 160 p. Рец. на кн. См.: Лебедева Е.И. Как узнать, что думает город: Париж сквозь народный бунт середины XVIII в. // Мировое древо. М., 1993. Вып.2. С. 179–187.
80. См. об этом: Лебедева Е.И. Указ. соч. С. 180.
81. Там же. С. 181–184.
82. Цит. по: Лебедева Е.И. Указ. соч. С. 184.
83. См.: Ginzburg C. Op. cit. P. 40–44.
84. Лебедева Е.И. Указ. соч. С. 186.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. (проект №96-01-00055)

Е.В. ЖУРАВЛЕВА

ВЛАСТЬ И СТРАХ В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (СЕВЕРНАЯ ЕВРОПА)

Борьба за власть является одной из профилирующих линий исторического развития человечества, поэтому неудивительно, что архетип властителя (короля, конунга и т.д.) занимает центральное место в сознании людей как раннего средневековья, так и более поздних эпох. Какие же страхи были связаны с этим архетипом, и как он способствовал их преодолению? Попытаемся ответить на этот вопрос, однако, прежде нам необходимо выяснить, что же собой представлял властитель раннего средневековья.

Во многом это все еще племенной вождь, конунг, стоящий во главе воинственной дружины, а не правитель централизованного государства. Тем не менее функции его обширны и вполне соответствуют переходному характеру власти в эпоху раннего средневековья. Однако сама эта власть довольно специфична. Амбивалентность, предполагающая сочетание прав и обязанностей, заложена в ней изначально, но соотношение их в различные эпохи неодинаково. Соответственно быть королем во времена раннего средневековья – это не столько наслаждаться жизнью, получать от нее все доступные удовольствия, как-то: устраивать пиры, щедрой рукой раздавать богатства, обнимать красивейших женщин, наслаждаться поэзией и т.д., и т.п., сколько заботиться о материальном и духовном благополучии членов своего племени. В.Г.Безрогов на материале ран-

несредневековой Ирландии выделяет три основные функции правителя: военную, предполагающую как защиту собственного народа, так и нападение с целью приобретения славы и богатств, о чем свидетельствует большое количество соответствующих эпитетов, применяемых, например, к Хлодвигу и Беовульфу, как-то: «защитник народа», «шлем», «охранитель», «хранитель воинов», «пастырь народа», «хранитель эрлов», «хранитель племени», «страж народа»; сакральную, предусматривающую урегулирование отношений с потусторонним миром и обеспечение благоденствия в этом; а также экономическую, включающую административно-властное поддержание порядка, воспроизводство и усиление собственного хозяйства, генерирование регулярных поступлений от соплеменников короля, установление взаимосвязей с внешним миром[1]. Но и это еще не все. Правитель должен, в первую очередь, соответствовать образу идеального конунга, существующему в сознании людей того времени. О чем идет речь?

Идеальный конунг варваров-скандинавов должен во всем быть подобен «королю Одину», который «красив и благообразен, ловок и воинственен, способен изменять собственный облик, сведущ в магии, обладает такой силой слова, что все ему верят, и говорит стихами, как скальды, перенявшие от него это искусство»[2]. Только в этом случае он имеет шанс счастливо править во благо себе и своим подданным. Образу идеального конунга вполне соответствует первый конунг – Кон /Песнь о Риге, 43–44/, но и все остальные должны стремиться к тому же /Пророчество Грипира, 17/. Мудрость, предполагающая знание мифов и генеалогии, следование существующим этическим нормам – непременное условие благополучия конунга, точно так же как щедрость, предусматривающая справедливое, «правильное» распределение богатств, раздачу сокровищ в форме даров, таков англо-саксонский король Эльфине /Видсид, 71–74/, готский Эорманрик /Видсид, 91–92/, а также Эальххильд, дочь Эадвине /Видсид, 102/. Точно так же ценится мужество, проявляемое на поле боя, идеалом здесь являлся конунг Хельги, который: ...бегства в бою никогда не ведал, нередко в битвах орлов насыщал. /Первая песнь о Хельги Убийце Хундинга, 35/, не исключающее, впрочем, разумную осторожность /Речи Высокого, 15/. Нарушивший эти условия рискует навлечь на себя гнев Одина или позор, что считается худшим несчастьем не только для вождя, но и для простого воина. А кроме того, не стоит забывать, что конунг у скандинавов – это не просто предводитель, начинающий войны /Первая песнь о Хельги Убийце Хундинга, 12/ и завоевывающий богатства /Первая песнь о Хельги Убийце Хундинга, 55–56/, но и король-чародей, король-маг. Таков конунг Гюльви, который «был муж мудрый и сведущий в разных чарах»/Младшая Эдда, с. 17/, способный даже изменить обличье и достичь Асгарда. Однако и Один вовсе не так прост, как может показаться на первый взгляд. Это одна из самых интересных и загадочных фигур эддической мифологии.

В «Саге об Инглингах»[3] приводится длинный перечень талантов «короля Одина», из простого перечисления которых видно, что Один полифункциональный бог. Чем же он знаменит? С одной стороны, Один – глава и отец рода богов, от него и от его жены Фригг «родились все те, кого мы зовем родом асов и

кто населяет древний Асгард и соседние страны. Все они божественного происхождения» /Младшая Эдда, с. 27/. Именно он привел диев в северные страны, где «они стали обучать людей тем искусствам, которыми люди с тех пор владеют. Один был самым прославленным из всех, и от него люди научились всем искусствам, ибо он владел всеми, хотя и не всем учил» /Круг земной, с. 13–14/. Таким образом, выявляется еще одна его функция – культурный герой. «Он также владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так же складно, как в том, что теперь называется поэзией. Он и его жрецы называются мастерами поэзии, потому что от них пошло это искусство в Северных Странах» /Круг земной, с. 13-14/, но и это еще не все. Один – бог войны и, соответственно, самый главный бог языческого пантеона. Хотя он сам редко участвует в схватках и сражениях, но зато он дарует тем, кого охраняет, победу и неуязвимость, а также учит их неотразимым военным приемам, несущим на себе печать его вмешательства /Песнь о Хюндле, 2–3/, однако довольно часто он: «...удачи в боях не делил справедливо: не воинам храбрым, но трусам победу нередко дарил...» /Перебранка Локи, 22/. И действительно, «чтобы стать любимцем Одина, недостаточно храбро сражаться, необходимо еще быть избранным. Это постоянный признак «одинических» героев как мрачных и суровых типа Старкарда, так и блестящих, человечных типа Сигурда» [4]. Ему случается помочь отряду, но издалека, с помощью колдовства. «Один мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми или глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки»./Круг земной, с. 13–14/. Имя одной из валькирий, его подручных на поле битвы /Речи Гримнира, 36/, как раз и переводится как «военные путы», которые зачаровывают и парализуют врага. Один считался покровителем героев, который ведет их к победе, дает им свое копье Гунгнир и делает их неуязвимыми, но он же сам их и убивает. Так происходит с Синфьетли, которого заставляет выпить рог с ядом родной отец, после чего передает его бездыханное тело с рук на руки Одину /Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга, с. 268/. Так происходит и с Хельги. «Даг, сын Хегни, принес Одину жертву, чтобы тот помог отомстить ему за отца. Один дал Дагу свое копье. Даг встретил Хельги, своего зятя, у рощи, которая называется Фьетурлунд. Он пронзил Хельги копьем. Хельги пал... Холм был насыпан на могиле Хельги. И когда он попал в Вальгаллу, Один предложил ему править всем наравне с ним самим» /Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга, с. 264–265/. Этот пример очень показателен, так как одна из самых озадачивающих черт короля Одина, по мнению Ж. Дюмезиля, связана с тем, что «все происходит так, как если бы земные сражения были всего лишь инициационными испытаниями, где вынимается «жребий» убитого, которому он открывает другую жизнь, в Вальгалле»[5]. /Речи Гримнира, 9–10 и 23/. И действительно, Один являлся владыкой не столько живых воинов, сколько мертвых, погибших на поле брани и превратившихся в небесных героев – эйнхериев, которые: рубятся вечно, в схватки вступают, а кончив сраженье мирно пируют в чертоге у Одина /Речи Вафтруднира, 41/. Кроме того, иногда Один «брал с собой голову Мимира, и она рассказывала ему многие вести из других миров, а иногда он вызывал мертвецов из-под земли или сидел под повешенными. Поэтому его называли владыкой мертвецов или владыкой повешенных»./

Круг земной, с. 13–14/. Именно так он общается с вельвой /Сны Бальдра, 4–5/. При этом Один не брезговал и человеческими жертвоприношениями, причем жертва обязательно должна была быть повешена на дереве смерти и пронзена копьем /Беовульф, 2452–2453/, подобно самому Одину, который: ...висел в ветвях на ветру девять долгих ночей, пронзенный копьем, посвященный Одину, в жертву себе же, на дереве том, чьи корни сокрыты в недрах неведомых /Речи Высокого, 138/, для того, чтобы приобрести знание рун /Речи Высокого, 139/. Отсюда всего один шаг до еще одной, не менее важной функции Одина – колдовства, с помощью которого «он мог узнавать судьбы людей и еще не случившееся, а также причинять людям болезнь, несчастье или смерть, а также отнимать у людей ум или силу и передавать их другим» /Круг земной, с. 13–14/.

Магия Одина распространялась и на неодушевленные предметы. Ему «было известно о всех кладах, спрятанных в земле, и он знал заклинания, от которых открывалась земля, скалы, камни и курганы, и он словом отнимал силу у тех, кто в них жил, входил и брал, что хотел... Он мог также словом потушить огонь, или утишить море, или повернуть ветер в любую сторону, если хотел, и у него был корабль – он назывался Скидбладнир, на котором он переплывал через большие моря и который можно было свернуть, как платок»/Круг земной, с. 13–14/. В мифах об Одине нашли отражение также пережитки шаманизма и тотемизма. «Один мог менять свое обличие. Тогда тело его лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или змеей и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей. У него было два ворона, которых он научил говорить. Они летали над всеми странами и о многом рассказывали ему» /Круг земной, с. 13–14/. Также Один имел двух волков, которые сопровождали его в битвах / Речи Гримнира, 19–20/. Из всего вышесказанного уже ясно, что Один – вовсе не добрый бог, как впрочем и не злой. Эти категории в принципе неприложимы к скандинавским богам, которые являются всего лишь слепками с людей, живших в то время.

Так в образе Одина воплотились черты реального конунга периода раннего средневековья, чьи изменчивость, непредсказуемость, коварство, демонизм являются следствием войны всех против всех, которая шла в то время в Северной Европе. Один, так же как правитель того периода времени, страшен. Никто, даже его приспешники, не могут чувствовать себя в безопасности, имея с ним дело. Гибнет етун Вафтруднир, которого он спросил: «Что сыну Один поведал, когда сын лежал на костре?» /Речи Вафтруднира, 54/, хотя сам Вафтруднир и расценивает это не как вероломство, а как проявление его мудрости /Речи Вафтруднира, 55/. Погружается в волшебный сон Сигрдрива, которую «Один уколол шипом сна» /Речи Сигрдривы, с. 284/ за то, что: не того сгубила, кто был ей указан /Речи Фафнира, 43/. Сам Один говорит о себе: «С тех пор как хожу средь людей, немало имен у меня» /Речи Гримнира, 48/, и действительно, он имеет привычку неузнанным ходить по земле сея распри и раздоры /Песнь о Харбарде, 24/, а также соблазняя женщин /Песнь о Харбарде, 18/. Даже ведьмы и колдуны не в состоянии противостоять чарам Одина /Песнь о Харбарде, 20/, для которого обычное дело «злом отплатить за добрый подарок» /Песнь о Харбарде, 21/.

Неудивительно, что Один является владыкой ужаса, страха, морока и обмана, с их помощью получая власть над душами людей. «Когда он сидел со своими друзьями, он был так прекрасен и великолепен с виду, что у всех веселился дух. Но в бою он казался своим недругам ужасным. И все потому, что он владел искусством менять свое обличье, как хотел» /Круг земной, с. 13–14/. Но властитель раннего средневековья, олицетворением которого является Один, в принципе не мог быть другим. Борьба за власть в это время принимает такие острые формы, что человек не «одинического» плана просто не сможет к ней прийти, а если каким-то чудом придет, то долго на вершине не удержится. Только человек, внушающий страх, может быть властителем в этот период времени, только священный ужас подданных перед властью в лице короля является гарантом существования государства. Представления именно о таком идеальном конунге и находят свое отражение в образе Одина, но в фигуре этого короля мертвецов как нельзя лучше отразилось и отношение древних германцев к власти как таковой, тесно связанной, в их глазах, с насилием и принуждением, чуждой и природе, и человеку, и всему живому, внушающей им неподдельный ужас и вызывающей страх. Но в чем его специфика?

С одной стороны, правитель является причиной страха в силу своей чуждости народу, «король из-за моря» – явление, обычное в эпоху становления государства. Достаточно вспомнить трех братьев-основателей русского государства – Рюрика, Синеуса и Трувора; Крака, призванного на правление в Польское государство; основателя первой датской королевской династии Скильда Скевдинга, о котором говорится как в «Беовульфе», так и в скандинавской «Саге о Скьельдунгах»; а также братьев Хенгеста и Хорста, которые привели англосаксов в Британию[6]. Этот феномен находит свое отражение и в эпосе. Тот же Один – предводитель асов, бог-завоеватель /Прорицание вельвы, 24/, отобравший власть у более древних земледельческих богов ванов /Речи Вафтруднира, 39/.

К тому же страх перед королем заложен изначально, по определению. Это страх перед человеком, обладающим реальной силой – лично ему преданной дружиной, которая состоит из профессиональных воинов, находящихся на службе у короля и получающих в качестве вознаграждения плату в форме даров, которые, к примеру, раздает Хродгар в Хеороте /Беовульф, 80–81/, а также земельных наделов. Именно наличие у короля военной силы обуславливает его приход к власти и возможность удержать ее, как это происходит со Скильдом Скевингом, когда «стал разрастаться властный под небом, и возвеличенный, силой принудил народы заморья дорогой китов дань доставить достойному власти» /Беовульф, 8–12/, Хродгаром, который «...возвысился в битвах удачливый, без споров ему покорились сородичи, выросло войско из малой дружины в силу великую» /Беовульф, 64–67/. И Другими, поскольку «гнев и вражда и обида не спят; ум и оружие конунгу надобны, чтоб меж людей первым он был» /Речи Сигрдривы, 36/. При этом моральные качества короля отходят на второй план. Так, конунг Гейрред приходит к власти отправив на тот свет собственного брата, по совету все того же Одина /Речи Гримнира, с. 209/. И это не мешает ему быть хорошо принятым, избранным конунгом и «стать знаменитым мужем»

/Речи Гримнира, с. 210/. Но эта же военная сила, которой обладает конунг, внушает всем остальным членам общества страх. Во многом это связано с особенностями людей, входивших в комитат.

Выше уже упоминались эйнхерии – избранники, которые после смерти попадают на небо и соединяются с Одином, становясь его друзьями, в то время как остальные, связанные с землей, остаются в ней, отправляясь в подземное царство Хель. Франко Кардини предполагает, что «существование небесных героев обусловлено волей божественных асов, обычных же смертных – волей ванов, связанных с культом матери-земли»[7], однако нас больше интересует сообщество эйнхериев как прообраз дружины, комитата, который создает вождь, желающий во всем подражать божественному образцу и ищущий достойных товарищей для своей свиты. «К богатому и славному воину сбегаются не только юные энтузиасты, жаждущие приобрести жизненный опыт, но и все, кто оторван от своего корня, оказался на обочине того существования, которое влачит их родная община; все воины, которым надоела мирная жизнь – время нудного и нищенского прозябания; все, кто так или иначе не в ладах со своим родоплеменным обществом. Люди буйного нрава, которым претит спокойный труд на земле и тихие радости домашнего очага, которых недолюбливают мирно настроенные соплеменники. Люди, жаждущие войн, богатства, кутежей. Насильники, для которых грабить и пропивать награбленное – привычное дело. Они вечно нищие, но их терзает такая жадность, которой не сравниться с алчностью купца. «Медведи», «волки», «псы» – так называют их саги. Берсерк –привычный член свиты вождя», – так описывает этот процесс Франке Кардини[8]. Описания этих людей встречаются и в песнях «Старшей Эдды». Таков, например, Хельги Убийца Хундинга чья «кольчуга обрызгана кровью, ест мясо сырое, шлем не снимая» /Вторая песнь о Хельги Убийце Хундинга, 7/. Людям, не входящим в комитат, они, без сомнения, внушают страх, однако отношения, существующие внутри него, способствуют преодолению их страхов, чему в немалой степени способствует ее лидер – король.

Все члены дружины являются, по сути, одной семьей, поэтому «должно дружиннику: не плести на соседей сетей хитрости, ни коварных ков, козней душегубительных, на соратников и сородичей!» /Беовульф, 2166–2169/. Договоры между ними скрепляются кровью, подобно тому, как скрепили его Один и Локи / Перебранка Локи, 9/, а вождь является для своих воинов отцом, призванным заботиться о каждом, как это делает, например, Беовульф, который, отправляясь на смертный бой, обращается к Хродгару с просьбой «быть защитой моим сподвижникам, дружине верной, коль скоро я сгибну» /Беовульф, 1473–1481/, и не считает себя вправе «вести дружину, рать многолюдную на огнекрылого» / Беовульф, 2345–2346/. Отношения между королем и его дружиной строятся на основе принципа вассального долга, когда дружинники сохраняют безусловную преданность королю в качестве платы за милости, которыми он их одаривал /Беовульф, 19–25/ и соблюдение которого – залог устойчивости, благополучия и жизнеспособности раннесредневекового общества. Так поступает Беовульф, который «за все, что Хигелак мне дал державный, за все достояние, дом и земли, ему платил я клинком, сверкающим в работе ратной» /Беовульф, 2490–

2493/. Однако бывают и исключения из правил. Тот же Беовульф получает смертельную рану в битве с драконом, поскольку «не нашлось под рукой у конунга, как должно в сражении, благородного воинства – но в дальнюю рощу спасалась дружина, рать укрылась» /Беовульф, 2595–2598/, и лишь молодой Виглаф до конца остался верен дружинному долгу, пытаясь усовестить соратников и помочь конунгу /Беовульф, 2632–2641 и 2646–2677/. Расплата за это страшное преступление – нарушение вассальной верности – наступает немедленно. Судьба не только не щадит клятвопреступников, тех «десять бесславных, бежавших в страхе, копья в испуге поднять не посмевших, меча в защиту ратеначальника, – и вот покрывшие щиты позором» /Беовульф, 2846–2849/, которым отныне «не будет даров сокровищных, нарядов ратных, ни радостей бражных; и вы утратите, землевладельцы, наделы наследные, когда услышат дружиноводители, в краях сопредельных о том, как в битве вы обесславились!» /Беовульф, 2883–2889/, но со смертью короля несчастья обрушиваются на все племя гаутов /Беовульф, 2911–1925 и 2999–3007/, которых «ждут войны и кровомщение» /Беовульф, 2910–2911/. Однако и соблюдение верности конунгу его дружинниками во многом определяется их страхом перед возможными последствиями ее нарушения.

Кроме того власть короля имела ярко выраженный сакральный характер. У язычников-варваров он был обусловлен представлениями о чудесном происхождении короля. Так франкский Меровей считался зачатым от чудовища, вследствие чего у всех его потомков на спине росла щетина. Англо-саксонского Беовульфа в детстве «презирали и бесчестили» /Беовульф, 2184/, так как «слабым казался он и беспомощным» /Беовульф, 2187/, до тех пор пока не настал час состязания с Брекой и поединка с морскими чудовищами, в котором впервые проявилась его героическая сущность /Беовульф, 561–571/, – типичный сказочный мотив «сидня», нашедший отражение в эпической поэзии. Христианство также не осталось в стороне, создав концепцию короля как помазанника божьего. Так, например, в Англии король Альфред в конце IX в. обосновывает правомерность земельного пожалования «данной богом властью» и королевским авторитетом.

Однако и в том и в другом случае король – это человек, обладающий личной харизмой. Таким образом, уже в эпоху раннего средневековья складывается особый тип «харизматической» власти, противопоставляемой Максом Вебером власти как «рациональной», основанной на вере в законность существующего порядка, так и «традиционной», основанной на вере в святость традиции и праве властвовать для тех, кто получил власть в силу этой традиции[9]. Этот совершенно особый тип власти предусматривает наличие авторитета, основанного на безоговорочном и радостном подчинении и вере в сверхъестественную святость, героизм или другие необыкновенные качества ее носителя. Однако эта непохожесть и сверхъестественность в свою очередь, внушают страх. При этом, в исследуемую нами эпоху, «харизма» рассматривается как принадлежность не одного лица, а рода в целом, любой член которого может претендовать на трон.

С другой стороны, только наличие короля, слепая вера в его всесилие были способны избавить народ от множества других страхов, в силу уникальности выполняемых им функций. В.К.Ронин справедливо отмечает, «что время без

короля у любого народа раннего средневековья – время слабости»[10]. Ставя над собой короля, народ утверждает тем самым собственную независимость и организованность. Сила короля и его рода – источник благополучия и процветания народа, а смерть короля влечет за собой гибель всех его подданных /Беовульф, 3020-3027/. Отсюда и возникает концепция неприкосновенности династии, когда убийство или пленение врагами кого-либо из королевского рода считались величайшим несчастьем. Е.А.Мельникова указывает, что в VII в. личность короля ограждается от посягательств, так же как и личность любого свободного, вергельдом хотя и значительно большего размера[11]. По «Законам северных людей» (п.1) вергельд за убийство короля, равный вергельду эрла, выплачивается его роду и такая же сумма – «народу» для оплаты королевского достоинства». О том, что практика и ранее была именно такова, говорит и «Англосаксонская хроника», где, например, упомянуто, что в 694 г. жители Кента выплатили королю Уэссекса Инэ 30 000 пенсов за сожжение его родственника, члена королевской семьи. Дополнительная оплата «королевского достоинства» свидетельствует об особом статусе короля, его возвышении не только над народом в целом, но и над знатью. На протяжении VII–IX вв. королевская власть укрепляется, король начинает занимать в социальной иерархии место, не сопоставимое с положением любого другого представителя светской знати. Королю (как и архиепископу) не требуются свидетели или принесение присяги в суде – эта норма впервые вводится в «Законах Уитреда» (п. 16). Нарушение мира в жилище короля, на территории его бурга и просто в его присутствии карается все большим вергельдом. Наконец, в «Законах Альфреда» появляется статья, свидетельствующая об окончательном отрыве социального статуса короля от прочих свободных: «Если кто-нибудь злоумышляет против жизни короля лично сам или посредством предоставления убежища изгнаннику или одному из его людей, то он возместит своей жизнью и всем, чем владеет» (п. 4). Речь теперь идет не о денежной компенсации, как прежде, а о смертной казни преступника. Таким образом, личность короля становится неприкосновенной.

Однако в целом отношения между королем и народом носили ярко выраженный контрактный характер. Король умножал славу народа и защищал его, а народ сражался за короля, но как только удача отворачивалась от правителя, его вполне могли принести в жертву, чтобы возвратить себе расположение богов. К тому же, в соответствии с германскими нормами, король, действия которого наносили вред обществу, мог быть изгнан или убит. Так, согласно исследованию Е.А.Мельниковой, еще в VII в. в Британии к этой мере неоднократно прибегала знать отдельных королевств[12]. В 774 г. был смещен король Нортумбрии Эльхред, в 757 г. король Уэссекса Сигеберхт был лишен королевской власти советом знати «по причине неправедных дел». Таким образом, народ сам выбирал себе достойного короля, как в случае с Беовульфом, которого гауты, правда безуспешно, просили стать их правителем /Беовульф, 2372–2378/.

Однако прочность власти в период раннего средневековья зависит не только от Бога, судьбы, народа, но и от самого короля. Его личность уникальна уже тем, что он – один из немногих людей той эпохи, которые обладали значительной степенью индивидуальности. Г.С.Лебедев отмечает, что уже конунгов-вар-

варов характеризует широта взглядов, связанная с бурной молодостью, прошедшей в далеких походах; устойчивость политических претензий, так как их никогда не покидает мысль, что им по праву принадлежит престол в северных странах; быстрые и решительные действия после победы; готовность к радикальным реформам (не всегда успешным); борьба со старой языческой религией и насаждение христианства, жестокость и террор по отношению к врагам[13], если это «конунги-викинги» типа Олава Святого[14], либо наоборот - склонность к компромиссам, готовность отказаться от некоторых достижений своих предшественников, отсутствие религиозной нетерпимости, поскольку языческие жертвоприношения – традиционная королевская общественная обязанность, осмотрительность и осторожность в военном деле, при безусловной личной храбрости, и в проведении реформ, если это – «мирные конунги» типа Хакона Доброго[15], Магнуса Доброго[16] и других. Таким образом, в Скандинавии, как и в других странах бессинтезного региона, война и завоевания чередуются или идут бок о бок с внутренними процессами. «Мирные конунги», сменяя «конунгов-викингов», закрепляют достижения собственных воинственных предшественников и готовят почву для активных преемников. Следовательно идут количественные накопления изменений в обществе, экономике, политической жизни, которые подготавливают качественные изменения»[17]. Но в том и другом случае мы имеем дело с людьми, в высшей степени незаурядными. Однако именно для них власть может представлять значительную опасность.

Опасность эта двояка. С одной стороны, это – искушение богатством, которое в эпоху раннего средневековья также довольно специфично. А.Я.Гуревич отмечает, что в латинских текстах часто встречается словосочетание «potens et pauper», причем если «potentes» – властители, правители, люди сильные, могучие, обладающие значительным богатством, то «pauperes» – бедные, подчиненные, не имеющие власти[18]. Таким образом, в исследуемую нами эпоху богатство имеет ценность не само по себе, а как проявление могущества человека. Оружие, драгоценные кольца, запястья, гривны, заморские плащи, любимый меч, конь, корабль и многое другое рассматриваются как продолжение его личности, материальное выражение его славы, причем ценность имеют только те вещи, которые добыты в бою, за которые уплачено кровью. Пиры, дары, клады, жертвоприношения богам – вот достойные способы их использования. Так поступает каждый уважающий себя конунг /Пророчество Грипира, 7/. В противном же случае, когда человека одолевает скупость, велика вероятность, что его постигнет участь Гейрреда, которого покарал Один, по наущению Фригг. И хотя то, что «Гейрред был скуп на еду, было действительно величайшей неправдой» /Речи Гримнира, с. 210/, он нарушил другой основной закон – закон гостеприимства, приказав схватить человека, «на которого собаки не стали лаять... Пришелец был в синем плаще и назвался Гримнир. Больше он о себе ничего не сказал, как его ни расспрашивали. Конунг велел пыткой добиться от него ответа и посадить между двух костров. Так он просидел восемь ночей» /Речи Гримнира, с. 210/, за что и поплатился жизнью, так как пришельцем оказался сам Один. «Меч выскользнул у него рукоятью вниз. Конунг споткнулся и упал ничком, а меч пронзил его, и он умер. Тогда Один исчез» /Речи Гримнира, 215/. Не менее

печальна судьба короля Фроди, который приказал двум вещим девам, Фенье и Менье, намолоть для него золота на волшебных жерновах Гротти. «Они так и сделали, намололи сперва золото, мир и счастье для Фроди. Тогда он не стал давать им ни отдыха, ни сна, более долгого, чем нужно, чтобы кукушка помолчала или прокуковала. И говорят, что они спели песнь, которая называется Песнь о Гротти...» /Песнь о Гротти, 346/, накликав на его голову все возможные бедствия /Песнь о Гротти, 19–22/.

Другим, не менее страшным искушением для короля являлась сама власть. Долг короля «жить добродетельно, властить справедливо наследной вотчиной» /Видсид. 11–12/, а также заниматься наилучшим устройством мира /Песнь о Гротти, 6/, подобно королю Фроди, который «установил мир всюду, где говорят на датском языке, и люди называют это «мир Фроди». Ни один человек не причинил вреда другому, даже если ему попадался убийца его отца или брата, свободный или связанный. Тогда не было ни одного вора или разбойника, так что одно золотое кольцо долго лежало на поле Ялангрсхейд» /Песнь о Гротти, с. 346/ Именно так должен поступать «тот, кто хочет престолу счастья» /Видсид, 13/.

Однако бывают и исключения из правил. Так Херемод оставил о себе очень недобрую память /Беовульф, 1709–1719/ как о короле, который «не кольцами данов радовал, но безрадостные длил усобицы, распри ратников во владеньях своих» /Беовульф, 1719–1722/.

Однако в эпоху раннего средневековья механизм смещения неугодных правителей работал довольно исправно, чему в немалой степени способствовало наличие народного ополчения.

В Британии оно набиралось по территориальному принципу: «по одному снаряженному воину из числа свободных общинников-кэрлов от земельного владения в пять гайд. Каждый административный округ, таким образом, поставлял в армию короля определенное количество людей, возглавляемых элдорменами этого округа и местными тэнами-землевладельцами»[19]. Покровителем же его являлся Тор. Поговорим о нем поподробнее.

Образ Тора во многом противоположен образу Одина, и прежде всего он настолько же прост, насколько Один сложен. Это видно уже из их имен. И если Одина в скандинавской поэзии называют «всеотец», «бог повешенных», «ас воронов», «супруг Фригг», «Третий», «Игг», «тот, кого обнимала Гуннлед», «друг Мимира», «противник Волка», «бог павших», «Тюр войны», «испытатель воинов» /Младшая Эдда, 106–107/, что указывает на многообразие выполняемых им функций, то Тора обозначают как «повелителя и владетеля молота Мьеллънир, пояса Силы и Бильскрнира», «защитника Асгарда и Мидгарда», «недруга и истребителя великанов и великанш», «убийцу Хундинга, Гейрреда и Тривальди», «недруга Мирового Змея», «устрашителя великанов», «сокрушителя черепа Хрунгнира», «отрубившего девять голов Тривальди», «врага вечерних жен», «владетеля козлов», «истребителя гаутов гор» и т.д. и т.п. /Младшая Эдда, 109–110/.

И действительно Тор – «высокий и сильный, вспыльчивый и простодушный воин с рыжей бородой и громким голосом. В колеснице запряженной козлами, и в сопровождении своего слуги Тьялви он совершает поездки на Восток, в страну

великанов и там сражается с ними»[20]. Но делает он это не в силу какой-то особой кровожадности своего характера, а потому что, «если бы он их не убивал, они бы стали так многочисленны, что жизнь стала бы для людей невозможной»[21]. «Есть у него три сокровища. Одно из них – молот Мьелльнир. Великаны и горные исполины чуют молот, лишь только он занесен. И не диво: он проломил череп многими предкам и родичам. И другим бесценным сокровищем владеет Тор – Поясом Силы. Лишь только он им опояшется, вдвое прибудет божественной силы. Третье его сокровище - это железные рукавицы. Не обойтись ему без них, когда хватается он за молот!» /Младшая Эдда, с. 41–42/. Однако, за исключением этих волшебных предметов, никакими магическими способностями Тор, в отличие от Одина, не обладает. И хотя про него говорят, что «нет такого мудреца, чтобы смог перечислить все его великие подвиги» /Младшая Эдда, с. 42/, они довольно однообразны, и побеждает он лишь с помощью грубой силы, а не ума.

Правда, этой силе уступает даже Локи /Перебранка Локи, 64/, но он же, единственный из всех асов, способен убедить Тора одеть женскую одежду и под видом Фрейи отправиться к Трюму, жаждущему получить ее в жены /Песнь о Трюме, 15, 17–19/, а его насмешек страшатся все боги, без исключения. Фактически здесь мы имеем дело с двумя психологическими типами – «хитрецом» и «простецом» – характерными для простых воинов, когда гибкий ум «хитреца» компенсирует недостаток сообразительности у «простеца», помогая ему в различных сложных ситуациях, – примером может служить история о том, как охромели козлы Тора и о путешествии его к Утгарда-Локи /Младшая Эдда, с. 66–84/. В целом же и тот, и другой нуждаются друг в друге как в мифологическом, так и в реальном мире, поскольку их взаимодействие – союз силы и ума – лежит в основе боеспособности и непобедимости воинов.

Сыновья Тора – Мауни и Моди («сила» и «смелость») – являются олицетворением его качеств, однако функции их до конца не выяснены. Одни исследователи считают Тора богом земледельцев, поскольку, согласно представлениям древних скандинавов, он дарует земле плодородие. Другие, вслед за М.И.Стеблин-Каменским, утверждают, что он является богом воинов, поскольку Тор «очень почитался викингами», в том числе как «бог грома и молнии», а также как «защитник от колдовства, болезней и всего злого»[22]. Но лично мне вся эта дискуссия представляется надуманной. Вслед за Ж.Дюмезилем я считаю, что Тор - полифункциональный бог, «дающий полям плодородие только как счастливое следствие своих поединков с некоторыми великанами»[23]. И действительно, в эпоху когда крестьянин легко превращался в воина, а воин - в крестьянина трудно было ожидать от их богов чего-то другого. Однако нас в образе Тора интересует не это, а полное отсутствие демонических, устрашающих черт, так характерных для Одина - бога профессиональных воинов. О противостоянии родового и воинского коллектива уже было немного сказано выше, заметим только, что скандинавы эпохи викингов уже осознавали его наличие, что нашло свое отражение в эддической «Песни о Харбарде», сюжетом которой является перебранка Одина и Тора у переправы. /Песнь о Харбарде, 1–60/.

Из всего вышесказанного видно, что в период раннего средневековья власть – страшная сила, способная и возвысить и низвергнуть, и спасти и погубить. Она по плечу только сильным духом, избранникам богов, лучшим из знатнейших, которые только и в состоянии с ней совладать, но - интересный момент - в варварском мире существовало устойчивое убеждение, что даже их она рано или поздно губит, независимо от их природной силы и от того, добро или зло двигало ими с самого начала. Все это не более чем вопрос времени. Власть неизбежно сопряжена с золотом, а золото с проклятием – это одна из самых устойчивых мифологем. Гибнут все, прикоснувшиеся к сокровищам Нибелунгов, превращается в дракона воин, посягнувший на его клад, и т.д., и т.п. Кроме того, за все необходимо платить, а за власть в особенности, даже Одину приходится оставить один глаз в источнике Мимира, у корней ясеня Игдрасилъ, в обмен на тайное знание, дар предвидения, духовное зрение, которое только и дает подлинную власть - власть над душами людей /Прорицание вельвы, 28/. Власть неизбежно идет рука об руку со смертью, и те, кто берет ее ради блага своего народа или ради личной корысти, это знают, но в том то и дело, что скандинавы сами выращивают свою судьбу.

Положение несколько изменяется с появлением на исторической сцене христианства, когда король начинает выступать как воин Христов, который либо огнем и мечом, либо относительно мирно осуществляет христианизацию. При этом на первый план выступает еще одна ранее практически не проявлявшаяся его функция. Речь идет о цивилизующей роли властителя. Для примера обратимся к хоть и более поздней, но очень яркой легенде о короле Фродо, записанной Саксоном Грамматиком[24]. Спутники его – самые настоящие берсерки, которые грабят, убивают, насильничают, ведут себя как звери. Король требует от них дисциплины, дает моральные установки, и постепенно они превращаются в воинов-эйнкхериев, способных усмирять и очеловечивать собственный древний гнев, сохраняя при этом его позитивные стороны. Точно так же в «Саге о викингах Иомсборга» мы можем найти проторыцарский кодекс воинского братства. К тому же христианство объективно способствует усилению королевской власти. Уже в конце X в. известный церковный деятель и писатель Британских островов Эльфрик утверждал, что король не может быть низвергнут, поскольку «после того, как он коронован, он имеет власть над людьми, и они не могут сбросить ярмо со своих вый»[25]. Какой же вывод можно сделать из всего вышесказанного?

В период раннего средневековья происходит становление королевской власти и феодального государства, причем процесс этот идет не только в материальном, но и в духовном мире тогдашних людей. Изменения, которые претерпевает сама их ментальность, начинаются в сугубо варварском мире, усиливаются и развиваются под влиянием христианства, которое, однако, заимствует из этого мира концепцию короля-воина, короля-чародея, короля-властителя ужасов, управляющего в значительной степени при помощи страха, внушаемого им своим подданным, который парадоксальным образом уживается с восхищением и любовью по отношению к нему. Причина этого феномена - в том, что в сознании людей существует психологический барьер. Человек перешагнувший его

впадает в состояние аффекта, известное как «панический страх, способный навязывать стереотипы поведения (бегство, оцепенение, защитную агрессию)»[26]. Однако в нормальных условиях сознание человека, его психика защищаются от этого, рационализируя ужас, испытываемый им, или, если это невозможно, переводя страх в его противоположность. Именно этот механизм срабатывает, когда речь идет о короле, внушающем страх и правящем при помощи него, с которым подданные, находящиеся в подчиненном положении, ничего не могут поделать, вследствие чего бессилие и подсознательный ужас переводится в любовь. Таким образом в период средневековья любой человек или институт, имеется в виду в первую очередь церковь, удерживались у власти, балансируя между этими двумя ее компонентами – страхом и любовью – но как только равновесие нарушалось, наступал крах.

Примечания

1. Безрогов В.Г. Экономические функции власти в ранней Ирландии. (Опыт построения модели для переходного периода от древности к раннему средневековью) //Власть и политическая культура в Средневековой Европе. М., 1992. С. 58–64.
2. Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972. С. 83.
3. Сага об Инглингах //Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 11–38.
4. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 144.
5. Там же. С. 141–145.
6. Мельникова Е.А. Меч и лира. М., 1987. С. 8.
7. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 108.
8. Там же. С. 125.
9. Хачатурян Н.А. Современная историография о проблеме королевской власти в средневековом обществе. //Средние века. М., 1995. Вып.58. С. 144–149.
10. Ронин В.К. Франки, вестготы, лангобарды в VI–VII вв.: политические аспекты самосознания //Одиссей. Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 60–77.
11. Мельникова Е.А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. С. 27–28.
12. Там же. С. 27.
13. Лебедев Г.С. Конунги-викинги. (К характеристике типа раннефеодального деятеля в Скандинавии) // Политические деятели античности, средневековья и нового времени. Л. 1983. С. 44–53.
14. Сага об Олаве Святом // Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 167–378.
15. Сага о Хаконе Добром //Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980. С. 67–87.
16. Сага о Магнусе Добром // Там же. С. 378–402.
17. Лебедев Г.С. Конунги-викинги. (К характеристике типа раннефеодального деятеля в Скандинавии) // Политические деятели античности, средневековья и нового времени. Л., 1983. С. 44–53.
18. Гуревич А. Я. Нескромное обаяние власти // Одиссей. Человек в истории: Представления о власти. М., 1995. С. 67–75.
19. Мельникова Е.А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. С. 29.
20. Стеблин-Каменский М.И. «Старшая Эдда» // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. М.-Л., 1963. С. 198.
21. Там же.

22. Там же.
23. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 138–141.
24. Цит. по: Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
25. Цит. по: Мельникова Е.А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. С. 27.
26. Психологический словарь /Под ред. А.В.Петровского, М.Г.Ярошевского. М., 1990. С. 386.

О.Н. МУХИН

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЕ, В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Ситуация, сложившаяся в исторической науке в последнее время, открывает широкие возможности для исследования ранее недостаточно изученных проблем, позволяя использовать весь объем накопленных знаний, не ограничивая себя рамками отдельных теоретических построений. Эта ситуация хороша широтой возможностей выбора и перспектив, но сложна их неясностью, когда повышается индивидуальная ответственность каждого исследователя при подборе материала и инструментария для своей работы.

В русле вышесказанного мною для исследования особенностей генезиса средневековых политических структур выбран метод сопоставления знания о макропроцессах и их конкретных проявлениях на микроуровне, позволяющий задействовать результаты исследований различных школ и направлений, оставаясь при этом на более или менее устойчивой платформе доказательности, в то же время не объявляя монополии на истину и оставляя ситуацию открытой для плодотворных дискуссий.

Предмет рассмотрения выбран из всего многообразия явлений раннесредневековой политической истории не случайно. Пристальное изучение такого масштабного феномена, как политическая элита, наводит на мысль о ее исключительной роли практически во всех исторических процессах (рамки данной статьи не позволяют достаточно подробно остановиться на дискуссионном вопросе о содержании термина «политическая элита» и его отграничении от других определений элит, отметим лишь, что под ним подразумевается социальный слой, имеющий непосредственный доступ к высшему государственному управлению на тех или иных уровнях). Остальные участники этих процессов (королевская власть, религиозные структуры, общинные институты) являются соучастниками, контрагентами, фоном либо целью знати. В этом нетрудно убедиться, хотя могут быть и другие мнения. Элита является, по сути, инфраструктурой политической власти. Политическая роль общины на всем протяжении раннего средневековья неуклонно падает, о жречестве или церкви говорить отдельно от знати не имеет смысла, и даже король, – как правило, фигура, зависимая во всех отношениях. Это легко увидеть даже во времена достижения монархией высше-

го уровня полномочий – абсолютизма (убийство Генриха IV французского, Павла I в России, фактическое отстранение от правления Людовика XIII Ришелье и масса других примеров мятежей, заговоров, фронды и регентства).

При изучении проблем, вынесенных в заглавие данной статьи, можно выделить несколько содержательных пластов, не завязанных на хронологическую последовательность, а зачастую параллельных, что значительно усложняет работу исследователя:

- генезис военно-служилой знати и ее отношения с родовой знатью;
- политическая элита как носитель пассионарности в эпоху Великого переселения народов (ВПН);
- политическая элита как хранитель и передатчик культурных традиций;
- роль политической элиты в синтезе романского и варварского укладов;
- роль политической элиты в этнических процессах;
- отношения политической элиты с королевской властью;

Внутри этих наиболее общих тем существует большое число более узких, но значимых проблем. Уже первая из выделенных тем – вопрос о генезисе военно-служилой знати – демонстрирует всю многоплановость проблемы. Ни один источник не позволяет с точностью зафиксировать момент появления на фоне всегда существовавшей племенной верхушки наиболее важного для последующих исторических процессов слоя военной знати. Этот процесс растянут во времени и носит массу характерных черт в каждом регионе и, пожалуй, племени. Здесь-то и требуется привлечение всех наличествующих в источниках и литературе конкретных фактов и событий.

Вопрос о генезисе политической элиты тесно связан с проблемой генезиса королевской власти, так как отношение тех или иных групп к королю или конунгу служит критерием их дифференциации по роли в племени. В существующей литературе родовая знать, как правило, связывается с сакральными характеристиками власти, тогда как военная, что ясно из названия, – военными. В.П.Буданова отмечает, что оба типа элит формировались вокруг конунга: родовая как хранительница племенных традиций и обычаев, что связано с сакральным характером власти конунга, военно-служилая – на основе дружинных отношений, центральной фигурой которых также являлся конунг[1].

Однако яркий феномен викингов, основа которого состояла в том, что «элементы, вступавшие в противоречие с племенной знатью, опиравшейся на сакрализованный авторитет, словно выдавливались из общества»[2] и опять-таки возглавлялись конунгами-викингами, заставляет усомниться в универсальности этой схемы. Это яркий пример того, что необходимо учитывать все индивидуальные региональные особенности, и в то же время – следствие давней проблемы, коренящейся еще в произведениях Тацита и нерешенной и в наши дни. Я имею в виду проблему понимания терминов «rex» и «dux», традиционно трактуемых как «король» и «военный вождь». До сих пор не удается разобраться до конца, когда эти функции совпадают в одном лице, а когда разделены, что затрудняет толкование тех или иных конкретных свидетельств. Ссылаясь на В.Шлезингера, А.Н.Ганенко отмечает, что в преобладании принципа «ex virtue» (по доблести) над знатностью в алеманнском обществе отразился процесс роста значения воен-

ной знати и оттеснения ею родоплеменной верхушки, когда военный вождь (Heerkonig) брал на себя функции гражданского вождя (Volkskonig) и «объединял в своем лице и того и другого»[3].

Итак, основным процессом в русле рассматриваемой нами проблемы являлось усиление военно-служилой знати, что так или иначе должно было происходить за счет знати родовой. При этом базовыми источниками политической элиты раннего средневековья являются оба типа знати, так как в эту эпоху политические и религиозно-сакральные характеристики власти нераздельны.

Как же на деле происходил процесс выделения военно-служилой знати? Для варварского мира он прежде всего связан с таким явлением, как дружина. При катализирующем воздействии военного фактора, перманентного и даже набирающего силу в данный период, вполне естественно усиление значения в племени прослойки, связанной с войной, причем одновременно расширяется возможность увеличения ею своего престижа и богатства. Дружина – группа беспокойных людей, ищущих выхода из традиционных отношений, формировавшаяся вокруг известного вождя. Именно эти структуры во многом сделали возможным ВПН и стали движущей силой создания раннесредневековой государственности.

Схожие процессы роста властных полномочий знати происходили и в Римской империи, уже с начала III в. испытывавшей острые приступы кризиса, приведшего через два с половиной столетия к ее падению. В условиях ослабления центра знать провинций вместе с грузом возраставшей ответственности получает большие полномочия в решении своей судьбы и даже судьбы империи в целом – она выдвигает императоров из своего числа, призванных в первую очередь решать местные проблемы, строит на своих виллах укрепления и создает собственные вооруженные отряды, становясь разрозненными островками сохранения римской традиции в море варварской экспансии. Особо здесь следует отметить роль епископов, выходцев из знатнейших родов, часто остававшихся единственной реальной силой, способной защитить население провинций от нашествия благодаря своему религиозному авторитету и накопленным материальным ресурсам.

Формирование феномена политической элиты средневековья происходит уже в рамках новых государственных образований – варварских королевств. Каковы же судьбы военно-служилой и родовой знати внутри этого общего процесса? Конкретные события в тех или иных регионах дают нам разные варианты ответа.

При столкновении двух групп знати (учитывая отмеченное усиление военной) родовая знать могла просто физически устраняться, однако можно отыскать и свидетельства ее сохранения. Некоторые свидетельства трудно интерпретировать однозначно, например уничтожение Хлодвигом правителей рипуарских франков, – что это, яркое выражение победы военно-служилой знати над родовой или просто борьба за первенство в среде политической элиты?

Существовал вариант общего перемещения племени на новые земли, которому родовая знать могла не препятствовать в случае исчезновения на старом месте источника ее могущества (в результате проигранной войны или природных катаклизмов).

Однако наиболее распространенный результат столкновения – уход военно-служилой знати (что не означало ее окончательного проигрыша) с последующим возвращением обогащенной внешним опытом или оседанием ее на новых землях в качестве верхушки или части местной политической элиты (варяги на Руси). Здесь возникает чрезвычайно интересная и важная проблема чужеродности власти в раннем средневековье. С.С.Аверинцев обоснованно считает, что в этот период господство в любом его проявлении (будь то власть варварских правителей или авторитет церкви) основывалось на чужеродности его носителей[4]. Эта чужеродность могла проявиться как в виде иноэтнической знати покоренной территории, так и в лице собственной варварской военно-служилой знати, либо влившейся в состав элиты на новой территории, либо, как уже отмечалось, возвращавшейся на родину с богатым чуждым опытом. Можно предположить, что два этих проявления находились в некоторой зависимости – там, где сильно было внешнее, иноэтничное противостояние, внутригерманские противоречия сглаживались (Е.В.Тарле отмечает сохранение сплоченности готов в Италии, вынужденных жить военным станом)[5], и, напротив, в скандинавском мире, не знавшем романского пласта знати, противоборство военно-служилой и родовой знати приобретало более жесткие формы.

Роль чужеродности состояла прежде всего в том, что господство завоевателей позволяло разрушать существующие устои, которые без этого могли еще некоторое время существовать, то есть в ускорении и без того существующих, но в силу тех или иных местных особенностей скрытых или замедленных процессов.

При столкновении двух традиций – античной и варварской – в рамках варварских королевств именно на уровне элит проходят наиболее важные для судеб Европы процессы и прежде всего процесс синтеза. Это происходило из-за той роли, которую играла знать в обоих мирах – роли хранителя, передатчика и во многом творца культурных и в том числе политических традиций. Под емким понятием политической традиции подразумевается совокупность политических институтов, явлений и представлений о них современников. Последняя составляющая представляется наиболее важной и сложной для исследователя и наименее изученной, так как здесь есть ряд сложностей. Источники донесли до нас ряд терминов, обозначающих различные старые и новые институты, и в настоящее время достаточно трудно выяснить соответствие сохранившихся в переходную эпоху названий институтов их действительному содержанию. Вполне естественно, что, получив в наследство от империи сложную государственную структуру и не имея собственных ей аналогов, германцы сохранили многие институты, однако продолжали ли они выполнять те же функции, особенно если учесть, что административный аппарат при варварах значительно упростился? С другой стороны, появился ряд институтов, за новыми наименованиями которых могут скрываться уже имевшие место явления (это и королевские посланники, имевшие аналогии с посланцами императоров, и маркграфы с функциями, схожими с полномочиями проконсулов, и т.п.).

Не следует забывать и того, что средневековые источники создавались узким слоем образованной культурной элиты, которая в переходную эпоху часто

совпадала с политической, так как молодая государственная власть старалась использовать представителей античной образованности на благо собственного усиления, что порождало ситуацию социального заказа и идеализацию существующего положения. В.И.Уколова подробно рассматривает подобную ситуацию на примере деятельности Кассиодора, в чьих «Вариях» «предстает не истинная жизнь, а ее образ, не реальное многообразие политики и идеологии, а некоторая «культурная» их модель, сохраняющая представлявшиеся Кассиодору «лучшими» образцы государственного устройства и способов организации различных сторон жизни»[6].

Но несмотря на все эти трудности определенные возможности в изучении роли элиты в передаче политических традиций имеются. И коренятся они именно в рассмотрении деятельности конкретных исторических личностей, чем занимается В.И.Уколова[7]. К сожалению, эти исследования остаются односторонними, так как из-за особенностей источниковой базы история вызревания и передачи политических и культурных традиций в варварском мире остается обезличенной.

Варианты участия элиты в создании новой государственности можно рассматривать с опорой на типологию зон синтеза, классический вариант которой создан А.Р.Корсунским[8], но следует заметить, что они выходят за жесткие рамки схемы.

Начнем с зоны преобладания романского начала. А.Р.Корсунский указывает, что при остготах в Италии сохранились Сенат, префект претория и другие органы центральной власти, городское устройство, налоговая и монетная системы, а в Вестготском королевстве продолжала действовать римская налоговая система[9]. В целом для этой зоны отмечается долгое практически прямое сохранение ряда институтов при достаточно поверхностном вмешательстве немногочисленных в процентном отношении варваров, практически заменивших других варваров, давно занимавших ключевые посты в имперской государственной структуре. Однако внутри этой зоны единство лишь поверхностное: по причине существования разобщенности регионов в Римской империи, которая редко учитывается в литературе, между Италией и Испанией сохранилась примерно та же разница, что и между Римом и самостоятельной провинцией. В полной мере государственный аппарат сохранился лишь в Италии (как это было и в поздней империи). Местная знать была достаточно активной силой, с которой варварам приходилось считаться, добровольно сохраняя ее влияние (хотя бы в рамках того же Сената).

В Испании же в основном продолжали существовать некоторые более общие явления (вроде налоговой системы), а сам государственный аппарат воссоздавался заново и со значительно большим влиянием варварских начал, хотя долгое время сохранялся римский идеал, воплощением которого для раннего средневековья стал Теодорих Остготский. А.Р.Корсунский выделяет одну из особенностей готской Испании – здесь из-за небольшого количества варваров относительно местного населения знать долгое время мирилась с достаточно строгой централизацией, заинтересованная в твердой королевской власти, но в то же время король попадает в особенно сильную зависимость от знати в виде ее коллегиального органа Толедских соборов[10].

Здесь возникает целый ряд вопросов: насколько велико было влияние местной испано-римской знати и как конкретно проявлялась ее роль в становлении новой государственности? То, что такое влияние имело место, очевидно, но почему оно выражалось в несколько иной форме и имело иные результаты, нежели в Италии? Какую роль играла испано-римская знать в отмеченном А.Р.Корсунским ускоренном усвоении вестготскими королями римских традиций? Откуда столь большое значение Толедских соборов, какого не знало ни одно варварское королевство, хотя и там имелись сходные институты?

Возможно, в Испании установилось положение двусторонней зависимости знати и короля, порожденной и порождавшей заинтересованность сторон друг в друге, но при сохранении собственных амбиций, и все это довольно продолжительное время оставалось в равновесии. Подобная взаимозависимость существовала и в других королевствах, но здесь она проявилась особенно ярко.

Зоной, где силы различных элит находились, условно говоря, в паритетном положении, была Галлия. Чисто в количественном отношении и здесь преобладало романское население, однако политические институты во многом явились приспособлением к новым условиям именно германской традиции, которая стала политически господствующей. Баланс же выражался в вовлечении античного наследия в виде установления союза, свершившегося достаточно быстро, с местной галло-римской знатью, которая в большей мере оставалась галльской, нежели римской, давно получившей свободу действий и не чувствовавшей особо прочной связи с Италией и Римом.

Однако и здесь ситуация синтеза неоднозначна. Действительно, в современной историографии подчеркивается повсеместно ведущая роль варварского начала в генезисе средневекового уклада. Но при этом не всегда ясно, кто – варвары или галло-римляне – стоял за тем или иным явлением. Салическая правда свидетельствует о существовании галло-римских сотрапезников короля, чье приглашение к столу конунга демонстрировало их приближение к королю. Кажется, это свидетельство перестройки романского общества на германский путь. Однако подобный обычай имел место и в римской традиции. Встает вопрос – кто кому больше подражал?

Интересно, что различные проявления роли романской знати в передаче культурных традиций можно проследить в одних и тех же регионах. Имело, конечно, значение осознанное стремление знати подражать величию Римского государства, как это ярко проявилось в деятельности Теодориха, но присутствовавшие и в других королевствах (Хлодвиг принял от восточного императора титул патриция). Одновременно существовало встречное стремление местной знати приспособиться к новым условиям, по возможности внести некоторые элементы римского порядка в новую, как правило, более упрощенную государственную структуру (примеров масса – Кассиодор, Боэций, Исидор Севильский, Григорий Турский и др.).

Итак, влияние римской традиции несомненно, и основной вопрос, требующий детального изучения, состоит в сущности этого влияния на реальное положение вещей.

Вопрос о роли варварской знати в формировании новых политических структур невозможно рассматривать без учета тесной связи политического и сакрального авторитета в эпоху раннего средневековья. А.Я.Гуревич подробно рассматривает особенности средневековой ментальности, пронизанной сакральным отношением к окружающему миру»[11]. В.Г.Безрогов в целом ряде работ на примере Ирландии исследует конкретные механизмы формирования и сохранения знатью общекультурных глубоко сакрализованных традиций, частью которых являлись и представления о функциях верховной власти[12]. Последняя являлась опорой всего миропорядка, ответственной за благополучие народа и страны.

Позже, в эпоху утверждения на новых землях, политическая элита варваров, которая, как уже отмечалось, сформировалась на основе слияния военной силы королевской дружины и сакрального авторитета племенной знати, стала тем субстратом, из которого создавалась вся инфраструктура власти в варварских королевствах. Это проявилось в государственно-корпоративном характере власти в раннем средневековье, особенности которого наиболее изучена на материале Древней Руси, но наличие которого отмечается и в других государствах.

Сущность государственно-корпоративной системы состоит в совпадении функций дружинников с государственными. А.Р.Корсунский дает необходимый материал для выявления черт этой системы в разных государствах[13]. В вестготской Испании влияние германского начала сказалось в занятии видных должностей гардингами. В Остготском королевстве главным изменением после завоевания было выдвижение на первый план новых органов власти, представленных королевскими агентами (связанными с готской служилой знатью). Во Франкском королевстве существовал королевский совет, ведавший вопросами заключения договоров, издания законов, назначения на государственные должности, пожалования земель. В Норвегии король к XIII в. назначал своих должностных лиц (лендрманов, сюсельманов и др.), которые получали право вейцлы, подобно тому, как на Руси дружинники получали территории для сбора дани. В Англии с VII в. налоги собирают владельцы боклендов, а в войске все большее значение приобретают тэны – служилая знать.

Причем в зоне преобладания варваров (Англия, Германия, Скандинавия) эти процессы происходили на местной почве, когда военное положение выдвигало на первый план дружину и ее вождя, и после того как вождь приобретает единоличную власть, дружина становится его естественной опорой (тем более, что сама дружина, почувствовав свою значимость в племени, где раньше была лишь группой изгоев, стремится сохранить свою власть).

История генезиса средневековья – это и история складывания национальных государств. Именно знать играла едва ли не доминирующую роль на начальном этапе этногенеза. К тому же и характер источников позволяет в большей степени судить о процессах национальной консолидации на материале элит. Основная трудность изучения данной проблемы состоит в несовершенности терминологической базы.

Как отмечает А.П.Буданова, этнические вопросы стали объектом внимания лишь в прошлом десятилетии из-за «отсутствия достаточно разработанной исследовательской основы»[14]. В историографии советского периода ситуация опи-

сывается следующим образом: во время ВПН (IV-V в.) сформировались так называемые «большие племена» германцев – устойчивые этнические общности с особой территориально-политической организацией, на базе которых далее формировались народности феодальной эпохи. При этом ситуация осложнялась наличием в военных союзах племен, послуживших основой раннефеодальных государственных образований, чужеродных общностей, а также ассимиляцией германских завоевателей романским большинством[15]. Известно, что даже в Италии и Испании, где было больше всего германских племен, ни вестготы, ни остготы не оказали большого влияния на формирование романских народностей.

Хотя между понятиями «народность» и «нация» проводится довольно четкая грань (рубеж перехода от феодализма к капитализму), но до сих пор не решен вопрос о соотношении этих двух явлений. «Народность – исторически сложившаяся языковая, территориальная, экономическая и культурная общность людей»[16]. «Нация (от лат. племя, народ) – историческая общность людей, складывающаяся в процессе формирования общности их территории, экономических связей, литературного языка, этнических особенностей культуры и характера»[17]. Как видно, сами определения состоят практически из одного набора характеристик. Эти же определения показывают широту возможностей в изучении проблемы становления европейских наций – здесь возможно и необходимо привлечение материала по политической, экономической истории, культурологии, этнологии, лингвистике. Результаты современных исследований позволяют предполагать появление зачатков национальных особенностей уже в раннем средневековье.

Какие же особенности имели этнические процессы на уровне элит? Выше отмечалось, что представители романской знати были задействованы в процессе создания новых государств, причем самым активным образом. Политический и культурный синтез здесь проходил параллельно – участие романской знати в управлении порождало общие интересы правящего слоя независимо от этнической принадлежности, и в то же время утверждались объединяющие установки сознания, причем этот процесс был обоюдным: например, через некоторое время после завоевания представители галльских аристократических родов отождествляли себя с завоевателями («псевдологическая идентификация»[18]), но одновременно вырабатывается теория происхождения франков от троянцев, роднившая их с македонянами и римлянами. Да, к началу переходного периода существовали две культурные традиции, между которыми не так много общего, но бурные века ускоренных процессов сделали их достаточно гибкими. Иноэтническая верхушка являлась носителем ряда новшеств, которые воспринимались в готовом для них обществе независимо от количественного фактора пришельцев. Особенно ярко это проявилось в Древней Руси, где варяжский элемент достаточно быстро был ассимилирован славянским населением (к X в.), однако оставил по себе память в виде ставшего этнонимом термина «русь»[19] (инородная надстройка помогала сплочению племен, ранее не желавших уступать первенство и главенство кому-либо из «своих»), атрибутики и символики дружинной знати (франкские мечи, тюркские пояса). Эта же изначальная чужеродность облегчала впитывание других иноземных привнесений, по-

зволяя «аккумулировать различные этнокультурные импульсы» (кроме названия «русь», русские князья приняли для себя хазарский титул «хакан»[20]).

Для территории империи В.П.Буданова выделяет несколько планов престижности принадлежности к доминирующему этносу: его количественное превосходство, «владение мечом» и, главное, обладание властью и то, «в какой мере данный этнос использовал ее для гентилизации римских народов»[21]. «Принадлежность» к германцам обеспечивала больше преимуществ в различных видах деятельности, которые администрация варварских королевств регламентировала в соответствии с собственной идеологией. Зависимость политической карьеры от господствующей идеологии наглядно иллюстрирует Г.Г.Литаврин на примере Болгарии, где возможность возвышения закрывалась как перед славянами, придерживавшимися собственных верований, так и перед болгарами, принимавшими христианство, религию враждебной Византии[22]. Одним из основных барьеров на пути формирования национальных европейских культур в литературе всегда считалась латынь – официальный язык средневековья. Однако новейшие исследования позволяют утверждать, что и она не была однозначным препятствием уже в переходную эпоху. Вот что пишет по этому поводу западногерманский исследователь М.Рихтер: «Латинским языком наряду с церковью пользовалось также светское общество, однако, начиная с VI в., несомненно, все в меньшей степени. Очевидно, что создание средневековых европейских государств и управление ими не находилось в столь сильной зависимости от употреблении латинской письменной традиции и речи. Латынь в государственной сфере недолго оставалась необходимым инструментом, превратившись скорее в декоративное дополнение»[23]. Подтверждением может служить тот факт, что Страсбургская клятва франкских королей Людовика и Карла Лысого в 842 г. была произнесена на старофранкском и старогерманском наречиях. На примере Ирландии Рихтер доказывает, что латынь не господствовала в литературе и даже тексты, написанные на латыни, требуют для понимания знания национальных особенностей, то есть влияние латыни было достаточно формальным и поверхностным[24].

Еще одна интересная проблема, часто поднимаемая в последнее время и связанная с затронутой выше проблемой чужеродности, «образ «другого» в культуре». В своей статье «Чужие» Л.З.Копелев отмечает, что «понятия «природные свойства народов», «национальный характер», «душа нации» или «национальный гений» возникают вместе с нациями, часто еще до образования национальных государств и независимо от государственно-политических судеб народов... История некоторых обобщенных характеристик уходит в глубь веков»[25]. И пусть «сегодня многие историки и социологи подвергают сомнениям эти давние мифы»[26], главное не реальность этих характеристик, а само их наличие, позволяющее определенной этнической единице выделиться, дистанцироваться от соседей, пусть через восприятие других этносов. Эту ситуацию можно проиллюстрировать ситуацией с галло-римлянами, приводимой Е.В.Ляпустиной, которая отмечает, что «этническую, то есть обладающую известной структурной целостностью, определенность Галлии придала успешная интеграция в Римскую империю», тогда как до этого она была лишь «культурным единством, обнимающим огромное разнообразие племен»[27].

Наиболее наглядно отсутствие какого бы то ни было достаточно долгого и заметного отторжения различных этносов в ситуации завоевания показывает пример Англии. Историография, и прежде всего британская, долгое время драматизировала данный период английской истории, однако сейчас есть возможность взглянуть на него более спокойно.

С одной стороны, картина действительно выглядит необычайно драматично: англосаксонская знать «перестала существовать и была полностью замещена нормандской аристократией»[28], однако «в течение века после завоевания многое изменилось в процессе длительного социального и культурного взаимодействия: смешанные браки стали обычным явлением на всех уровнях.., к середине XII в. нормандская знать стала воспринимать старую английскую историю и литературу как часть своей собственной культурной традиции»[29]. И, наконец, «через сто лет после битвы при Гастингсе противопоставление англичан и нормандцев потеряло свой смысл и былое значение»[30]. Причем, что интересно, латынь здесь сыграла положительную объединяющую роль, так как позволила преодолеть двуязычие через главенство третьего языка[31].

В результате во время мятежей нормандской знати против короля английская знать ее не поддерживает и встает на сторону последнего. Л.П.Репина считает, что это свидетельство формирования новой социально-политической группы, которая на рубеже XI–XII вв. уже была накрепко привязана к Англии и отличалась от баронской аристократии, имевшей особые интересы и на континенте[32].

Однако не следует упрощать данную проблему. Имеющиеся в распоряжении исследователей источники были созданы в рамках христианства, и есть сведения, что в ряде случаев новая (христианская) традиция сознательно уничтожала память о языческом прошлом и трудностях объединения, дабы подчеркнуть собственную исключительность и незыблемость.

В рамках этой проблемы важен вопрос о скорости протекания процессов этнической консолидации. Насколько консолидация политическая ускоряла этническую, и наоборот? Только внешне может показаться, что связь здесь прямая. Пример Скандинавии показывает, что этническая близость родовой и военной знати не привела к плавности национального единения. Надо учитывать и борьбу этих слоев элиты, и то, что военная знать, уходившая «за море», получала отпечаток инокультурности. Понятно, что процесс национальной консолидации в каждом регионе требует специальных исследований.

Пласт проблем, связанных с отношениями элиты и королевской властью, слишком обширен, чтобы останавливаться на нем подробно в рамках этой статьи. Попытаемся лишь проиллюстрировать выдвинутый в самом ее начале тезис о зависимости короля от знати. С самого момента утверждения варваров на новой территории король становится скрепляющим стержнем победителей и местного населения, а также олицетворением старых племенных традиций, гарантом их сохранения. Но прочность его положения целиком зависела от желания наиболее влиятельного слоя подданных поддерживать его. Сохранять традиции было не столько правом, сколько обязанностью короля, за выполнение которой он отвечал перед народом и прежде всего знатью. Это то, что касается варварской традиции.

Теперь относительно традиции римской – именно влияние романских подданных приводило к убеждению королей в их действительной исключительности, что в конце концов выразилось в возрождении титула императора. Это усиление монархического института (по крайней мере формальное) имело основой появление теории божественного происхождения монарха. И в рамках этой теории сразу наличествуют ограничения: «Государь имеет право на власть и на повинности подданных постольку, поскольку выполняет свой долг: заботится о благе подданных и повинуется закону, который выше его, ибо установлен богом»[33]. Здесь кроется одна из главных составляющих зависимости королевской власти – авторитет церкви, имевший два основания – духовное и материальное, что во многом связано с тем, что важные церковные посты занимали представители крупной знати.

Король зависел от знати, но эта зависимость была обоюдной – он оставался сильным, пока по сути независимая знать соглашалась из собственных соображений служить ему, но и знать, соглашаясь служить, выбирала сильного господина, что зачастую основывалось на варварских представлениях о короле как удачливом военном вожде (продолжение этих представлений можно увидеть в средневековой традиции «христианнейших» и «католических» государей, «защитников веры»). Несмотря на поддержку идеологии и теоретическое признание своего превосходства, король еще должен был его доказывать.

Одна из ярких иллюстраций – судьба «ленивых» королей во Франции: династия Меровингов держалась достаточно долго несмотря на явное вырождение последних ее представителей благодаря патримониальному характеру владения государством, однако когда реальное положение дел пришло в полное противоречие с традицией сильного правителя и появилась достойная альтернатива в лице майордомов-Пипинидов, произошел, по словам С.Лебека, «государственный переворот 751 г.»[34].

Вывод, если выразить его в несколько модернизированном и неформальном виде, таков – почет королевской власти больше похож не на привилегию, а на заработную плату. Однако пока эта сторона взаимоотношений королевской власти и знати мало изучена, так как в литературе господствует мнение о превалирующем значении для средневековья именно власти монарха, и вопрос остается открытым, как и все другие проблемы, обозначенные в этой статье.

Я попытался в сжатой форме показать наличествующую ситуацию и перспективы в изучении одного их наиболее ярких и наиважнейших в историческом плане явлений раннего средневековья – политической элиты, обозначив возможные направления его изучения с помощью метода сопоставления знаний о микро- и макропроцессах. Дело за дальнейшими исследованиями.

Примечания

1. Буданова В.П. «Otium» в судьбе германских племенных элит // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 20.
2. Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1983. С. 23.
3. Ганенко А.Н. О характеристике королевской власти у алеманнов // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992. С. 53.

4. Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.,1976. С. 17–64.
5. Тарле Е.В. История Италии в средние века. СПб., 1901.
6. Уколова В.И. Романизация государственности и бюрократическое делопроизводство в раннем средневековье // Власть и политическая культура... С. 24–41.
7. См.: Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. Она же. «Последние римляне» и парадигмы средневековой культуры // Вестник древней истории. 1992/ № 1. С. 104–118.
8. См.: Корсунский А.Р. Образование раннефеодального государства в Западной Европе. М., 1963.
9. Корсунский А.Р. Указ. соч.
10. См.: Корсунский А.Р. Готская Испания. М., 1969.
11. См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
12. См.: Безрогов В.Г. Мифологические представления о короле на начальных этапах становления королевской власти в Ирландии // Культура средних веков и нового времени. М., 1987. С. 42–50. Он же. Экономические функции королевской власти в ранней Ирландии // Власть и политическая культура... С. 58–77.
13. Корсунский А.Р. Образование раннефеодального государства ...
14. Буданова В.П. Этнические процессы и власть в раннем средневековье // Власть и политическая культура ... С. 42.
15. Колесницкий Н.Ф. Этнические общности и политические образования у германцев I–V вв. // Средние века. 1985. Вып. 48. С. 5–26.
16. Большой энциклопедический словарь. М., 1991.
17. Там же.
18. Ронин В.К. Франки, вестготы, лангобарды в VI–VIII вв. : политические аспекты самосознания // Одиссей. М.,1989. С. 60–67.
19. Горский А.А. Этнический состав и формирование этнического самосознания древнерусской знати // Элита и этнос... С. 78–85.
20. Петрухин В.Я. Русские князья и дружина в IX–XI вв. : социальная терминология и этнические связи // Элита и этнос... С. 88.
21. Буданова В.П. Указ. соч. С. 44.
22. Литаврин Г.Г. К предыстории введения христианства в Болгарии // Социальная структура и идеология античности и раннего средневековья. Барнаул, 1989. С. 127–144.
23. Рихтер М. Латынь – ключ к пониманию мира средневековья? // Одиссей. М., 1991. С. 125–136.
24. Там же.
25. Копелев Л.З. Чужие. Одиссей. М.,1993. С. 8–18.
26. Там же.
27. Ляпустина Е.В. Романизация провинций и формирование галло-римской знати // Элита и этнос... С. 17.
28. Репина Л.П. Феодальные элиты и процесс этнической консолидации в средневековой Англии // Элита и этнос... С. 231.
29. Там же. С. 234.
30. Там же.
31. Там же.
32. Там же. С. 236.
33. Сванидзе А.А. Смерть, убийство и цареубийство в контексте общественных конфликтов и сознания раннеклассового общества // Средние века. 1994. Вып. 57. С. 17–45.
34. Лебек С. Происхождение франков, V–IX вв. М., 1993. С. 240.

Н.В. КАРНАЧУК

ПРОБЛЕМА ПРОСТОНАРОДНОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ ИСТОРИОГРАФИИ КОНЦА XX ВЕКА

В последние несколько десятилетий, особенно в 70–80-е гг., интерес исследователей к народной культуре и «низовым» пластам общества, к «безмолвствующему большинству» средневековья переживал пик своей популярности. Монографии и сборники, так или иначе затрагивающие эти проблемы, исчислялись десятками. Это были объемные труды и статьи, работы, полностью посвященные указанной теме и лишь поверхностно ее затрагивающие. Не менее разнообразным стал и круг используемых их авторами источников: архивы аббатств, покаянные книги, памфлеты, папские буллы, эдикты государей, манускрипты и маргинальные рисунки на их полях, тексты проповедей и судебные документы – перечислить все просто невозможно. Различались и сферы конкретного приложения внимания историков: народные суеверия и бунты, празднества и повседневный быт, отношение людей к жизни, смерти, семье, природе, божеству, представления их о власти, о детях, об иноверцах, о нищих и бродягах.

От круга используемых источников зависело, естественно, под каким углом освещались проблемы народной культуры в целом. Еще одним фактором, влияющим на позицию исследователя, не считая вышеперечисленных, а также личных пристрастий автора, от которых никуда, конечно, не деться, было то, какие именно смежные научные дисциплины он считает необходимым привлечь в своем исследовании.

Об активном повороте истории к иным научным дисциплинам и охотном заимствовании из них фактов, теорий, методов или терминологии сказано немало. В зависимости от того, из какой области научного знания заимствование представлялось исследователю наиболее необходимым в его работе, увеличивался ее взнос в конечные результаты этой работы.

Во многом указанными факторами определялся и жанр работы. Это могла быть биография – например, книга Ж.Фавье о Франсуа Вийоне, по сути своей превратившаяся в нечто большее, чем биография одного человека, ставшая портретом множества людей – парижан всех сословий, блестящего общества в Блуа, нищих, бродяг, школяров, уличных девок, священников, юристов[1]. Фавье немало места отдает описанию повседневной жизни парижан, принадлежавших к средним и низшим слоям общества, их будням и праздникам. Хотя в книге внимание к народной культуре не носит самодовлеющего характера, автор относится к ней очень внимательно.

Возможна и биография другого рода – человека не выдающегося, не известного, а самого что ни на есть «простого». Примером такого пристального взгляда на одного из «безмолвствующих» может быть книга К.Гинзбурга «Черви и сыр» – история средневекового мельника и его взглядов на жизнь[2]. Возможно изучение не одного, а нескольких людей, небольшой группы, эпизодов их жизни, де-

ятельности, воззрений – если, по счастливому случаю, таковые подробно отражены в источниках. И экстраполяция сделанных на основе этого изучения выводов на ситуацию в целом, на судьбы поколения, социального слоя, всего общества. Такого рода исследованием является, например, книга А.Макфарлейна «Справедливость и лошадиное пиво»[3].

В случае с работой Фавье биография – описание массы с целью лучше вникнуть в мир одного поэта, соприкасавшегося с нею, жившего ее жизнью. В других случаях – это, напротив, исследование жизни одного или немногих, с целью точнее представить себе, что волновало массы, чем они жили, во что верили.

Возникали и масштабные исторические исследования, опирающиеся на сравнительную антропологию, как, например, известная работа К.Томаса о религии и закате магии[4]. В поле его внимания целая страна – Англия, на протяжении хронологического отрезка в два столетия. Это специальное, углубленное изучение жизни простецов и сравнение их с элитой.

Исследование нередко обладало и более обширными географическими и временными рамками, но имело своим предметом лишь отдельную социальную страту (например, книга М.Молле «Бедные в средние века», посвященная понятию бедности и реальной жизни бедняков в средние века) или же определенный институт (Э.Петерс «Инквизиция»)[5]. Возможен был исторический срез не по географическим или социальным линиям, а по определенной проблеме: например, отношение к смерти (как исследовал его Ф.Ариес), вера в колдовство (в работах Дж.Рассела) и др.[6]. Именно это направление стало особенно популярно в три прошедшие десятилетия. Такое исследование, как правило, принимает во внимание длительный отрезок времени и достаточно большие территории, стремится обозначить динамику, развитие представлений и верований. Очень часто исследователи привлекают в помощь себе не одну, а целый комплекс научных дисциплин: и социологию, и фольклористику, и антропологию, и историю искусства, и статистические методы исследования.

Существует довольно значительное количество работ, тесно блокирующихся с психологией. В частности, можно назвать работу Дж.Демоса «Занятный Сатана: ведовство и культура Новой Англии Раннего Нового времени»[7]. В этой монографии, помимо подтверждения социологических выводов, касающихся ведовства, сделанных А. Макфарлейном, автор очень много внимания уделяет влиянию психологических подспудных конфликтов внутри общины на обвинения в колдовстве.

Во многих исследованиях более локального плана изучаются отдельные области, города, а также более ограниченный период времени – такие работы как бы предоставляют возможность для постепенного прояснения общей картины, базу для последующих обобщений[8].

Безусловно, с одной стороны это многообразие только полезно – проблема освещается сразу со многих, весьма различных точек зрения. И весь повышенный интерес к народной культуре средневековья и Нового времени в немалой степени поддерживался тем новым видением истории, которое сформировали многочисленные экскурсы историков в разные области научного знания. Но, обретая при этом многогранность трехмерного предмета, представление о на-

родной культуре утрачивало четкость чертежа на плоскости. Оно насыщалось различными смыслами, постепенно отходя все дальше от различных схем. Происходило некое «растекание» проблемы – сю стали заниматься столь многие и настолько разные исследователи, что это привело к трудностям во взаимопонимании между ними. Сама терминология, заимствованная у других наук, перестала быть однозначной. То же произошло и со смыслом общих для всех слов и терминов – вдруг обнаружилось, как различны могут быть смыслы, вложенные в одно и то же понятие разными людьми. Отсюда проистекала насущная потребность договориться между собой, ясно и непротиворечиво обозначить границы понятий. И в настоящее время чуть ли не каждая работа начинается с определений и разграничений в области терминологии.

Иногда необходимость подобных уточнений диктуется непосредственно материалом исследования. А.Макфарлейн, например, в своей книге о законе и беспорядках в Англии XVI в. досконально классифицирует виды уголовных деяний – грабеж, грабеж со взломом, грабеж в дневное и ночное время, грабеж на большой дороге и т.п.[9]. Упомянутые дефиниции были очень значимы и совершенно очевидны для современников описываемых событий – они применялись в уголовном законодательстве и определяли степень тяжести совершенного преступления.

В других случаях разграничения терминов вводятся историками уже исключительно для собственного употребления, для наибольшего прояснения того, о чем именно идет речь. Так, многие исследователи, изучающие средневековую охоту на ведьм, в самом начале работы оговаривают различие терминов «witchcraft» – «ведовство» и «sorcery» –»колдовство». Под ведовством принято подразумевать привлечение ведьмой сатанинских сил себе в помощь, а под колдовством – совершение магических действий без непосредственного участия Дьявола. Современники «ведьм» отнюдь не вкладывали в эти слова таких различных смыслов. А историкам наших дней подобное разграничение удобно и ценно тем, что наглядно выражает разницу в представлениях о колдовстве в простонародной среде и в верхних слоях общества. И постепенно это подсобное уточнение терминологии стало применяться практически всеми исследователями, работающими в данной области.

Однако чем шире понятие, тем сложнее исследователям прийти к общему мнению. Как пишет А.Я.Гуревич, «что касается «народной культуры», то... свой смысл она приобретает при условии, что мы договоримся не только о содержании понятия «народ», но и о том, что, собственно, мы имеем в виду под «культурой».»[10]. Договориться, однако, чрезвычайно непросто. Итак, что же понимают современные исследователи под «народом», и, следовательно, где проходит таинственная грань между «простецами» и «мудрецами»? Что определяет принадлежность человека к огромной армии простецов – отсутствие образования? Если да, то в какой степени: полная неграмотность землепашца или плохо усвоенные обрывки образования, полуграмотность священника из глухого прихода? Или же это бедность, незнатность, отдаление от власти, отсутствие понимания хитросплетений большой политики? А возможно, линия разрыва пролегает между обитателями отдаленной деревни и жителями шумного города на перекрестке торговых путей, между развитыми долинами и отсталыми горными областями?

Вероятно, в любом из этих предположений содержится доля истины. Для большинства авторов основным фактором разделения является отсутствие образования - не только неумение читать и писать, но и непонимание рафинированных систем веры, управления, судоговорения, присущих «элите». Просто грамотность, в ее минимальном объеме – умении поставить свою подпись – единственное доступное статистической обработке данное: оно часто встречается, зафиксировано во многих источниках, дает довольно широкую выборку, охватывая большое количество людей. Исследователи, пользуясь в своих работах полученным таким образом процентом грамотности среди населения: горожан и крестьян, мужчин и женщин, постоянно оговаривают, что это еще не тот процент людей, которые воспринимают и разделяют культуру элиты. Ведь корявая подпись еще не означает умения читать толстые книги или вникать в тонкости вероучения. (И надо также принять во внимание, что сама статистика не может быть названа полной и исчерпывающей. Как правило, она возможна в приложении к городам, а хронологически – в приложении к позднему средневековью и раннему Новому времени.) Иногда в определении среднего количества людей, сопричастных «культуре высоколобых», принимают во внимание высокую цену книг в ту эпоху и исходят из экономических факторов, вычисляя количество лиц, которым они были доступны. Но и эти данные весьма приблизительны – учитывая ориентацию средневековой культуры на восприятие прежде всего устного слова.

Некоторые авторы, в силу необходимости для конкретного исследования, уточняют категории людей, входящих в понятие «низы». М.Маллет перечисляет крестьян, низы города, бродяг и нищих и «криминальный класс», к которому последние примыкают[11]. Барри Рей в своей статье утверждает, что носителями народной культуры являются и низшие, и средние слои – применительно к Англии XVI в. это йомены, разнокалиберные торговцы, землепашцы, ремесленники, работники, батраки, пауперы [12].

А такой известный исследователь народной культуры, как П.Берк, считает необходимой гораздо более детальную стратификацию. Поскольку культура вырастает из всего образа жизни, а образ жизни разных социальных групп, и даже внутри них, значительно различался, утверждает он, следовательно, столь же разнообразными будут и культурные модификации. Таким образом, внутри основных двух культурных традиций, какими были пласт народной и пласт элитарной культуры, будут наблюдаться различные субкультуры, причем разные по мощности и широте охвата. Так, внутри культуры простецов, безусловно, отличными друг от друга представляются городская и крестьянская субкультуры.

Но и эти две делятся, в свою очередь, на несколько более мелких. Крестьяне средневековой Европы жили неодинаково. Одни проживали в деревнях (как в Англии), другие – в городах (как в южной Италии), третьи – на обособленных хуторах (как в Норвегии). Одни были фрименами, другие – сервами, уж не говоря о различной степени зажиточности. Разделяли крестьянство и узкорегиональные причины: одни жили в горах, другие – на равнинах, одни были землепашцами, другие – скотоводами, пастухами. Существовала и особая группа – деревен-

ские ремесленники: кузнецы, сапожники, пряхи, дровосеки, углежоги и т.п. В городах, конечно, существовали разные цеха, а внутри цехов – мастера и подмастерья, крупное и мелкое купечество, но тем не менее, население города было более гомогенным в культурном плане, чем деревня. Горожан объединяли и общие празднества, и большая грамотность, поэтому, по мнению Берка, их не стоит подразделять на субкультуры.

Существовали и весьма интернациональные субкультуры, отличные и от городской, и от деревенских, – они принадлежали солдатам, морякам, нищим, ворам. Что касается двух последних, то можно говорить даже о своеобразной контркультуре, поскольку они не только являлись обособленной от общества группой, но и нарочито отрицали общеустановленные порядки. Религиозные различия также сказались на создаваемой исследователем картине. Женская субкультура, в свою очередь, отличалась от мужской, но ее границы очень непросто выявить. Женщины не могли состоять в гильдиях, таверны тоже были не для них. Женщины были менее образованы. У них были свои песни, преимущественно любовно-лирического характера, и в целом этой субкультуре была в большей степени свойственна консервативность[13].

Отличия женской субкультуры от мужской подтверждают и работы других исследователей. Натали Земон Дэвис в своей книге «Вымыслы в архивах. Истории в прошениях о помиловании и их рассказчики во Франции XVI в.» приходит к подобному выводу. Изучив большое количество прошений о помиловании, связанных в основном с делами об убийствах, она показала, что мотивировка действий, особенности изложения, эмоциональная окраска документа во многом зависят от пола просителя[14].

Питер Берк отмечает также, что региональные различия были, пожалуй, наиболее заметны. Каждая местность, каждый город чем-то отличались от других. Берк ссылается здесь на Карла фон Сюдова, выделившего границы, разделяющие человеческие сообщества: 1) барьер языковой; 2) барьер политический; 3) барьер в отношениях между жителями каждой деревни и чужаками, пришлыми людьми; 4) разноверие.

Однако, добавляет П.Берк, многие культурные матрицы перешагивали через эти барьеры, составляя из различных мини-культурных групп общее поле народной культуры.

Итак, мы видим, что субкультуры П.Берк подразделяет, используя и географические, и социальные, и экономические факторы. Однако основными для характеристики той или иной субкультуры являются, с его точки зрения, именно проявления культуры как духовной жизни и художественного творчества: «свои», принадлежащие только данной группе наиболее почитаемые святые, песни, танцы, представления, праздники, легенды[15].

Используя схему, выдвинутую Берком, кажется, можно было бы провести еще одну линию, разграничивающую разные субкультуры: возрастную. Например, молодые мужчины, имевшие своего рода сообщества, игравшие видную роль и в устройстве праздничных шествий, и в организации шаривари под окнами неравной брачной четы, а зачастую и в бунтах[16]. Безусловно, подобная группа обладала своим особенным набором песен, обрядов, представлений.

Однако, несмотря на приведенные примеры, когда исследователи, стремясь классифицировать народную культуру, включают в свое поле зрения и город, основной «привязанностью» историков, подвизавшихся в этой области, остается деревня. Прежде всего на крестьянские представления о мире нацелен взгляд таких видных исследователей, как К.Гинзбург, А.Я.Гуревич, А.Макфарлейн. Работы же, посвященные специфике именно городских, ремесленных, торговых представлений, достаточно редки. (Хотя можно назвать среди них книги Натали Земон Дэвис «Общество и культура во Франции раннего Нового времени», где речь идет прежде всего о Лионе, Ж.Ле Гоффа «Ванн и его религия; исследование города и деревни во Франции XVIII столетия», хотя это исследование и касается более позднего периода, чем рассматриваемый в данной работе[17]. Интересную статью «В единоборстве с василиском», исследующую ментальность средневекового ремесленника опубликовал в 1989 г. Д.Э.Харитонович[18]). И все же на одного исследователя городской народной культуры приходится десять его коллег, занятых ее крестьянской разновидностью. Особенно редки упомянутые исследования в отечественной историографии.

Это явление вполне объяснимо: во-первых, крестьянам были ближе и понятнее древние магические верования и аграрные культы, составляющие немаловажную часть народной культуры; во-вторых, все-таки более 90% населения средневековой Европы жило вне городских стен; и, наконец, влияние культуры образованных гораздо слабее чувствовалось в деревне, и народная культура, соответственно, представала здесь в более «чистом» виде. Более отчетливо здесь было заметно и противоборство, связанное с попытками «давления» на нее со стороны представителей элиты (как удачно показал в своей книге о бенанданти К.Гинзбург[19]).

Таким образом, даже границы народной и элитарной культур, проводимые современными исследователями в основном по степени грамотности и образованности, не имеют особенно четких очертаний. (Интересно, что иногда историки определяют народную культуру так, как иные средневековые теологи определяли Бога – апофатическим путем: это культура не-образованных, не-богатых, не-знатных, она неиндивидуализирована, не оставила собственных источников, неэлитарна – настолько затруднительно подобрать положительные характеристики).

Там, где кончается дискуссия на тему границ, разделяющих «народ» и «элиту», начинается спор по поводу терминов «народная» и «массовая» культура. Некоторые исследователи не придают этому различию особого значения, для других оно концептуально важно. Так, по мнению М.Маллет, народная культура и массовая практически взаимозаменяемые синонимы[20]. Однако Дуайт Макдональд, применительно, правда, к XVIII столетию, разделяет эти два понятия, считая народную культуру как бы вырастающей «из низов», непосредственной и автохтонной, роль простецов здесь активна, они – творцы. Массовая культура вносится «сверху», она фабрикуется специально занимающимися ею людьми, превращаясь для них в бизнес, и ее аудитория – пассивно внимающие слушатели [21]. Если продолжить его рассуждения, то можно поставить вопрос и следующим образом: не является ли современная нам обширная область массовой

культуры неким заменителем пустот, возникших в результате переработки и видоизменения средневековой народной культуры? Так или иначе, выдвинутое Макдональдом и поддержанное П.Берком положение о различиях этих терминов представляется немаловажным.

В любом случае, чтобы поддержать ту или иную систему градаций, касающуюся народной культуры, необходимо договориться, что же, собственно, следует понимать под «культурой». И выяснить, что такое «ментальность» – популярный, но расплывчатый термин, взятый на вооружение современными авторами. И, наконец, представить себе, как соотносятся эти два термина, столь часто встречающиеся на страницах работ, посвященных народной культуре. Само по себе слово «ментальность» не столь уж недавно появилось в исторической литературе – впервые его употребил антрополог Л.Леви-Брюль в своей книге «Первобытное мышление» в 1922 г., откуда его и позаимствовали историки [22]. В 1938 г. вышла в свет книга Люсьена Февра «L' historie des mentalites collectives» – само название ее говорит о стремлении восстановить ментальный багаж людей прошлого, их способ мыслить[23]. С тех пор и до настоящего времени понятие «менталитет» стало часто встречаться не только в работах французских исследователей, но и в трудах историков практически любой страны и научной школы. Реже всего, пожалуй, им пользуются германские историки. Но в Америке, Англии, да и в нашей стране, он всегда на слуху. Настолько на слуху, что проник в газеты и популярную литературу, что отнюдь не способствовало его уточнению.

По сию пору делаются многочисленные попытки дать этому короткому и емкому термину однозначное определение – попытки столь же интересные, сколь безуспешные. Существуют противники его применения и его сторонники, кипят жаркие споры о том, что есть «ментальность», что есть «культура», чем они различаются. Интересно, однако, что эти споры, столь актуальные во французской, итальянской, российской историографии, практически не затронули англо-американских авторов. Последние ограничиваются весьма широким определением термина «культура». М.Маллет считает, что культуру можно определить как «образ работы, отдыха, семейной жизни, искусства, религии, политики и знаний – практически всего, что делает человеческую жизнь человеческой»[24]. Мнение же П.Берка по этому поводу звучит так: «Культура есть система разделенных представлений, привязанностей, ценностей и символических форм (действий и артефактов), в которых они выражаются или заключаются»[25]. Таким образом, понятие культуры для этих исследователей охватывает практически всю область человеческой мысли и деятельности, учитывая и личностные аспекты, и стереотипы сознания, и порожденные тем и другим действия. Причем на нестереотипных, личностных проявлениях исследователи сосредоточиваются в меньшей степени, предпочитая «разделенные представления». Употребляемые же ими термины «ментальность», «менталитет» не вызывают углубленной рефлексии, они синонимичны здесь «миропониманию», «системе взглядов, понятий и представлений об окружающем мире», что практически совпадает с вышеприведенными определениями культуры.

Однако в представлении многих европейских исследователей этот вопрос занимает гораздо более заметное место. Часто от точки зрения на него зависит и все освещение проблем средневековой культуры. Для Ж.Ле Гоффа «ментальность – это посредствующее звено, связующее социальные процессы и духовную жизнь» [26]. Таким образом, это нечто большее, чем восприятие мира людьми изучаемой эпохи, и нечто большее, чем «культура» Маллета. Ментальность, согласно Ле Гоффу, есть часть социальной истории. С этой точки зрения, «изучая ментальность и поведение индивидов, можно подойти к пониманию того, как складывались и изменялись общественные структуры, то есть приблизиться к постижению логики исторического процесса и целостному пониманию исторического прошлого...»[27]. Изучение ментальности, таким образом, служит преодолению одного из сложнейших препятствий, стоящих перед историком, – оно находит связи между индивидуальным, психологическим и общественными, массовыми процессами.

Из такого подхода логично вытекает рассмотрение ментальности не столько как целостности, присущей всему рассматриваемому обществу, сколько бесконечно делимой совокупности особых мировоззрений, присущих разным социальным группам, большим или меньшим. Ле Гофф считает важным сосуществование классовой ментальности со всеобщей и предлагает изучать их борьбу. Ф.Ариес же, напротив, делает упор на гомогенность ментальности, объединявшую общество[28]. К.Гинзбург, считая в целом научно более продуктивной гипотезу Ариеса, призывает все же не углублять дискуссии, поскольку «критические размышления о концепции ментальности могут, в конце концов, привести к отказу от нее»[29]. Кажется, Гинзбург опасается, что в результате подобных «критических размышлений» каждый исследователь останется при своем понимании ментальности, и термин потеряет какое бы то ни было методологическое значение.

Итак, споры вызывает даже возможность приложения термина «ментальность» к определенным структурам. Характерна ли общая ментальность для всего общества или она принадлежит гораздо меньшим группам общества? Так, немецкий исследователь Ф.Граус считает, что большая общественная группа, скажем нация, уже чересчур велика и разнородна для того, чтобы иметь общий менталитет[30]. Может ли ментальность иметь чисто индивидуальную привязку?

Собственно, эти разногласия вытекают из неясности самого содержания понятия «ментальность». Уже М.Блок и Л.Февр разошлись во мнениях по этому поводу, и «там, где Февр подчеркивает психологическую сторону, Блок как будто отдает предпочтение социологической» [31]. И до сих пор не поставлена последняя точка над i в споре о том, какие же структуры сознания принадлежат «ментальности»: индивидуальные или коллективные, сознательные или бессознательные стереотипы? Все же большинство участников современных дискуссий основывается на приложимости термина прежде всего к групповому сознанию. Вот определение, предложенное Ю.Л.Бессмертным: «Ментальность..., то есть совокупность образов и представлений, которой руководствуются в своем поведении члены той или иной социальной группы и в которой выражено их понимание мира в целом и их собственного места в нем» [32]. Данное определение очень

полно охватывает описываемую область человеческого сознания, оставляя, однако, открытым вопрос о степени сознательности ментальных установок.

Зато немецкий ученый Г.Телленбах в этом вопросе предельно конкретен: ментальность для него – это совокупность представлений, способов поведения и реакций, которые, скорее всего, бессознательны и неотрефлектированы[33]. Таково же мнение А.Я.Гуревича, который 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»[34]. Согласно этому определению, менталитет – базисный, основополагающий слой сознания, обуславливающий стиль жизни людей, их ценности и привычки.

Вспомнив определение культуры, данное П.Берком, заметим, что налицо немало общего с данными выше определениями ментальности. И тот, и другой термин являются обозначением систем ценностей и понятий, формирующих картину мира. Как и менталитет, культура обладает некоей всеобщностью, обязательностью для всего общества в целом, и в то же время может быть подразделена на более мелкие подгруппы, принадлежащие отдельным социальным группам. Единственное, пожалуй, различие – в культуре несколько заметнее роль личности, индивидуальность, а также элемент сознательности (и даже эти различия не слишком отчетливы).

Возможно предположить, что если ментальность – пласт сознания, обуславливающий видение мира, то культура – скорее продукт этой части сознания, в большей мере осознанный и выражающийся внешне, освещающий лежащее в его основе мировидение. Однако существуют и другие гипотезы. Л.М.Баткин считает ментальность и культуру не столько слоями различной глубины, сколько разными ипостасями познания мира и человека. Ментальность, по его мнению, 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. Таким образом, ментальность – это застывшая культура, а культура – движущаяся ментальность, как сформулировала это Е.М.Михина, автор статьи «Размышляя о семинаре»[35]. И действительно, Баткин отлично обрисовал «взаимопретекаемость» этих двух систем. Так, в 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»[36].

Итак, согласно Л.М.Баткину, та область, которую принято называть народной культурой, культурой простецов, крестьян и т.п., – это в основном лишь проявления ментальности, неподвижная структура, которая превращается в культуру, в мышление, в смысл – в устах элиты. Однако такой взгляд был бы несомненным преувеличением. Ведь, прежде всего, члены образованной элиты не могли сами не иметь стереотипных установок сознания – как общих, так и отличных

от таких же установок простецов. Но, изучая элиту, мысли и образы которой сохранены в письменных источниках, гораздо удобнее и проще отмечать пики, высшие точки, взлеты и падения мысли, чем скрытые под ними схемы. В этом аспекте более плодотворно изучение единичного, индивидуального, а не массового, однако совсем забывать о том, что это массовое существует, не следует.

По выражению В.С.Библера, в культуре осуществляется не только часто отмечаемый исследователями диалог «простец – схоласт», но и диалог «высоколобого» с «простецом в себе»[37]. В народной же культуре индивидуальные отклонения, варьирования «на гранях смысла» невероятно трудно зафиксировать, поскольку они не были выведены на пергамент или бумагу. Изучению охотнее поддаются движения всего пласта в целом, медленные и тяжкие изменения «ментальности». Но именно эти движения говорят о наличии «бродильного элемента» в ее недрах, о прорывах в «культуру» в баткинском понимании этого термина – поскольку невероятно было бы предположение, что эти подвижки спровоцированы исключительно извне.

В результате всех вышеприведенных дискуссий постепенно вырисовываются границы понятий «культура» и «ментальность» – в виде частично перекрывающих друг друга логических кругов. Их общее поле – это представления человека о мире и о себе, наличие коллективных представлений. Культура – это сверх того и взлет мысли, в некотором роде – причина и следствие трансформаций ментальности, и вершины художественных достижений, выраженные внешне, вынесенные на суд современников и потомков. Ментальность же безраздельно включает в себя неосознанные стереотипы поведения, устойчивые и мало подверженные изменениям. Для изучения народной культуры обе эти сферы представляют интерес. Однако стоит добавить, что приведенная здесь равнодействующая – отнюдь не признанная всеми и каждым версия.

Так или иначе, но всякий исследователь по-своему решает для себя эти задачи. Возможно, подобное разнообразие мнений даже хорошо, поскольку любые слишком жесткие рамки обедняют исследование. Например, А.Я.Гуревич считает, что неоднозначность, расплывчатость понятия «ментальность» – это даже положительное его качество, поскольку отражает и амбивалентность обозначаемого этим понятием предмета, и длинный путь развития исследований в этой сфере. По его мнению, такая расплывчатость до сих пор не мешала, а помогала исследователям[38]. Правда, есть у него и оппоненты, например немецкий ученый Г.В.Гетц, утверждающий прямо противоположное. И, как представляется, зерно истины есть в обоих высказываниях. Полностью определить и классифицировать понятие «ментальность» невозможно – это демонстрирует сама бесконечная дискуссия по данному поводу. Однако некоторые уточнения необходимы – не только во избежание «диалога глухих» и непонимания исследователями друг друга, но и потому, что от этого определения зависит зачастую вся система выводов, приводимых историком.

Завершая обзор «споров о понятиях» в современной историографии, хочется еще раз подчеркнуть одну особенность: стремление большинства авторов уйти от жестких формулировок и нежелание их определять четкие границы между «народным» и «элитарным», «ментальным» и «культурным». С одной стороны,

эта осторожность понятна и даже похвальна: сам исторический материал, втиснутый в чересчур жесткие рамки, теряет интерес для подлинного исследователя. С другой же стороны – обширные заимствования терминологии и методов из других социальных дисциплин размывают границы истории до такой степени, что исследователи перестают понимать друг друга, настолько различны их подходы.

Достаточно тесно связана проблема терминологии с вопросом: где границы привлечения других научных дисциплин в историческое исследование. Здесь имеются в виду прежде всего «науки о человеке» –антропология, этнография, социология, психология. Безусловно, разумный синтез полезен. Например, П.Берк предлагает сочетать исторические и социологические методы, поскольку это поможет им преодолеть свою ограниченность: излишнюю приверженность историков к поиску различий и своеобразий в разных обществах, и чрезмерную склонность к обобщениям в социологии, которую еще Огюст Конт называл «историей без имен людей, даже без имен народов», и отсутствие у социологов перспективы во времени. По его мнению, сейчас мы можем наблюдать явление новой «социальной истории, или исторической социологии, сочетающей понимание изнутри и объяснение с точки зрения стороннего наблюдателя, обобщения и частности, комбинацию острого социологического чувства структуры и не менее острого исторического чувства изменения»[39].

Звучит это, конечно, очень вдохновляюще. Однако на практике результаты отнюдь не всегда соответствуют теории. Ю.Л.Бессмертный выделил три основных трудности, обозначившиеся в результате «смешения наук»: «1. Как интегрировать изучение динамических процессов, в которых историки привыкли видеть сердцевину своих штудий, с изучением статических состояний, особенно усилившимся на базе междисциплинарных штудий? 2. Как сочетать анализ субъективного восприятия прошлого его современниками с «объективным» анализом этого прошлого, предпринимаемым сегодняшним историком? 3. Как сочленить исследование массовидных процессов и явлений с исследованием единичного и неповторимого в истории (и, в частности, изучение социальных структур с анализом отдельных событий, индивидуальных биографий и т.п.)?»[40]. Конечно, каждый историк пытается по-своему решить эти вопросы, однако общего однозначного ответа дать на них не удалось никому.

Но, даже независимо от проблем интеграции, заимствование не всегда хорошо само по себе. Л.Стоун заметил, достаточно парадоксальную вещь: историки обратились к социологии и другим социальным дисциплинам именно тогда, когда те пребывали в состоянии кризиса, таким образом, разброд идей и схем перекочевал из этих последних в исторические труды. Почему, например, история заимствовала из экономики квантитативные методы и увлеклась ими именно тогда, когда сами экономисты в этих методах стали сомневаться, и, во всяком случае, применять их с большим разбором[41].

К примеру, можно дать много определений социальной истории. П.Берк приводит следующие варианты: история социальных связей, история социальных структур, история повседневной жизни, история частной жизни, история социальной солидарности и социальных конфликтов, история социальных групп и т.д. [42]. Это весьма значимые различия, а ведь использовать можно любое из них.

Вышеописанные сложности и проблемы отражаются, конечно же, не только в круге вопросов, касающихся народной культуры. Однако в этой конкретной области они, как правило, выливаются в следующие темы, служащие предметом дискуссий: это уже упомянутая проблема «народ – элита» (не только в той ее части, которая касается разграничения этих двух пластов общества, но и в том, что касается их взаимного влияния. Как соотносились они между собой, проникали ли одно в другое, чье воздействие преобладало, что именно являлось результатом взаимодействия, сам характер и степень осознанности взаимодействия (мирное заимствование? культурное насилие? или неодноплановые влияния, сочетание того и другого?).

Вопрос об исходных позициях и результате трансформаций народной культуры невольно наталкивает на проблему хронологических рамок, которых придерживаются историки, изучающие эти вопросы. И мы обнаруживаем здесь лакуну, охватывающую чуть ли не все раннее средневековье. Большинство исследований народной культуры обращены к периоду позднего средневековья и раннему Новому времени. Наиболее ранний исследуемый период – XII–XIII вв. Конечно, это отчасти результат ограниченной источниковой базы, связанной с Темными веками. Рассматривая проблемы ведовства и происхождение народных празднеств и поверий, некоторые авторы прослеживают судебную практику или праздничные и скорбные обряды в античном и варварском мире, однако отнюдь не с той полнотой и глубиной проникновения, какую мы видим применительно к XVI–XVII вв.[43]. Очень широко развернуто изучение ментальностей XVIII в. Отчасти с работ, посвященных этому периоду, внимание исследователей и обратилось к двум предшествующим векам[44].

Разумеется, существуют исследования, посвященные людям раннего средневековья, их ментальности и культуре. Здесь сразу же вспоминается книга А.Я.Гуревича «Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства», однако это – ряд прекрасных картин, проблем, слепков с различных источников, но не общее полотно[45]. Можно упомянуть также работу Р.И.Мура «Формы преследований в Европе, 950-1250 гг.», прослеживающую отношение христианского мира к евреям, прокаженным, бродягам. В некотором роде это история формирования ментальных штампов, но лишь касательно одной конкретной темы – оформления судебного и карательного аппарата как в юридическом смысле этого слова, так и в сознании людей, касательно отношения общества к маргиналам[46]. В основном же исследователи, прослеживая образы смерти, или Бога, или Сатаны в ранний период, делают это достаточно бегло, в общих чертах, а подробно останавливаются на последующих трансформациях этих образов в позднесредневековую эпоху.

И, завершая обзор спорных вопросов в современной историографии народной культуры, нельзя не упомянуть и вечно довлеющий над историком вопрос об объективном и субъективном характере его знаний. Прежде всего – это субъективность подхода исследователя, о которой неоднократно вспоминали и в последнее время. До сих пор не устарело предостережение М. Блока о «сатанинской мании судить», о привычке свысока разделять опыт прошлого на плохой и

хороший, включая его, во-первых, в систему моральных координат, а во-вторых, в собственную систему взглядов, в шкалу, чуждую изучаемому времени[47]. До сих пор необходимы призывы к осторожному и уважительному подходу к прошлому. Так, А.Я.Гуревич постоянно говорит о необходимости диалога человека нашего времени с людьми прошлого, диалога на равных, непредвзятого и внимательного. Это – попытка не навязывать прошлому ценностной шкалы настоящего, а обнаружить его собственные координаты сознания[48].

Нельзя, однако, забывать, что и сам объект историка субъективен, обладает присущими только ему стереотипами и мнениями, искажающими картины реальности. И по необходимости современным исследователям приходится постоянно оговариваться: таково было расхожее представление людей о событиях, такова – реальная, объективная картина. Однако влияние психологии на историю сказалось, в частности, в том, что ментальные процессы, происходящие в сознании, заняли главенствующее положение во многих исследованиях. Что и породило позицию, выраженную К.Гинзбургом, – неважно, имело ли на самом деле место событие (в его случае – ночные сборы бенанданти и битвы их с ведьмами), или нет – главное, что в его реальность верили[49].

В целом, признавая бесспорную плодотворность современного историографического подхода к проблемам народной культуры, приходится отметить и некоторые признаки кризиса. О нем говорит горячность и малорезультативность методологических споров, признаки взаимонепонимания исследователей, не всегда удачные и не всегда умеренные заимствования из смежных дисциплин. Правда, делаются попытки выйти из такого состояния – в частности, этапом в преодолении разомкнутости исследований стали многочисленные сборники статей. Новизна их в том, что авторы статей, входящих в них, предварительно знакомятся с работами друг друга, критикуют их, рецензируют, что приводит к некоторым коррективам в окончательном варианте статьи. Таким образом, эти сборники – уже в полном смысле слова коллективные работы[50].

На кризисные явления указывает и совершенно особая осторожность в выводах. Свои исследования, чем дальше, тем больше, завершают многочисленными оговорками об условности достигнутых результатов, их относительности - что, безусловно, говорит о научной добросовестности, и о попытке не сужать поле зрения, но также – и о том, что «героическая эпоха» в этой области миновала[51].

К подобным выводам, очевидно, приходят в последние годы многие зарубежные исследователи, в том числе и те, что прежде с энтузиазмом относились к идее реконструкции ценностей народной культуры. Об этом, судя по всему, свидетельствует вышедший в свет в 1995 г. сборник «Народная культура в Англии». В рецензии на указанный сборник Адам Фокс (профессор Эдинбургского университета) отмечает, что исследования народной культуры, столь часто появлявшиеся в начале 80-х гг., теперь редко посвящены этому предмету непосредственно. Ряд серьезных методологических проблем, связанных с попыткой воскрешения ментальности давно мертвой и молчаливой, заставил переосмысливать многое, считавшееся почти бесспорным в данной области. Один из авто-

ров, Джон Барри, обнаруживает многочисленные взаимосвязи и переклички в слоях «грамотных» и «неграмотных» и сомневается в возможности считать эти два круга людей полярно различными. Мартин Ингрэм сомневается в ценности жестких разграничений «народной религии» и официальной церковной доктрины, опираясь на обстановку в Англии времен Реформации и Акта о веротерпимости 1689 г. Рой Портер, рассматривая сведения о медицинской практике начала XVIII в., убеждается в том, что магические способы лечения, применяемые деревенской знахаркой и приводимые в медицинских книгах и сборниках, имели больше общего, чем принято считать[52].

Таким образом, в сфере изучения истории культурных пластов средневековья и раннего Нового времени назревает очередной перелом – не первый и, следует надеяться, не последний за время ее существования.

Примечания

1. Фавье Ж. Франсуа Вийон. М., 1991. 481 с.
2. Ginzburg C. The Cheese and the Worms: the cosmos of a 16-th century miller. Baltimore, 1980. 177 p.
3. MacfarlaneA.The Justise and the Mare's Ale: Law and Disorder in 17-th century England. 0xf.1981. P. 32–35.
4. Thomas K. Religion and the Decline of Magic. L. 1971. 883 p.
5. Mollat M. The Poor In The Middle Ages: An essay of social history, New Haven, 1986. 336 p. ; Peters E. Inquisition. N.Y. 1988.
6. Russell J.B. Witchcraft in the Middle Ages. L. 1988.
7. Demos J.P. Entertaining Satan: witchcraft and the culture of Early New England. N.Y., Oxf., 1982.
8. Например: Boyer P. & Nissenbaum S. Salem Possessed: The social origins of witchcraft.Cambr., 1974. 231 p.; Chrisman M.I. Lay culture, learned culture: Books and Social Change in Strasbourg, 1480–1599., L 1982. 401 p.; Henningsen *G.* The witches' advocate: Basque witchcraft and the Spain Inquisition. Reno, 1980.; etc.
9. Macfarlane A. Op. cit.
10. Гуревич А.Я. Послесловие. // Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 365.
11. MullettM. Popular culture and popular protest in Late Medieval and Early Modern Europe. L., N.Y., 1987. P.3.
12. Reay B. Introduction. // Popular culture in 17-th century England. L., Sydney, 1985, P. 4.
13. Burke P. Popular culture in Early Modern Europe. N.Y., 1978, Chapter 3.
14. Davis N.Z. Fiction in the Archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France. Stanford, 1987. P. 103–104.
15. Burke P. Op. Cit., Chapter 4.
16. Davis N.Z. Society and culture in Early Modern France. Stanford, 1975, P. 106–107.
17. В упомянутой выше книге Натали Земон Дэвис используются материалы по Лиону: см. также: J. Le Goff. Vannes and its religion. N.Y. 1981. 445 p.
18. Харитонович К.В. В единоборстве с василиском // Одиссей. Человек в истории. М., 1989.
19. Ginzburg C. The Night Battles. Witchcraft and agrarian cults in the 16-th and 17-th century. Turin, 1966.
20. Mullett M. Op.cit, Chapter I.
21. MacDonald D. A Theory of Mass Culture // Mass Media and Mass Man. N.Y., 1968. P.18.
22. См.: Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. М., 1990. С. 518.

23. Stone L. The Past & the Present, Boston, L., 1981. P. 154.
24. Mullett M.Op.cit.,P.63.
25. BurkeP.Op.cit.,P.2.
26. См.: Бессмертный Ю.Л. История на распутье // Споры о главном. М., 1993. С. 9.
27. Гуревич А.Я. Послесловие // Ж.Ле Гофф. Средневековая цивилизация Запада. М., 1992. С. 361.
28. См.: Гинзбург К. Опыт истории культуры: философ и ведьмы // Споры о главном. М., 1992. С. 38.
29. Там же. С. 39.
30. См.: Гетц Г.В. Изучение ментальности: взгляд из Германии // Там же. С. 60.
31. Ревель Ж. История ментальностей:опыт обзора // Там же. С. 54.
32. Бессмертный Ю.Л. //Там же. С. 10.
33. Гетц Г.В. //Там же. С. 61.
34. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки // Вопросы истории, 1991. N 2.
35. Михина Е.М. Размышляя о семинаре // Одиссей. Человек в истории. М., 1993. С. 307–308.
36. Баткин Л.М. // Древо жизни. 1994. N 3. С. 41.
37. Библер В.С. Образ простеца и идея личности в культуре средних веков. // Человек и культура. М., 1990. С. 105.
38. Гуревич А.Я. От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном. М., 1992. С. 25.
39. Burke P. Sociology and history. L. 1980. P. 30–31.
40. Бессмертный Л.Ю. // Там же, С. 11.
41. Stone L.Op.cit.P.16.
42. Burke P.Op.cit.P.31.
43. Это и многократно цитировавшаяся работа Питера Берка, посвященная народной культуре периода ранней Новой истории; и работы Н.З. Дэвис – Society and culture in Early Modern France. Stanford., 1975; The return of Martin Guerre. Cambr., 1983, 162 p.; и большое количество монографий, посвященных ведовству, к примеру – Levack B.P. The witch-hunt in Early Modern Europe. L., N.Y., 1987; Easlea B. Witch hunting. Magic and the New Philosophy. N.Y., 1980 – список работ можно было бы продолжать очень долго.
44. Popular culture in 17-th century England. L., Sydney, 1985, 318 p., Preface.
45. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. 369 с.
46. Moore R.I. The formation of a persecuting Europe, 950–1250. 0xJ. 1987. 168 p.
47. Блок М. Апология истории. М., 1986. С. 21.
48. Гуревич А.Я.// Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М. 1992. С. 355.
49. Ginzburg C. The Witche's Sabbat: Popular Cult or Inquisitorial Stereotype?// Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the 19-th century. Mouton, 1984. P. 41.
50. См., например, уже упомянутые Popular culture in 17-th century England., L.,, 1985, Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the 19-th century., Mouton, 1984.
51. Stone L. Past & Present. Boston. 1981. P. 25.

A. Fox. The review of the book «Popular Culture in England, 1500–1850», // History. The journal of the Historical Association. 1997. Vol. 82, N.266. P. 142–143.

Ю.В. ШАЛЯЕВА

О ПЕРСПЕКТИВАХ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Одной из заметных черт сегодняшнего состояния постсоветского общества является кризис ставших привычными за последние десятилетия мировоззренческих установок. Создавшийся после разрушения коммунистической идеологии и связанной с ней ценностной системы вакуум заполняется самыми разнообразными идеями, учениями, духовными традициями. Потому проблема духовности и её места в жизни человека и общества является одной из самых важных для обществознания.

Большую активность в борьбе за неофитов проявляют и новые, и традиционные идейные системы, в том числе – религии. Религиозное сознание является одной из важнейших форм общественного сознания, а религия как общественный институт – мощным средством воздействия на духовную атмосферу в обществе. По целям и методам работы она порой сближается с такой специфической формой духовного производства, как идеология. Представители различных конфессий ведут масштабную проповедническую деятельность. То, что происходит сегодня в нашей жизни, можно назвать «религиозным ренессансом», но едва ли можно утверждать, что обращение множества людей к вере является только проявлением имманентной религиозности человеческой натуры. Более уместно предполагать, что «тенденция к вере, как это ни парадоксально на первый взгляд, стимулируется неверием, идет от неудовлетворенности неверием и часто сопутствующим ему нравственным нигилизмом»[1]. Реальной основой массового увлечения религией, в том числе различными модификациями христианства, является разрушение привычных смысложизненных основ.

Пропаганда христианского учения ведется очень широко, а церковь вновь получила поддержку на самом высоком государственном уровне и стала достаточно влиятельной силой в российском обществе. Со своей стороны и государство пытается опереться на авторитет церкви, уже неоднократно демонстрировавшей свои возможности в снятии общественной напряженности, но пока реальных результатов (внутренней социальной стабилизации) контактов между духовной и светской властями не заметно, и предпринимаемые с обеих сторон шаги не обеспечивают заполнения существующей в духовной жизни общества лакуны.

Совершенно очевидно, что основной причиной неэффективности давно, казалось бы, зарекомендовавших себя институтов является недостаточное понимание специфики их внутреннего содержания, конкретных механизмов их влияния на общество. Накопленный данными структурами опыт пытаются применить без учета изменившихся исторических условий, или, точнее, преобразования происходят сугубо формальные, не затрагивающие внутренних основ. Между тем очевидно, что идеи и положения, когда-то обеспечивавшие достижение поставленных задач, не соответствуют новым проблемам, поставленным претер-

певшим за столетия серьёзные изменения обществом, причем это относится не только к новой России, но и к миру в целом. С этой точки зрения важнейшей проблемой, имеющей не только научное, но и огромное прикладное значение, является выявление конкретных путей и методов влияния религии на общество.

Подобная постановка вопроса не может считаться принципиально новой. Существует немалое количество научных трудов, посвященных анализу места религии в обществе. В последние десятилетия даже оформилась специальная научная субдисциплина в рамках традиционного религиоведения – социология религии. Еще более разработан другой аспект бытования религии – психология религии. Проделанная работа позволяет достаточно квалифицированно говорить о влиянии религии на внутреннее состояние отдельного человека, о взаимодействии её с другими общественными институтами, об общих закономерностях функционирования религии, но не о зависимости от нее сознания индивида в его социальной ипостаси и общественного сознания в целом в конкретных ситуациях. Социология как наука, изучающая общество в целом и индивида в его социальной ипостаси, и психология религии существуют пока независимо друг от друга, несмотря на предпринимаемые с обеих сторон попытки взаимодействия. Не освоены специфические механизмы религиозного восполнения в масштабе социума. В итоге социология и психология оказываются по разные стороны цельного процесса, одна занимается религией институционально, другая – на индивидуальном уровне, и оказывается вне рамок исследования религия как исторически сложившийся социально-психологический институт.

Прежде всего это происходит потому, что материалы, которыми пользуются специалисты по социологии и психологии религии, характеризуют некое абстрактное вневременное состояние религиозности в обществе, а если вдуматься – то преимущественно доступное непосредственному наблюдению сегодняшнее положение, причем выпадает историческое развитие религии и ее влияние на общественное сознание, остаются только конкретные церковные механизмы здесь и сейчас. Между тем в истории каждой религии есть периоды подъема и упадка, и именно сегодня религия переживает не лучшие времена, играя в нынешнем секуляризованном социуме второстепенную роль. Уместнее – и показательнее, – был бы не просто социальный и психологический, а исторический анализ религиозных явлений, построенный на изучении социальной психологии религии в ее конкретно-историческом контексте, причем именно на тех этапах, когда религия была максимально эффективна как способ регуляции общественного сознания.

Были в истории общества периоды, когда религиозный фактор оказывался самым активным и действенным механизмом в общественном сознании. Именно тогда религия максимально демонстрировала свой потенциал как социально компенсирующей и стабилизирующей силы. Соответственно, прежде всего, применительно к тем периодам можно действительно говорить о поиске каких-то рецептов в решении духовных проблем сего дня. Таким образом, только, взглянув исторически, мы оказываемся на той самой необходимой точке зрения, которая обеспечивает не только научное, но чрезвычайно ценное практически понимание того, как конкретно идеологическая и более широко – мировоззрен-

ческая система должна реагировать на социальные реалии и каким образом она может занять по отношению к ним активную роль к взаимной выгоде и данного духовного института, общества в целом и отдельного человека как существа социального.

Все вышесказанное заставляет думать о том, что перед обществознанием встает перспектива оформления нового синтетического исследовательского направления, стоящего на стыке социологии, психологии, истории и религиоведения. История в данном случае должна играть наиболее активную роль, реализуя свою функцию общественной памяти и исторического опыта человечества. Некоторые наработки уже имеются, историческая социальная психология заявила о себе как вполне самостоятельной и очень перспективной сфере научного поиска (вне религиоведения). Существуют и отдельные попытки рассмотреть социально-психологические аспекты функционирования религии в работах историков[2] и поверхностные ссылки на исторический материал в исследованиях социальных психологов и религиоведов[3]. Но в отечественной науке пока нет заметных исследований религии как исторического социально-психологического феномена. Восполнить этот пробел – интересная и важная задача.

Конечно, в решении данной проблемы должны принимать участие не только историки. Для того, чтобы результаты такой работы были в полной мере репрезентативны и имели реальное значение, необходима не только историческая, но и социально-психологическая квалификация. Данная статья призвана обозначить существующую лакуну, и автор вполне отдает себе отчет в том, что это – только подход к действительно серьезному исследованию. Поэтому целью здесь является не исчерпывающий анализ религии как социально-психологического феномена в его исторической конкретности, и не предложение рецептов использования исторического опыта религии в духовной стабилизации сегодняшнего общества, а всего лишь попытка показать некоторые возможности и пути подобной работы на наиболее близком автору материале – ранней истории христианства.

Выше уже было сказано, что наиболее продуктивно изучение социально-психологических аспектов религии в те исторические эпохи, когда она играла максимально активную роль в общественном сознании и общественном бытии. С этой точки зрения история возникновения христианства и его превращения в общепринятую государственную религию Римской империи предоставляет огромные возможности. Эволюция от мало кому известной иудейской секты к мировой религии, связанная к тому же с переходом общества в целом на принципиально новый уровень в своем развитии, – лучший пример умения адекватно реагировать на потребности эпохи и выполнять социально действенную функцию. Поэтому задача исторического и социально-психологического анализа первоначального христианства представляется важной и интересной и сама по себе, и применительно к существующей сегодня ситуации, то есть актуальность подобных исследований определяется кризисным состоянием, в котором пребывает общественное сознание современной России.

Даже самый поверхностный анализ эпохи возникновения христианства убеждает, что в начале нашей эры общество также переживало глубочайший соци-

ально-психологический кризис. «В период резких изменений качества и темпов жизни, смены ценностей, возникновения целого спектра новых явлений все мы оказываемся как бы на границе двух миров, в духовном кризисе, поскольку в основе лежат смысложизненные проблемы»[4]. В первую очередь, он порождался изменением социальных и экономических характеристик общества. Социальная обусловленность имевшего место кризиса общественного сознания очевидна, но очевидно и то, что внутренние, психологические процессы несводимы к простому отражению действительности. Более того, в кризисных ситуациях, точнее – в ситуациях поиска выхода из кризиса, духовная сфера оказывается более активной, чем внешняя среда, и именно через духовный кризис и его преодоление возможен выход на новые уровни общего развития.

Общественное сознание, безусловно, несводимо к сумме индивидуальных сознаний составляющих его индивидов, но реализуется прежде всего через социальное сознание индивида. По наиболее общим своим характеристикам общественно-психологический кризис во многом сходен с индивидуальным психологическим кризисом, и воспроизводит на уровне крупных социальных групп и социума в целом механизмы возникновения и развития внутриличностного кризиса. Поскольку понятие социально-психологического кризиса и закономерностей функционирования в нем общественного сознания пока недостаточно разработано в отечественной психологической литературе, то для исторического анализа приходится привлечь именно самые общие характеристики развития психологического кризиса (вновь приходится оговориться, что автор не является специалистом в области психологии, поэтому профессиональный психологический анализ и любые замечания и рекомендации квалифицированных социальных психологов могли бы значительно обогатить предлагаемую здесь общую схему, и были бы приняты с благодарностью).

Наиболее явной чертой, характеризующей наличие внутреннего кризиса, является потеря традиционных психологических мотиваций и ценностных ориентиров и поиск новых смысложизненных основ. «В духовном кризисе открывается возможность погружения в глубины своей сущности и прикосновения к первоисточникам бытия, движимая потребностью отыскания новых личностных смыслов»[5]. Нередко при этом происходит обращение рефлексирующего сознания, фрустрированного невозможностью самореализации в реальном мире, к идее надчувственной реальности, способной восполнить утраченные смысл и внутреннее единство, причем наиболее традиционной формой конкретизации её становится религия, как «иллюзорное восполнение реальности, в основе которой практическое бессилие людей, их неспособность подчинить своему контролю объективные условия жизни»[6]. Религия вообще – порождение нестабильного, кризисного сознания, но она (в том числе – христианство) оказывается весьма активной в преодолении кризисных явлений.

Римское государство на рубеже нашей эры переживало один из серьезнейших кризисов и политической, и социальной структуры, и всей общественной системы, построенной на применении рабского труда. Из города-государства Рим превратился в мировую империю, охватывающую собой практически всю известную ойкумену. Постоянное расширение границ породило конфликт меж-

ду ориентированным на экспансию республиканским устройством государства и потребностями удержания и управления завоеванными территориями.

Кризис охватил в еще большей степени и социально-экономическую основу Рима. До сих пор отношения в производственной сфере, как и понятия «общественный статус, гражданский долг, свобода, труд» имели значение, не вызывающее сомнений. Жесткая, законодательно зафиксированная структура общества четко определяла социальную принадлежность каждого и связанные с этим права и обязанности. Любая попытка преступить заданные рамки воспринималась как посягательство на традицию и пресекалась в корне. Социально-экономическая структура Республики, вошедшая в плоть и кровь каждого римлянина, была освящена веками.

На рубеже нашей эры завоевания внесли существенные изменения. С одной стороны, рабский труд становился все менее эффективным, на что жаловались многие современники, и все чаще заменялся другими формами общественного производства (колонат, пекулий, эмфитевсис). С другой стороны, огромный приток рабов сделал их настолько дешевыми, что они все более вытесняли с рынка труда свободных самостоятельных хозяев, подрывая таким образом социальную основу Римского республиканского устройства. Разорение плебса ускорялось и завоевательной политикой государства, требовавшей огромных людских и материальных ресурсов. Население провинций также оказывалось фактором общественной нестабильности, поскольку требовало определения своего статуса в империи. Размывались традиционные хозяйственные ориентиры и социальные границы. В рамках старых сословий оформлялась масса новых социальных групп и градаций. Происходила социальная атомизация общества, усугублявшаяся экономическими сложностями, связанными как с поиском более эффективных форм хозяйствования, так и с необходимостью перестройки устоявшихся экономических связей. Все меры, предпринимаемые государством, обеспечивали в лучшем случае кратковременную передышку, а не срочную стабилизацию общества, и само государство все более изменяло свою форму, эволюционируя от республики к империи.

В таких условиях нерушимые ранее духовные ценности входили в противоречие с новыми жизненными реалиями. Эскапизм, индивидуализм, замыкание в своем узком мирке становятся заметными на всех уровнях общества. Социальный, экономический, политический кризис вызывал и кризис традиционных идеологических форм, и общий духовный кризис, который (в отличие от материальной сферы) развивался по возрастающей на протяжении всего периода I в. до. н.э. – IV в. н.э., пока не нашел выхода. Кризис этот охватил все слои римского общества, и его проявления на разных уровнях были различны, но результат оказался общим.

Общими были пренебрежение государственной идеологией, сознательный эскапизм, неверие, отказ от традиционных ценностей. Распадение на глазах привычного мира вызывало ужас и непонимание. Рушились устои общества, искажались привычные перспективы, терялся смысл существования, приводя к растерянности, ощущению своей ничтожности, бессилия. Все, что было некогда значимо – власть, почет, богатство, – оказывалось эфемерно и изменчиво. Непрекращающиеся войны, нестабильность бытия разрушали привычную идею

гармонии миропорядка, целесообразности мира и человека. Законы истории переставали быть абстракцией, они проходили через жизнь каждого человека, на глазах изменяя привычный мир.

Потеря себя, своего места, традиционных связей, самого привычного общества и мира в целом, неуверенность в завтрашнем дне, неверие ничему и никому – вот характерное состояние человека той эпохи, независимо от его социального статуса. В таких условиях с особой силой вставал вопрос о смысле жизни, истории, миропорядка. Кардинальное изменение жизненных реалий заставляло людей искать опору в самих себе, в своем маленьком мире. Ответы, даваемые на поставленные вопросы, не были одинаковы для всех, и особенности личного статуса и мироощущения накладывали существенный отпечаток на духовные поиски каждого человека. Взрыв мистицизма, эсхатологические чаяния, возросший интерес к стоицизму – все это показатели характерных для того социума на всех его уровнях смысложизненных исканий.

Новая религия – а преимущественно в религиозной форме на том этапе возможно было духовное творчество – должна была указать действенный способ выхода из кризиса, охватившего духовную жизнь империи; она должна была помочь вернуть утраченный смысл жизни, нарисовать новую удовлетворительную картину мира, объяснить, что происходит в мире и почему, как сделать его более приемлемым для существования маленького человека; она должна была вобрать в себя все наиболее значимые явления духовной жизни, придать им новое содержание и объединить в «энциклопедический компендиум превратного мира». Задачи, стоявшие перед новой религией, были поистине неисчерпаемы. В итоге только одна духовная система оказалась в состоянии удовлетворить весьма разнообразные запросы, предъявляемые обществом. Ею стало христианство. Попытаемся же понять, какие конкретно механизмы предложило оно для решения стоящих перед людьми проблем, порожденных кризисом, и почему они, с некоторыми разночтениями, оказались приемлемы для всех.

Ядром христианской проповеди является учение о Святой Троице и Боговоплощении – вочеловечении. Утверждение монотеизма избавляло мир от случайностей и капризов Судьбы. Все мироздание получало определенную цель и смысл, история представлялась движением к предначертанному Граду Божию, где все беды и радости реального бытия были лишь испытанием для отделения «овец от козлищ». Вместе с тем очеловеченный, страдающий Бог уничтожал пропасть между безличной силой, правящей миром, и маленьким человеком, создавал эмпатию Бога и верующего. Зримый, чувственный образ божества давал со-страдание, со-участие, со-причастность, приобщая каждого к божественному порядку. Снималась преграда государственного культа, в эпоху распада личностных связей каждый получал Бога, бывшего одновременно и личным, и всеобщим. Создавалось единое «братство во Христе» – та община, структурная единица, в которой так нуждался для своего самоутверждения индивид и жаждавшее стабилизации общество.

Очень важной стала для преодоления конфликта между миром и человеком по-новому осмысленная идея «двух веков» – мира реального и мира идеального. Исходной посылкой становилось преходящесть материального и вечность идеального мира. Второй получал действительное значение, первый же оказы-

вался лишь ступенью. Все, что фрустрировало, ранило, вызывало протест и ощущение кризиса – теряло самоценность, переводилось в сферу духа. Таким образом, снимались наиболее острые внешние и внутренние противоречия личности и общества. Даже в нищете и ничтожестве находилась основа для самоутверждения и компенсации социальных конфликтов – через идею воздаяния в посмертной жизни. Люди не только избавлялись от необходимости действовать, преодолевать страх, стыд, но и получали моральное удовлетворение от собственной пассивности, которая уже сама по себе воспринималась тогда как вызов погрязшему в грехах обществу. Реально же происходило примирение человека, общества, мира. На первый план выходили положительные эмоции – вера, любовь, утешение, сопричастность – по отношению к Богу, а через него – всему мирозданию.

Немалую роль сыграли и организационные формы раннехристианской проповеди. Личная харизма первых проповедников увлекала массу и предоставляла пример положительного героя (в основе его лежала личность и деятельность Иисуса Христа). С одной стороны, коллективизм, взаимопомощь, равенство в ранних общинах создавали социальную единицу, обеспечивавшую комфортную социальную адаптацию индивида, получавшего приемлемый социальный статус. С другой стороны, община стала основой для структурной перестройки общества в целом. Участие в обрядах, коллективные и личные молитвы, ощущение сопричастности, мистериальные, простые и экстатичные одновременно формы культа, где каждый видел себя единицей целого, так же привлекали людей, позволяя отрешиться от обыденности и обрести утраченный смысл и порядок.

Для общества в целом весьма важным оказалось и то, что все надежды на будущее христианство связывало с вмешательством сверхъестественных сил, с упованием на помощь извне. Значительное падение социальной активности масс, подкрепленное авторитетом свыше, стало одной из причин, обеспечивших признание христианства в государственном масштабе.

Благодаря всем этим механизмам, благодаря умению приспосабливаться и выдвигать на первый план те положения учения, которые больше соответствовали текущему моменту, христианство быстро заняло господствующее положение в обществе. Духовный кризис был преодолен, произошла идеологическая унификация социума, которая хоть и не обеспечила сохранения имперских порядков, но сформировала нового человека и новое общество, став важнейшим фактором возникновения европейской цивилизации.

Христианство в период своего возникновения продемонстрировало редкое умение сочетать в себе удовлетворительные ответы на запросы и отдельного человека, и общества в целом, причем использовало для этого психологические, общемировоззренческие, организационные факторы, став одновременно лучшим механизмом взаимной духовной и социальной адаптации индивида и социума. Внимательное и гораздо более глубокое, чем это представлено здесь, изучение таких механизмов, причем на разных этапах существования христианства, и не только христианства, должно помочь лучше понять содержание общественного и индивидуального сознания, их взаимосвязь, их зависимость от объективных условий.

1. См.: Шердаков Социально-психологический анализ христианской морали. М., 1973. С 13.
2. Например: Кубланов М.М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974. С. 129–138.
3. Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, 1996. С. 55–66.
4. Минченко Т.П. Проблема целостности личности в условиях кризиса. Томск, 1994. С. 3.
5. Там же. С. 44.
6. Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986. С. 63.

О.П. БОНДАРЬ

ИДЕЯ СОБОРНОСТИ В ИСТОРИОСОФИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Нет необходимости представлять Вячеслава Иванова – он достаточно известен, хотя, по выражению Лосева, "Вячеслав Иванов слишком большая величина, чтобы быть популярным"[1]. И он действительно никогда не был популярен; никогда не был легкодоступен и прост – и, возможно, поэтому был так легко и быстро забыт. Если Вяч.Иванова и вспоминали, то только как одного из теоретиков символизма, как автора изысканных, но, пожалуй, трудных для понимания стихов – и до недавнего времени Вяч.Иванов представлялся фигурой, целиком и полностью принадлежащей только филологии.

Поэтому цель работы – несколько исправить такую ситуацию и обратить внимание на Иванова-мыслителя, а именно – осветить одну из основных идей историософии Вяч.Иванова – идею соборности.

Появление этой идеи в творчестве Иванова связано с его попыткой решить основную проблему своего времени – проблему утраты человеком некоей системы ориентации, высшей цели, которая оправдывала бы существование человека в мире и само существование мира.

С середины XIX века человек начинает ощущать себя заблудившимся в мире. "Старое умерло,новое еще не родилось", – так можно сказать об этом времени. Умирают не только старые, традиционные отношения, представления, нормы – умирает старая культура. С этого времени все чаще говорят о том, что западноевропейская культура исчерпала себя. Шпенглеровский "Закат Европы" очень точно выражает настроение времени – рубеж веков для Европы идет под знаком отрицания мира и ухода от него.

Пожалуй, первое "Да" жизни, сказанное в Европе, принадлежало Фр.Ницше, и именно этим "Да" он пришелся ко двору в России, где в конце XIX века столкнулись с той же проблемой кризиса "старой" культуры и "старого" искусства. Но при общности проблемы ее осмысление и, соответственно, поиск путей решения были различны. Кризис в России был понят не как упадок , а как переходный момент, и искусство, чтобы сохранить себя, должно не уходить от жизни, а преобразовывать ее – это утверждение будет положено в основу русского символизма.

Относительно позднее становление оригинальной философской мысли способствовало тому, что место философии в России фактически занимает литература, где традиционными темами становятся "вечные вопросы"– "тема о смысле жизни, о спасении человека, народа и всего человечества от зла и страдания..."[2], – с ними связаны и претензии писателя на особую роль в обществе. И русские символисты с их жаждой преобразования мира и уверенностью в возможности это сделать продолжают традицию русской литературы в новых условиях, и на их оценки современной ситуации также влияет эта "русская традиция".

В поисках ответа на вопрос, почему мир стал враждебен человеу и что в нем нужно изменить, обращаются и к Европе, и к России. Но если в Европе интересуют в большей степени современные искания (отметим хотя бы сверхинтерес к Фр.Ницше), то интерес к национальному – это интерес в первую очередь к прошлому. Это проявлялось и в обращении к славянской и русской старине, и в обретении и усвоении культурных ценностей недавнего прошлого.

Особое внимание вызывают размышления славянофилов о месте и роли России в мировом историческом процессе, а также их идея соборности и понимание Церкви как единой объединяющей силы во время всеобщего распада. Эти идеи получают свое дальнейшее развитие в творчестве Вл.Соловьева, который станет "духовным учителем " этого поколения.

Другим "духовным учителем" можно назвать Достоевского, который привлекает внимание тем, что открывает "скрытую реальность" в человеке и обозначает массу проблем, становящихся актуальными.

Также огромен был итерес к Пушкину, но это был интерес несколько иного характера. Если Соловьев и Достоевский привлекали внимание поставленными ими проблемами, то к Пушкину обращались за поддержкой, за помощью в их решении. Пушкин оценивался не как прошлое, но как будущее русской культуры – это была звезда, к которой нужно было стремиться и которая указывала путь...

Это наследие и помогает обозначить главную проблему времени как проблему духа – и увериться в возможности ее решения. Изменить мир – значит возродить истинные духовные ценности, возродить " религиозное сознание". Первым эту задачу ставит Вл.Соловьев, говоря о необходимости "оправдать веру отцов", поскольку в настоящее время религия не является тем, чем она должна быть на самом деле, – она свелась к внешней обрядности, к форме, лишенной содержания. Человек присутствует в ней как объект, человека – субъекта, человека - действующего лица в этой религии нет. Стало быть, для того, чтобы оправдать веру отцов, нужно, во-первых, вернуть религии человека, во-вторых, вернуть религию человеку.

Эти две задачи и будут пытаться решить деятели "духовного возрождения", в их числе и Вяч.Иванов.

Несмотря на то, что в первые годы зарождения символизма и оформления идеи "духовного возрождения" Вяч.Иванов находился как бы в стороне от русской духовной жизни, его искания окажутся созвучными настроениям русской культурной элиты и, более того, – его размышления о возможных путях преодоления кризиса будут приняты в России буквально "на ура".

Так же как и многие, Иванов осознает проблему времени как проблему всеобщей разъединенности, связываемую с утратой истинных духовных ценностей, и так же в поисках ее решения обращается к работам Ницше, Соловьева, Хомякова, – но путь, который предложит Вяч.Иванов, будет весьма своеобразным и потому привлечет всеобщее внимание.

Ответ на "главный вопрос" времени Вяч.Иванов находит после прочтения "Рождения трагедии из духа музыки". Он вслед за Ницше говорит о существовании аполлоновского и дионисийского начал, но, в отличие от Ницше, понимает Диониса не как эстетический феномен, но как живую, реальную сущность, как силу - перводвигатель, творческое начало, присущее каждому человеку.

Осознав проблему современного мира как проблему духа, Вяч.Иванов находит ответ в прошлом – в античной Греции, в культе Диониса, в котором Иванова привлекает признание двойственности человека и возможность восстановления его цельности, а также возможность восстановления цельности общества (поскольку выхождение за пределы своего "Я", возможное в экстатических состояниях, разрушало стены отъединения и делало возможным единение, единение в Боге).

Называя себя единомышленником Вл.Соловьва и соглашаясь с ним в том, что "история есть богочеловеческий процесс, конечной целью и результатом которого должно быть единение человека с Богом",[3] Вяч.Иванов полагает, что единение - это прежде всего должно произойти в сознании человека, и " грядущее религиозное сознание в основе своей должно иметь идею микрокосма",[4] в отличие от исторического христианства, отправлявшегося от идеи макрокосма.

Так, искания Вяч.Иванова оказались созвучны исканиям деятелей "нового религиозного сознания", языческий Дионис оказался своего рода оправданием христианства...

Говоря о наступлении "новой органической эпохи" в будущем, Иванов оценивает настоящее как время совершающегся перехода. Человечество стоит на пороге соборности, и Дионис, будучи возрожденным в современном обществе, должен помочь преодолеть этот порог.

Что же касается того, как возможно это "возрождение Диониса", то тут (не без влияния идеи Вл.Соловьева о теургической силе искусства) Вяч.Иванов большую роль отводит искусству. Новое религиозное мировосприятие утверждается благодаря новому мифотворчесому искусству – таким видится путь к соборности в начале 1900-х годов.

Новая органическая эпоха видится Иванову как время господства мифа, символизм же понимается им как путь к мифу. Поскольку символы есть не что иное, как "переживания забытого и утерянного достояния народной души",[5] то через поэта" народ вспоминает свою древнюю душу и восстанавливает скрытые в ней возможности"[6]. По сути дела, перед поэтом ставилась задача превращения "коллективного бессознательного" в "коллективное осознанное".

Так, находясь в русле общей идеи "кризиса культуры", Вяч.Иванов предлагает свое, совершенно оригинальное решение этой проблемы. Своеобразие Иванова заметно не только в сравнении с Западом – здесь его оригинальность даже традиционна - он легко вписывается в "русскую традицию" и в оценке пробле-

мы, и в понимании ее причин, и в стремлении немедленно ее решить. Однако способ решения проблемы, предложенный Ивановым, был абсолютно нов и для России. Новизна его – не только в его психологичности, но и в его психотерапевтичности – в предложении действенных средств для решения обозначенных проблем. И поскольку главная проблема для Вяч.Иванова – это проблема человека, то и решение этой проблемы идет от человека; восстановление всеобщего единства возможно только после восстановления и через восстановление единства человека.

И потому соборность Вяч.Иванова будет существенно отличаться от соборности Хомякова. Хотя Иванов также говорит о соборности как о "сочетании свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям",[7] его понимание "абсолютных ценностей" будет несколько другим – они не вне человека, а в нем. Речь идет об единении на каком-то особом, общем уровне сознания, и единение это не церковное, а скорее мистическое.

И хотя начиная с 1910-х годов Вяч.Иванов все чаще говорит о христианстве, его христианство все же отличается от христианства православных религиозных философов – главным действующим лицом для него всегда будет не Бог, а человек в полноте своего бытия".

И собственно история человечества для Иванова – это история человека. История видится ему как следствие общехристианского принципа личности. Там, где этого принципа нет (античность) или он искажен (ошибкой средневековья было утверждение божественного в ущерб человеческому, ошибкой Нового времени – утверждение человеческого в ущерб божественному), – там либо вообще нет исторического становления, либо оно идет по неверному пути. Христианство, утвердив личность, тем самым сделало невозможным возврат к античному миросозерцанию и предложило свой путь, "повелев человеку возрастать до совершенства Отчего".[8]

Однако этот путь долог и труден, и поэтому вполне возможен и другой путь. Исходя из того, что "будущее человечества стоит под знаком универсального коллективизма",[9] Вяч.Иванов говорит о двух возможных путях единения: либо это будет таким соединением, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия, либо это будет единение по принципу обезличения. Или же так – либо человек найдет в себе силы стать свободным, либо откажется от своей свободы. Разумеется, второй путь для Иванова неприемлем – объединение для него лишь тогда истинно, когда человек в нем обретает свободу, "свободу как полное раскрытие духовных сил, возможное лишь в совместном действии..."[10]

Находя подтверждение своим выводам в современном мире и говоря о Германии как о стране, где единение по принципу обезличения уже совершилось, Иванов говорит о России как о стране, призванной показать миру истинный путь.

Идея о мессианском предназначении России не нова, но Вяч.Иванов дает этой идее свое объяснение, поясняя, почему же именно Россия и славяне должны явить миру Христа. Объясняя тягу к единению славян их бывшим "родством в Дионисе", Иванов говорит о том, что эти дионисические корни делают славянскую душу предрасположенной к христианскому миропониманию... Однако,

разделяя "дионисийских" славян и их "аполлонийских" германо – романских братьев, Вяч.Иванов все же верит в христианскую соборность и на Западе.

Однако, отмечая возможность единения славянского и вселенского, Иванов относит эту возможность все в более отдаленное будущее. Поскольку изменения, должные изменить судьбу мира, должны произойти в первую очередь в человеке, то не стоит ждать, что произойдут они достаточно быстро. Человек должен переосмыслить свое место в мире – и особую роль в этом переосмыслении Вяч.Иванов отводит культуре.

Продолжая размышлять о свободе человека, Иванов говорит о том, что истинная свобода – это свобода духа, которая дается человеку культурой, таким ее усвоением, когда культура становится органичной сознанию и преображает человека изнутри. В его понимании культура – это непрерывный путь человека к свободе, и культуры разных стран и времен составляют неразрывное единство, уподобляясь ступеням в"лестнице Эроса", должной рано или поздно вывести человека за его пределы.

Но лестница эта ведет не только в будущее, но и вниз, в прошлое. Памятью достигается укорененность в культуре, ощущение "преемственности в духе между живыми и отошедшими, а значит, и полное единение"[11]. Приобщаясь к духовным достижениям предшественников, человек достигает большего, и , в свою очередь, его достижения будут восприняты его потомками – так и только так, по мнению Иванова, возможно движение человека к его главной цели – становлению Богочеловечества.

Так, Вяч.Иванов верит в историю как поступательный процесс, который через испытания восходит к грядущему совершенному обществу, где находят разрешение проблемы современного мира, где гармонично сочетаются и полная свобода человека, и полное единство человечества на основе общей любви к Богу. Любовь к Богу у Вяч.Иванова основана на любви к человеку, на вере в его творческие силы, в возможность духового роста и совершенствования. Иванов возвращает человеку утраченный высший смысл. Этот смысл – сам человек, но человек не "запертый в клетке отъединенного сознания", но человек, постоянно обретающий свободу, обретающий самого себя.

Примечания

1. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 19.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19 и нач. 20 вв. /О России и русской философской культуре/, М.: Наука, 1990. С. 113.
3. Акулинин В. Н. Философия всеединства. Новосибирск: Наука, 1990. С. 77.
4. Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 285.
5. Там же. С. 140.
6. Там же. С. 141.
7. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 144.
8. Иванов Вяч. И. Собр. соч.: Брюссель: Жизнь с Богом. Т. 4. С. 248.
9. Иванов Вяч. И. Собр. соч.: Т. 3. С. 257.
10. Там же. С. 261.
11. Там же. С. 92.

Методологические и историографические вопросы исторической науки

Вып. 23

Редактор - В.С. Сумарокова

Подписано в печать 2.12.99 г.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная №1
Гарнитура Таймс. Печать плоская.
Печ. л. 7,5; усл. печ. л. 7,0; уч. - изд. л. 7,2.
Тираж 250. Заказ 49.

Издательство Томского госуниверситета
Лицензия № 040749 от 18.03.96 г.

Издательско-полиграфический отдел
Томского государственного университета,
участок оперативной полиграфии
Лицензия № ПД 00208 от 20.12.1999 г.
г. Томск, ул. Никитина, 4
тел. 23-15-28